

INTRODUZIONE

La gravità dei problemi proposti alla Chiesa dalle nuove e invadenti forme della comunicazione a distanza appare oggi ampiamente riconosciuta. Minore consenso sembra invece sussistere a proposito della precisa qualità di quei problemi. In particolare, pare che l'argomento non riesca ad attirare l'attenzione della teologia tutta; se ne occupano pochi addetti ai lavori, la cui riflessione stenta a rendere ragione dei tratti pervasivi che l'incidenza dei *media* assume per rapporto alle strategie pastorali complessive della Chiesa, e un ogni caso minaccia di rimanere riflessione abbastanza marginale rispetto a quelle strategie.

Sembra infatti che la letteratura specialistica si occupi soprattutto di due interrogativi: quale uso la Chiesa può ed eventualmente deve fare dei *media*? quale opera formativa essa può produrre nei confronti della coscienza dei cristiani, per promuovere la loro capacità di far uso critico dei *media*? Assai meno frequente è il caso che vengano affrontati altri interrogativi, che paiono invece di rilievo fondamentale: in che modo le esigenze della comunicazione a distanza sollecitano di fatto le forme complessive della comunicazione ecclesiastica odierna? Quanto pertinente è tale sollecitazione, e quali rischi propone? Come ridefinire in termini più consapevoli i compiti obiettivi che la civiltà della comunicazione a distanza propone al ministero della Chiesa?

Il tema dei rapporti tra *La Chiesa e i media* è stato oggetto di un convegno della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale tenutosi nei giorni 27 e 28 febbraio 1996, del quale qui si pubblicano gli atti. Il convegno si inserisce in una serie ormai lunga di appuntamenti diventati ormai consueti per la Facoltà; da molti anni infatti essa dedica il proprio convegno di febbraio ai temi e ai

problemi maggiori proposti dalla riflessione pastorale propria della Chiesa italiana, e più in generale dalla riflessione pastorale della Chiesa tutta.

Il convegno del 1996 ha avuto fisionomia leggermente diversa da quella consueta, che è forma assai seria e forse qualche volta un poco ingessata. È stato infatti inaugurato nella forma di una tavola rotonda, introdotta da personaggi di rilievo pubblico, che si proponeva di propiziare il confronto sul tema tra teologi e protagonisti dell'universo della grande comunicazione. Gli interventi introduttivi erano infatti stati chiesti al cardinale Carlo M. Martini, al dottor Beniamino Placido e a chi scrive. Protagonista certo di primissimo piano del confronto pubblico è l'arcivescovo di Milano, insieme Gran Cancelliere della Facoltà; protagonista, e insieme esperto della comunicazione pubblica, è anche Beniamino Placido, pubblicista attento al preciso profilo del regime che ha sui *media* il tema ecclesiastico e più in generale quello religioso. Il mio compito in quella tavola rotonda era di proporre il punto di vista dei teologi, e soprattutto le loro domande ai protagonisti più in vista del dibattito pubblico.

Perché una tavola rotonda così concepita?

Intendimento costante di questi nostri convegni di febbraio è quello di verificare la pertinenza dei discorsi che sulla pastorale della Chiesa vengono fatti nelle diverse forme del confronto pubblico, attraverso una più attenta ricognizione della pratica pastorale effettiva e dei suoi problemi. L'impressione insistente del teologo — e dei teologi di questa Facoltà in specie — è infatti questa, che le necessità della comunicazione pubblica inducano spesso i discorsi ecclesiastici ad una rappresentazione troppo schematica e semplificante della pratica pastorale e dei suoi problemi.

Le riflessioni proposte dai nostri convegni accade poi spesso che appaiano troppo sofisticate e oscure; che dunque non producano un apprezzabile contributo all'illuminazione della pratica dei pastori; essa, incalzata dall'imperativo urgente di una sua facile e universale accessibilità, sembra non aver tempo e interesse per troppo sofisticate questioni teoriche. D'altra parte, la stessa comunicazione interna alla Chiesa passa oggi per una parte cospicua attraverso i *media*; appunto un tale passaggio minaccia di incoraggiare processi di semplificazione, che a titolo ulteriore

pregiudicano il più attento, preciso e responsabile discernimento pastorale.

Da considerazioni come queste nasceva dunque l'idea di introdurre il convegno attraverso una tavola rotonda che offrisse occasione di confronto pubblico tra teologi e protagonisti della comunicazione pubblica; l'intento era quello di realizzare per così dire *in vitro* la situazione diffusa di disagio dei teologi a fronte delle forme che assume il confronto sui temi cristiani a livello di comunicazione a distanza.

Di fatto, la tavola rotonda introdotta dai tre interventi del cardinale Martini, del dott. Placido e mio ha suscitato una discussione vivace, nella quale subito emergeva con certa evidenza l'effetto polarizzante degli stereotipi convenzionali della comunicazione mediale. In particolare, mi riferisco a due modelli alternativi che conosce la rappresentazione pubblica della religione, che possono essere schematicamente qualificati come modello della religione invisibile, e modello invece della religione di Chiesa.

Il primo modello propone un'immagine larga e tollerante della religione, la quale si offre come repertorio simbolico di carattere 'ecumenico', subito disponibile per tutti, che dunque non divide, anzi avvicina. Avvicina però in forma fondamentalmente immaginaria, non invece in forma storica e pratica, per riferimento cioè alle forme effettive del rapporto sociale.

Una 'icona' efficace di tale religione proponeva il breve racconto di L. Tolstoj, che ha costituito il nucleo centrale dell'intervento del dott. Placido, fatto a braccio e che per questo non è stato possibile qui riprodurre. Un vescovo russo, in visita canonica alla sua diocesi, si reca anche in un'isola sperduta del mare artico, apparentemente disabitata, e lì scopre con sorpresa la presenza di tre eremiti alquanto inselvaticiti; li interroga a proposito della loro vita; essi si limitano a pregare; ma come pregano? ripetono una formula assai laconica e stravagante: «Noi siamo tre, tu sei tre; abbi pietà di noi»; il vescovo tenta di insegnare loro preghiere più precise, che scontino una conoscenza più articolata del mistero della Trinità; il tentativo non riesce, i monaci si ingarbugliano nelle formule troppo complesse; alla fine il vescovo stesso incoraggia i tre monaci a continuare a praticare la loro forma semplice di preghiera.

La vanità del tentativo del vescovo, e più radicalmente il carattere francamente superfluo di quel tentativo, offre un'immagine allusiva del carattere superfluo e impertinente che più in generale deve essere riconosciuto al ministero tutto della Chiesa. E d'altra parte, la contrazione della vita cristiana alla preghiera, e a quella preghiera che ha come unico contenuto l'invocazione della sua misericordia, dà immagine efficace al tratto di radicale alterità di Dio rispetto a tutto ciò che ha nome e definizione precisa in questo mondo. Per riferimento a questa immagine della religione, ogni figura mondana del rapporto umano, e dunque, ogni forma morale, che faccia riferimento dunque ai *mores*, appare come distante e sostanzialmente irrilevante. La verità di una tale religione — se pure si deve parlare di verità e non invece soltanto di suggestione e fascino — non è possibile oggetto di argomentazione o anche solo di comunicazione; ciascuno è rimandato solo e subito al segreto della sua coscienza, per 'realizzare' una tale verità.

L'altra immagine della religione è invece quella della religione di Chiesa; a questa immagine fa riferimento il codice della comunicazione pubblica che per riguardo alla materia religiosa distingue correntemente tra 'cattolici' e 'laici'. La distinzione non corrisponde certo a quella tra credenti e non credenti. Dev'essere invece interpretata press'a poco in questi termini: i primi sono i fautori della *Weltanschauung* cattolica, o forse qualcuno dirà senz'altro dell'ideologia cattolica; i secondi invece sono i fautori di cosmovisioni di carattere non confessionale. Una tale rappresentazione vede nella religione la forma sintetica di una determinata cultura. Sullo sfondo di tale concezione, la questione del convegno, quella dunque dei rapporti tra Chiesa e *media*, agli occhi dei cattolici assume subito questa figura fondamentale: che fare per rimediare all'indubbia e non sopportabile marginalità culturale che la cultura cattolica conosce nei processi di comunicazione pubblica contemporanei. Di fatto molti degli interventi nel dibattito sembravano ispirati ad una tale individuazione della questione.

Com'era a priori prevedibile, il dibattito iniziale del convegno non ha potuto raggiungere conclusioni univoche e consensuali. Esso ha tuttavia avuto il merito di accendere un'attenzione, e

anche un'attesa particolarmente viva nei confronti del successivo momento del convegno, quello di carattere più 'tecnico', nel quale si è cercato appunto di articolare le due figure della religione, segnalando e superando la pregiudiziale e inconsapevole prospettazione dei loro rapporti come alternativi.

Detto in termini appena un poco più espliciti, il tentativo è stato anzitutto quello di mostrare come la precisa questione dei rapporti tra Chiesa e *media* non possa essere messa a fuoco altrimenti che riferendosi alla questione di carattere più generale che sta sullo sfondo: quali rapporti si stabiliscono tra Chiesa e società nell'esperienza civile contemporanea? Lo stralcio della questione dei *media* rispetto a tale sfondo induce istruzioni obiettivamente miopi della problematica relativa. I rapporti attuali tra Chiesa e società, d'altra parte, non possono essere intesi se non sullo sfondo di quell'altro rapporto, di carattere più formale, ma in certo modo anche più fondamentale: quali rapporti tra religione e società contemporanea?

È relativamente facile l'accordo nominale sul riconoscimento che i rapporti tra religione e società sono oggi caratterizzati dal tratto fondamentale della secolarizzazione civile. Si tratta per altro di accordo, appunto, soltanto nominale, dal momento che la più precisa interpretazione del fenomeno della secolarizzazione appare fino ad oggi assai controversa. Essa non può essere certo intesa come semplice obsolescenza della religione nelle forme della cultura contemporanea. Piuttosto che scomparire, la religione cambia figura. E gli esiti di tale trasformazione sono diversi, e addirittura *prima facie* contraddittori. L'apparente contraddizione ha di fatto assunto addirittura la forma clamorosa — e assai pretestuosa — del conflitto tra fautori della tesi della secolarizzazione e fautori invece della tesi della persistenza, o addirittura del ritorno, della religione nella società secolare. La contraddizione tra gli indici che depongono nei due sensi è però soltanto apparente; essa è alimentata da identificazioni precipitose, imprecise e non sufficientemente articolate, di che cosa sia religione. In particolare, non è tenuta presente e pensata la differenza tra le due figure della religione invisibile e rispettivamente della religione di Chiesa.

Una prima figura, tipica in particolare della religione moderna, è infatti quella della religione invisibile. Ci riferiamo alla figura di una religione ineffabile e privatissima, apprezzata come tesoro prezioso e addirittura irrinunciabile della vita, ma tesoro nascosto. Alla religione così intesa il singolo attinge le forme simboliche mediante le quali conferire unità alla propria vicenda biografica, e dunque insieme conferire identità alla propria persona. Una tale forma della religione era già in anni lontani descritta da E. Troeltsch; in particolare, nel quadro della sua tesi che giudica il protestantesimo come la forma moderna del cristianesimo, che rispettivamente esprime un giudizio assai severo nei confronti della forma socio-religiosa della 'setta'. Una tale religione trova riconoscimento pubblico, e persino apprezzamento, sui *media*; riconoscimento tanto più sicuro, quanto più essa apparirà quale religione assolutamente 'mistica', non storica, e dunque senza alcun univoco riferimento alle forme storiche del rapporto civile. In tal senso, essa sarà insieme religione di carattere spiccatamente ecumenico; i suoi simboli dovranno essere riconosciuti come presenti presso tutte le grandi tradizioni religiose, e dovranno insieme essere riconosciuti come sostanzialmente equivalenti.

Per rapporto ad una tale figura di religione, sarà poi magari anche riconosciuto un possibile compito della Chiesa cristiana, o meglio delle molte Chiese cristiane. In tal caso sarà però insieme rigorosamente predeterminata la figura del compito in questione. La Chiesa deve produrre e riprodurre l'immaginario del sacro, lasciando alla competenza insindacabile della coscienza individuale il compito di declinarne il senso per riferimento alle forme pratiche dell'esistenza personale. Sarà sempre stigmatizzata con severità l'eventuale pretesa della Chiesa di rivendicare una specie di 'monopolio' del sacro, e della stessa tradizione cristiana; questa appartiene infatti di diritto a tutti, e ciascuno può proporla la sua interpretazione. La Chiesa che corrisponde ad un tale *identikit* è quella della quale sono interpreti autentici i 'profeti', i personaggi di carattere esoterico, magari anche fautori dell'utopia, senza poteri e senza responsabilità in questo mondo. L'abusata antitesi che la comunicazione di massa facilmente stabilisce tra Chiesa dei carismi e Chiesa dell'istituzione, e quindi la scontata preferenza della prima nei confronti della seconda, sono da intendersi

entro un tale orizzonte. Intorno a questa figura della religione si costituisce una corrispondente figura del discorso dei *media* a proposito della Chiesa, relativamente ben identificata e senza significativi nessi rispetto all'altro discorso, tipicamente rappresentato dai cosiddetti vaticanisti.

L'altra figura di religione, che abbiamo qualificato di Chiesa, è quella che almeno in prima battuta il processo di secolarizzazione sembra condannare all'obsolescenza. Di fatto, appare invece come anch'essa persista; a prezzo però di esiti che la moderna cultura laica non può che giudicare come sospetti o francamente deprecabili. La qualità di tali esiti è emblematicamente raffigurata da quei nuovi movimenti, o ancor più da quelle nuove religioni, che hanno conosciuto una significativa diffusione dalla fine degli anni '60 ad oggi. Tali forme di aggregazione religiosa sono caratterizzate dalla tendenziale forma 'autoreferenziale', nel senso che l'appartenenza ad esse realizza una sorta di sequestro degli interessi rispetto alle forme pubbliche e 'laiche' della vita comune.

Un tratto analogo viene assegnato, spesso e in molti modi, dalla cultura 'laica' al cattolicesimo nel suo insieme; in tal caso esso viene rappresentato come una minoranza cognitiva, o addirittura come una sorta di etnia minore, alla quale deve al massimo riconoscersi il rispetto riservato in genere alle minoranze etniche. Viene di conseguenza subito rifiutata l'eventuale pretesa del cattolicesimo a valere come verità, e dunque a proporsi come tale al consenso di ogni persona. Appunto per riferimento a tale figura di fatto assegnata al cattolicesimo dalle forme della comunicazione pubblica, e in specie dai *media*, deve intendersi la diffusa protesta dei cattolici a motivo dell'indebita condizione di marginalità nella quale essi sarebbero tenuti.

Tale condizione, per altro, oltre e prima che una protesta nei confronti delle forme correnti della comunicazione pubblica, impone una seria riflessione all'interno della stessa Chiesa cattolica. La marginalità di cui si dice corrisponde infatti, almeno per una parte, all'obiettiva estraneità dell'elaborazione culturale cattolica rispetto ai grandi temi imposti dalle trasformazioni civili e antropologiche moderne e contemporanee. Sono certo indubitabili gli arbitri dei *media*, e prima ancora della cosiddetta cultura 'alta', quando si occupano di cose cristiane. Ci si deve però chiedere se

lo spazio per tali arbitri non sia in qualche modo propiziato esattamente da quel difetto di elaborazione culturale all'interno della Chiesa cattolica, del quale si dice.

Il nodo più interessante che merita d'essere approfondito, per istruire le complesse questioni proposte dal rapporto tra Chiesa e *media*, sembra essere in tal caso quello relativo alle forme che assume la comunicazione pubblica all'interno della Chiesa stessa. Riesce una tale comunicazione a realizzare forme di oggettivazione storica della verità della fede sufficientemente univoche e condivise? Forme dunque che, di necessità, debbono misurarsi con quelle stesse forme dell'oggettivazione sociale del senso che definiscono la cultura contemporanea? Oppure accade che anche all'interno della Chiesa viga il postulato del pregiudiziale sequestro dell'invisibile religione personale rispetto alle forme della comunicazione ecclesiastica? In specie, rispetto alle forme della comunicazione pubblica della Chiesa?

Certo, la liturgia alla quale tutti partecipano, è la stessa; il simbolo della fede che tutti recitano è lo stesso; anche le formule del catechismo che tutti studiano sono le stesse (esse sono per altro oggi studiate sempre meno). E tuttavia non è palesemente arbitrario il sospetto che i medesimi simboli della fede assumano presso la coscienza di ciascuno significati e risonanze diverse. Non è un caso che nel caso della dottrina morale, della dottrina dunque che si riferisce precisamente alle pratiche 'mondane' della fede e che per sua natura minore spazio pare lasciare all'interpretazione del singolo, il grado di consenso della coscienza personale risulti assai scarso.

L'interrogativo sintetico dunque che il convegno nel suo complesso ha inteso sollevare è questo: le indubbie e pesanti distorsioni che l'immagine della Chiesa conosce a livello di *media* non saranno per caso, per una parte almeno, il riflesso della cura troppo scarsa che la Chiesa stessa accorda all'obiettivo di una comunicazione oggettiva, pubblica e responsabile della fede? Non potrebbe forse costituire un efficace calmiera, nei confronti del rischio che i *media* diano dei fatti di Chiesa informazione e interpretazione del tutto arbitrarie, un confronto pubblico all'interno della Chiesa più univoco e più decisamente perseguito, il

quale predisponga quindi le condizioni per la sussistenza di una più precisa opinione pubblica nella Chiesa?

L'obiettivo in tal modo suggerito all'iniziativa pastorale, non può certo essere considerato come assolutamente nuovo. Già nel 1950 Pio XII, poi al suo seguito nel 1951 il teologo Karl Rahner, proponevano la tesi secondo la quale l'esistenza di un'opinione pubblica all'interno della Chiesa non è solo legittima, ma necessaria. E tuttavia ci sembra che quell'obiettivo conseguente sia stato qui proposto con argomentazione più articolata e soprattutto più attenta alla concreta configurazione storica e culturale del rapporto tra Chiesa e società.

Il dibattito teologico sul tema dei *media* — come illustrato efficacemente dalla relazione del Prof. Bruno Seveso — ha qualità ancora assai frammentaria. I diversi approcci teologici si dispongono secondo due registri fondamentali: quello degli approcci totalizzanti e quello invece degli approcci di carattere settoriale, che si concentrano subito su singoli aspetti. La sconnesione reciproca dei due tipi di approccio determina insieme il rispettivo difetto e la difficoltà di accedere ad un'istruzione del problema generale che realizzi effettivamente il profilo teorico-pratico. Gli approcci totalizzanti, volti all'obiettivo ancora molto formale di giustificare l'interesse della teologia per la realtà dei *media*, minacciano di eludere le precise determinazioni storiche della questione, riconducendola troppo precipitosamente ad altre questioni di carattere teorico generalissimo, come la teoria teologica della comunicazione, il rilievo dell'immagine nell'evangelizzazione, o addirittura il modello ecclesiologico. Si può comprendere in tal senso la diffidenza degli operatori del settore nei confronti di tali macroteorie; ad essa ha dato espressione appassionata nell'ambito del convegno Mons. A. Joos, con il suo *plaidoyer* in favore del superamento della questione dei principi quale questione pregiudiziale; e tuttavia ci sembrano subito evidenti i rischi di una strategia ecclesiastica troppo pragmatica, la quale semplicemente rinunci ad interrogarsi circa le direzioni sistemiche che la comunicazione a distanza introduce nell'articolazione del rapporto tra Chiesa e società contemporanea.

Gli approcci settoriali, d'altra parte, mancano di iscrivere le singole determinazioni del problema entro l'orizzonte della que-

stione di carattere più sistemico, delle forme cioè che assume la relazione tra Chiesa e società, rispettivamente quella tra coscienza personale e cultura collettiva, nella società dei *media*. In tal senso sembra stenti a realizzarsi la stessa istruzione del preciso problema di carattere storico e pratico, e quindi anche un confronto significativo tra le singole ed eventualmente divergenti tesi.

Il nostro convegno non è certo pervenuto alla proposta di concreti programmi pastorali alla Chiesa italiana; neppure era questo il suo intento, ma quello di richiamare l'attenzione comune sugli aspetti più profondi e meno considerati di una questione da tutti giudicata come cruciale per rapporto al destino storico del cattolicesimo italiano.

In tal senso ci pare che esso abbia realizzato i propri obiettivi. A procedere dalla ricognizione fenomenologica proposta da Prof. Gianni Ambrosio e dal sondaggio emblematico realizzato dal Prof. Fausto Colombo e dai suoi collaboratori, abbiamo cercato di far corrispondere una ripresa critica, che espressamente affrontasse gli interrogativi proposti dalla distanza tra immagine pubblica della Chiesa proposta dai *media* e immagine che la Chiesa stessa ha di sé, che quindi formalizzasse i compiti che da questa distanza scaturiscono per l'iniziativa pratica della Chiesa stessa. Il compito fondamentale è appunto quello che si diceva, promuovere un confronto pubblico interno alla Chiesa, il quale possa per se stesso fungere quale calmiera nei confronti degli arbitri della comunicazione pubblica.

Giuseppe Angelini