

CHE COSA FA NOTIZIA DELLA CHIESA?

Circolo della Stampa, 23-1-2010

Chiara Giaccardi – Università Cattolica di Milano

“L’arte di narrare si avvia al tramonto. (...) E’ come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, al più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze. Una causa di questo fenomeno è evidente: le azioni dell’esperienza sono cadute. E si direbbe che continuano a cadere senza fondo. Ogni occhiata al giornale ci rivela che essa è caduta ancora più in basso, che non solo l’immagine del mondo esterno, ma anche quella del mondo morale ha subito da un giorno all’altro trasformazioni che non avremmo mai ritenuto possibili”. (W. Benjamin)

Premessa

Che cosa fa notizia della Chiesa? Mi verrebbe da rispondere con un’altra domanda: che cos’è una notizia? Domanda alla quale suggerisce una risposta l’ultima frase del Faust di Goethe: “L’insufficiente diventa evento”¹.

Non invidio il lavoro di un direttore di testata: la realtà è talmente complessa, e i tempi, come già annunciava Shakespeare, talmente disconnessi² - e considerato che la “sfida contro il tempo” è una costante del lavoro giornalistico³ ... - che costruire quotidianamente una cornice comprensibile e sensata rispetto a quanto accade nel mondo è già di per sé un compito arduo, complicato enormemente dal fatto che non esiste solo la realtà dei fatti, ma quella degli interessi, (economici e politici soprattutto), quella di una cultura dominante della quale gli stessi giornalisti sono impregnati, quella di un senso comune che i media stessi contribuiscono a costruire, e dal quale spesso, poi, non sono più in grado di prescindere...

In questo complesso intreccio di fatti, interessi, credenze, paure i cosiddetti “criteri di notiziabilità”⁴ rischiano di diventare, piuttosto che un filtro che garantisce la “rilevanza” di quanto viene comunicato (e già qui, sulla griglia di attenzione e la sua selettività, si potrebbe avere qualcosa da obiettare)⁵, un kit di costruzione di rilevanza, e persino di invenzione della notizia, in grado di rendere, appunto, “l’insignificante evento” (a fronte di realtà che sarebbero drammaticamente significanti, ma restano invisibili).

¹ Cit in W, Benjamin, “Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nikolaj Leskov”, in Angelus Novus, Torino, Einaudi, 1995 (1955), p. 252.

² “Times are out of joint”, Hamlet, Atto 1, Scena 5.

³ C. Sorrentino, *Tutto fa notizia. Leggere il giornale, capire il giornalismo*, Roma, Carocci, 2007, p. 82.

⁴ Tra i criteri “sostantivi”, ovvero legati alla realtà degli eventi, Sorrentino cita:

- il tipo di soggetti coinvolti

- la prossimità dell’evento al luogo di edizione della testata

- il numero di persone coinvolte

- la possibilità che l’evento produca sviluppi futuri rilevanti (Sorrentino 2007, p. 9)

⁵ E’ evidente come tali criteri, oltre a prestarsi a interpretazioni arbitrarie e a escludere dall’orizzonte dell’informazione una serie di questioni che possono essere rilevanti (e penso qui soprattutto all’oggetto di questo incontro, la vita della Chiesa), si prestano a essere utilizzati retoricamente per la costruzione di eventi che si presentino con una pretesa di salienza e siano in grado di rompere il muro della disattenzione, indipendentemente dalla loro effettiva rilevanza, e a volte persino dalla loro esistenza (le armi di distruzione di massa di Saddam...).

Citando Benjamin, resta proverbiale la frase del fondatore di *Le Figaro*, Hyppolite de Villemessant, il quale usava dire “Per i miei lettori è più importante l’incendio di un solaio del Quartiere Latino che una rivoluzione e Madrid”⁶.

Quante volte, sfogliando le pagine dei giornali o ascoltando un servizio dei telegiornali, mi capita di chiedermi: “ma dov’è la notizia”?

Se dovessi riassumere i rischi più gravi in cui l’informazione oggi rischia di incorrere, non necessariamente per malafede ma perché – questo è naturalmente il mio parere – troppo immersa nel clima culturale contemporaneo per poter offrire una sponda critica e troppo legata agli interessi economici per volerla offrire – vedo soprattutto:

- il rischio dell’insignificante che diventa evento, a fronte del silenzio su eventi che non raggiungono la soglia della visibilità perché non toccano, nell’immediato, interessi di alcun tipo
- il rischio delle “rappresentazioni mutilate”⁷: anche quando si parla di alcune realtà, lo si fa con un angolo di visuale talmente stretto, quando non volontariamente riduttivo, che l’effetto che si produce rischia di essere la deformazione e la disinformazione
- il rischio della strumentalizzazione: si parla della realtà, e delle sue facce complesse, molteplici e contraddittorie, non per far conoscere quella realtà, ma in modo da appoggiare certe visioni del mondo e dei fatti, legate a specifici interessi.

La presenza della chiesa sui media è soggetta a tutti questi rischi.

Articolerò questo intervento in tre momenti, che mettono in evidenza elementi di criticità nel rapporto tra chiesa e informazione cercando poi, in sede di conclusioni, di indicare qualche dinamica virtuosa.

Un primo momento riguarda i contenuti dell’informazione che ha per oggetto la chiesa, e i loro presupposti impliciti: parlerò a questo riguardo di narrazioni e metanarrazioni.

Un secondo punto tocca invece la questione dello stile comunicativo, e del suo rapporto con la questione, sempre problematica, della verità: mi servirò a questo scopo di due termini che la retorica greca ci ha lasciato in eredità, e che sono stati ripresi in epoca contemporanea da intellettuali importanti (come Michel Foucault): in particolare, il concetto di *parresia*, come contrapposto a quello, fenomenologicamente a volte difficile da distinguere, ma in realtà opposto, di ipocrisia.

Infine, alcuni esempi tratti dall’informazione degli ultimi mesi potranno servire a mettere in evidenza dei limiti, ma anche a intravedere la possibilità di un loro superamento e, auspicabilmente, a contribuire a un dibattito costruttivo.

Chiesa e informazione 1: Narrazioni e metanarrazioni

⁶ W. Benjamin, *Angelus Novus*, p. 253.

⁷ L’espressione è di P. Bourdieu, *Sulla televisione*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 184

Secondo J. F. Lyotard, autore di quello che è considerato il manifesto del postmodernismo⁸, l'era contemporanea si caratterizza per la caduta delle grandi narrazioni, dalle ideologie alla religione, mentre proliferano e acquistano legittimità le micronarrazioni, le narrazioni locali e situate, particolari. Questa lettura, oltre a essere contraddittoria in quanto essa stessa metanarrazione del presente, è smentita dai fatti: la maggior parte delle narrazioni di oggi sono "incorniciate" nella metanarrazione di un materialismo che si maschera sotto le retoriche dell'immateriale e che promuove un individualismo spinto, e una cultura dei diritti e delle libertà esclusivamente individuali (che, a quanto pare, riguardano solo alcuni individui).⁹

Quando parlano della Chiesa, i media offrono delle micronarrazioni (i viaggi del Papa, il pronunciamento di un vescovo su un tema sociale, un evento che crea scandalo nel mondo della chiesa) che possono essere più o meno simpatetiche (solitamente più quando riguardano temi sociali, e meno quando toccano la sfera dei cosiddetti "diritti individuali"), ma che comunque non sfuggono a due aspetti:

- si tratta di rappresentazioni parziali, che selezionano, per lo più strumentalmente (anche quando positive, lo ripeto) singole persone (che diventano, per sineddoche, esemplificative dell'intera chiesa), singole frasi, singoli fatti, decontestualizzati e ricontestualizzati con effetti di ipersemplificazione e banalizzazione: questo accade per qualunque cosa, ma per la chiesa è particolarmente evidente, data una serie di "sproporzioni" di cui si cercherà di dar conto in seguito. D'altra parte, come scriveva Benjamin citando Paul Valéry, "L'uomo moderno non coltiva più ciò che non si può semplificare e abbreviare"¹⁰.
- si tratta di micronarrazioni che acquistano il loro vero significato, mentre contribuiscono a riprodurla e rafforzarla, dentro una "cornice" che costituisce una metanarrazione cruciale per la cultura contemporanea: quella dell'equivalenza nel supermercato delle scelte, che però non mettano in discussione l'implicito presupposto nichilista¹¹: ogni posizione, quella della chiesa inclusa, ha diritto di esprimersi purchè accetti di entrare nel gioco delle micronarrazioni equivalenti, delle opinioni opinabili rispetto alle quali l'ultima parola spetta sempre e comunque all'individuo.

Lo diceva, più di dieci anni fa, il card. Martini nell'omelia di S. Ambrogio: "A un atteggiamento di valutazione responsabile e impegnata delle diverse proposte culturali presenti nel nostro mondo occidentale, si sostituisce un aprioristico giudizio di equivalenza formale di ogni progetto o comportamento e quindi la semplice presa d'atto di una diversità di valutazioni etiche (...) E' come se tutte le opinioni fossero esposte, l'una accanto all'altra, come merci uguali in una bancarella delle scelte o in un supermercato, con la sola differenza che alcune sono più reclamizzate di altre (...) come oggetti intercambiabili da scegliersi a piacere secondo criteri di gradimento. Avviene allora che le altre poste in gioco antropologiche (pensiamo alla vita, alla sessualità, alla famiglia, all'educazione, al lavoro, alle fragilità sociali) non appena siano affrontate con un qualche

⁸ J.F. Lyotard, *La condizione Postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1998 (1979).

⁹ Come sostiene anche Žižek, nella sua lettura lacaniana della contemporaneità, la cornice della metanarrazione diventa quel "Grande Altro" a partire dal quale ogni discorso viene formulato, ma che non può essere oggetto di discorso (e, soprattutto, di discussione critica).

¹⁰ W. Benjamin, op. cit., p. 257. Ed è interessante la spiegazione che viene offerta su questa incapacità: "E' come se il venir meno negli spiriti dell'idea di eternità coincidesse con la crescente avversione per il lavoro lunghi e pazienti" (ibidem).

¹¹ Cfr. M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano, Feltrinelli, 2009.

discorso di senso e di valori e si avanzino richieste conseguenti, vengano rinviate al mittente come un attacco ai diritti individuali 'di altri'. Non vengono discusse nel merito, ma liquidate sulla base del dogma del pari valore di ogni opinione e credenza rispetto a credenze diverse e opposte. Accade così che ci si limiti a esigere rispetto per la propria opinione, senza impegnarsi a declinare le ragioni per cui quel rispetto vada concesso”.

La chiesa, dunque, può esprimersi, purchè accetti di farsi merce sulla bancarella delle equivalenze.

E, in assenza di capacità di argomentare le proprie posizioni, si resta vittime di quella che la Arendt chiama “contingenza desolante del particolare”, o che ancora Zizek definisce come un “eccesso soggettivo: l'esercizio irregolare, arbitrario, di capricci”¹².

Tale metanarrazione può essere riassunta in un monito (è tipico della cultura contemporanea agitare strumentalmente spettri per raggiungere obiettivi): “attenzione! la chiesa minaccia la nostra libertà”. In realtà, la chiesa minaccia la cultura materialista dell'immanenza totale e dell'assolutizzazione delle procedure, che promette uguaglianza, libertà e felicità ma crea di fatto conformismo in un'epoca delle passioni tristi”, e promuove, come è evidente, gli interessi di pochi.

E' importante, quindi, vedere come la Chiesa è raccontata, e demistificare le rappresentazioni mutilate, le ricorrenze sospette (si è a favore della chiesa solo quando le sue posizioni contribuiscono a rafforzare una linea editoriale), i tentativi di riduzione e delegittimazione (la chiesa dei no, divisa al proprio interno, nemica della libertà e, alla fine, nemica dell'uomo)¹³.

Riflettere sulle cornici donatrici di senso, oltre che sulla *politeness* delle piccole narrazioni, è però altrettanto fondamentale per la deontologia comunicativa: anche perché è la cornice a consentire non solo l'interpretazione, ma la stessa emersione del “dato”, del “fatto”: tende a diventare evento, notiziabile, infatti, ciò che, per quanto insignificante, parziale, minoritario, serve a confermare la cornice, la metanarrazione dominante.

Ora, se c'è un contributo che la Chiesa può dare alla libertà degli uomini e delle donne di oggi, credenti e non, è proprio quello di offrire una sponda, un angolo di visuale diverso da quello dominante, a partire dal quale poter riconoscere le opportunità, ma anche le derive disumanizzanti della cultura contemporanea.

E se c'è un apporto che i media possono offrire non è quello di denunciare alcuni presunti “nemici della libertà” (glorificandone, di fatto, altri), ma quello di contribuire, a prescindere dalle confessioni, a mantenere viva la domanda di senso e, al suo interno, preservare anche lo spazio della domanda sull'infinito: non quello delle risposte, ma almeno quello della domanda, come istanza legittima nella ricerca responsabile della realizzazione della propria umanità e della propria libertà in questo mondo.

E questo non in nome di una *political correctness*, ma di quel rispetto (che nasce dal dubbio, e dalla consapevolezza che le nostre certezze non necessariamente coincidono

¹² S. Zizek, *La violenza invisibile*, Rizzoli, Milano, 2007, p. 20.

¹³ E', credo, anche importante rifiutare la retorica delle differenze che tende a radicalizzare le posizioni, a promuovere surrettiziamente, attraverso la parzialità delle rappresentazioni, l'incommensurabilità delle esperienze – otre che delle culture - , erodendo e riducendo la possibilità di abitare un mondo comune, e quindi di comunicare. Va bene il rispetto delle differenze: ma il rispetto dell'umanità che ci accomuna tutti?

con la verità) che emergerà più avanti in questa riflessione, e che gli antichi chiamavano *aidos*.

Chiesa e informazione 2: stili comunicativi, incompatibilità e opportunità

Il difficile rapporto tra informazione e Chiesa non è soltanto legato al rischio di manipolare i contenuti, ma anche a una profonda diversità di linguaggi. Il linguaggio dell'informazione è breve, assertivo (quanti articoli iniziano con "è emergenza", "è crisi" etc.), semplificatorio (deve ridurre l'ignoto al noto, classificare, identificare "tipi" riconoscibili, che forzano realtà complesse entro schemi semplici, esagerando e polarizzando le differenze e cancellando le sfumature¹⁴). Il linguaggio dell'informazione costruisce parole chiave della contemporaneità (emergenza immigrazione, sicurezza, crisi, ...) che connotano in modo semiautomatico universi di significato alquanto ambigui (sicurezza di chi? in quale accezione? con quali costi e per chi?), ma capaci di mobilitare l'opinione pubblica e sollecitare appartenenze e schieramenti basati su finti sillogismi (come quello post-11 settembre: chi era antiamericano era necessariamente pro-terrorismo; così oggi: chi è contro le politiche sull'immigrazione è irresponsabilmente filo islamico e potenzialmente – paradossalmente – anticristiano).

Luoghi comuni

Il lessico della quotidianità si infarcisce di quelle che Bourdieu chiama "*idées reçues*"¹⁵, espressioni prive di significato (o dai significati inquietanti se si prova a prenderle sul serio) come "tolleranza zero" contro questo e quello, che rimbalzano in un gioco di specchi tra l'informazione e la politica e che mascherano sempre più un vuoto di pensiero, di riflessione e di umanità. Spesso il linguaggio dell'informazione, come quello della quotidianità, echeggia preoccupantemente la neolingua di Orwell, ipersemplicata e strutturata in modo da scavalcare il pensiero e renderlo superfluo: oggi le parole tendono a passare dalle viscere alla bocca, o, detto meno brutalmente, si afferma un *pathos* senza *logos* che produce mostri, tanto quanto il *logos* senza *pathos*.

Una lingua strutturata, poi, in modo da escludere ogni alternativa e ogni critica (oggi chi critica è antidemocratico: e forse, sulla scomparsa della critica, i media dovrebbero farsi qualche domanda)¹⁶. Quando il giornalisti diventano dei "pret à penser", come certi che

¹⁴ Questo anche rispetto alla chiesa: dal vescovo filoleghista a quello filoislamico, dal progressista al conservatore. Tutte etichette che hanno senso in un regime di equivalenza, e contribuiscono a riprodurlo.

¹⁵ Bourdieu le definisce come luoghi comuni e stereotipi che hanno "la prerogativa che tutti possono riceverli, e riceverli istantaneamente: per la loro banalità sono comuni al destinatario e al destinatario" (Op. cit, p. 33)

¹⁶ La critica non è l'insulto o il parlare male di qualcuno: critica significa discernimento, valutazione. Per essere critici occorre avere il coraggio di dare delle valutazioni, appellandosi a criteri di validità cui si riconosce un'autorità. Paradossalmente, nel regime delle equivalenze che rifiuta ogni autorità, l'unica legittimità è data dalla violenza, reale o simbolica. Come scriveva Arendt, "è importante stabilire delle distinzioni" (Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p.126); e come sosteneva Castoriadis, "la critica implica la presa di distanza rispetto all'oggetto" (C. Castoriadis, *Le monde morcélé*, Paris, Seuil, 1990, p.17). Se siamo totalmente prigionieri della cornice, nessuna presa di distanza e, quindi, nessuna critica è possibile. Mi si permetta una citazione un po' lunga, ma, mi pare, pertinente: "La crisi della critica non è che una manifestazione della crisi generale e profonda della società. Dato questo pseudoconsenso generalizzato, la critica e il mestiere dell'intellettuale sono presi dentro il sistema molto più che in altri momenti e in modo più intenso; tutto è mediatizzato, le reti di complicità sono pressochè onnipotenti. Le voci discordanti o dissidenti non sono soffocate dalla censura, ma dalla commercializzazione generale.... Per fare la pubblicità di un libro si dice : ecco un libro che rivoluziona il suo campo(...). Il termine rivoluzionario, come anche creazione, o immaginazione, è divenuto uno slogan pubblicitario... La marginalità è qualche

scrivono sulle prime pagine pensando di poter esporre lì quello che direbbero in una cena tra amici, e quando i media diventano dispensatori di “senso istantaneizzato” che esonera il pensiero e la critica, allora qualunque cosa dicano, e non solo della Chiesa, non merita di essere letto o ascoltato, perchè non dà nessun contributo al vivere insieme.

Questo modo di rendere digeribile l'informazione è ben diverso dalla comunicazione evangelica, che dovrebbe costituire il modello comunicativo della Chiesa (la quale a sua volta, in quanto istituzione umana, non è immune da limiti, contraddizioni, incapacità, persino eccessiva dipendenza dalle modalità comunicative della cultura contemporanea, o dall'ossessione identitaria nell'era del trionfo della differenza). Essa è basata sulla semplicità e non sulla semplificazione: una semplicità paradossale (*parà-doxa*, contraria all'opinione corrente, spiazzante), che rifugge le facili e consolanti definizioni e soprattutto i luoghi comuni e le certezze acquisite (quelle sono dei farisei: una tentazione, quella farisaica, verso la quale la Chiesa sa di dover sempre vigilare).

Difficilmente Gesù risponde direttamente alle domande che gli vengono poste (generalmente per incastrarlo); piuttosto, la sua replica è una domanda che rimanda all'interlocutore l'onere di cercare una risposta, mostrandogli così come l'insieme delle sue certezze indiscusse, sulla base delle quali la domanda originaria è stata formulata, rivela tutta la sua fragilità, contraddizione, inconsistenza (da “E voi chi dite che io sia?”, a “Quale dei tre è stato il suo prossimo?”).

Per poter comunicare, sia con le persone che tra loro, sia la Chiesa che i media potrebbero liberarsi un po' dalla *doxa* e liberare la parola e la riflessione attraverso la *para-doxa*.

Parresia e ipocrisia

A differenza di quello della politica e dei media, il parlare della Chiesa non può prescindere dalla Verità. Ma, a differenza di quanto i luoghi comuni e la disinformazione di massa tendono a sostenere, la Verità cui la chiesa si richiama non è un insieme di dogmi cui si chiede di aderire abdicando alla propria ragione, ma una buona notizia (l'amore di Dio padre per noi) in cui sperare; una notizia, tra l'altro, che ci rende liberi dai condizionamenti di quella cultura materiale che continuamente ci risucchia nel regime delle equivalenze e negli imperativi del consumo. Come scrive Enzo Bianchi, non esistono gli atei: esiste chi serve Dio – o almeno ci prova, e chi serve gli idoli, che qualcun altro ha preparato per noi: quale delle due strade sia più pericolosa per la libertà è tutto da stabilire.

La *parresia*, che è da sempre legata alla critica (e anche all'autocritica, e al mettere a rischio i propri privilegi, e persino la propria vita, e che quindi si configura come un'azione

cosa di rivendicato e centrale, la sovversione è una curiosità interessante che completa l'armonia del sistema. C'è una capacità terribile della società contemporanea di soffocare ogni autentica divergenza, sia tacendola, sia rendendola un fenomeno tra gli altri, commercializzata come gli altri” (C: Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 101). Il rapporto tra mancanza di critica, regime delle equivalenze e rifiuto della verità è affrontato anche da Norberto Bobbio, voce non certo sovversiva: “Chi non crede nella verità sarà sempre tentato, soprattutto in politica, di rimettere ogni decisione alla forza” (N. Bobbio, “Verità e libertà”, in Id., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, Linea d'ombra edizioni, 1996, pp. 55-66).

morale) è qualcosa di ben diverso dalla cattiva *parresia* cui ci hanno abituato i media, che consiste nel dire, senza preoccuparsi delle conseguenze, tutto ciò che passa per la testa, in un misto di ignoranza e ipocrisia (*hypocrites*, nel teatro greco, era chi recitava una parte simulando qualcosa per ottenere vantaggi personali)¹⁷.

Quali siano i caratteri dell'autentica *parresia* ce lo spiega Foucault¹⁸:

- Essa esprime una relazione tra il parlante e ciò che viene detto, che è la sua personale opinione, della quale si assume la responsabilità, e che comporta per lui un rischio. "Il *parresiastes* è sincero nel dire la propria opinione" (p. 4)
- Il *parresiastes* dice ciò che sa essere vero: c'è coincidenza tra opinione e verità (p. 5). Il fatto di accedere alla verità è garantito dal possesso di alcune qualità morali: "Se c'è una specie di 'prova' della sincerità del *parresiastes* essa sta nel suo coraggio. Il fatto che il *parresiastes* dica qualcosa di pericoloso – qualcosa di differente da ciò che la maggioranza crede – è una forte indicazione del fatto che egli sia un *parresiastes*" (p. 6).
- Il *parresiastes* è dunque qualcuno che corre un rischio, che ha il coraggio di dire la verità a dispetto di un qualche pericolo; nella sua forma estrema, la *parresia* è una questione di vita o di morte (p. 7). Per questo, "il re o il tiranno in genere non possono usare la *parresia*: essi non rischiano nulla".
- Quando si accetta il gioco parresiastico, in cui si mette a repentaglio la propria vita, si sta tenendo una specifica relazione con se stessi; si rischia la vita per dire la verità, invece di riposare sulla sicurezza di una vita in cui la verità resta inespressa". "Prima di tutto il *parresiastes* sceglie una specifica relazione con se stesso" (p. 7)
- La *parresia* è legata alla critica: la sua funzione non è dimostrare una verità a qualcun altro, ma "esercitare una critica: una critica dell'interlocutore, o anche di se stesso" (p. 8)¹⁹.
- Per il *parresiastes* dire la verità è considerato un dovere, che egli sente anche quando è libero di stare zitto (sotto tortura non c'è *parresia*). La *parresia* ha a che

¹⁷ Il Vangelo è pieno di richiami contro l'ipocrisia, tipica dei Farisei che fanno di tutto per apparire, senza che la loro fede sia autentica: 'Guardatevi dal lievito dei farisei che è l'ipocrisia. Non vi è nulla di nascosto che non sarà svelato, né di segreto che non sarà conosciuto. Pertanto ciò che avete detto nelle tenebre, sarà udito in piena luce; ciò che avete detto all'orecchio nelle stanze più interne, sarà annunciato sui tetti ...'" (Luca 12, 1-3) .

L'ipocrisia, d'altra parte, è una strategia fondamentale nella lotta per il potere simbolico; come ricorda Bourdieu: "Il mondo sociale è quindi contemporaneamente il prodotto e la posta in gioco di lotte simboliche, inseparabilmente cognitive e politiche, per la conoscenza e il riconoscimento, in cui ciascuno tende non soltanto a imporre una rappresentazione vantaggiosa di sé (...) anche ad acquisire il potere di imporre come legittimi i principi di costruzione della realtà sociale più favorevoli al (...) nonché all'accumulazione di un capitale simbolico di riconoscimento. Queste lotte si svolgono sia nell'ordine dell'esistenza quotidiana, sia all'interno dei campi di produzione culturale che, pur non essendo tutti rivolti verso questo unico fine, come il campo politico, contribuiscono alla produzione e all'impostazione di principi di costruzione e di valutazione della realtà sociale" (P. Bourdieu, *Meditazioni Pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 196).

¹⁸ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 2005 (1983)

¹⁹ "La *parresia* è una forma di critica, verso gli altri o verso se stesso, e ha luogo quando colui che parla è in una condizione di inferiorità rispetto all'interlocutore. Il *parresiastes* è sempre meno potente della persona con cui sta parlando. "La *parresia* viene dal basso ed è diretta verso l'alto" (p. 8).

fare dunque con la libertà e il dovere (che non si escludono di principio, come la cultura contemporanea tende a suggerire).

- La *parresia* è opposta alla retorica. Nella retorica si usa il dialogo lungo e continuo, mentre “è tipico della *parresia* il dialogo tramite domande e risposte; il dialogo è una tecnica molto importante nel gioco parresiastico” (p.10)²⁰.

Aggiunge poi Foucault: “Il buon sovrano accetta tutto quello che gli dice un genuino *parresiastes* [a differenza di quanto accade oggi sulla scena politica, potremmo dire], anche se può risultare spiacevole ascoltare le critiche rivolte alle decisioni che ha preso. Al contrario, un sovrano si dimostra un tiranno se non tiene conto dei suoi onesti consiglieri, o se li punisce per ciò che hanno detto” (p. 12).

Per Foucault, la *parresia* è anche associata al tema della cura di sé (p. 13). Nel prendersi la responsabilità di dire la verità, una verità che ci mette a rischio e rispetto alla quale si è disposto a pagare dei costi, ci si costituisce come soggetti degni della propria umanità, e anche come individui: come scriveva Simmel, la responsabilità consente di rompere il regime delle equivalenze e di esercitare la libertà.

Oltre l'ipocrisia, ci sono molti modi in cui nella cultura contemporanea, e nei media che la riproducono, il “patto parresiastico” non viene rispettato,

Uno di questi è il *diniego*, quella particolare combinazione di conoscenza e rimozione sulla quale ha profondamente riflettuto Stanley Cohen²¹. Posto che, nella contemporaneità, la pratica del dire la verità appare estremamente ardua per la complessità dei contesti e dei livelli di realtà che si intrecciano in ogni fatto²², si può dire che “il diniego comporta cognizione (non riconoscere i fatti); emozione (non provare sentimenti, non essere disturbato); moralità (non riconoscere ingiustizia e responsabilità) e azione (non agire attivamente in risposta alla conoscenza” (p. 32). “Forse le cose non sono poi così terribili”, “se lo sono meritato” o “io comunque non ci posso fare niente” sono tutte forme di diniego che una certa informazione tende a promuovere.

Un altro modo è, appunto, quello della *parresia* distorta, della cattiva *parresia*, che si distingue da quella autentica per il rapporto che intrattiene con due opposti atteggiamenti di chi parla che, usando un'altra coppia di termini greci, potremmo definire *aidos* (modestia, senso del limite) e *ubris* (tracotanza, delirio di onnipotenza). Le parole di Marcel Mauss suonano ancora oggi estremamente attuali:

“Opposto all'*aidos*, c'è l'*ubris*; opposto al rispetto c'è l'insulto e la scorrettezza, l'angheria e la faccia tosta; di fronte al dovere senza limite e senza controparte possono esserci dei diritti senza limiti e anche senza reciprocità, in certi casi”²³.

La cattiva *parresia* è quella impregnata di *ubris*, di arroganza e violenza gratuita anziché di consapevolezza dei propri limiti e di prudenza; anche il senso della vergogna per la propria inadeguatezza, o della tristezza per la sofferenza che ingiustamente altri esseri umani, senza averne colpa, patiscono si collegano all'*aidos*, mentre sono cancellati e irrisi

²⁰ E questo tratto, come si è visto, è anche tipico della comunicazione paradossale del Vangelo.

²¹ S. Cohen, *Stati di negazione*, Roma, Carocci, 2002 (2001).

²² Scrive Cohen a riguardo: “Il valore delle testimonianze e del dire la verità appartengono a un'era più semplice, oggi è inserito in una cultura morale troppo compromessa per essere salvata dalle informazioni autentiche trasmesse da testimoni elettronici” (p. 253).

²³ M. Mauss, *Essais de Sociologie*, Paris, Minuit, 1968, p. 150, traduzione mia.

dall'*ubris*, che per gli antichi Greci era un peccato che provocava distruzione (nemesi), poiché rappresentava una sfida agli dei, un voler prendere il loro posto.

In un mondo senza Dio, l'*ubris* è la forma che prende il delirio di onnipotenza, generando tutti gli esempi grotteschi che ci stanno di fronte ogni giorno.

L'*aidos* è invece il rispetto che la consapevolezza dei propri limiti e della propria fallibilità genera: l'*aidos* del laico non credente dovrebbe portarlo a conservare almeno il dubbio che ciò in cui non si sente di credere possa esistere, e rispettare comunque quella domanda di infinito a cui i credenti, laici e non, cercano di rispondere con la fede; il credente dovrebbe accettare il dubbio del laico non credente, e non imporre verità che vadano oltre ciò che rappresenta l'unico valore non negoziabile e auspicabilmente condiviso: la dignità della persona umana.

I media, a mio avviso, sbagliano quando non smascherano i falsi *parresiastes*, e anche quando si fanno a loro volta falsi *parresiastes*, gridando presunte verità per ottenere vantaggi (di vendite, di compiacenze politiche).

La Chiesa, sempre a mio avviso, sbaglia quando, anziché la via paradossale che parte dalla cultura cui si rivolge per superarla, accetta i termini di un dibattito modellato sul regime delle equivalenze o sceglie la tentazione farisaica del dogma e dell'autorità indiscutibile²⁴, magari scendendo poi a compromessi coi falsi *parresiastes*, per ottenere qualche protezione.

La già citata omelia del cardinal Martini nel giorno di Sant'Ambrogio, contiene parole lucidissime sul nesso tra mancanza di vera *parresia* nella città e incapacità di operare per il bene comune, a fronte dell'accidia politica in cui sembrava sprofondare la città di Milano. Anche l'allora il cardinale Ratzinger, in occasione della presentazione dell'enciclica "Scienza e Fede" di Giovanni Paolo II, lodò la *parresia* e ne raccomandò la pratica.

Il credente ha forse qualcosa da insegnare sull'*aidos*, condizione di una *parresia* autentica: la consapevolezza dei propri limiti, e anche della propria inadeguatezza nell'annuncio di una verità della quale non si è mai degni, portano a farsi veicolo della verità, ma non autori né diretti beneficiari di essa²⁵: non è un caso che, nel Nuovo Testamento, viene chiesto a Dio il coraggio dell'annuncio, nella consapevolezza delle proprie incapacità e fragilità²⁶.

Io credo che i media e la chiesa possano stringere un patto parresiastico, basato sull'*aidos* e non sull'*ubris*, e orientato alla giustizia e al bene comune e non a interessi di parte: un patto in cui le parole pronunciate, per la loro verità, possano svolgere una funzione

²⁴ La *parresia* di Gesù colpisce infatti anche i dottori della Legge: "Guai anche a voi, dottori della Legge, che caricate gli uomini di pesi insopportabili, e quei pesi voi non li portate nemmeno con un dito!" (Lc 11, 46).

²⁵ L'autentica *parresia* ha come fine l'affermazione della verità e della giustizia. E, citando le parole di S. Ambrogio che il Card. Martini ci ha richiamato, "La natura della giustizia è di essere destinata agli altri più che a sé; essa ha di mira il bene comune, non il proprio e considera un proprio guadagno il bene altrui: beata e magnifica la giustizia, e il suo bene giova a tutti".

²⁶ Per esempio S. Paolo, nella Lettera agli Efesini, scrive "E pregate anche per me, affinché quando apro la bocca mi sia data la parola, per far conoscere con franchezza il mistero del Vangelo, per il quale sono ambasciatore in catene, e affinché io possa annunciarlo con quel coraggio con il quale devo parlare" (Ef. 6, 19-20). Nel Vangelo di Luca Gesù dice ai discepoli: "Quando vi porteranno davanti alle sinagoghe, ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi di come o di che cosa discolparvi, o di che cosa dire, perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire" (Lc 12, 11-12). La *parresia* è un dono che viene chiesto ed elargito a chi si pone in atteggiamento di umiltà, non una qualità del soggetto eroico.

“topogenetica”²⁷, contribuire a costruire un luogo comune in cui abitare, e non una serie di stereotipi e dogmi da assorbire.

Ci sono esempi di *parresia* autentica, che i media hanno riportato: dalle 7 richieste di perdono di Giovanni Paolo II per gli errori della Chiesa, alle recenti dichiarazioni di Obama sui fallimenti delle politiche di sicurezza USA. L’arcivescovo di Milano, il Card. Tettamanzi ha agito in questo senso denunciando, senza lasciarsi scoraggiare dalle prevedibili strumentalizzazioni, le condizioni disumane delle carceri o la scarsa accoglienza della città di Milano verso gli stranieri. E mi pare di leggere più *aidos* e meno *ubris* nel modo in cui i media, almeno le testate rappresentate qui oggi, hanno riportato queste notizie. Credo che questa sia una strada proficua, anzi l’unica strada possibile in questo momento.

E’ dando spazio alla *parresia* autentica, e possibilmente parlando da *parresiastes*, che i media possono veramente dare un contributo al dibattito pubblico.

Per concludere e riaprire

Le difficoltà, come si è visto non mancano: il rapporto tra Chiesa e media è complesso e delicato, per la profonda differenza di contenuti, linguaggio, ma soprattutto prospettiva a partire dalla quale si parla. Eppure i problemi vanno affrontati: a fronte di messaggi simbolici (che aprono, nel finito, una finestra sull’infinito), espressi con un linguaggio paradossale e demolitore dei luoghi comuni, si trova un linguaggio inevitabilmente semplificato, quando non semplicatorio: cosa sacrificare alla sintesi e alla comunicabilità è compito delicato ma necessario, sul quale anche la chiesa e non solo la stampa è chiamata a riflettere.

A fronte della logica della personalizzazione tipica dei media, e del bisogno di trovare dei “tipi” facilmente riconoscibili e capaci di suscitare atteggiamenti di identificazione/repulsione più emotivi che razionali, promuovendo banalizzazioni e forme di adesione acritica e pigrizia mentale (e morale), si impone l’attenzione alla persona nella sua integrità, nella sua capacità critica, nella sua ricerca di senso: come rispettarla, da ambo le parti?

A fronte di una tendenza alla spettacolarizzazione, tipica dei media ma anche di una cultura basata sull’esibizione dell’eccesso, come evitare le derive del miracolismo e proteggere la grandiosità di un mistero che non si impone (perché rispetta la libertà dell’essere umano), ma si offre a chi si mette in ascolto con disponibilità e umiltà?

E soprattutto, a fronte di una cultura in cui l’ossessione identitaria maschera la difficoltà ad accettare l’alterità come costitutiva dell’identità stessa²⁸, come evitare le chiusure difensive e aprirsi a un dialogo che abbia a cuore l’umanità e non gli interessi di pochi, atei o credenti che siano?

Come ridurre, nella chiesa e nei media, i rischi del diniego, della censura dettata dalla protezione delle proprie posizioni, di una *parresia* distorta e violenta, di un’enfasi su ciò che è irrilevante (la notizia che non esiste, la pagliuzza nell’occhio del vicino) lasciando nell’ombra le domande, i bisogni, le sfide che, drammaticamente, ci interpellano?

²⁷ Questa espressione, che trovo efficace, è di Ivan Illich.

²⁸ Su questo rimando per esempio a M. De Certeau, *L’étranger, où l’union dans la différence*, Paris, Seuil, 1969 (di prossima pubblicazione da Vita e Pensiero, Milano).

Come trasformare la società di massa in un mondo di uomini, possibilmente liberi?

“Perché una società di massa – scrive Hannah Arendt - non è nient'altro che questa specie di vita organizzata che si stabilisce automaticamente tra gli esseri umani quando essi conservano dei rapporti tra loro, ma hanno perduto il mondo prima comune a tutti”²⁹.

²⁹ Arendt, H. *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 (1970), p. 119.