

PER UNA TEOLOGIA DEI MEZZI AUDIOVISIVI DI COMUNICAZIONE SOCIALE

I - VALORE « SALVIFICO » DEI MEZZI AUDIOVISIVI

L'esame dei testi fondamentali dell'insegnamento della Chiesa a proposito dei mezzi di comunicazione sociale (1) rivela chiaramente l'assenza di quel moralismo diffidente e negativo che per lungo tempo e per svariati motivi venne ritenuto come tipico atteggiamento della Gerarchia cattolica di fronte ad un mondo espressivo profano nella sua origine e in molte sue manifestazioni. Anzi notiamo una crescente valorizzazione di questi mezzi sotto il loro duplice profilo di validità artistica e culturale e di costruttiva efficacia cristiana (2).

Nel « *Decreto sui mezzi di comunicazione sociale* », promulgato il 4 dicembre 1963 dal Concilio Vaticano II, confluisce e si sintetizza un magistero in azione ormai da cinquant'anni (3). E vi si manifesta, di tale magistero, la tradizionale caratteristica di fondo: la « *pastoralità* ». Gli elementi dottrinali propriamente detti, filosofici o dogmatici, sono ridotti a semplici cenni preliminari o a riferimenti impliciti (4). L'« *intento* » profonda del testo è essenzialmente volta alla « *prassi* »:

(1) Ci riferiamo all'enciclica « *Vigilanti cura* » di Pio XI (1936), ai due « *Discorsi sul film ideale* » di Pio XII (1955), all'enciclica « *Miranda prorsus* » di Pio XII (1957) e infine al « *Decreto sui mezzi di comunicazione sociale* » promulgato dal Concilio Vaticano II il 4 dicembre 1963.

(2) Notiamo come lo stesso giudizio concreto sulla situazione attuale della cinematografia non escluda un apprezzamento equanime e ottimistico a riguardo di un certo settore di produzione anche in documenti di denuncia. E' il caso, per esempio, del messaggio dell'episcopato italiano sulla situazione morale del cinema in data 28 febbraio 1965. Nell'editoriale di commento de « *La Civiltà Cattolica* » (quaderno 2754, 20 marzo 1965, p. 521) leggiamo: « *La diagnosi [del deterioramento morale del cinema italiano] purtroppo, è veritiera. Al più, eccede nel rilevare, volonterosamente, le residue apparenze di salute in un corpo corrotto* ».

(3) Primo intervento della Santa Sede in questo nuovo campo dell'attività umana è ritenuto un Decreto della Sacra Congregazione Concistoriale, che portava la data del 10 dicembre 1912, con cui si biasimava l'abuso, introdottosi allora, di proiettare nelle chiese film a soggetto religioso (Cfr. E. BARAGLI, *Cinema Cattolico*, Roma 1965, p. 32).

(4) L'aspetto dogmatico considerato rientra in una teologia della creazione. Lo strumento di comunicazione sociale è invenzione tecnica, opera dell'ingegno umano aiutato da Dio (Cfr. *Decreto sui mezzi di comunicazione sociale*, n. 1). Le motivazioni teoriche, di cui ai nn. 2-3, sono riflessioni teologico-morali comuni sul finalismo umano e cristiano di queste realtà in ordine ad un loro uso retto santificante ed apostolico.

« Istituita da Cristo Signore per portare la salvezza a tutti gli uomini, e mossa quindi dalla necessità di diffondere il messaggio evangelico, la Chiesa cattolica giudica suo dovere predicare l'annuncio della salvezza anche mediante gli strumenti di comunicazione sociale, e indirizzare gli uomini al retto uso di tali strumenti » (5).

Era quindi inevitabile e logico che le decisioni conciliari tradissero una « visione strumentalistica » del mondo delle comunicazioni sociali che, anche se apprezzata nei suoi lineamenti di ottimismo e di positività, non ha mancato di suscitare riserve critiche (6). Ma un discorso morale e pastorale è necessariamente, entro certi limiti, « strumentale e contingente »; esso infatti, in definitiva, verte sul modo di inserire praticamente determinate realtà nella storia della salvezza, e insieme sul modo di inserire e armonizzare il Messaggio al presente della vicenda umana (7).

D'altra parte, forse non esiste ancora nella Chiesa una riflessione teologica sufficientemente matura che possa fornire i dati definitivi per una formulazione dogmatica in questo settore. Il decreto conciliare « *Inter mirifica* » deve dunque segnare, oltre che un rinviramento delle energie cristiane impegnate sotto svariate forme nel settore di attività dei mezzi di comunicazione sociale, anche il punto di partenza per una ricerca teologica più illuminata e attuale sulle dimensioni cristiane del mondo dell'immagine. Nelle note che seguono ci proponiamo di tentare una impostazione della riflessione cristiana sui mezzi audiovisivi di comunicazione sociale in chiave dogmatica (8). Più che di proporre immediata-

(5) Decreto, n. 3; vedi anche n. 2. Le formulazioni conciliari sembrano soprattutto dirette ad assegnare « norme » costruttive in ordine « al giovamento non solo delle anime dei fedeli, bensì anche al progresso di tutta l'umanità » (n. 2). E' per questo che da un progetto iniziale di stilare un testo dogmatico e dottrinale (una « Constitutio ») si è passati alla decisione di ridimensionare lo schema nei limiti di « un più modesto » decreto. Il decreto assume un valore prevalentemente disciplinare: « si pone piuttosto nella prospettiva dell'applicazione dei principi alle necessità del momento » (Cfr. Mons. JEAN BERNARD, *Un documento solenne e impegnato*, in *Rivista del cinematografo*, febbraio 1964, p. 68).

(6) Se ne può trovare una silloge in *Comunicazione sociale, Mezzi di: Decreto del Concilio Vaticano II*, Scheda 5s, *Schedario cinematografico*, Milano. Le critiche più significative ci sembra siano state quelle di cui si fece portavoce Noël Copin in « *La Croix* » del 24/25 novembre 1963, e il documento in data 16 novembre 1963 firmato da tre giornalisti laici cattolici americani, J. Cogley, R. Kaiser, M. Novak, e dichiarato « degnò di considerazione » da periti conciliari come J. Courtney Murray s.j., Jean Daniélou s.j., Bernard Haering (cfr. *La Civiltà Cattolica*, quaderno 2730, 21 marzo 1964, p. 589). Mons. Jean Bernard interpreta molti dei voti negativi (164 « non placet » su 2124 votanti nella solenne sessione pubblica celebrata alla presenza del Santo Padre) come segno di un atteggiamento « perfezionista » di padri così convinti della giustezza e della importanza della sostanza dello schema da volerlo ulteriormente approfondito e potenziato. Suffragi negativi dunque non per « quel che è detto nello schema », ma piuttosto per « quel che si ritiene vi manchi ». « Così interpretati, gran numero di « non placet » dovrebbero essere in realtà, sotto certi aspetti, dei "perplacet" quanto alla materia dello schema » (Cfr. *Un documento solenne e impegnato*, in *Rivista del cinematografo*, febbraio 1964, p. 68).

(7) Cfr. H. SCHUSTER, *Caractère et mission de la Théologie Pastorale*, in *Concilium*, n. 3, mars 1965, p. 17.

(8) Nazareno Taddei analizza il termine « mezzo di comunicazione sociale » adottato dal Concilio per sottolinearne, tra l'altro, la significativa divergenza dal vocabolo « mass-media » o « mass-communications ».

mente soluzioni definitive del problema di una « teologia dell'immagine », cercheremo anzitutto di sottolineare il punto ed il modo legittimo di inserzione di una teologia dei mezzi audiovisivi di comunicazione sociale nella tradizionale struttura dommatica cattolica e di indicarne le possibili linee di sviluppo (9).

PREMESSA: LEGITTIMITA' DI UNA TEOLOGIA DEI MEZZI AUDIOVISIVI

Alcune obiezioni.

Le obiezioni sollevate contro l'esistenza di una simile teologia sono in gran parte le medesime che mettono in contestazione la legittimità di una riflessione teologica autonoma a proposito anche di altre realtà umane fondamentali, come il lavoro, la cultura, la società, ecc.

La relativa modernità e novità di problemi e di terminologie espone facilmente a critiche di **dilettantismo** e di indulgenza ad una certa moda culturale. Il teologo classico è portato a sospettare una pericolosa esaltazione di valori di **profanità** e di progresso, la quale può segnare una sottile infiltrazione di una mentalità « materialistica » e « temporale » nel mondo del pensiero cristiano, compromettendone la dimensione escatologica ad esso essenziale. Senza dire poi che la faciloneria di certe formulazioni teologiche rivelano, oltre a superficialità dommatica, gravi limiti culturali nello stesso settore profano sottoposto ad analisi. La « ratio theologica » profonda di questa opposizione, infine, risiede nel fatto che la « teologia » è essenzialmente « **scientia de Deo** », e queste invece sono realtà fundamentalmente umane e profane.

correntemente usato dalla sociologia e dalla filosofia della cultura per indicare queste nuove realtà. Il termine conciliare « comunicazione sociale » (e non di massa) ne valorizza infatti la funzione personalizzatrice e autenticamente comunitaria (Cfr. *Un documento essenziale per il futuro della pastorale cattolica*, in *Rivista del cinematografo*, luglio 1964, pp. 301 s.). Enrico Baragli, alla luce di questa medesima considerazione, insisterà sulla necessità di non considerare gli strumenti di comunicazione sociale esclusivamente in funzione strumentale apostolica. Il Concilio li propone « ripetutamente », e « prima di tutto », appunto come strumenti di « comunicazione sociale », con funzione « umanizzante » più generale (Cfr. *Gli strumenti della comunicazione sociale*, Roma 1965: v. recensione in *La Civiltà Cattolica*, 1965, q. 2754, 20 marzo 1965, p. 568).

Noi polarizziamo la nostra riflessione sui « mezzi audiovisivi di comunicazione sociale », cioè su quelli che comunicano per mezzo dell'immagine e del suono.

(9) Per questo le prime tappe dell'itinerario della nostra riflessione teologica sui mezzi audiovisivi di comunicazione sociale, e precisamente in quanto realtà profane e realtà caratterizzate da determinate dimensioni tecnico-artistiche, saranno valide anche per le altre realtà non audiovisive che verifichino le categorie indicate.

Ragioni di legittimità.

Noi pensiamo che si possa senz'altro parlare di teologia dei mezzi audiovisivi di comunicazione sociale, ma in senso ben preciso e limitato.

1. Un discorso cristiano sulle realtà profane esiste già di fatto. Basta pensare, ad esempio, alle encicliche sociali, a numerosi interventi del magistero pontificio, e finalmente alle solenni prese di posizione del Concilio Vaticano II soprattutto nella « Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo ». Ora, noi sappiamo che il fatto di una consuetudine di insegnamento e di azione della Gerarchia **implica dommaticamente una giustificazione di diritto** del relativo potere dell'autorità ecclesiale e perciò della susseguente attività di riflessione teologica in materia.

Tuttavia questi interventi della Chiesa sono suscettibili di una interpretazione per così dire « morale » o « pastorale » (in senso generico) e non propriamente dommatica. Il nesso tra ogni realtà e attività umana profana e il Fine ultimo del credente e della comunità ecclesiale è intimo e necessario. Quindi la Chiesa li prende in considerazione, ma « sub ratione peccati » oppure sotto il profilo pratico della realizzazione della missione della Comunità di salvezza. L'attività del credente nel mondo non si traduce forse in una applicazione e concretizzazione del comandamento dell'amore? Perciò la sua attività anche profana, in quanto espressione di carità soprannaturale, ricade sotto la guida e l'insegnamento della Chiesa.

Questa visione « moralistica » può indurre ad un dualismo tra fede e vita, tra dogma e morale e azione pastorale, che una concezione della teologia come « sapienza » ci invita a superare (10).

2. E' in questo spirito che tendiamo a costruire una « dommatica » delle realtà terrestri, preoccupati non tanto di giudicare l'attività umana « sub specie peccati », quanto di scoprirla e illuminarla « sub ratione fidei ».

(10) Pierre Charles scriveva nel 1940: « *La teologia ha ancora davanti a sé un compito immenso. Non basta che sminuzzi regole di condotta morale, nè che risolva casi di coscienza. Prima di dire agli uomini come devono comportarsi con le cose, bisogna darne loro la visione divina e fargliela loro comprendere. Spetta alla teologia e alla teologia dommatica dimostrare il senso divino del mondo e della vita concreta, del mestiere e della terra, della salute e della sofferenza, del progresso industriale e dello sport, della fatica e della sua misura [...]; il senso divino della terra e di tutto ciò che contiene. Questo non è più un monopolio del Clero: è il pane che domandano le masse dei credenti — e anche gli altri — e le pietre della dialettica non sostituiscono questo nutrimento » (*Créateur des choses visibles*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 1940, p. 279, citato in G. THILS, *Teologia delle realtà terrene*, Alba 1951, p. 53). Di questo dualismo di « tipo cartesiano e machiavellico », in via di superamento per il ritorno ad una « *sagesse théologique* », disserisce in forma ancora oggi suggestiva J. MARITAIN, in *Umanesimo integrale*, Torino 1962, pp. 129 s. (Cfr. anche Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Paris 1962, p. 188).*

a) Questo rientra nella concezione più tradizionale della natura della Teologia come « *lógos perì Theou* », « *de divinitate ratio sive sermo* » (Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 1). L'oggetto di questo discorso è così caratterizzato da S. Tommaso:

« *Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et ad finem* » (11).

Perciò ogni essere e valore, qualunque esso sia, è oggetto della **riflessione teologica** in quanto esso è con Dio in una relazione manifestataci nella rivelazione. Quest'ultima precisamente indica l'oggetto formale della scienza soprannaturale cristiana, cioè Dio in quanto si comunica rivelandosi al credente. Il processo teologico come riflessione sul rivelato (12) può quindi polarizzarsi su ogni realtà umana e terrestre e, in particolare, anche sui mezzi audiovisivi di comunicazione sociale. Per usare la terminologia manualistica diremo che tale realtà rientra nell'oggetto materiale secondario della teologia (13). Una teologia delle realtà terrestri, e quindi dei mezzi audiovisivi di comunicazione sociale, si giustifica e precisa in quanto riflessione organica, **condotta alla luce della fede, su una determinata attività umana in quanto inserita nell'economia della salvezza.**

Che in effetti nella trattatistica teologica si sia finora parlato di Dio Uno e Trino, di Angeli, di Mariologia, ecc., ma poco di antropologia cristiana e soltanto di sfuggita della realtà cosmica, e che parlando di « creature » si sia stati indotti a prendere in considerazione oltre agli individui le cose inanimate, ma quasi per nulla, ad esempio, le attività umane individuali e collettive, se è spiegabile per diversi motivi storici e culturali, non costituisce però una smentita alla nostra argomentazione. Si tratta del resto di una lacuna che il capitolo III (« *L'attività umana nell'universo* ») della « *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* » ci consente di colmare.

(11) *Somma Teologica* I, 1, 7. E il classico manuale del Tanqueray amplifica chiarendo ulteriormente: « *disserit de Deo et de creaturis quantum ad Eum referuntur [...] de Deo et de creaturis, quibus verbis declaratur obiectum materiale huius scientiae, quod quidem duplex est, primum scilicet Deus ipse, seu veritatum summa quae de Deo cognosci valent; secundarium autem creaturae omnes, praesertim rationales, quatenus a Deo sunt et ad Eum tendunt* » (TANQUERAY, *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. I, 1930, n. 2).

Notiamo come nel testo di Tommaso d'Aquino si affermi che tutto (*omnia*) è studiato nella sacra scienza, e beninteso « *sub ratione Dei* », e il Tanqueray sottolinea « *praesertim rationales* »: sono in primo luogo le creature razionali ad essere prese in considerazione, ma perciò stesso si legittima lo studio anche delle altre, in quanto precisamente creature: « *creaturae omnes* ».

(12) E' la definizione dinamica di teologia che leggiamo nel Prologo del « *De Trinitate* » di Riccardo di San Vittore: « *Properamus de fide ad cognitionem. Satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus* » (Cfr. M. D. CHENU, *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, pp. 115-138).

(13) L'oggetto materiale primario, cioè principale, è Dio e i suoi attributi.

b) Sottolineiamo ora il fatto che intendiamo condurre una riflessione teologica dommatica sui mezzi audiovisivi di comunicazione sociale.

La teologia, com'è noto, non soltanto è una scienza di per se stessa essenzialmente unitaria (14), ma, in quanto studia il dato rilevato come lo afferma, illumina e propone la Chiesa, è perciò stesso sempre « dommatica » in senso largo.

Tuttavia il corpo organico teologico comporta delle parti integranti. Avendo esso per oggetto il mistero del Dio dell'Alleanza, in quanto è conosciuto dall'attività razionale esercitata sul dato di fede trasmesso nella tradizione della Chiesa, se consideriamo tale mistero dal punto di vista del suo « oggetto formale quo » (la Parola rivelatrice di Dio), potremo parlare di una teologia positiva, storica, biblica, distinta da una teologia teorica, speculativa, sistematica. Definiamo la prima come la fase « scientifica » di ascolto, ricerca (« *Auditus* ») e la seconda come la fase « sapienziale » di intelligenza, comprensione (« *Intellectus fidei* ») della parola di Dio; si tratta comunque di due momenti che sono organicamente congiunti (15). La teologia dommatica in senso stretto si situa in questa seconda fase ed ha per oggetto specifico Dio nella sua azione di salvezza dell'umanità (16).

Da quanto abbiamo esposto sopra a proposito del senso preciso e limitato di una teologia dei mezzi audiovisivi di comunicazione sociale, consta che ora noi possiamo parlare di teologia dommatica dei mezzi audiovisivi di comunicazione sociale come di una scienza che ha per oggetto il valore salvifico di tali mezzi alla luce della rivelazione. In altri termini, con tale teologia ci accingiamo a una riflessione cristiana, condotta cioè alla luce della fede, circa l'essere, il valore e la funzione salvifica dei mezzi audiovisivi di comunicazione sociale nel piano di Dio.

Questo sforzo è forse speculativamente meno elevato, ma si

(14) Ha infatti un unico oggetto formale: Dio e le creature in quanto ci vengono manifestate dall'unitaria attività rivelatrice. Inoltre, essendo la rivelazione manifestazione del pensiero divino, la teologia che è « intelligenza del rivelato » si qualifica come partecipazione sia pure limitata dello spirito umano alla scienza stessa divina, che è unica e semplice (Cfr. *Somma Teologica*, I, 1,3).

L'« unità » della teologia importa conseguentemente l'unità, per così dire, della « metodica teologica », che accomuna ogni branca della scienza sacra (dal domma alla pastorale, al diritto canonico): metodica definita quale ricorso, come a fonte normativa di ispirazione, alle fonti della Scrittura e della tradizione (Cfr. Y CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Paris 1962, pp. 180-196).

(15) Cfr. Y. CONGAR, *o.c.*, p. 183; M. D. CHENU, *La Foi dans l'intelligence*, Paris, 1964, pp. 277 s.

(16) In questa luce, la teologia morale (ascetica e mistica incluse) avrebbe per oggetto l'incontro vitale dell'uomo con Dio: il comportamento cioè (nel senso pieno del termine) che inserisce l'uomo nella storia della salvezza e che costituisce la sua risposta all'interpellazione divina. La teologia pratica (pastorale, liturgia, diritto canonico) avrebbe per oggetto la comunità ecclesiale nella sua missione di proclamazione della Parola e di salvezza degli individui e delle società, e nella sua funzione di organismo culturale. Cfr. ad es. *Handbuch des Pastoraltheologie*, Herder 1964, t. I, cap. III.

inserisce certamente nell'impegno specifico della teologia dommatica di oggi (17). Unicamente per tale via, del resto, è possibile dialogare con il mondo della cultura e dell'arte, anche estraneo ad un'adesione al fatto cristiano, dimostrando l'autonomia specifica assegnata nella teologia cattolica a queste specifiche attività umane (18). Va aggiunto ancora che proprio da un approfondimento dommatico deriva una « pastoraltà » autentica (19).

(17) « [...] la théologie dogmatique est amenée à se concentrer avec plus d'intensité sur sa tâche spécifique: scruter le mystère de la présence absolue et gratuite de Dieu, et les implications que revêt un tel mystère pour notre vie d'hommes et de membres de la famille humaine dans le monde actuel. [...] L'Histoire du salut, pénétrée par la lumière de la parole de Dieu, est ainsi le chantier même de la théologie dogmatique: l'esprit religieux de l'ensemble de l'humanité, l'Ancien et le Nouveau Testament, la vie de l'Eglise du Christ (avec son unité et ses déchirures), le monde profane... tout cela est comme le "lieu théologique" dans le cadre duquel s'organise la réflexion théologique en vue d'exprimer le sens de cette proximité divine » (KARL RAHNER, *Une nouvelle revue internationale de Théologie. Pourquoi? A qui s'adresse-t-elle?*, in *Concilium*, janvier 1965, p. 9). Cfr. anche *Lumière et vie, Théologiens et mission de l'Eglise*, n. 71 (janvier-février 1965).

(18) Nulla allontana di più l'uomo moderno, soprattutto impegnato nell'attività artistica, della sensazione che il cristiano non « creda » veramente in una validità cristiana intrinseca del fatto umano. Egli teme di venir assorbito in un « conformismo » drammatico che lo inviti, pur di realizzare un'intenzione o un fine di bene, a superare e minimizzare la validità tecnica o estetica della sua attività (Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin*, Paris 1957, pp. 59 s.).

Il Vaticano II ha a più riprese affermato l'autonomia e il valore proprio delle realtà temporali, come, ad es., nel testo seguente: « Tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale, cioè i beni della vita, della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e così via, come pure il loro evolversi e progredire, non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un valore proprio [...]. Infine piacque a Dio unificare in Cristo Gesù tutte le cose, naturali e soprannaturali, « affinché Egli abbia il primato sopra tutte le cose » (Col. 1,18). Questa destinazione, tuttavia, non solo non priva l'ordine temporale della sua autonomia, dei suoi propri fini, delle sue proprie leggi, dei suoi propri mezzi, della sua importanza per il bene dell'uomo, ma anzi lo perfeziona nella sua consistenza ed eccellenza propria e nello stesso tempo lo adegua alla vocazione totale dell'uomo sulla terra » (Decreto sull'apostolato dei laici, n. 7).

(19) Un'ipotetica « pastoraltà pura » rischia facilmente di degenerare in una specie di « tecnologia organizzativa », in cui quasi fatalmente si insinuano elementi per nulla apostolici di attivismo e strumentalizzazione. Sulla reciproca inescindibile implicazione di dogma e pastorale, cfr. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, pp. 655 s.; Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, p. 185; *Handbuch der Pastoraltheologie*, Herder 1964, I, pp. 107 s. Interessanti pure le conclusioni del teologo protestante HELMUT THIELICKE, *Theologische Etik*, Tübingen 1965, t. I, pp. 28-38.

A) OGNI REALTA' E' « SALVATA », CIOE' CREATA E REDENTA

Solidarietà del cosmo con l'uomo.

Ogni essere, attività, valore esistente è oggetto, sia pure secondo modalità diverse e specifiche, dell'attività salvifica di Dio (20). La creazione, e la conservazione definibile come « continuata creatio » o « attualizzazione della Creazione », segna il primo momento della Salvezza (21).

La narrazione del Genesi è tesa a comunicarci la visione di Dio come sovrano assoluto di tutto l'universo appunto perché artefice, origine, creatore di esso. L'essenza del dramma del giardino dell'Eden stava proprio nell'indurre l'uomo, investito del dominio della terra, a riconoscere liberamente in Dio il suo supremo Signore perché suo Autore. *Dio si rivela sovrano perché Padre*. Il Creatore è tale perché comunica all'uomo il soffio della vita, la sua somiglianza, la sua intimità, cioè lo introduce nel regno della salvezza.

Gli esseri inferiori all'uomo sono solidali della sua vicenda di creatura, prima docile, poi ribelle a Dio. L'intero universo infatti rimane in qualche modo vulnerato e colpito dalle conseguenze della colpa originale. Da « salvato » esso pure cade nello stato di « perdizione » e di « maledizione ». La terra è maledetta a causa dell'uomo (*Genesi*, III, 17). S. Paolo riprende il medesimo tema accentuando ulteriormente, da una parte, la *solidarietà dell'intero creato con l'uomo* in una degenerazione peccaminosa di cui responsabile è l'uomo stesso e, dall'altra, la comunanza in una medesima aspirazione verso la redenzione e la glorificazione (*Romani*, VIII, 19-23) (22).

Salvezza del cosmo.

Questa riflessione teologica di S. Paolo si iscrive nel quadro più ampio di una sua teologia della salvezza. Tutta la realtà (« ta panta ») ha la sua origine e il suo fine in Dio, il Padre. Il Signore (« Kyrios »), Gesù Cristo, mediatore del dono dell'esistenza ad ogni essere (« di' ou ta panta kai eméis di' autoú »), lo è pure

(20) Le espressioni teologiche « salvezza », « perdizione », « redenzione », ecc., possono venir riferite a soggetti diversi dall'uomo e dalle azioni umane soltanto in senso analogico. Evidentemente solo la persona umana può, in senso vero e proprio, peccare ed essere redenta. Tuttavia non si tratta di semplice attribuzione metaforica; le realtà terrestri, come vedremo, sono intimamente ordinate e connesse con l'attività umana libera.

(21) Cfr. A.-M. DUBARLE, *Foi en la création et sentiment de créature dans l'Ancien Testament*, in *Lumière et vie*, n. 48, juin-août 1960, pp. 21-41; soprattutto pp. 40-42.

(22) Cfr. anche *Colossesi*, I, 20; *Efesini*, I, 10; *Seconda lettera di Pietro*, III, 13; *Atti degli Apostoli*, XXI, 1-5. Sottolineiamo il carattere « rivoluzionario » di questa concezione rivelata cristiana della materia. Di fronte ad una mentalità filosofica greca che, considerando la materia come in se stessa cattiva, presentava la « salvezza » come liberazione dello spirito dalla materia, il cristianesimo annuncia una liberazione intrinseca alla materia stessa da una perversione inflitta dall'uomo.

della riconciliazione nel suo sangue (23). Riconciliazione significa ritorno a Dio, salvezza, non soltanto dell'umanità, ma altresì di ogni essere dell'intera creazione (Romani VIII, 17-23; I Cor. XV, 25-28).

La partecipazione degli esseri del creato all'economia della salvezza ha una duplice motivazione. La prima sta nel fatto che sono « creati » da Dio e da questi consegnati all'uomo come « strumenti » di una sua esistenza finalizzata al servizio divino. La seconda viene dal fatto che l'uomo, in quanto inserito nella « corporalità » e ciò in un modo in un certo senso essenziale, entra per questo stesso in uno stato di comunione con l'universo (24).

L'uomo, in questa luce, si definisce come « microcosmo ». « Ricapitola », cioè « riassume » in sè, gli elementi e i valori del cosmo: staticamente nel suo stesso essere di persona risultante di dimensioni spirituali e materiali, dinamicamente nella sua attività che dev'essere progressiva realizzazione dell'unione con Dio (25).

Comprendiamo allora come nell'atto misterioso della Incarnazione la Persona del Verbo operi la « Ricapitolazione » suprema di ogni realtà creata in Lui. Il fatto che Gesù Cristo sia vero uomo significa anche una specie di « assunzione » dell'universo in Lui. Il Logos Creatore come Logos Incarnato porta a compimento, per così dire, dall'interno della creazione, l'opera di salvezza di cui la creazione era la prima tappa (26).

Queste sia pure sommarie riflessioni ci portano a concludere che non esiste nessuna realtà che sia assolutamente estranea all'attività salvifica divina. Nessun essere o valore è radicalmente

(23) Cfr. *I lett. ai Corinti*, VIII, 6; *Romani*, XI, 36; *Efesini*, IV, 5-6; *Colossesi*, I, 16-17; *Ebrei*, I, 2; *Giovanni*, I, 3.

(24) Cfr. S. LYONNET, *La rédemption de l'univers*, in *Lumière et vie*, n. 48, juin-août 1960, pp. 43-62. Il nesso indissolubile tra i due « motivi » da noi dati è evidente: se l'uomo non fosse corporeo, non potrebbe nemmeno usufruire della materia mediante il « dominio » affidatogli nel Genesi per andare a Dio. Questa « comunione » tra uomo salvato e materia è la ragione del valore cristiano della materia, del lavoro, ecc. (cfr. M. D. CHENU, *La parole de Dieu*, t. II, *L'évangile dans le temps*, Paris 1964, pp. 427, 453, 677; e soprattutto P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, Paris 1957, pp. 41 s.).

(25) Cfr. M. D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Seuil, Paris 1955, pp. 115 s.

(26) Questa visione dottrinale, già presente nella tradizione teologica orientale antica, è divenuta il nucleo ispiratore della speculazione cattolica contemporanea suscitata da Teilhard de Chardin (cfr. CH. D'ARMAGNAC, *Le premier Teilhard: le Christ et le monde*, in *Etudes*, mai 1965, pp. 656-663; cfr. anche H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, pp. 125-147). La disamina critica della posizione teilhardiana, e delle più serie opposizioni ad essa, di maggior oggettività e acutezza ci sembra quella di GASTON FESSARD, *La vision religieuse et cosmique de Teilhard de Chardin, L'homme devant Dieu*, in *Mélanges offerts au P. Henri de Lubac*, Paris 1964, t. III, pp. 223-248, specialmente pp. 241 s.

ed esclusivamente « profano » nel senso di essere impermeabile a qualunque azione o orientamento trascendente (27). Inoltre la Chiesa, in quanto Corpo di Cristo e attualizzatrice della presenza salvifica del Verbo Incarnato, non è un avvenimento ed una istituzione totalmente esterna e avulsa dal mondo. La sua realtà di « annuncio e comunicazione di Salvezza » è invece intimamente legata e inserita nella realtà totale visibile e invisibile.

B) LA REALTÀ « PROFANA » E' AUTENTICAMENTE TALE

La scoperta della dimensione cosmica dell'Incarnazione redentrica rischia, in forza di un idealismo malinteso, di annullare ogni distinzione tra il sacro e il profano. Il « profano » risulta in tal modo ridotto a pura materia funzionale dell'attività sacrale, se non addirittura disciolto in essa e quindi svuotato della densità di esistenza e di valore che gli è propria in quanto creatura. Nel Cristo stesso l'identità personale del Verbo Creatore e Redentore non diminuisce in nulla l'autonomia caratteristica dell'agire umano che è sotto l'egemonia del Verbo: Gesù Cristo è vero uomo, anzi l'uomo più perfettamente tale (« Figlio dell'Uomo »). Per liberarci dalle insidie di una visione « monofisita » della realtà salvata occorre dunque che precisiamo con la massima esattezza possibile i concetti relativi di « sacro » e di « profano » (28).

Il « sacro » come negazione del « profano ».

Il punto di partenza di tale analisi è l'atto della « consacrazione », considerato nella sua ultima struttura dinamica. Esso si qualifica come atto mediante il quale un uomo, di sua iniziativa o per mandato di un'istituzione, sottrae una cosa alla sua destinazione abituale di uso oppure una persona alla sua normale e prima disponibilità, allo scopo di riservarla alla Divinità in vista di rendere pieno omaggio alla sovranità divina sulla sua creatura (29). E' quindi sottrazione di una realtà alla finalità propria assegnatale dalla legge della natura: se si tratta di una cosa, dalla legge della sua natura fisica, e, se di una persona o di una sua

(27) « *En vertu de la Création, et, plus encore, de l'Incarnation, rien n'est profane, ici-bas, à qui sait voir. Tout est sacré, au contraire, pour qui distingue, en chaque créature, la parcelle d'être élu soumise à l'attraction du Christ en voie de consommation* » (P. TEILHARD DE CHARDIN, *Milieu divin*, p. 56).

(28) Nelle ricerche chiarificatrici di queste nozioni seguiamo l'itinerario fenomenologico, metodica preferita dalla moderna scienza delle religioni, nelle tappe segnate da un recente studio di M. D. CHENU, « *Consecratio mundi* », in *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1964, pp. 608-618.

(29) *Ibid.*, p. 611.

attività determinata, dalla legge significata dalla sua struttura psicologico-sociale (30).

L'oggetto, la persona, l'attività così « consacrata » costituisce quindi il « sacro ». E' sacro ciò che è « messo a parte », « riservato alla divinità », conseguentemente « intoccabile e inviolabile », « non restituibile alla finalità cui è stato sottratto », « tabù ».

L'oggetto « sacro » non può essere « trattato » in quanto sacro se non con un « rito » (azione sacra). L'« azione sacra » (sotto ogni sua forma, dal rito funebre all'unzione regia) è qualitativamente diversa dagli usi e comportamenti normali della vita umana. Il « luogo sacro » è riservato: non può essere occupato da realtà, persone, azioni quotidiane e comuni, cioè non « sacre ». La persona « sacra », nella sfera della sua consacrazione, sarà separata e diversa dal comune essere umano.

Il significato della « consacrazione » assume ulteriore rilievo se considerato in parallelo con la « benedizione ». Quest'ultima pone un oggetto, una persona o un'attività in relazione con la divinità sotto la cui protezione viene collocato. La realtà « benedetta » però conserva la sua funzione naturale normale e la sua immediata finalità. Anzi, se è offerta alla divinità e così affidata alla sua protezione, è perché l'intervento divino potenzi l'efficacia della destinazione terrena della realtà stessa. Il « sacramentario cristiano » dimostra all'evidenza questa dimensione. La benedizione non « sottrae » l'oggetto benedetto, ma impetra un intervento che ne valorizzi l'inserzione terrena.

Distinzione del « santo » dal « sacro ».

Il significato della nozione di « sacro » può risultare ulteriormente illuminato dal confronto con quella di « santo ». Le similitudini e le interferenze tra questi due concetti nell'uso consueto sono molteplici, però le loro modalità ultime differiscono profondamente.

« Santità » significa formalmente « unione alla divinità ». Dio è il « Santo » per eccellenza: non è propriamente « Sacro ». Nessuno è più se stesso di Lui e simultaneamente più immanente ad ogni altro essere, valore, attività. La « santità » è quindi la digni-

(30) Il calice, in quanto recipiente, è destinato a contenere qualunque tipo di liquido assumibile da qualunque persona e in qualunque circostanza. Il calice « consacrato » rimane sottratto a questa sua generale finalità di uso e « riservato » al vino del sacrificio, assumibile solo da determinate persone e in un preciso contesto. La « verginità consacrata » consacra l'istinto sessuale nel senso che anzitutto importa la privazione di un determinato tipo di attività fisiche in cui di sua natura è portato ad esprimersi. Giustamente si può dire che la « consacrazione » è simultaneamente e indissolubilmente « sacrificio », cioè rinuncia e limitazione, e « sublimazione », o presa di possesso da parte del divino. Non è affatto pura rinuncia, mutilazione, annientamento. Il divino non può possedere ed esprimersi attraverso il nulla. « Consacrare » il calice non significa distruggerlo, ma riservarlo al servizio divino; « consacrare » l'istinto sessuale non significa sopprimerlo, ma polarizzarne l'intima tensione affettiva su Dio.

tà eminente cui viene elevato l'essere nella sua stessa intimità mediante la sua unione e partecipazione alla vita divina. Questa « unione alla divinità » non « mette a parte » l'essere santificato; non lo sottrae a nessuna delle finalità immediate della sua natura. Il « santo », in altri termini, non è e **non presuppone nè implica necessariamente il « sacro »**. Può accadere che la « santità » sia legata ad un'« iniziazione », cioè all'intervento di una « azione sacra » (qual'è, ad esempio, il rito sacramentale cristiano), ma tale « azione sacra » è solo condizione accessoria perché una determinata « grazia » (cioè forza unitiva dell'uomo con Dio) afferri l'essere nella pienezza della sua natura e lo immetta nella partecipazione della divinità.

Il « rito » ha, in quanto « santificatore », la funzione di unire l'uomo a Dio, ma non necessariamente quella di « sacralizzare », cioè di sottrarre una determinata dimensione della persona al suo orientamento naturale.

Autenticità del « profano » santificato.

Ora la nozione di « **profano** » assume tutta la sua chiarezza. E' la realtà — oggetto, azione, persona — che **conserva nella sua esistenza, nella sua attualizzazione, nelle sue finalità, la consistenza della sua natura specifica**. Conseguentemente, sacro e profano non si oppongono come il puro e l'impuro, il bene e il male, il religioso e l'areligioso, il santo e il peccaminoso. Il profano **diventando sacro cessa di essere profano**. Il tempio non è più un edificio comune; in quanto luogo « consacrato », può ospitare solo realtà « sacre ».

Il profano, **diventando santo, invece, rimane profano**. L'attività tecnica santificata in quanto santificata importa una polarizzazione unitiva soprannaturale di una serie di azioni che di natura loro sono e rimangono soggette alle medesime condizioni di competenza e alle medesime leggi fisiche, economiche, ecc., di un'attività non santificata.

Già parecchi decenni fa Jacques Maritain aveva dimostrato come il cristianesimo, con la sua risoluta dimensione di trascendenza e in quanto fatto e messaggio essenzialmente soprannaturale, aveva portato le nozioni di sacro e profano alla pienezza della loro realizzazione, rispettando e potenziando l'autonomia del profano come nessun'altra religione (31).

Il **cristianesimo, come rivalutazione del profano in quanto profano**, si pone quindi all'origine di un autentico laicismo e naturalismo, e simultaneamente del più puro soprannaturalismo.

(31) J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Torino 1962, specie pp. 130 s. Per un discorso simile ampliato alla problematica della cultura e della civiltà, v. P. VAN KETS, *L'Eglise et les cultures*, in *Concilium*, janvier 1965, pp. 125-132. V. anche *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, n. 36.

Questa constatazione storica non è se non riflesso e conseguenza della sua natura di Messaggio e di Azione trascendente e immanente insieme: il cristianesimo è la Religione di Cristo, Uomo-Dio, Verbo Incarnato (32).

C) IL « RELIGIOSO » COME VALORIZZAZIONE DEL « PROFANO » (33)

1. Le realtà, attività e valori profani possono e debbono essere « santificati », cioè ordinati a finalità soprannaturali come modi specifici di unione alla Divinità e di partecipazione alla sua stessa vita. Questa « santificazione », come abbiamo visto, non ne lede minimamente la profanità, anzi, aggiungiamo, la potenzia.

Il soprannaturale non viene a distruggere la natura, a sostituirsi ad essa, ma ad animarla e **sublimarla nelle sue dimensioni specifiche e tipiche di natura**, cioè nella sua « profanità ». Ad esempio, nell'uomo la vita divina cui egli accede con la grazia non viene ad ottundere l'intelletto o ad inceppare la libertà. La fede costituisce una elevazione dell'intelligenza alla visione di nuove e superiori verità, così come la carità potenzia la volontà nella libertà dei figli di Dio.

La profanità è salvata, come abbiamo considerato sopra, nel senso che essa in quanto tale assurge ad una specifica funzione e destinazione nel « piano di Dio ». Perciò ha una sua intima autonomia determinata e voluta dal medesimo Autore delle strutture religiose emanazioni del « sacro ». Queste ultime non devono affatto sopraffare, infirmare e violare i valori terreni detti profani. Tutt'altro.

Notiamo come nel cristianesimo il « sacro » non è fine a se stesso. Segna la presenza e l'intervento « sacramentale » di Dio nell'umanità. Questo intervento si esplica in effetti come attività di « divinizzazione », cioè di « santificazione », nei confronti dell'uomo, dei suoi valori, delle sue attività e dell'intero cosmo. Quindi il « sacro » si trova alle scaturigini del « santo » e come questo al servizio del « profano ». **La grazia infatti non « rende sacro »** (in senso vero e proprio) **il « profano », ma lo santifica**. Facendolo partecipare alla vita divina, origine e modello del « profano », lo restituisce a se stesso, alla sua genuina validità e ai suoi

(32) La volontà di armonizzazione di due componenti autonome in costante tensione e contatto tra loro costituisce nella storia della Chiesa uno dei travagli fondamentali e, al livello delle strutture e delle realizzazioni concrete, una delle linee di forza più ardue e discusse. Cfr. M. D. CHENU, *L'Evangile dans le temps*, pp. 159-169, e soprattutto « *Vers "une Chrétienté profane"* », pp. 166 s.

(33) Usiamo qui il termine « religioso » per significare l'insieme dei valori di « sacro » e di « santo ».

genuini e primitivi valori infirmati essi pure, di riflesso, dalla colpa di origine dell'uomo e dalle sue conseguenze (34).

2. Una sempre più chiara intelligenza cristiana della validità autonoma del « profano » è stata evidentemente facilitata dall'evoluzione della civiltà sul piano della tecnica e della scienza. Elementi di principio già presenti nella riflessione cristiana (35) si sono così andati strutturando in una visione organica che rende il cristianesimo immune da ogni timore di fronte alla « dissacralizzazione del profano ». A differenza di altre religioni, per esempio del Buddismo, il cristianesimo è prima di tutto Parola di Dio rivelata all'uomo e non espressione del rapporto che lega (« religio ») la natura a Dio. La Fede si situa su un piano superiore alla « religio » anche se assume consistenza psicologica, morale e culturale soltanto nell'atto religioso.

Anzi, il cristianesimo assume sempre più coscienza di se stesso come di una « forza di dissacralizzazione », restituendo il « cosmo del profano » all'indagine e all'opera trasformatrice dell'uomo, e riconosce parallelamente alla stessa scienza una salutare e necessaria funzione dissacralizzatrice (36).

(34) Ad es., l'ingegnere che per spirito di amore evangelico dirige la costruzione di una diga in un Paese in via di sviluppo compie attività santificante ed apostolica, ma è il suo contributo tecnico in quanto tale che dev'essere anzitutto il più aggiornato e perfetto possibile. Il primo « peccato » contro Dio sarebbe in un certo senso la lesione e la diminuzione della validità tecnica dell'impresa. La santità di « pura intenzione » che trascurasse colpevolmente (anche nel senso di omissione) la qualità tecnica dell'opera sarebbe pseudo-santità. I limiti spirituali della « intenzione » rispetto alla « realizzazione » sono acutamente analizzati e risolti da TEILHARD DE CHARDIN, in *Le Milieu divin*, Paris, 1957, pp. 36 s.

(35) Parlare, poniamo, di « glorificazione ontologica » di Dio emanante dalle creature diverse dall'uomo (unico « soggetto » di « glorificazione formale »), significava che il mondo delle realtà non umane con il suo semplice esistere, agire e reagire aveva funzione e portata religiosa in senso lato.

(36) « La vera scienza ha demistificato, dissacralizzato i fenomeni della natura; ha contribuito a purificare la fede dalle sue scorie, da certe superstizioni, da certi complessi di timore e di insicurezza » (Paolo VI citato dal Card. P.E. Léger, in *Le Monde*, 18 luglio 1963). Cfr. anche: M. D. CHENU, « *Consecratio Mundi* », in *NRTn*, juin 1965, p. 613; G. THILS, *Teologia delle realtà terrene*, Alba 1951, pp. 85 s.

Alla luce di quanto si è detto, l'espressione « consecratio mundi » oggi così usata per specificare l'impegno dei laici cioè del laos, popolo di Dio, nel mondo, come insieme di individui a cui le cose di questo mondo « interessano realmente in se stesse » (cfr. Y. CONGAR, *Lay People in the Church*, 1959, pp. 17-21), non deve essere intesa nel significato più primitivo e ristretto di « consacrazione come sacralizzazione » del mondo profano. Questo significherebbe annullare il mondo come profanità nella misura in cui lo si fa « sacro ». Va intesa piuttosto nel senso più generico e ricco di « costruzione santificatrice del mondo » (cfr. M. D. CHENU, *art. cit.*, pp. 616 s., e *L'Evangile dans le temps*, Paris 1964, p. 570).

D) IL MEZZO AUDIOVISIVO COME REALTÀ « PROFANA »

Il discorso da noi fin qui condotto sulla realtà terrena profana vale perfettamente per il mezzo audiovisivo di comunicazione sociale. Occorre però concentrare la nostra riflessione, in un passo ulteriore, sulla sua specifica natura e profanità per definirne più esattamente e profondamente il significato cristiano. Lo consideriamo quindi nella sua qualità tipica di attività umana risultante di dimensioni, per così dire, tecniche ed artistiche.

Il mezzo audiovisivo come dimensione tecnica.

1. La tecnicità appare anzitutto come **realtà creata**. Il Genesi ci fornisce la chiave della visione rivelata della tecnica: « riempite la terra, **dominatela** e sottomettetevi tutto ciò che contiene » (1,28). L'uomo è il signore della terra e di tutte le realtà terrene: gli animali, ad es., sfilano davanti a lui, ed egli assegna loro il nome; nell'atto di assegnare il nome è simboleggiato un potere incondizionato (il nome è la realtà).

La « tecnica » segna l'**esercizio di questo dominio** sulla terra. Esso non si riduce all'uso della terra, ma trasforma la materia scoprendone e sfruttandone le energie profonde. La tecnica costituisce un esercizio superiore di potere; l'« homo artifex » inietta così nella materia elementi di razionalità e spiritualità; la libera dai suoi impacci naturali (in un certo senso, la smaterializza) per portarla a « significare » fatti ideali, talora anche soprannaturali (la pittura, la musica, la poesia...), e a produrre risultati di sempre più alta perfezione per il servizio dell'uomo (ad es. il mondo della macchina).

La tecnica è quindi altissima attività umana, perché permette all'uomo di proiettare nell'universo la sua personalità, il suo pensiero, la sua potenza di realizzazione e di solidarietà (amore); gli permette di tradurvi ed imporvi se stesso.

Ancora nel Genesi vediamo che **compete sempre a Dio una Sovranità suprema** sull'uomo stesso, oltretutto sul mondo, cioè sulla realtà terrena trasformata dalla tecnica. « Creatura » non è soltanto la materia grezza, ma anche la materia elaborata ed elevata dall'« ars ». Dio è il Signore della materia, dell'uomo e delle stesse facoltà di cui l'uomo si serve per elaborare la materia. Una delle significazioni religiose fondamentali della « prova » rappresentata dalla tentazione nell'Eden è appunto quella di riaffermare tale indiscutibile sovranità divina. Sintomatico è il fatto che il lavoro, prima del peccato, è creazione agevole e gaudiosa e dopo di esso si fa realizzazione faticosa ed imperfetta.

Il progresso tecnico dunque, come sempre più perfetto esercizio del « dominio » dell'uomo sulla materia, è visto con vero **ottimismo** dalla Rivelazione cristiana. In quanto valorizzazione

di essere e umanizzazione della materia, è un fatto doveroso e positivo: costituisce una crescente « **glorificazione ontologica** » di Dio. I capi di accusa formulati contro di esso, in definitiva, colpiscono l'uomo quando lo sfrutta e utilizza a danno, e non a servizio, della comunità umana. Il vero perfezionamento dell'umanità si identifica infatti con l'autentica glorificazione di Dio: « gloria Dei est homo vivens ». L'uomo riconosce di fatto il « dominio supremo » divino nell'esercizio della propria sovranità sul mondo nella misura in cui questa segna una reale ascesa della umanità.

2. La tecnica si rivela altresì come **realtà salvata**. Il Cristo, salvando l'uomo e liberandolo dal peccato, salva e libera dai suoi limiti anche la tecnica.

a) Infatti nelle sue tendenze intrinseche **la tecnica è valorizzazione dell'essere in tutti i suoi aspetti**: l'essere è in se stesso tensione verso il proprio massimo potenziamento e perfezionamento. Inoltre **l'essere in tutti i suoi aspetti tende verso la più esaustiva valorizzazione dell'uomo**, in funzione del quale esso sussiste: è al servizio dell'uomo in quanto costruttore. Ora **il peccato dell'uomo** si riflette come diminuzione e lesione di questi due aspetti di valore dell'essere e conseguentemente del progresso tecnico. Se il progresso ha quindi degli aspetti anti-umani, ciò è dovuto al peccato dell'uomo (37).

b) Un'altra sublime visione del mondo della tecnica si ha nella riflessione teologica che la concepisce come elaborazione tesa ad umanizzare e spiritualizzare la materia: « Poi vidi un cielo nuovo, una terra nuova: il primo cielo, infatti, e la prima terra sono scomparsi » (Apoc. 21,1).

Nel Regno di Dio parusiaco e definitivo la materia, pur restando materia, si troverà trasfigurata ad immagine del corpo glorioso di Cristo e del corpo glorioso dei fedeli: « *sómata pneumatiká* » (I Cor, 15,44). La rivelazione quindi ci insegna che l'intera realtà terrestre sarà misteriosamente « *pneumatica* ». Questa « **pneumaticità** » costituisce una sua tensione e finalità intrinseca anche indipendentemente, in un certo senso, dalla finalizzazione dell'uomo.

Essere « oggetto di tecnica » è quindi un'esigenza ontologica

(37) Il peccato dell'uomo blocca anche il primo aspetto di valore della realtà tecnica? Cioè, in altri termini, l'uomo, nell'ipotesi fosse senza peccato e quindi immune dalle sue conseguenze, sarebbe atto a una più perfetta valorizzazione tecnica dell'essere? *In linea teorica generale sembra si debba rispondere di sì*. Sappiamo infatti, per esempio, che il Peccato Originale esercita la sua influenza negativa anche sull'intelligenza e sulle altre facoltà umane; di riflesso, quindi, influisce in modo corrosivo anche sull'opera che ne viene espressa. Altra questione invece è chiedersi se *nel caso concreto* di un individuo, di una nazione o di una epoca storica l'accettazione più o meno totale del cristianesimo come « istituzione di salvezza » abbia necessariamente favorito e potenziato il progresso tecnico.

della materia stessa. Questa è, per così dire, non solo atta a venir valorizzata, ma in attesa di essere valorizzata e « spiritualizzata » dall'intervento dell'« homo artifex ». Conseguentemente il progresso tecnico, nella considerazione cristiana, assume validità non soltanto per una sua subordinazione di utilità all'uomo, ma altresì, e più ancora, entro certi limiti, per una **tensione profonda che anima la materia verso la « spiritualizzazione » finale**, e di cui la « tecnicità » costituisce non solo un'immagine ma anche un'iniziale e graduale realizzazione. Di qui noi vediamo che il **cristianesimo non è evasione dal mondo** e non si impegna nel mondo usando del mondo in funzione puramente strumentale.

In questo senso noi cristiani non soltanto non sottovalutiamo o fuggiamo il mezzo audiovisivo come tale, ma nemmeno lo vogliamo sfruttare come semplice strumento di apostolato. Sarà strumento della Parola nella misura in cui le sue intime strutture di valore si troveranno potenziate.

E' in questa luce escatologica che noi comprendiamo il fondamento del fatto che la tecnica ha valore in sè (anche religioso), e che il progresso tecnico costituisce « un aspetto intrinseco del Cristo totale e della lenta elaborazione misteriosa dei cieli nuovi e della terra nuova » (38).

Il mezzo audiovisivo come dimensione artistica.

1. Cerchiamo di precisare, a modo di **premessa**, che cosa sia arte e che cosa sia tecnica, e quali rapporti si stabiliscano fra l'una e l'altra.

Per arte in generale intendiamo: « ogni espressione dell'attività fantastica, creatrice di bellezza, che si esegue nel suono, nel verso, nel colore, nella pietra, ecc. (musica, canto, poesia, pittura, scultura, architettura, danza, cinema) » (39).

Per tecnica — precisato che « la pretesa di poter fissare una definizione adeguata della tecnica presa in generale non è il minore degli scandali che la filosofia riserva ai tecnici » (P. DUCASSE, *Les techniques et le philosophe*, p. 162) — intenderemo: **un insieme di procedimenti di elaborazione della materia in vista di determinati risultati**, fondato su conoscenze scientifiche e che può essere anche animato da intuizione artistica.

Se concepiamo il procedimento tecnico come « umanizzazione, spiritualizzazione » della materia, diremo che è **nell'opera d'arte che l'attività tecnica raggiunge l'apice del suo valore**. Infatti, « l'arte ha sempre la funzione di creare un mondo in cui lo spirito si trovi a casa sua e che sia alla sua misura » (H. DELACROIX, *Psychologie de l'art*, p. 161). Cioè l'opera in cui l'uomo raggiunge il vertice dell'umano e dello spirituale è la realiz-

(38) Cfr. G. THILS, *Teologia delle realtà terrene*, Alba 1951, pp. 117 ss.; L. MALEVEZ, *Philosophie chrétienne du progrès*, in *NRTh* (1937), pp. 377 ss.; E. MOUNIER, *Le christianisme et la notion de progrès*, *Oeuvres de Mounier*, t. III, Paris 1962, pp. 391-425.

(39) STEFANINI L., voce *Arte*, in *Enciclopedia Filosofica*, ed. Sansoni, t. I, col. 386.

zazione artistica. « L'opera d'arte si situa sempre tra l'universale e il particolare così come si situa fra l'Eterno e l'Istantaneo. Mai però l'uno senza l'altro; mai la prolissità indefinibile della pura particolarità » (H. DELACROIX, in DUMAS, *Nouveau traité de psychologie*, IV, p. 272).

Ci si può chiedere se, al limite, come tutti i generi d'arte si armonizzano nell'unità dell'arte, non si verifica un'unità formale superiore tra tutti i vertici delle varie forme di elaborazione tecnica: intuizione filosofica, scoperta scientifica,...

2. L'artisticità è realtà creata.

a) L'attività artistica è **partecipazione all'attività creatrice di Dio**. Non tanto nel senso filoniano (« De opificio mundi ») che creare significa anche imprimere un'armonia, un ordine alla realtà, cioè fare dell'informe selva degli esseri un « cosmos », e che l'arte è splendore di armonie. Ma nel senso lavelliano che « il proprio dell'arte è di dar forma al mondo di possibilità che portiamo in fondo alla nostra coscienza: è in questo senso che ogni arte è giustamente definita creatrice » (40).

L'arte si può dire « creazione », perché è l'atto nel quale l'uomo « trascende » se stesso, produce per produrre, non cerca se stesso.

E' espressione di un'intuizione, emozione, idea interiore dell'artista. Tale idea interiore è imitazione, **partecipazione dell'idea interiore secondo cui Dio stesso crea** (causalità esemplare). Idea interiore, opera di Dio, non soltanto quindi perché risultanza di sensibilità, intelligenza, talento, che sono creati; ma anche perché la misteriosa scintilla dell'intuizione, del « momento di grazia », quanto più sfugge alle possibilità di controllo e di causazione umana tanto più avvicina il fenomeno d'arte al divino.

Dio è autore dell'opera d'arte compiuta, in forza anche della visione teologica della « conservatio » come « continuata creatio » dell'idea nel suo originarsi e nel suo esprimersi per tramite del travaglio produttivo e delle implicanze tecniche.

b) Conseguenze:

— **Dio è supremo autore e quindi sovrano dell'opera d'arte**. Per comprendere in che termini Dio sia questo si potrà pensare a quell'inalienabile vincolo di proprietà spirituale (per così dire) che lega l'artista alla sua opera anche finita, alienata, venduta.

— L'opera d'arte costituisce **la più alta forma di « glorificazione ontologica » di Dio**. Infatti il « plus-valore » artistico di cui la materia è, per così dire, rivestita, si situa al limite tra il divino e l'umano in quanto vertice di spiritualizzazione attingibile dalla materia per opera dell'uomo.

— L'opera d'arte costituisce pure **la massima valorizzazione possibile all'uomo** su un piano puramente umano. Nell'ambito della sua azione sulla materia non può costruire un valore più

(40) LAVELLE L., *Tratté des valeurs*, Paris 1951, II, p. 329.

spirituale. E nessuna realtà puramente naturale può, come quella dell'arte, elevare l'uomo.

— Di qui ne viene anche che un'opera è « cristiana » nella misura in cui è « veramente arte » cioè « spiritualizzatrice », « elevante » la materia. Che il soggetto sia sacro è quindi, di per sé, fatto secondario. E' importante nella misura in cui la sacralità del soggetto dovrebbe favorire una più intensa « spiritualizzazione » della materia e quindi una maggiore « artisticità ». Ma un soggetto profano può superare in « sacralità-smaterializzazione-artisticità », sul reale piano artistico, un soggetto sacro.

Insomma, nella visione cristiana, l'arte vede la sua autonomia sancita e difesa. Più è se stessa, cioè arte, e più è « sacrale » in senso lato, nel senso che più la materia vi si trova superata, sublimata, « spiritualizzata ».

— Il principio « l'arte per l'arte », preso in senso assoluto, agli occhi del credente è semplicemente assurdo. Se l'opera è veramente arte è ordinata « ipso facto », indipendentemente dalla coscienza o scelta dell'artista, a Dio di cui è « glorificazione ontologica », in quanto « spiritualizzazione » e quindi accostamento al divino. Inoltre non può non essere valorizzazione dell'uomo che la crea come di quello che la contempla (41).

3. L'artisticità è realtà salvata.

a) **Premessa.** — La materia oppone resistenza ad essere idealizzata e spiritualizzata in valore d'arte. Infatti questo comporta una smaterializzazione. Ricordiamo la visione estetica di un Michelangelo: il « produrre » è un vincere la materia liberandone l'idea che vi si trova come imprigionata e schiava.

Inoltre il peccato, nella considerazione cristiana, mutila e impaccia la facoltà creatrice dell'uomo. Una delle conseguenze dello stesso peccato originale non è forse un indebolimento e impoverimento della volontà e uno squilibrio della sensibilità?

Quindi, appare la necessità di una salvezza dell'arte che si realizza appunto nella progressiva radicale liberazione dell'uomo dal peccato come rifiuto di Dio e dei fratelli e ripiegamento egoistico su se stesso.

b) Riteniamo utile nella nostra riflessione non omettere il sia pure misterioso riferimento alla « Realtà definitiva »: il mondo e la terra della Fine. Dio, bellezza infinita, vi imprimerà il massimo di « deiformità », di bellezza possibile. La misteriosa glorificazio-

(41) Tra le molteplici dimensioni di tale valorizzazione ne sottolineiamo due, illustrate tra l'altro da Teilhard de Chardin (*Cahiers Teilhard de Chardin*, Paris 1962, n. 3, pp. 102-103). L'arte, benché in se stessa espressione di intuizione e quindi « più primitiva di ogni idea », è « generatrice di idee ». L'arte, in quanto la più indipendente e personale delle attività umane, in un mondo che si va sempre più razionalizzando e meccanicizzando, si pone come « salvezza e fermento » della personalità umana.

ne del Corpo risorto di Cristo ci apre uno spiraglio sull'arcana ma reale trasformazione glorificante di cui saranno oggetto uomini e cose. La bellezza dell'opera d'arte è prefigurazione di quella bellezza definitiva. Ne è manifestazione. Di sua natura tende dinamicamente a raggiungere quella compiutezza di armonia. Quella Bellezza-Fine specifica questa bellezza in tensione; cioè le imprime impulso soprannaturale, la salva. In questo senso noi capiamo come l'opera d'arte non è soltanto l'espressione di un io. E' anche rivelazione dello Spirito nella sua attività di trasformazione spiritualizzatrice del mondo. La bellezza assume dimensione escatologica. E' uno dei « segni » della Fine, cioè della sola autentica realtà. In questo senso possiamo dire con Rideau che è manifestazione e contributo allo sviluppo del Corpo mistico di Cristo (42).

Benché non « formalmente soprannaturale », l'opera d'arte è in se stessa quindi una « presenza del divino ». Notiamo che esiste un solo Dio: non esiste un dio dell'ordine naturale e un dio dell'ordine soprannaturale. Quindi, anche se l'atteggiamento religioso non deve, come pensava Kierkegaard, presupporre necessariamente un momento estetico, l'esperienza estetica autentica è una delle migliori vie per raggiungere l'impegno religioso cristiano.

*

Resta ora da determinare secondo quali specifiche modalità i mezzi audiovisivi si inseriscono ed esercitano una loro propria funzione nel piano della salvezza. Sarà oggetto di un prossimo articolo mostrare come la loro specificità, in quanto strumenti di « comunicazione », è quella di partecipare all'attività di Dio che « si comunica », di Dio in quanto Rivelatore.

(continua)

Luigi Bini

(42) Cfr. RIDEAU E., *Consécration. Le christianisme et l'activité humaine*, Desclée de Brouwer, 1944, p. 66. Ripetiamo quindi che non è il soggetto cristiano ad imprimere al fatto d'arte vero e genuino valore cristiano. E' anzitutto la sua autenticità d'arte. Questa è in se stessa un riflesso, un'anticipazione delle armonie celesti e dei rapimenti della beatitudine. Inconsciamente, ma non per questo meno realmente, lo spettatore sul piano dell'emozione artistica vive ed sperimenta questo preludio di Gloria e Felicità.

La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo rievoca il Mondo escatologico (n. 39) soprattutto per sottolineare che questa attesa non deve indebolire lo slancio cristiano per il progresso umano, nella certezza che « tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità » li ritroveremo « purificati, trasfigurati » nella Realtà nuova e definitiva.