

Linda Pocher \*

## L'USO DELLE IMMAGINI NELLA RICERCA TEOLOGICA

### Una questione di metodo

SOMMARIO: PREMESSA – I. CHE COS'È UN'IMMAGINE? – II. L'IMMAGINE E LA FENOMENOLOGIA: 1. *Il valore dell'esperienza personale*; 2. *Rispetto e fiducia verso la realtà* – III. L'IMMAGINE PER LA TEOLOGIA: 1. *La riflessione teologica tra concetti astratti e immagini*; 2. *Le immagini nella Scrittura*; 3. *Le immagini dell'esperienza spirituale* – IV. NON SENZA DISCERNIMENTO, NON QUALUNQUE IMMAGINE: 1. *Polivalenza e precarietà delle immagini*; 2. *La verifica cristologica* – V. L'IMMAGINE, TRA ERMENEUTICA E TIPOLOGIA – CONCLUSIONE

#### PREMESSA

Al numero 157 di *Evangelii gaudium*, Papa Francesco raccomanda fortemente il ricorso alle immagini nella predicazione. Una immagine attraente, infatti, «fa sì che il messaggio venga sentito come qualcosa di familiare, vicino, possibile, legato alla propria vita. Un'immagine ben riuscita può portare a gustare il messaggio che si desidera trasmettere, risveglia un desiderio e motiva la volontà nella direzione del Vangelo».

Francesco stesso, nella sua predicazione e nel suo magistero, non perde occasione per colpire l'immaginazione dei suoi interlocutori con gesti o metafore ad effetto, abitudine che il più delle volte entusiasma i suoi estimatori ma inasprisce, allo stesso tempo, i suoi critici. Si tratta di una operazione di *marketing* pastorale, oppure di una scelta comunicativa che nasconde qualcosa di più profondo? Secondo Nicolas Steeves, «i gesti e le parole, potenti sotto il profilo delle immagini, esprimono di Papa Francesco un atteggiamento evangelico all'altezza delle sfide attuali»<sup>1</sup>. Testimoniano, cioè, la sua capacità di annunciare il Vangelo alle donne e agli uomini di oggi.

\* Docente aggiunta di teologia fondamentale, cristologia e mariologia presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione Auxilium.

<sup>1</sup> N. STEEVES, «A Papa immaginifico, teologia immaginativa!», in M. TENACE (ed.), *Dal chiodo alla chiave. La teologia fondamentale di Papa Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, 101-112: 104.

Se il ricorso alle immagini risulta efficace nell'annuncio del mistero, significa che le immagini detengono una capacità ermeneutica notevole nei confronti della realtà del mistero stesso. In che modo e con quali vantaggi la riflessione teologica può servirsi di questa capacità? Per rispondere a questa domanda, procederò per prima cosa alla definizione di che cosa sia un'immagine e alla valutazione del suo valore gnoseologico (punto I); in secondo luogo cercherò di chiarire il rapporto tra immagine e fenomenologia, in quanto corrente filosofica che ha fatto dell'immaginazione il suo principale strumento di lavoro (punto II); in seguito mostrerò a quale scopo (punto III) ed infine entro quali limiti sia possibile lasciare guidare una riflessione teologica da un'immagine (punto IV); infine proverò a declinare questo metodo in un'ermeneutica biblica (punto V).

## I. CHE COS'È UN'IMMAGINE?

Per formulare un giudizio sul valore gnoseologico dell'immagine, è necessario per prima cosa chiarire che cosa si intenda per immagine. L'esperienza insegna che l'*immagine* è il prodotto dell'immaginazione, ovvero della facoltà che permette agli esseri umani di trattenere nella memoria, di elaborare creativamente e di trasmettere ad altri, segni o similitudini delle cose, delle persone, degli avvenimenti, in modo tale che ciò che è stato una volta vissuto o percepito possa restare in qualche modo presente a chi immagina «indipendentemente dalle cose stesse»<sup>2</sup>.

Questa prima chiarificazione, tuttavia, non solo non risolve, ma rende ancora più urgente la domanda circa il valore di realtà dell'immagine, poiché «con la differenziazione tra cosa ed immagine e ad un sempre più alto grado di riflessione tra immagine originaria e immagine riprodotta, tra fenomeno e parvenza [...] la funzione chiarificatrice dell'immagine viene ripagata con una perdita di contenuto reale»<sup>3</sup>.

La difficoltà, tuttavia, non è insuperabile, se si tiene presente l'origine e lo scopo dell'immagine, ovvero il suo legame con la percezione e con la sensibilità, da un lato, con il pensiero dall'altro. All'immagine, infatti, appartiene naturalmente una funzione di mediazione tra la realtà vissuta

<sup>2</sup> N. ABBAGNANO, «Immaginazione», in N. ABBAGNANO - G. FORNERO (edd.), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998<sup>3</sup>, 562-564: 564.

<sup>3</sup> E. BISER, «Immagine», in H. KRINGS - H.M. BAUMGARTNER - C. WILD (edd.), *Concetti fondamentali di filosofia*, Queriniana, Brescia 1982, vol. II, 1017-1028: 1018.

e percepita ed il pensiero che tenta di spiegarla, di interpretarla. Basti pensare all'importanza che spetta all'immagine nel pensiero prefilosofico, che si manifesta chiaramente nel fatto che le tracce più antiche nella storia dello spirito umano sono documentate in opere-immagini, come gli oggetti scolpiti delle età della pietra e i dipinti delle caverne.

La funzione mediatrice delle immagini nel processo della conoscenza che va dal particolare all'universale è affermata chiaramente da Aristotele, il quale rileva che «se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine. Infatti le immagini sono come le sensazioni, tranne che sono prive di materia»<sup>4</sup>. L'apporto dell'immaginazione, inoltre, è ovviamente diverso da quello dell'intelletto che giudica il vero o il falso, ma i due, intelletto e immaginazione, non possono operare efficacemente l'uno senza l'altro: «il vero o il falso consiste in una connessione di nozioni. Ma le prime nozioni in che cosa si distingueranno dalle immagini? Certo neppure le altre sono immagini, ma non si hanno senza immagini»<sup>5</sup>.

Epicuro, oltre a riaffermare la funzione mediatrice dell'immagine, sostiene anche che essa appartiene alla realtà nella misura in cui produce un effetto, un movimento di qualche tipo, in colui che la riceve o che la elabora: «anche le rappresentazioni dei pazzi e quelle che si hanno in sogno sono vere: esse, infatti, producono movimento; ciò che, invece, non produce movimento, non è vero»<sup>6</sup>.

Anche se l'esperienza della dissociazione tra la realtà dell'immagine e la cosa materiale che essa rappresenta può suscitare un legittimo dubbio nei confronti dell'immagine, soprattutto quando essa si presenta come una illusione ingannatrice o quando essa si presta a persuaderci a credere ciò che vero non è, tale riserva nei suoi confronti non può essere sostenuta in modo generalizzato.

Il fatto che il rapporto tra immagine e realtà rimanga in ogni caso in una tensione dialettica ne rappresenta allo stesso tempo il limite ed il pregio. Infatti, «accanto al campo delle forme erranee c'è il gruppo di quelle immagini, a cui è propria una valenza autenticamente mediatrice di

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *L'anima* (= Collana di filosofi antichi), VIII, Luigi Loffredo, Napoli 1979, 432a, 189.

<sup>5</sup> ARISTOTELE, *L'anima*, VIII, 432a, 189.

<sup>6</sup> DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (= Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2005, X, 32, 1191.

essere»<sup>7</sup>, il che significa che ogni immagine si offre a noi come un invito al discernimento, un invito ad essere valutata ed interpretata.

In conclusione, possiamo affermare che l'immagine funge, da un lato, da mediazione tra la realtà di cose e persone in cui siamo immersi e le riflessioni, i giudizi e le interpretazioni che formuliamo su di essa. Dall'altro lato essa ha il potere di provocare reazioni interiori o esteriori nella persona che la elabora o la riceve e quindi di incidere sulla vita.

L'immagine, dunque, appartiene alla realtà non soltanto perché ha la sua origine in esperienze e percezioni, ma anche perché ha il potere di provocare sentimenti e azioni. Grazie alla ricezione e alla produzione di immagini, un contenuto carico di significato può circolare liberamente creando collegamenti tra i diversi strati dell'esperienza umana: le esigenze del corpo si integrano a quelle della psiche e dello spirito; lo spirito è stimolato da un contenuto sensibile e necessario, che la psiche completa attraverso la partecipazione emotiva; l'immagine, il sentimento e la riflessione, infine, si aggiustano reciprocamente e il loro accordo ricade positivamente sull'agire del soggetto.

L'immaginazione «rivela dunque l'insieme del soggetto umano nella misura in cui esso si situa nel mondo con le sue opzioni fondamentali in rapporto a sé stesso, agli altri e a Dio»<sup>8</sup>. Compito dell'immagine, in sintesi, è *rappresentare il reale e il realmente possibile*, ovvero ciò che realmente può accadere in seguito all'azione umana, e «sua funzione essenziale è *mediare fra corpo e spirito per agire*»<sup>9</sup>.

## II. L'IMMAGINE E LA FENOMENOLOGIA

L'immaginazione, in quanto strumento del pensiero, riveste un ruolo fondamentale nell'approccio fenomenologico alla realtà. Intendo mettere

<sup>7</sup> E. BISER, «Immagine», 1023.

<sup>8</sup> J. NAUD, «Simbolismo», in R. FISICHELLA - R. LATOURELLE (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1145-1149: 1148.

<sup>9</sup> N. STEEVES, «Celebrare con il "corpo" ecclesiale, sensibile, eucaristico: l'impatto teologico dell'immaginazione nella liturgia», in F. MAGNANI - V. D'ADAMO (edd.), *Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2016, 201-204: 201; cf anche Id., *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 191), Queriniana, Brescia 2018; G. PICCOLO - N. STEEVES, *E io ti dico: immagina! L'arte difficile della predicazione*, Città Nuova, Roma 2017, 111.

in evidenza due aspetti fondamentali di questo approccio, di cui la ricerca teologica può fare tesoro, soprattutto se intende lavorare con le immagini: la valorizzazione dell'esperienza personale (punto 1); la strategia metodologica più adatta ad interpretarla (punto 2).

### *1. Il valore dell'esperienza personale*

Husserl sostiene che è proprio la possibilità di rendere presente qualcosa che non è attuale o è assente, a rendere preziose le immagini dal punto di vista gnoseologico. Egli, che nella sua fenomenologia pone le «ripresentazioni e, più precisamente, le libere fantasie» in una «posizione privilegiata rispetto alle percezioni», rende ragione di questa scelta di metodo paragonando il lavoro del fenomenologo a quello del geometra, il quale opera più con la fantasia che attraverso la percezione diretta delle forme.

Certo, «nella fantasia egli deve affaticarsi per giungere a visioni chiare, mentre il disegno e il modello gli evitano tale fatica. Ma nel disegnare e nel modellare effettivi egli è legato, mentre nella fantasia ha un'incomparabile libertà [...] nella produzione di innumerevoli nuove formazioni», libertà che gli permette di accedere «alle vaste sfere delle possibilità essenziali con i loro infiniti orizzonti»<sup>10</sup>.

Il fenomenologo si muove in modo analogo, soltanto che non ha a che fare con figure geometriche ma con i «vissuti» e con ciò che ad essi è correlato essenzialmente: materiale che egli individua proprio variando nella sua immaginazione i «tipi», ovvero le immagini, delle percezioni, dei sentimenti, dei giudizi e dei ricordi che «stanno a sua disposizione in originaria datità», ovvero che fanno parte dell'esperienza umana comune.

Per far questo, il fenomenologo non si può affatto chiudere nella torre d'avorio della propria immaginazione: al contrario, si deve lasciare continuamente fecondare dalla realtà che sta fuori, «mediante osservazioni, il più possibile vaste ed opportune, nel campo della visione originaria», non soltanto a partire dalla propria esperienza diretta, ma valorizzando anche «quanto ci offre la storia, e in misura ancor maggiore dai prodotti dell'arte e in ispecie della poesia»<sup>11</sup>. Non si tratta dunque di fuggire nel mondo delle immagini, ma di cercare tra le immagini quelle più adatte a comprendere

<sup>10</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (= Biblioteca di cultura filosofica), vol. I, Einaudi, Torino 1965, § 70, 149-150.

<sup>11</sup> E. HUSSERL, *Idee*, I, § 70, 150.

e ad esprimere il significato dell'esperienza e del vissuto personale. *Ritornare alle cose*, era il motto di Husserl. *Fenomenologia*, amava dire Edith Stein, è *tenere gli occhi bene aperti*<sup>12</sup>.

Con il termine *fenomenologia*, dunque, non si intende qui un sistema filosofico, né tanto meno una concezione preconfezionata del mondo, ma piuttosto l'esibizione di *un campo di ricerca*, costituito dal *vissuto personale del soggetto umano e dalle immagini che lo rappresentano*, e l'offerta degli strumenti metodologici più adatti ad interpretarlo.

Con la nascita della scienza moderna, propiziata particolarmente dalla scoperta del *cogito cartesiano*, siamo stati abituati a radicalizzare la distinzione tra *verità empiriche*, che si ottengono per approssimazione, attraverso misurazioni oggettive e verificabili, che vanno dagli esperimenti della fisica meccanica alle ricerche di psicologia o sociologia empirica, e *verità metafisiche*, universali e necessarie, che si possono ottenere intuitivamente o deduttivamente e che devono sottostare ai principi della logica formale.

Tutto ciò che cade al di fuori di queste due categorie di verità, viene ritenuto soggettivo e parziale. Ciò che si perde, in questa alternativa secondo la quale «la realtà “vera” si trova scissa fra i due mondi incomunicabili del fisico e del mentale, o ridotta a uno dei due poli» è però proprio l'affidabilità dell'esperienza personale, unitamente all'intero della cosa di cui si fa esperienza, «l'intero del fenomeno»<sup>13</sup>.

L'intuizione di base del metodo fenomenologico, invece, consiste nella convinzione che a partire dal fenomeno che si offre al nostro sguardo è davvero possibile risalire all'*eidōs*, al fondamento che ne sostiene la realtà (cf *Fides et ratio* 83). In questo modo, ciò che *viene riabilitato al massimo grado* è il valore gnoseologico dell'esperienza personale, ovvero di quel

<sup>12</sup> Cf G. PIANA, *I problemi della fenomenologia*, Edizione Elettronica, 2000<sup>2</sup>, [<http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~piana/index.php/saggi-su-husserl-e-sulla-fenomenologia/85-i-problemi-della-fenomenologia>], Gennaio 2020; R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia* (= Orientarsi nel pensiero 8), Guerini, Milano 1998.

<sup>13</sup> R. DE MONTICELLI, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità* (= Bibliotec@SWIF - Readings/Contemporanea), SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia, 2005, [[http://www.swif.it/biblioteca/readings/fenomenologia\\_SWIF.pdf/](http://www.swif.it/biblioteca/readings/fenomenologia_SWIF.pdf/)], Gennaio 2020, 26.

modo di conoscere in cui la persona è implicata nella sua interezza, nella «complessità dei propri rapporti esistenziali»<sup>14</sup>.

## 2. *Rispetto e fiducia verso la realtà*

La parabola nichilistica della filosofia contemporanea mostra come il sospetto nei confronti di ciò che appare, si manifesta, quindi nei confronti dell'esperienza e dell'immagine che la rappresenta, finisca facilmente per rovesciarsi in scetticismo generalizzato. Il sospetto nei confronti del fenomeno, infatti, finisce per abbracciare anche il fondamento della realtà.

Nel *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche descrive questo processo, attraverso poche lapidarie sentenze. Dal suo punto di vista, tutta la storia del pensiero occidentale non è stata altro, in estrema sintesi, che la «storia di un errore» dall'esito paradossale, i cui fautori principali sarebbero stati Platone, il Cristianesimo e Kant, i quali avrebbero in comune la tendenza a sopravvalutare l'ideale, considerato come *vero*, a discapito del reale, inteso come *apparente*.

L'esito paradossale consiste nel fatto che l'ideale, che pure dovrebbe fare da fondamento alla realtà, tende progressivamente a diventare «inattingibile, indimostrabile, impromettibile» e dunque a ridursi ad «una consolazione, un obbligo, un imperativo»<sup>15</sup>. Su questa divaricazione si innesta il positivismo, l'ascesa della tecnica, per cui la conoscenza non è più contemplazione ma trasformazione. Di conseguenza, conclude Nietzsche:

Il «mondo vero» – un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola! [...]

Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente?... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*<sup>16</sup>

<sup>14</sup> P. MIRABELLA, *Agire nello Spirito. Sull'esperienza morale della vita spirituale*, Cittadella, Assisi 2003, 72. Cf anche H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. La percezione della forma*, vol. I, Jaca Book, Milano 1971, 246-277; G. MOIOLI, «L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia, e la teologia della "spiritualità cristiana"», in ID., *La teologia spirituale*, (= Opera omnia 1), Glossa, Milano 2014, 245-255.

<sup>15</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello* (= Piccola biblioteca Adelphi 15), Adelphi, Milano 1970, 46.

<sup>16</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, 47.

Nell'elaborare il metodo fenomenologico, Husserl intende esplicitamente prendere posizione contro lo scetticismo moderno post-cartesiano. In un certo senso, infatti, «tutta la filosofia moderna, post-cartesiana, con la sua radicale diffidenza nei confronti del mondo sensibile e delle sue evidenze, e più in generale del senso comune, nutre e sostiene una *cultura del sospetto*». In fenomenologia, per converso, «la fiducia in ciò che si vede non è senza il sentimento della profondità di ciò che non si vede – e del valore della sua esistenza»<sup>17</sup>.

Questo *rispetto* – che nei confronti dell'evidenza si può dire anche *fiducia* – nei confronti della trascendenza si traduce in una certa *umiltà*, la quale può offrire un ottimo fondamento non soltanto alle virtù morali, ma anche a quelle intellettuali e dunque presiedere al buon esito di ogni programma di ricerca. Concretamente, gli strumenti metodologici che la fenomenologia ci offre per contrastare questa «cultura del sospetto» e procedere alla riabilitazione dell'esperienza personale, e dunque alla riscoperta del valore gnoseologico delle immagini, sono soprattutto due: la *sospensione del giudizio* e la *variazione eidetica*.

*Sospendere il giudizio*, significa *mettere tra parentesi* le informazioni e le interpretazioni di cui si dispone a proposito di una data realtà, in modo da poter procedere ad una osservazione e ad una descrizione di ciò che si presenta al nostro sguardo, rispettando e valorizzando la modalità secondo cui il fenomeno appare – si offre – alla nostra conoscenza. Certo, nel caso della ricerca teologica sarà necessario riconoscere e tener conto del fatto che gli oggetti dello studio appartengono ad una *realtà stratificata nei secoli*, a un *cerchio ermeneutico* in cui esperienza, linguaggio e riflessione, tendono da sempre e di per sé ad interpretarsi e ad influenzarsi a vicenda. Su questo aspetto cruciale ritornerò in seguito, a proposito dei limiti e dei criteri di discernimento inerenti a questa proposta.

Operare la *variazione eidetica* significa tendere all'universale, al fondamento, non tanto attraverso un processo di astrazione e dunque di spersonalizzazione della realtà indagata, quanto piuttosto attraverso una scrupolosa *analisi delle variabili e delle costanti del vissuto personale* che, correttamente interpretate, possono permetterci di descrivere in modo non ambiguo – e tuttavia aperto ad ulteriori approfondimenti – la forma della

<sup>17</sup> R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2008, 63-64.

realtà. Nello specifico della ricerca teologica: la forma dell'autorivelazione di Dio e delle sue creature.

Riportare l'interesse per l'immagine, in quanto rappresentazione di un vissuto, dunque riportare l'azione al centro dell'attenzione, significa riportare l'attenzione sul fatto che il cristianesimo, prima di essere una dottrina, è una storia e che la buona notizia della rivelazione consiste anche nell'annuncio che il fondamento della realtà non è un'idea (il Sommo Bene di Platone), ma una comunione di persone (la Trinità) e che in Cristo l'universale coincide perfettamente con il concreto. Nietzsche, insomma, ha torto: il cristianesimo non è la causa, bensì l'antidoto alla tendenza all'annichilimento, così tipica del mondo contemporaneo<sup>18</sup>.

### III. L'IMMAGINE PER LA TEOLOGIA

Data la funzione mediatrice dell'immagine, l'integrazione dell'immaginazione tra gli strumenti di lavoro della ricerca teologica dovrebbe permettere, per prima cosa, di contrastare il rischio di una eccessiva astrazione (punto 1), facilitando l'ancoraggio della riflessione teologica al dato biblico (punto 2) e all'esperienza spirituale dei credenti (punto 3). In secondo luogo, una riflessione teologica capace di integrare il contributo gnoseologico dell'immaginazione favorisce la riconciliazione tra azione, studio e contemplazione.

#### 1. *La riflessione teologica tra concetti astratti e immagini*

La storia insegna che la realtà è sempre più grande della nostra capacità di riflettere su di essa (cfr. *Evangelii gaudium* 231-232). Proprio per questo, un buon metodo di ricerca deve garantire la possibilità di rimanere aperti all'esperienza; soprattutto se e quando si voglia riflettere sull'essere e sull'agire di Dio. Un pensiero che si chiude al confronto con la realtà o che pretende di costringerla nei propri schemi, si riduce a sogno, a un nulla o a fantasia, secondo il significato deteriore del termine.

<sup>18</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 137-152; P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», *Teologia* 23 (1998) 289-329; Id., *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere performativo e teologia*, Cittadella, Assisi 2012; F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Il Pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio* (= Studi cristologici), Cittadella, Assisi 2001, 15.

Quando *iniziamo a pensare*, tuttavia, volenti o nolenti ci inseriamo in una *storia del pensiero*, dalla quale ereditiamo degli strumenti concettuali indispensabili, chiamati anche termini «astratti»: essi sono stati ricavati dall'esperienza, attraverso un processo di astrazione di cui a volte è possibile ricostruire la storia. Nella sua *Estetica*, Hegel ne descrive sinteticamente lo sviluppo, prendendo ad esempio i verbi *fassen* e *begreifen* (cogliere, afferrare). Come altri termini che riguardano il sapere, essi hanno avuto, in origine, un contenuto sensibile al quale si è prima aggiunto e poi sostituito un significato spirituale.

L'uso prevalentemente spirituale del termine causa progressivamente l'oblio dell'aspetto metaforico. Al termine del processo, immagine e significato «non sono più distinti e l'immagine, invece di un'intuizione concreta, ci dà immediatamente soltanto l'astratto significato stesso. Quando noi, per esempio, prendiamo *begreifen* in senso spirituale, non ci viene più affatto in mente di pensare all'atto sensibile di prendere con le mani»<sup>19</sup>.

L'immagine del «prendere con le mani», tuttavia, rimane come sullo sfondo, a ricordare che l'esperienza originaria del conoscere ha più a che fare con il *fare nostro qualcosa che sta fuori di noi*, piuttosto che con una costruzione solitaria della nostra mente. L'etimologia del termine italiano *concetto*, che corrisponde al tedesco *Begriff* e deriva dal latino *conceptus* (concepito) spinge a pensare nella stessa direzione, solo che in questo caso la dimensione ricettiva viene enfatizzata: il verbo latino *concipio*, infatti, oltre a designare l'azione di raccogliere con le mani, indica anche il concepimento del figlio.

La capacità conoscitiva umana, così, può essere messa in parallelo alla capacità generativa del grembo femminile, che *concepisce* e porta a maturazione qualcosa che ha ricevuto in sé da un altro<sup>20</sup>. Sullo sfondo di questa immagine, si può allora affermare che l'esperienza originaria della conoscenza dovrebbe portare con sé una certa consapevolezza di aver ricevuto un dono, piuttosto che di aver conquistato un premio<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> G.W.F. HEGEL, *Estetica* (= Biblioteca Einaudi 10), Einaudi, Torino 1997, vol. I, 455.

<sup>20</sup> Cf O. PIANIGIANI, «Concetto», in *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Sonzogno, Milano 1937, 321.

<sup>21</sup> Il differente atteggiamento che sta dietro al gesto della mano che afferra o che accoglie, viene bene illustrato da Pagazzi nel suo commento a Gen 3,6. Cf G.C. PAGAZZI, *Fatte a mano. L'affetto di Cristo per le cose* (= Nuovi saggi teologici 95), Edizioni Dehoniane, Bologna 2013, 63-66.

Purtroppo però, come lo stesso Hegel afferma, l'abitudine ad usare il termine astratto tende a far dimenticare la sua radice concreta e, soprattutto, l'esperienza che è ad essa sottesa. Questo processo non è affatto estraneo allo sviluppo delle discipline teologiche. Solo a titolo d'esempio, possiamo ricordare come nel XIII secolo Tommaso fosse ancora consapevole che il concetto di «natura» deriva da «nascere»: «per cui dapprima fu chiamata natura, quasi nascita, la stessa nascita dei viventi [...] E poiché il moto naturale nella generazione termina soprattutto all'essenza della specie, ulteriormente l'essenza della specie, che è significata dalla definizione, è chiamata natura»<sup>22</sup>.

Di fatto, nella formula di Calcedonia (DH 301-302), il riferimento esplicito alla duplice generazione del Figlio precede la definizione delle due nature e ne manifesta il radicamento nella Scrittura: la *nascita* è l'evento concreto, che fa da sfondo al concetto astratto di *natura*<sup>23</sup>. Ma nel passaggio dalla patristica alla scolastica, l'affinamento dello strumentario filosofico va «nella direzione di una comprensione “scientifica”, “razionale”, del dato di fede», provocando, da principio inavvertitamente, «lacune, e restringimenti di prospettiva»<sup>24</sup>.

Il modo dell'unione delle due nature nell'unica persona del Verbo tende infatti ad essere affrontato di preferenza come un problema metafisico, guadagnando in chiarezza, ma perdendo in concretezza e dinamicità. In particolare, lasciandosi dietro le spalle la vicenda vissuta da Gesù e raccontata dalla Scrittura, si perde di vista la rete di relazioni in cui la sua persona è inserita e da cui dipende: i riferimenti al Padre e allo Spirito, a Maria e alla Chiesa tendono a sparire dalla cristologia.

Una nuova tappa aggiuntiva di astrazione viene realizzata sul versante antropologico della riflessione, quando «con Descartes la filosofia cade

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, «*Questio disputata De Unione Verbi Incarnati*», in ID., *Le questioni disputate*, vol. II, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, 613.

<sup>23</sup> Cf J. DANIELOU, «Christologie et eschatologie», in A. GRILLMEIER - H. BACHT (edd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Chalkedon Heute*, vol. III, Echter, Würzburg 1954, 269-286.

<sup>24</sup> M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Elledici, Leumann (TO) 2005, 280. Cf anche B. SESBOUÉ, *Storia dei dogmi. Il Dio della Salvezza*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996, 425; R. LACHENSCHMID, «Cristologia e soteriologia», in R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo. Le discipline teologiche. L'avvenire della teologia*, vol. III, Città Nuova, Roma 1972, 89-128: 113.

sotto la dipendenza dall'ideale scientifico delle nuove scienze della natura e si distanzia quindi dalla teologia; solo a partire da qui sorge il desiderio di sperimentare cosa può la ragione senza l'aiuto della rivelazione e cosa possa essere la natura pura senza la grazia»<sup>25</sup>. Di conseguenza, non si pensa più a partire dall'esperienza personale della generazione (il rinnovarsi nel tempo del miracolo della creazione) e della grazia (il rinnovarsi nel tempo del miracolo della creazione nuova) e si perde così di vista il legame tra rinascita in Cristo, agire morale e vita spirituale<sup>26</sup>.

## 2. *Le immagini nella Scrittura*

Legare la riflessione teologica ad un'immagine significa allora scommettere sull'ipotesi che nel lungo percorso della riflessione teologica, ogni volta che la tendenza a raggiungere l'universale astraendo dalle vicende concrete della storia della salvezza ha prevalso, qualcosa della ricchezza e della vitalità della rivelazione è stato volutamente tralasciato, inavvertitamente dimenticato.

L'ipotesi di lavoro è particolarmente pertinente quando si prende in considerazione il rapporto tra la speculazione teologica e la Sacra Scrittura. Basti pensare ai molti temi di ricerca teologica inaugurati dai Padri, nella loro riflessione così attenta al dato biblico nella sua portata simbolica, «che poi più tardi, nella sistematizzazione crescente, sono stati lasciati cadere come scomodi, apparentemente irrilevanti e devianti»<sup>27</sup>. Processo che è andato accelerando nel passaggio dalla scolastica alla neoscolastica.

Se prestiamo attenzione alla natura della rivelazione biblica, non possiamo non constatare il fatto che, analogamente ad altri sistemi religiosi, si è presentata prima di tutto «entro strutture immaginative: mito, simbolo, racconto, presentazione sacramentale, ecc.», rivelando l'immaginazione come «una insostituibile facoltà di conoscenza. Quanto essa giunge a conoscere non può essere raggiunto direttamente»<sup>28</sup>. La sacra Scrittura, in

<sup>25</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 61.

<sup>26</sup> Cf F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Queriniana, Brescia 2007, 15-102.

<sup>27</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità», in ID., *Verbum Caro* (= Già e non ancora 415), Jaca Book, Milano 2005, 189-213: 213.

<sup>28</sup> F. SULLIVAN, «Immaginazione», in R. FISICHELLA - R. LATOURELLE (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 568-570: 568.

modo particolare, «è più un libro di immagini e motivi letterari che un libro di astrazioni e affermazioni [...] è un libro che *immagina* la verità oltre ad affermarla»<sup>29</sup>.

Questa prevalenza del simbolo, del racconto e dell'immagine, è una conseguenza del fatto che dietro alla pagina biblica non sta tanto un'idea di Dio, quanto piuttosto l'esperienza personale di una vita vissuta con Lui (cf *Lumen fidei* 40). Di questa esperienza, «l'immagine è stata la prima configurazione, la prima visione o riflessione spirituale, la prima formulazione comunicabile. L'autore ha compreso con l'immagine, si è espresso in immagine e l'immagine è ciò che egli vuole dire o esprimere»<sup>30</sup>.

Legare la riflessione teologica ad una immagine biblica è dunque un modo per ancorare la speculazione alla Scrittura. Il che non significa affatto disprezzare o rifiutare la concettualizzazione, ma essere consapevoli che l'immagine biblica a partire dalla quale i concetti sono stati elaborati non può semplicemente essere lasciata cadere in oblio.

La traduzione concettuale, ovviamente, è legittima, anzi, necessaria. A condizione che colui che la compie abbia coscienza tanto dei passaggi successivi che essa comporta, quanto del suo scopo e dei suoi limiti. Ogni volta, infatti, che la traduzione concettuale di una immagine biblica viene messa in opera, il contenuto che essa comunica guadagna in chiarezza e precisione, perde in intensità evocativa; ciò che guadagna in facilità di mediazione, perde in viva immediatezza.

Al concetto, in altre parole, manca la capacità, propria dell'immagine, di toccare la dimensione affettiva della persona e di spingerla, a seconda dei casi, alla riflessione, alla conversione oppure all'azione. La traduzione concettuale, dunque, può dirsi davvero compiuta solo quando è in grado di ricondurre, con un sovrappiù di comprensione, «a quello che è il linguaggio originale. È il trampolino che i piedi abbandonano nel loro salto. Il linguaggio simbolico della Bibbia infatti, continua ad essere ineludibile e indispensabile»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> J.C. WILHOIT - T. LONGMAN - L. RYKEN (edd.), *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia* (= I dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, XXI.

<sup>30</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica* (= Biblioteca biblica 1), Queriniana, Brescia 1989, 127.

<sup>31</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, 127-128.

### 3. *Le immagini nell'esperienza spirituale*

Le immagini bibliche, nella loro funzione di mediazione del contenuto della rivelazione, non sono soltanto generate da un'esperienza spirituale: esse sono anche generatrici di esperienza spirituale e possono costituire un criterio di discernimento dell'autenticità di tale esperienza<sup>32</sup>.

Secondo Teresa d'Avila, coloro che pensano che per avanzare nella conoscenza personale di Dio e nella comunione d'amore con Lui sia necessario abbandonare l'ausilio dell'immaginazione, si sbagliano<sup>33</sup>. Prima di tutto per un motivo di ordine epistemologico: «noi non siamo angeli, ma abbiamo un corpo. Voler fare gli angeli, stando sulla terra, è una pazzia; ordinariamente [...] il pensiero ha bisogno d'appoggio» e capita solo raramente che l'anima sia «così piena di Dio, da non aver bisogno, per raccogliersi, di alcuna cosa creata»<sup>34</sup>. Solo attraverso l'umanità di Cristo, grazie alla sua immagine, possiamo vedere Dio (Gv 1,14; Col 1,15). Il secondo motivo è di ordine pratico e consiste nella constatazione che la contemplazione di una immagine è molto più efficace in ordine al progresso e alla perseveranza nel servizio e nella fedeltà a Dio, da cui si misura l'autenticità del nostro amore per Lui<sup>35</sup>.

La conoscenza teologica, in effetti, si dovrebbe distinguere sia dalle scienze positive che tendono a piegare la realtà a vantaggio dell'uomo, sia da quelle puramente speculative, che perseguono una contemplazione asettica della verità delle cose, per una tensione intrinseca all'amore che, come ricorda sant'Ignazio, «si deve porre più nelle opere che nelle parole», ed in particolare «nella comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha, o di quello che ha o può, e così a sua

<sup>32</sup> Cf G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale* (= *Contemplatio* 6), Glossa, Milano 1992. A proposito del rapporto tra teologia e spiritualità cf anche J.B. METZ, «Teologia come biografia. Una tesi e un paradigma», *Concilium* XII (1976) 764-775; H.U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità».

<sup>33</sup> Cf TERESA D'AVILA, «Libro della Vita», in Id., *Opere complete* (= *Lecture cristiane del secondo millennio* 22), Paoline, Milano 1998, 77-468: 258.

<sup>34</sup> TERESA D'AVILA, «Libro della Vita», 258. Cf TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, Salani, Firenze 1949-1976, I, 57, dove si discute proprio del fatto che gli angeli, non avendo un corpo, non conoscono la mediazione delle immagini.

<sup>35</sup> Cf TERESA D'AVILA, *Il castello interiore*, Paoline, Milano 1992, 375-377.

volta l'amato all'amante; di maniera che se l'uno ha scienza la dia a chi non l'ha, e così se onori, se ricchezze l'uno all'altro»<sup>36</sup>.

L'ingresso in questo «meraviglioso scambio» d'amore con le Tre Persone divine è propriamente ciò di cui la grazia ci rende partecipi, risvegliando in noi la capacità del «vedere, sentire, toccare» della fede all'interno di quello spazio di esperienza che si è aperto nell'incarnazione del Figlio. Egli si è fatto uomo per far sì che «noi, nel nostro stesso essere e quindi anche nelle nostre potenzialità spirituali e sensitive, sperimentiamo che cosa significa che Dio è l'amore»<sup>37</sup>. Ciò che «sazia e soddisfa l'anima», infatti, non è il molto sapere, «ma il sentire e gustare le cose internamente»<sup>38</sup>. Per questo motivo Ignazio invita colui che dà gli *Esercizi* a mantenersi creativamente fedele alla vicenda che vuole far meditare o contemplare, lasciando contemporaneamente sufficiente spazio perché l'esercitante possa riempirla di contenuto mediante il ragionamento, l'immaginazione e l'uso dei sensi spirituali.

Sullo stesso tema, anche se con accenti diversi, ritorna Francesco di Sales nella *Filotea*. Nel capitolo sulla preghiera, egli raccomanda in modo particolare «l'orazione mentale, che impegna il cuore a meditare sulla vita e la passione di Nostro Signore». Il ricorso all'immaginazione, in questo modo di pregare, aiuta a disciplinare il pensiero, chiudendo «il nostro spirito nel mistero che vogliamo meditare, perché non si metta a correre qua e là» e favorendo così il raggiungimento dello scopo della meditazione: «muovere i nostri affetti verso Dio e le cose divine»<sup>39</sup>.

La volontà, infatti, è la parte affettiva dell'anima, e la contemplazione dei misteri della vita del Signore la arricchisce di «buoni movimenti», come l'amore verso Dio e il desiderio di compiere la sua volontà, il dolore

<sup>36</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, San Paolo, Milano 2005, nn. 230-231.

<sup>37</sup> H.U. VON BALTHASAR, «La preghiera contemplativa», in ID., *Nella preghiera di Dio* (= Già e non ancora 326), Milano 1997, 7-202: 118.

<sup>38</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 2.

<sup>39</sup> FRANCESCO DI SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota* (= La parola e le parole), Paoline, Milano 1984, II, I-V. Il coinvolgimento della dimensione affettiva e il passaggio dalla contemplazione del mistero alla pratica della virtù è ciò che distingue la meditazione «dallo studio e da altri modi di pensare e di riflettere, che non si prefiggono l'acquisizione della virtù o dell'amor di Dio, ma qualche altro fine come il diventare dotti, per poi scriverne o dissertarne» (*Ibid.*). Così, in poche righe, il Santo testimonia che il divorzio tra teologia e santità, nella sua epoca, era ormai già consumato. Cf H.U. VON BALTHASAR, «Teologia e santità», 194-197.

per i propri peccati, la carità e la pietà verso il prossimo, che ci sostengono nello sforzo di mettere in pratica ciò che abbiamo meditato. Se il passaggio alla pratica venisse a mancare, ammonisce il santo Vescovo, non soltanto la meditazione sarebbe inutile, «ma spesso anche dannosa perché le virtù meditate, ma non praticate, gonfiano lo spirito di presunzione e finiamo per credere di essere quello che ci eravamo proposto di essere»<sup>40</sup>.

Per converso, sostiene Papa Francesco, il teologo «che non prega e che non adora Dio finisce affondato nel più disgustoso narcisismo. E questa è una malattia ecclesiastica. Fa tanto male il narcisismo dei teologi, dei pensatori, è disgustoso»<sup>41</sup>. Contemplazione, studio e azione, insomma, possono fiorire pienamente soltanto insieme e scegliere di legare la riflessione teologica ad una immagine, è un modo di perseguire la *riconciliazione tra pensiero e azione, tra speculazione e contemplazione*, passando attraverso la massima valorizzazione della dimensione affettiva della conoscenza<sup>42</sup>.

#### IV. NON SENZA DISCERNIMENTO, NON QUALUNQUE IMMAGINE

Dopo aver esplorato il valore gnoseologico dell'immagine in generale e l'opportunità di utilizzare le immagini nella riflessione teologica in particolare, è necessario ora esplicitare due grandi *rischi* a cui si espone questo metodo di lavoro e i *limiti*, che è necessario porre a tutela della propria ricerca, nel momento in cui si sceglie di lavorare con le immagini (punto 1 e 2).

<sup>40</sup> FRANCESCO DI SALES, *Filotea*, II, VI-VIII.

<sup>41</sup> FRANCESCO, «Discorso alle comunità della Pontificia Università Gregoriana, del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale (10 aprile 2014)», in *Insegnamenti di Francesco*, II 1 2014, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 396-399: 397.

<sup>42</sup> La pista di ricerca è particolarmente battuta dalla filosofia e dalla teologia contemporanea, in particolare dall'estetica fenomenologica e da molta teologia trinitaria, impegnate a «superare *speculativamente* l'inclinazione *anafettiva* di un'ontologia dell'essere-spirituale perfettamente *anestetica*» (P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico*, 68-69). La presente proposta si inserisce nella scia di questi tentativi e li presuppone, ponendosi però su di un altro piano. Non si intende infatti riflettere sulle condizioni di possibilità dell'esperienza credente a partire dai suoi fondamenti, quanto piuttosto indagare i fondamenti a partire dall'esperienza.

### *I. Polivalenza e precarietà delle immagini*

Il *primo rischio* è quello di fare dell'immagine un *idolo*. Si tratta di un rischio ben conosciuto sia dalla Scrittura, che dalla tradizione della Chiesa. «Non ti farai idolo né immagine alcuna – ingiunge la seconda delle dieci parole – di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra» (Es 20,4; Dt 5,8). Secondo la Scrittura ebraica, l'idolo (*pesel*), in senso stretto, è il manufatto, il feticcio: un oggetto materiale e tangibile, in cui si vuole riconoscere la presenza e la potenza di un dio. L'immagine (*t<sup>m</sup>mûnâ*), invece, «indica il rapporto con qualcosa di interiore, di vivo. Non bisogna infatti dimenticare che l'uomo è fatto a immagine di Dio»<sup>43</sup>.

L'immagine, dunque, anche nella Scrittura, possiede un autentico *valore eidetico*, sommato al *carattere polivalente*, cui abbiamo accennato nella prima parte di questo articolo. Possiamo affermare, in questa prospettiva, che la proibizione delle immagini non ne condanna tanto la produzione, quanto l'uso improprio, cioè idolatrico. Il secondo concilio di Nicea, esplicitando la distinzione tra *latreia* e *proskynesis* (cf DH 600-601), si muoverà esattamente nella stessa direzione<sup>44</sup>.

Dal momento che Dio, in altre parole, è *il vivente* e non sopporta di venire ridotto o sostituito da un manufatto inerte di legno o di pietra, Egli non può neppure essere catturato, esaurito, in *una* immagine. Ma il Dio biblico, l'inafferrabile, per farsi conoscere dagli uomini, per rapportarsi alla loro natura sensibile, deve rendersi in qualche modo visibile. Egli, l'invisibile, si rivela velandosi, rivestendosi di immagini, attraverso segni e teofanie. È così che Dio è divenuto *di fatto* rappresentabile: la Scrittura trabocca di immagini che Egli stesso applica a sé, proprio perché nessuna di esse può esaurirne la conoscenza, ma ne segna soltanto il passaggio.

Ai molti nomi con cui è possibile invocarlo corrisponde la molteplicità delle immagini, grazie alle quali gli uomini possono esprimere il proprio sentimento e prendere consapevolezza della sproporzione che li separa dal loro Dio. L'immagine, insomma, «non ha il potere di catturare la divinità, ma ha la possibilità di metterci in comunicazione con essa, ci *pone sulla*

<sup>43</sup> S. NATOLI, «L'immagine del Dio invisibile», in S. NATOLI - P. SEQUERI, *Non ti farai idolo né immagine* (= Voci), Il Mulino, Bologna 2011, 9-81: 15.

<sup>44</sup> Cf P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico*; ID., «Icona della discordia», in S. NATOLI - P. SEQUERI, *Non ti farai idolo né immagine* (= Voci), Il Mulino, Bologna 2011, 84-143.

*soglia* tra visibile e invisibile, ci permette – sia pure *per speculum in aenigmate* – di dare figura a quell'oltre verso cui ci muoviamo»<sup>45</sup>.

Il primo limite, dunque, che dobbiamo abbracciare, è *accettare la polivalenza e la precarietà delle immagini*, ricordando sempre che «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806)<sup>46</sup>. A questo esercizio, di per sé, ci allenano le immagini stesse, nella misura in cui ci apriamo ad accoglierle e a riconoscerle per quello che sono. Esse infatti, nel loro ricorrere nella storia e nella Scrittura, si presentano in infinite variazioni, in modo esplicito o sottinteso, singolarmente o all'interno di aggregazioni di immagini affini che tendono a richiamarsi, a rafforzarsi e ad interpretarsi vicendevolmente.

Di ogni immagine, inoltre, si può facilmente trovare «le versioni buona e cattiva, desiderabile e indesiderabile, ideale e non ideale»<sup>47</sup>: il re, per esempio, può essere un salvatore o un tiranno, il leone può rappresentare la violenza e l'aggressività, oppure la capacità di governo e il buon uso del potere da parte di un sovrano virtuoso.

Proprio il confronto con la molteplicità e la polivalenza delle immagini, in quanto «apertura al plurale» è «il più sicuro mezzo per sfuggire all'idolatria. [...] Come? Mantenendosi nella domanda, nella dimensione del domandare»<sup>48</sup>. Il che significa, concretamente, interrogare l'immagine e l'esperienza ad essa sottesa, in ognuna delle sue ricorrenze, senza dare nulla per scontato, in attento discernimento delle variabili e delle costanti che in esse ricorrono e a partire dalle quali si intende delineare la forma dell'agire di Dio e del re-agire dell'uomo.

Significa, inoltre, che lavorare con le immagini rimane soltanto *una* delle tante strategie possibili, che non permetterà di esaurire, né di sciogliere una volta per sempre alcun nodo teologico o antropologico, ma soltanto di gettare su di esso una certa luce, a partire da un certo punto di

<sup>45</sup> S. NATOLI, «L'immagine del Dio invisibile», 28.

<sup>46</sup> A proposito della conoscenza per analogia, dei suoi limiti e della necessità che sia fondata e, in un certo senso, corretta in Cristo: cf H.U. VON BALTHASAR, «L'accesso alla realtà di Dio», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. III, Queriniana, Brescia 1969, 19-59; L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità* (= L'abside 65), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 485 e seguenti.

<sup>47</sup> J.C. WILHOIT - T. LONGMAN - L. RYKEN (edd.), *Le immagini bibliche*, XXVIII.

<sup>48</sup> M.-A. OUAKNIN, *Le dieci parole. Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni* (= Letteratura biblica 12), Paoline, Milano 2001, 69.

vista particolare, debitore di una storia, situato nel qui ed ora del tempo e dello spazio.

## 2. La verifica cristologica

Il *secondo rischio* da evitare è la *confusione dei piani*, che potrebbe portare come conseguenza una certa difficoltà nel tirare le conclusioni o addirittura condurre a tirarne di sbagliate. L'esperienza e i contenuti della fede, che costituiscono l'oggetto principale della ricerca teologica, si presentano come una realtà stratificata nei secoli, all'interno di un circolo ermeneutico in cui *esperienza, linguaggio e riflessione* si intrecciano l'uno all'altro, tendendo ad influenzarsi e ad interpretarsi a vicenda.

Come districarsi in questo intreccio? Per prima cosa è importante aver chiaro che ciò che si intende fare è una teologia che possa essere messa a servizio della vita della comunità ecclesiale, ovvero una *riflessione* che ha l'*esperienza* come suo concreto punto di partenza e come suo ideale punto di arrivo ed il *linguaggio* come suo strumento di lavoro.

L'immagine, in fin dei conti, sta soprattutto sul piano del linguaggio, anche se, è importante ribadirlo, il suo punto di forza consiste proprio nella sua funzione mediatrice tra l'esperienza e la riflessione, ovvero nel suo essere anche un po' esperienza e anche un po' riflessione, così come esperienza e riflessione non possono non essere anche linguaggio, dal momento che entrambe contengono ed esprimono significati.

In prima approssimazione, allora, potremo dire che esperienza, linguaggio e riflessione stanno tra loro in un rapporto di reciproca *pericoresi* che si prolunga all'infinito e che, tuttavia, implica una *taxis* storicamente determinata, che si può riscontrare tanto nello sviluppo delle culture e dei popoli, quanto nello sviluppo personale di ogni singolo essere umano: l'*esperienza* sta all'origine, segue l'espressione nel *linguaggio*, viene infine il ritornare su di sé della *riflessione*<sup>49</sup>.

Il caso più eloquente di questa realtà è dato proprio dal nostro essere corporeo: il nostro corpo è prima di tutto un'esperienza, un *essere* appunto, ma è allo stesso tempo un linguaggio, una parola silenziosa ed una immagine molto potente, su cui possiamo imparare a ritornare riflessi-

<sup>49</sup> Ho scelto di utilizzare i termini *pericoresi* e *taxis*, mutuati dalla teologia trinitaria, per sottolineare fortemente l'unità e l'ordinata reciprocità di questi tre aspetti, nessuno dei quali può, nell'esperienza umana, essere senza l'altro.

vamente. Il mio corpo vivente, tuttavia, non è soltanto l'*immagine*, ma è anche il *simbolo* della mia persona, il *simbolo reale*, dato che in esso io non sono solamente rappresentata, ma sono *realmente presente*<sup>50</sup>.

Efrem il Siro, esperto interprete del significato teologico delle immagini, afferma che in mano al Cristo stanno «tre arpe», grazie alle quali Egli può suonare la musica della rivelazione in modo comprensibile ai nostri orecchi. L'immagine dell'arpa è molto ricorrente in Efrem e viene utilizzata normalmente per esprimere la docilità della creatura al suo Creatore. Quando egli si riferisce alle «tre arpe», tuttavia, intende precisamente «l'unico creato» e «i due testamenti», che costituiscono insieme il repertorio di esperienze, di parole e di immagini a cui Dio può attingere, per comunicare e comunicarsi agli uomini<sup>51</sup>.

Le «tre arpe» stanno in mano al Figlio incarnato e sono suonate dallo Spirito, come a dire che soltanto a partire dall'evento dell'incarnazione, ci viene reso manifesto fino a che punto il Creatore possa servirsi delle creature per rivelarsi. Anzi, solo dopo Pentecoste siamo in grado di comprendere che ogni cosa creata è stata fatta per mezzo di Lui, in vista di Lui e sussiste in Lui (Col 1,16-17). Il che significa che soltanto alla luce della sua persona e della sua vicenda terrena – che, insegna sant'Efrem, ha avuto inizio nel grembo di Maria e continua sacramentalmente nel grembo della Chiesa –, le nostre *esperienze*, le nostre *parole-immagini* e le nostre *riflessioni* possono risplendere nella loro vera luce (Sal 35,10). Esperienza, linguaggio e riflessione, infatti, appartengono in pari misura ad ognuna delle tre arpe che stanno in mano al Signore, e ognuna di esse può, di volta in volta, essere suonata dallo Spirito Santo.

Il grande criterio di discernimento, insomma, di fronte al rischio di confondere i piani, lo attingiamo dallo stesso Gesù, da Colui che tiene le tre arpe nelle sue mani. Dalla sua persona, dalla sua vicenda e dal suo

<sup>50</sup> Cf G. MAZZANTI, *I sacramenti, simbolo e teologia* (= Nuovi saggi teologici 42), vol. I, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, 55-97.

<sup>51</sup> «Chi dunque si è stupito di vedere nostro Signore suonare con tre arpe? Hai mischiato con sapienza le loro somiglianti [melodie], affinché non suscitassero il rifiuto dei loro ascoltatori: segni, simboli ed esemplari, [così] che natura e Scrittura possano confutare [l'errore]. All'unico creato egli legò i due testamenti, affinché i negatori provassero vergogna» (EFREM IL SIRO, *Le arpe del Signore. Inni sulla verginità 27-30* [= Testi dei padri della Chiesa 24], Qiqajon, Magnano [BI] 1996, 30, 1, 34). Cf anche S.P. BROCK, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di Sant'Efrem* (= Pubblicazioni del Centro Aletti 23), Lipa, Roma 1999, 21-56.

insegnamento, possiamo imparare ad articolare in unità la differenza, «senza confusione né separazione» (cf DH 301-302)<sup>52</sup>. Egli, infatti, è l'*Immagine* del Padre (Gv 14,19; Col 1,15), è anche il *simbolo reale* della sua presenza, è il *mediatore* e il *legame significativo* (*logos*) che tiene tutte le cose create unite al loro Creatore e unite tra loro<sup>53</sup>. A Gesù spetta sempre l'ultima parola (cfr. *Dei Verbum* 2-4).

Il Figlio venuto nella carne è il limite che dobbiamo abbracciare, se vogliamo avanzare nella conoscenza del Padre, del suo disegno di salvezza e dunque della nostra vocazione. Egli è il limite che ad un tempo ci separa e ci unisce al Padre nello Spirito. Ogni percorso di ricerca, che intenda mettere al centro l'esperienza, il linguaggio e la riflessione umana, non può che essere orientato «in vista di Lui» (Ef 1,16) e non può che tendere a porre, prima o dopo, ogni esperienza, immagine e riflessione, «sotto i suoi piedi» (1 Cor 15,25). Solo così ciò che è di per sé parziale e ambiguo potrà divenire fonte di luce per il presente e il futuro.

#### V. L'IMMAGINE, TRA ERMENEUTICA E TIPOLOGIA

Dopo aver esplorato il retroterra filosofico e la pertinenza teologica e spirituale dell'uso delle immagini nello studio dell'esperienza e dei contenuti della fede, non resta che esplicitare il tipo di approccio alla Bibbia che la scelta di lavorare con le immagini porta a prediligere, ovvero una specie di *rivisitazione ermeneutica della tipologia biblica*.

L'approccio tipologico tradizionale, come è noto, consiste nella ricerca di prefigurazioni veterotestamentarie di verità che si sono manifestate nella loro pienezza nella rivelazione cristologica. Si tratta di un metodo esegetico molto antico, profondamente radicato sia nella Scrittura che nella tradizione della Chiesa e diffuso persino nel giudaismo, come testimonia ad esempio l'esegesi platonizzante di Filone di Alessandria. Questo

<sup>52</sup> «Nulla articola così bene due oggetti come gli avverbi cristologici di Calcedonia, “senza confusione né separazione”. Essi sono uno dei migliori apporti logici del cristianesimo al pensiero universale» (N. STEEVES, *Grazie all'immaginazione*, 197).

<sup>53</sup> «Simone Weil, oltretutto ottima grecista, pare non aver dubbi in proposito: “Aver tradotto *Logos* con *Verbum* indica che qualcosa è andato perduto, poiché *Logos* vuol dire prima di tutto *rapporto*... vale a dire *proporzione*... vale a dire *armonia*... vale a dire *mediazione*. Io tradurrei: “In principio era la Mediazione”» (G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù* [= Studi cristologici], Cittadella, Assisi 2004, 126).

approccio, tuttavia, è segnato da alcune difficoltà di fondo, che ne hanno causato una profonda crisi, che ha raggiunto il suo apice nel secolo scorso.

La difficoltà maggiore consiste, probabilmente, nell'aperto riferirsi dell'antico metodo alla dottrina platonica e neoplatonica delle idee, per cui ogni elemento della Scrittura pre-figura, in modo parziale, la verità compiuta in Cristo. Questa base filosofica, che ha conferito all'esegesi patristica grande vigore e solidità di principi, con l'andare del tempo ha portato ad una certa svalutazione del contenuto dell'Antico Testamento in vista del suo completamento nel nuovo e, di conseguenza, ad un progressivo impoverimento teologico.

Nella frattura che, così, si è venuta a creare tra «ombra» e «realtà», si è realizzato un certo allontanamento tra Antico e Nuovo Testamento, «tra lettera e spirito, tra “realtà” (intesa nella sua storicità) e verità, tra “esposizione” ed “interpretazione”. Tale frattura ha scavato il solco tra una esegesi “scientifica” ed una esegesi “spirituale” riducendo anche lo spazio di una teologia biblica»<sup>54</sup>. L'approccio alle immagini bibliche che qui si propone è allo stesso tempo qualcosa di molto diverso dall'esegesi tipologica tradizionale e un buon fondamento per recuperarne, in un secondo momento, la straordinaria ricchezza di intuizioni

Il *solido fondamento*, a partire dal quale condurre l'analisi, è costituito da due convinzioni: la prima convinzione consiste nel ritenere che, per quanto ordinate al compimento in Cristo, le Scritture della prima alleanza siano portatrici di un significato teologico e antropologico proprio, aperto certo a future chiarificazioni, ma allo stesso tempo già comprensibile in sé stesso, e godano proprio per questo di una relativa, ma autentica, autonomia. Soltanto a partire dalla valorizzazione di questo retroterra ebraico, è possibile afferrare nella sua pienezza la novità che viene da Cristo<sup>55</sup>.

La seconda convinzione consiste nel ritenere che la Scrittura sia internamente strutturata secondo la dinamica tipica del cosiddetto *circolo ermeneutico*, espressione con la quale si intende quel «gioco di interscam-

<sup>54</sup> G. BENZI, «L'esegesi figurale di Paul Beauchamp», *Teologia* 27 (2002) 35-51: 37. Cf anche J. DANIELOU, «Gli orientamenti attuali del pensiero religioso», in G. PASQUALE, *Jean Daniélou*, (= Novecento teologico 25), Brescia 2011, 97-129: 106-108.

<sup>55</sup> Cf M. GRILLI, «Unità tra Antico e Nuovo Testamento», in G. PEREGO - G. RAVASI - R. PENNA (edd.), *Temi teologici della Bibbia* (= I dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 1459-1468.

bi che si svolge tra precomprensione e spiegazione»<sup>56</sup>, grazie al quale i significati nuovi, che emergono nel corso di una riflessione, si ripercuotono sulle premesse di quest'ultima, provocando un significativo approfondimento della consapevolezza e un decisivo ampliamento degli orizzonti di conoscenza dei soggetti coinvolti nel processo.

Se dunque, da un lato, proprio la precomprensione è ciò che rende possibile l'interpretazione, dall'altro, i risultati di quest'ultima, ritornando sui suoi presupposti, tendono a rimmetterli in discussione. La conoscenza umana, soprattutto quando prende ad oggetto l'esperienza, avanza e si approfondisce in questo gioco di andata e ritorno e si rivela essere così, per sua natura, una conoscenza sempre perfezionabile, mai esaustiva, secondo quella *pericorese* di esperienza, linguaggio e riflessione di cui si è trattato nei punti precedenti.

A partire dalla constatazione che il movimento di andare e venire appena descritto costituisce anche la struttura portante della sacra Scrittura, Paul Beauchamp ha coniato il neologismo «deuterose» (da Deuteronomio), che significa letteralmente *ripetizione* e consiste in una specie di «ripiegatura del discorso su se stesso» che «combina la chiusura del testo su se stesso con il rinvio del testo all'esterno»<sup>57</sup>, ovvero a coloro che l'hanno ascoltato e che sono chiamati a metterlo alla prova della pratica, nella vita quotidiana.

Nel dispositivo della «deuterose», ovvero nella ripetizione di parole e immagini che, intersecando la vita, approfondiscono la conoscenza, Beauchamp indica una porta d'ingresso nel mondo della Scrittura ed offre le indicazioni necessarie per realizzare una «riproposizione dell'esegesi tipologica in chiave ermeneutica»<sup>58</sup>.

Secondo Paul Beauchamp, inoltre, è il contributo dei sapienti ad abbracciare e tenere insieme tutta la Scrittura. Egli ritiene, infatti, che il rapporto tra le tre classi di scritti, Legge-Profeti-Saggi, non sia affatto simmetrico, poiché l'unità del volume «si verifica in uno solo di loro (e

<sup>56</sup> M. BIZZOTTO, *Conoscere e interpretare. Linee di una teoria della conoscenza alla luce dell'ermeneutica filosofica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984, 182-183.

<sup>57</sup> P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura* (= Biblioteca di cultura religiosa 46), I, Paideia, Brescia 1985, 187.

<sup>58</sup> G. BENZI, «L'esegesi figurale», 38.

grazie ad esso), cioè nel terzo genere, la Sapienza. È lei che invita legge e profeti a entrare in casa sua, che è la casa del popolo»<sup>59</sup>.

I saggi sarebbero, in altre parole, gli estensori del canone, il che significa che le coordinate di metodo della ricerca sapienziale possono essere utilizzate come preziose chiavi di lettura. A cominciare da quell'«ottimismo epistemologico», tipico dei saggi di Israele, che si radica in una compiuta teologia della creazione, ovvero nella convinzione «che la realtà abbia un senso in quanto creata da Dio»<sup>60</sup>, da cui discende la capacità di lasciarsi interpellare dall'esperienza e di valorizzarla al massimo, senza idealizzarla da un lato, senza lasciarsi scoraggiare di fronte alle contraddizioni e alla complessità della realtà dall'altro.

La rilettura della Legge, dei Profeti e dei Saggi, operata dai sapienti nell'atto di comporre il canone, inoltre, si presenta a noi come l'ermeneutica biblica più matura, che ci viene offerta dalla Scrittura stessa: i redattori del canone, infatti, hanno dovuto discernere e far tesoro di tutte le parole e le esperienze, che avevano fatto la storia di Dio con Israele e di Israele con Dio.

L'ermeneutica più matura è, per forza di cose, la più tarda e, dunque, la più vicina alla soglia del Nuovo Testamento, la più vicina al *telos*, alla meta, che mantiene aperta ed in movimento tutta la Scrittura. Rispetto alla tipologia classica, dunque, si tratta di compiere soltanto *un passo indietro*: invece di essere il punto di riferimento a partire dal quale andare in cerca di tutte le prefigurazioni possibili tra le molteplici figure e tipi dell'Antico Testamento, la rivelazione cristologica diventa piuttosto il punto di arrivo, il *telos*, verso il quale l'analisi si protende.

Questa operazione permette di sondare l'ampiezza e la profondità teologica e antropologica delle figure e tipi che la Scrittura ci offre e dell'esperienza ad essi sottesa. Sono persuasa, infatti, che soltanto a partire da questa profondità sia possibile comprendere come gli antichi abbiano potuto riconoscere in determinate immagini, le anticipazioni di ciò che essi avevano appena visto compiersi sotto i loro occhi, nella vicenda vissuta di Gesù e della Chiesa nascente.

Si tratta di una ricchezza e complessità di contenuti che la tipologia classica ha lasciato in ombra, quasi abbagliata dalla luce di eventi così

<sup>59</sup> P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro*, I, 190.

<sup>60</sup> L. MAZZINGHI, *L'indagine e l'ascolto. Metodo e sguardo dei saggi di Israele* (= Lapislazzuli), Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, 20.

straordinari e, per gli antichi, così vicini, ma che tuttavia costituisce il ponte invisibile che ha permesso alla Chiesa delle origini di riconoscere in Cristo il compimento eccedente delle promesse fatte da Dio alle sue creature, lungo lo sviluppo appassionante e travagliato della prima alleanza<sup>61</sup>.

Leggere la Bibbia, infine, significa entrare in un dialogo, in cui «non parla solo il testo, ma anche l'interprete con tutto ciò che è», e rispettare un testo «significa anche farlo parlare, permettergli di rivelare la sua parola viva, parola che fa vivere e libera, oggi come ieri»<sup>62</sup>. Proprio per questo i preziosi risultati dell'esegesi scientifica devono essere considerati insieme ad intuizioni e contributi provenienti anche da altre discipline, nella misura in cui permettono tanto di illuminare il messaggio teologico e antropologico del testo, quanto di favorirne l'attualizzazione.

## CONCLUSIONE

La predilezione di Papa Francesco per le immagini, può essere facilmente messa in relazione con il compito che Egli, in diverse occasioni ormai, ha affidato alle istituzioni universitarie dedite alla ricerca teologica e che consiste nella richiesta di scrivere una «apologetica originale» che aiuti a «creare le disposizioni perché il Vangelo sia ascoltato da tutti» (*Veritatis gaudium* 5; cf anche *Evangelii gaudium* 132).

In modo particolare, a Francesco sembra stare a cuore lo sviluppo di una riflessione teologica capace di pensiero «aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità» (*Veritatis gaudium* 3). La valorizzazione delle immagini e dell'immaginazione costituisce una opportunità promettente in merito, in quanto permette di «apprezzare e accogliere, nel rispetto della coerenza della Rivelazione, una certa *pluralità nell'ermeneutica* della Rivelazione stessa»<sup>63</sup>. Una riflessione puramente concettuale non consentirebbe la medesima apertura, anche se agli intel-

<sup>61</sup> Un esempio di questo approccio applicato alla mariologia in L. Pocher, *Dalla terra alla madre. Per una teologia del grembo materno* (= Nuovi Saggi Teologici 140), Edizioni Dehoniane, Bologna 2021.

<sup>62</sup> A. Wénin, *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento* (= Epifania della Parola 8), Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, 39.

<sup>63</sup> N. Steeves, «A Papa immaginifico, teologia immaginativa!», 111.

lettuali dalla «*forma mentis* più nozionale o sistematica, un tale *modus operandi* può disturbare»<sup>64</sup>.

L'uso delle immagini, dunque, non assolve soltanto il compito di rendere la comunicazione più efficace, può svolgere infatti anche una funzione ermeneutica preziosa sia nei confronti della realtà della fede, con le sue modalità e i suoi contenuti, sia della realtà della vita quotidiana. Dare spazio alle immagini in teologia, insomma, può aiutarci a penetrare più in profondità proprio quelle due realtà che nell'azione evangelizzatrice sono chiamate ad incontrarsi, ad ascoltarsi e ad arricchirsi reciprocamente, ovvero il mistero dell'essere umano e il mistero di Dio.

21 gennaio 2022

<sup>64</sup> N. STEEVES, «A Papa immaginifico, teologia immaginativa!», 111.