

IL MODELLO FONDATIVO-CONTESTUALE DI TEOLOGIA FONDAMENTALE IN UN'EPOCA VISIVA

Gabriel-Iulian ROBU*

Abstract: In this article we intend to find some ideas for an iconic thought in the context of contemporary “visual” culture. Starting from the distinction between the idol and the icon made by Marion and from her perspective on the iconic function of the concepts and the name of God, we will present some traits and gains of the iconic thought, following the orientations of the foundational-contextual model of the School Lateran. The method followed in this path places us within the Lateran School of Fundamental Theology. This model affirms that today is also the opportune moment to put the message of Revelation (the founding moment) in relation to the contemporary context (the contextual moment) in a sacramental horizon. The positive moment, the *auditus fidei*, is combined with the interpretative-contextual one, *auditus temporis*, on the way to a reliable *intellectus Revelationis* in today’s visual culture.

Keywords: icon, idol, Revelation, visual, Jean-Luc Marion, imagination, Lateran, theology, anthropology, context.

Ammettendo che «la certezza della fede è la certezza del nome (di Dio)»¹, cosa può ancora dire alla cultura contemporanea il nome di Dio *Ipsum esse subsistens*? Intendiamo rintracciare in questo articolo alcuni spunti per un pensiero iconico nel contesto della cultura “visiva” contemporanea. A partire dalla distinzione tra l’idolo e l’icona operata da Marion e dalla sua prospettiva circa la funzione iconica dei concetti e del nome di Dio, presenteremo alcuni tratti e guadagni del pensiero iconico, seguendo gli orientamenti del modello fondativo-contestuale della Scuola Lateranense.

Il metodo seguito in questo percorso ci colloca all’interno della Scuola Lateranense di teologia fondamentale. Questo modello afferma che pure l’oggi è il momento opportuno per declinare il messaggio della Rivelazione (il momento fondativo) in rapporto al contesto contemporaneo (il momento contestuale) in un orizzonte sacramentale. Si unisce il momento positivo, l’*auditus fidei*, con quello interpretativo-contestuale, *auditus temporis*,

* Università „Alexandru Ioan Cuza” di Iasi, Facoltà di Teologia Cattolica; email: iulirobu@yahoo.it.

¹ G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari 2008, 73.

nella via verso un affidabile *intellectus Revelationis*². In questo percorso, intendiamo seguire anche le indicazioni che Lorizio³ fornisce in una prefazione ad un libro di Cosentino: si accenna ad «una teologia che sa mettere in gioco *quell'auditus temporis*, che le impedisce di sterilirsi in formulazioni la cui formalità è pari alla sua mediocrità e dove spesso, più che il rigore scientifico, sembra dominare il *rigor mortis*, che non ha nulla da dire al mondo e alla stessa chiesa»⁴.

1. La questione del linguaggio all'interno di un modello fondativo-contestuale

La teologia, come scienza sviluppata all'interno della Chiesa, vive indissolubilmente «della triplice tensione: ponendosi nel solco vivo della tradizione della fede, recepisce la vita del tempo presente, con le sue aperture e le sue resistenze, per verificarla alla luce dell'avvento di Dio vivo e stimolarla in vista del futuro della promessa»⁵. Il modello teologico fondativo-contestuale non trascura perciò né la ricchezza della tradizione, né il presente con le sue provocazioni⁶. Una vera teologia si svolge sì sui caposaldi della tradizione, ma è anche un discorso “attuale”, considerando il tempo presente come un vero *kairos* che non può essere trascurato⁷.

² Cf. G. LORIZIO, *Il progetto: verso un modello di teologia fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*, in Id. (a cura di), *Teologia fondamentale. 1. Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004, 409-431.

³ In vari contesti, il teologo italiano ha presentato il sogno di una *pop-theology*, «decisamente ancora un *work in progress*. [...] In tale prospettiva, il luogo di questa *nouvelle théologie* è la teologia fondamentale concepita come scienza di frontiera in quanto si situa fra l'Evangelo e la fede e le diverse forme di razionalità che l'umano propone e rappresenta» (G. LORIZIO, *Chiedi al teologo, compagno di strada nel labirinto dell'esistenza*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 2019, 9). Attraverso questo progetto, si esercita «quell'*auditus temporis* (ascolto del nostro tempo) sul quale un'autentica teologia fondamentale deve fare pratica, se intende davvero cogliere le forme di quelle che possiamo chiamare le “metamorfosi di Dio” nell'esperienza religiosa e spirituale dell'uomo postmoderno, ma anche le metamorfosi dell'umano. [...] Allo stesso tempo, la teologia fondamentale si impegna a mostrare la valenza culturale della dinamica cristiana nell'offerta di un universo simbolico cui, attraverso forme espressive diversificate, gli autori di queste opere attingono a piene mani» (*ibidem*, 10).

⁴ G. LORIZIO, *Prefazione*, in F. COSENTINO, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 8.

⁵ B. FORTE, *La teologia come storia*, in Id. (a cura di), *Teologia e storia*, M. D'Auria Editore, Napoli 1992, 35.

⁶ In questa ricerca abbiamo percorso perciò sincronicamente diverse tappe della teologia, da Dionigi a Tommaso, da Heidegger a Marion e Derrida, per arrivare alle sfide della “cultura ottico-visiva” in cui viviamo.

⁷ “Il presente” è un dono e un compito della teologia cristiana. «Chi è “attuale” è là dove ci si aspetta che si trovi. A chi è “presente di spirito” non manca al tempo giusto la parola giusta che vincola o scioglie. Egli fa nella situazione data ciò che è necessario. In questo senso, “il presente” non indica semplicemente l'anno in cui siamo, ma il *kairos* che

L'ascolto del tempo è primaria vocazione del cristiano e del teologo il quale, tuttavia, non si limita mai alla pura analisi ma cerca di aprire piste di pensiero e di possibilità nuove; ciò appartiene in special modo alla vocazione del teologo fondamentale che è sempre un uomo di frontiera, appassionatamente rivolto verso il mondo nel ruolo critico-profetico di "sentinella"⁸.

La teologia è tale in quanto *teologia*: tratta di Dio però non può disinteressarsi del mondo e del destinatario umano contemporaneo della Rivelazione divina⁹. La cura dell'umano implica la cura della possibilità stessa del credere¹⁰. Il vero teologo perciò deve essere esperto non solo nei fondamenti della fede, ma anche in contemporaneità e nella questione dell'uomo attuale. Qual è il contesto in cui incontriamo l'umano oggi? È quello del pluralismo, dell'ermeneutica debole e infinitamente aperta, della valorizzazione del vissuto affettivo¹¹. È un contesto in cui si avverte l'ostilità ad un pensiero «identico a sé stesso, del tutto indipendente da ciò che tu pensi, credi, ami; che puoi solo adorare o perire; che è all'origine di ogni cosa e del suo contrario; che stabilisce arbitrariamente e insieme necessariamente il valore della norma e la norma del valore»¹².

Desideriamo quindi sapere di più di questo contesto contemporaneo, considerando che la teologia si rivolge non ad un destinatario a-storico, a-culturale o a-corporale, ma all'uomo immerso nell'oggi, nel vissuto concreto. La nostra teologia è chiamata quindi a comprendere l'interlocutore postmoderno del messaggio cristiano¹³. È chiamata ad interagire con l'esperienza del mondo e del destinatario umano reale, non con quella di un uomo ideale o immaginario.

Per essere affidabile, attendibile, il linguaggio delle fede deve interagire con le esperienze di questo uomo¹⁴. Questo interagire tra linguaggio ed

è dato oggi e solo oggi. Una teologia che scopre e trova così il suo presente è vera teologia attuale» (J. MOLTSMANN, *Che cos'è oggi la teologia?*, Queriniana, Brescia 1991, 7).

⁸ F. COSENTINO, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 55.

⁹ La stessa dimensione dialogica della teologia viene messa in rilievo anche da I. Sanna: «non si può non prendere atto della particolare stagione culturale nella quale si vive e non si può non entrare in dialogo o, se così si preferisce, in confronto con il mondo circostante. L'apertura di un necessario dialogo critico con la cultura occidentale a prevalente dimensione postmoderna ci costringe, in primo luogo, a cercare di capire per quanto è possibile l'interlocutore postmoderno del messaggio cristiano» (I. SANNA, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 6).

¹⁰ Cf. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010, 71.

¹¹ Cf. F. COSENTINO, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, 53.

¹² P. SEQUERI, *Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000, 366.

¹³ Cf. I. SANNA, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 6.

¹⁴ C. Gugliemi, a tal proposito, sulla scia di Lonergan, parla di un modello di teologia "fondazionale", che tiene presente l'esperienza religiosa del destinatario: «qui il compito

esperienza non è di poca rilevanza: «l'umanità e le comunità sono in gioco con la comunicazione. La comunicazione distorta ferisce profondamente»¹⁵. Purtroppo, a tal proposito, si constata come,

estromesso dal dialogo con l'esperienza del mondo, il linguaggio della fede è diventato di fatto linguaggio dell'incredulità. Il sale è quindi privato della sua sapidità e non servirebbe più a nulla; lo si può buttar per la strada e calpestarlo. Il linguaggio della fede, che schiva il mondo ed è perciò intrinsecamente degenerato, merita quindi d'esser abbandonato completamente in balia del mondo¹⁶.

Da questa critica di Ebeling si possono trarre più conclusioni. Bisogna prestare attenzione non solo al contenuto trasmesso, ma anche alla forma e alla credibilità del linguaggio impiegato. Una teologia che tratta dell'amore personale di Dio deve essere una teologia che insiste sulla singolarità interpellante del suo destinatario, dato che noi non ci rivolgiamo verso un "Dio in generale" ma verso una Persona che si rivela a precise persone umane. Tener conto della situazione attuale dei destinatari di questa Rivelazione risulta essere il compito del teologo, che si avvicina a loro con un approccio ed un linguaggio diverso da quello della sociologia o dell'economia:

la teologia in genere e – in un esplicito rendiconto attinente alla teologia fondamentale – la teoria del linguaggio teologico hanno da vigilare criticamente a che il linguaggio della fede continui ad esistere come attuazione d'incontro in mezzo al confuso groviglio delle lingue del mondo. I due poli di questo processo linguistico non esistono affatto come entità autonome a sé stanti e, in quanto tali, ottenibili a piacimento, entità che solo in secondo tempo e accidentalmente entrano in rapporto reciproco. Quel che sono, lo sono soltanto in quanto interrelate. Il linguaggio della fede è dunque dialogo della fede con l'esperienza del mondo. E il linguaggio del mondo è di per se stesso un confuso e segreto dialogo polemico intorno alla fede¹⁷.

La questione del linguaggio non è una cosa di poco rilievo, dato che non solo dietro, ma anche *in* essa (nei termini e nelle parole), c'è un contenuto

della teologia fondamentale si fa più arduo e impegnativo. La riflessione fondatale deve far leva sulla valenza conoscitivo-affettiva dell'esperienza religiosa e sull'istanza ermeneutica della fede. Se la vecchia apologetica aveva accentuato le argomentazioni filosofiche a scapito della fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa, la teologia fondamentale deve muoversi in senso contrario facendo riferimento proprio all'esperienza religiosa, alla sua logica persuasiva, al suo carattere trasformante l'intera esistenza umana» (G. GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondatale in Bernard Lonergan*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, 172).

¹⁵ L.A. TAGLE, *Prefazione*, in A. GISOTTI, *Il decalogo del buon comunicatore secondo Papa Francesco*, ELLEDICI, Torino 2016, 4.

¹⁶ G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Paideia Editrice, Brescia 1981, 209.

¹⁷ G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, 208.

e un vissuto¹⁸. Secondo la filosofia del linguaggio, diversamente da quanto si potrebbe presumere, i problemi linguistici non si limitano a meri problemi di parole: essi riguardano contenuti e questioni concrete. «Vi si riflettono i bisogni dell'uomo, i suoi progetti, i suoi atteggiamenti nei confronti dell'ambiente e della realtà sociale. È la sua stessa personalità, nella varietà delle sue manifestazioni che vi è coinvolta»¹⁹.

A tal proposito, G. Agamben fa un'analisi della situazione del *logos*, della parola oggi. Il linguaggio non è semplicemente un sistema di parole, bensì un contenuto avvolto di sacramentalità: si può parlare di un "sacramento del linguaggio". Quest'ultimo non soltanto indica qualcosa che si trova oltre, come un segno, ma è fondato sulla sacralità della parola e sul legame tra il soggetto e l'etica del detto, fra il parlante e la sua lingua. L'uomo è quell'essere che ha la capacità di dire *io* all'inizio della frase che trasmette, ha la capacità di prendere la parola e la responsabilità di pronunciarla. Nel nuovo contesto del secolarismo però, l'uomo vive in una situazione in cui il sacro è stato "disincantato" e il legame tra la parola e l'etica è spezzato in quanto *logos* e *ethos* hanno divorziato. Cosicché quando il nesso etico tra parola, azione e realtà si frantuma, nel discorso comune si registra un diluvio di parole vuote e vane, di bestemmie che coinvolgono invano anche il nome di Dio²⁰.

2. Una svolta iconica nell'epoca visiva?

Abbiamo asserito che si deve conoscere il linguaggio dell'interlocutore. Ma quale è il linguaggio utilizzato oggi? Siamo ancora una società fondata sulla stabilità della parola o del concetto? Oppure l'immagine ha preso il posto del concetto, della parola? È giustificato parlare oggi di una svolta iconica?

Questo tema del rapporto tra iconico-immaginario e parola non è nuovo²¹. Esiste oggi una bibliografia sterminata riguardante il rapporto tra la sfera

¹⁸ «Il linguaggio di un testo ha valore insostituibile in quanto ne svela il significato ed è quindi l'unica via per accedere ad esso. E la comprensione del significato non avviene in una sfera inaccessibile al linguaggio, ma proprio nell'ambito linguistico. Infatti solo quando un contenuto semantico, nonostante l'indole storicamente determinata e limitata del linguaggio, viene tradotto nelle nostre lingue moderne, si può dire che esso abbia avuto una 'spiegazione' nell'ambito storico e finito del nostro intendere e sia esatto quindi effettivamente 'compreso'» (J.M. ROBINSON – E. FUCHS, *La nuova ermeneutica*, tr. G. TORTI, Paideia, Brescia 1967, 15).

¹⁹ A. PIERRETTI, *Introduzione all'edizione italiana*, in AA.VV., *La svolta linguistica*, tr. A. PIERRETTI, Città Nuova, Roma 1975, 14-15.

²⁰ Cf. G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 3-4, 96-97.

²¹ Per quanto riguarda il *come* dell'impiego delle Scritture nelle comunità cristiane antiche, la ricerca di G. Pelizzari si sofferma sul binomio "Parola e immagine": «tale associazione concettuale può racchiudere alcune ambiguità, essendo riconducibile ad almeno tre coordinate di senso che vale la pena di richiamare velocemente per fare luce su eventuali zone

iconica e quella verbale²², a partire dalla celebre svolta linguistica rortyana²³ e dal suo superamento in chiave iconica: la svolta iconica (*iconic or pictorial turn*)²⁴.

C.-H. Lee, ricercatore presso l'Università René Descartes (Paris V) Sorbonne, dopo aver realizzato una radiografia della società contemporanea e del linguaggio che essa sta utilizzando, afferma che «paradossalmente, si deve parlare dell'immagine per trattare bene sul tema dello stato attuale del linguaggio»²⁵.

Non vogliamo suggerire l'esistenza di una rivalità tra il linguaggio concettuale e la dimensione iconica, bensì di una complementarità²⁶. Da questa relazione e da questo rapporto di complementarità, la teologia, tramite il pensiero iconico, potrebbe conseguire numerosi spunti per un'ulteriore riflessione:

Quello che si dice della parola si deve riferire anche alla scrittura, in generale, e all'icona, in particolare, in quanto pure essa è una scrittura, realizzata con il disegno e i colori, d'un testo delle sacre scritture. L'icona si scrive e si legge

d'ombra. Anzitutto, facendo riferimento genericamente alla produzione letteraria, essa indica la necessaria compresenza, in qualunque testo, di lingua (parola) e retorica (immagine). D'altra parte, rivolgendosi più specificamente all'ambito biblico, i due termini possono richiamare l'intricato e vitale nesso tra la Parola, il veicolo sacro della relazione tra Yhwh e il suo popolo, e l'immagine, quello spazio di ambiguità delle Scritture che giustifica, anzi spesso necessita, l'esercizio dell'ermeneutica. Da ultimo, per quel che riguarda le origini cristiane, in modo forse più immediato, "Parola e immagine" rimanda alla relazione tra il testo sacro e l'improvviso, ampio, successo della figura, del segno grafico, in seno alle Chiese antiche» (G. PELIZZARI, *Vedere la parola, celebrare l'attesa. Scritture, iconografia e culto nel cristianesimo delle origini*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 2013, 16).

²² Cf. P. CONTE, *Una sorta di intelligenza iconica. Immagine e conoscenza intuitiva*, in *Lebenswelt*, 2 (2012), 191.

²³ Cf. R. RORTY (a cura di), *La svolta linguistica*, tr. S. VELOTTI, Garzanti, Milano 1994. «*Au discours philosophique de la modernité participent aussi bien ses défenseurs que ses critiques postmodernes – Hans Blumenberg et Karl-Otto Apel aussi bien que Michel Foucault, Jacques Derrida ou Richard Rorty. Je ne peux entrer ici dans le détail de la controverse sur la question de savoir qui accomplit de façon correcte l'autocritique de la raison. Au regard de ce que la philosophie peut encore prétendre produire aujourd'hui, me paraît intéressante la tension qui a éclaté dans cette controverse entre une compréhension eschatologique et une compréhension pragmatique de la philosophie par elle-même*» (J. HABERMAS, *Sur le rapport de la théorie et de la pratique*, in *Les Études philosophiques*, 4 [2008], 492).

²⁴ Cf. G. BOEHM, *La svolta iconica*, a cura di M.G. DI MONTE – M. DI MONTE, postfazione di T. GRIFFERO, Meltemi, Roma 2009; W.J.T. MITCHELL, *Pictorial turn. Saggi di cultura visuale*, a cura di M. COMETA, Duepunti, Palermo 2008.

²⁵ «*Paradoxalement, il faut parler de l'image pour bien aborder l'état actuel du langage. Cela veut dire qu'il faut tenir compte du fait que le poids de l'image croît sans cesse, lui faisant occuper une posture de plus en plus essentielle dans la société. Ainsi, notre époque est celle de l'image*» (C.-H. LEE, *Le langage est un «lieu» de communication*, in *Sociétés*, 121 [2013/3], 83).

²⁶ Cf. P. RICOEUR, *La metafora viva: dalla retorica alla poetica: per un linguaggio della rivelazione*, tr. G. GRAMPA, Jaca Book, Milano 1981.

(propriamente non si dipinge, né si contempla) ed esprime la fede, vissuta e celebrata da una comunità cristiana, diventando così uno strumento di comunicazione con l'Archetipo che mostra e fa conoscere²⁷.

S. Baboli, pubblica nel 1990, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*²⁸, un saggio di filosofia dell'arte sacra, in cui presenta l'icona come la «sintesi originale di parola e immagine che realizza, per mezzo del disegno e del colore, uno svelamento dell'invisibile e trascendente Iddio»²⁹. Per la conoscenza, sia l'immagine che la parola portano il loro contributo significativo. «Il rapporto tra parola ed immagine va quindi risolto in forma congiuntiva e non alternativa: se la parola si riferisce all'ascolto e l'immagine alla vista, orecchi e occhi possono rendere più approfondita la conoscenza, più precisa la significazione e più ricca la comunicazione»³⁰.

Questa relazione di complementarità si nota anche nel fatto che «la parola ha in sé, in qualche modo enigmatico, un legame con ciò che "rappresenta"; essa appartiene in qualche modo all'essere della cosa che rappresenta»³¹. D'altra parte, si deve affermare che l'iconico non è solo una raffigurazione scenica di immagini «ma che è anche un segno con cui il significante e il significato sono in una relazione "naturale" di somiglianza ed evocazione»³².

La verbalizzazione nella "cultura ottica"³³, in cui vive colui che guarda un'immagine e si lascia ri-guardare da essa, non può descrivere l'intensità e la complessità della relazione che si sperimenta nell'incontro con quell'immagine. La verbalizzazione non può dire completamente la gioia o l'angoscia che si vive in quel momento³⁴. La parola non è quindi in grado di esprimere ciò che è non-linguistico, non-predicativo, non-categoriale nel pensare iconicamente.

Le tendenze culturali della società si rispecchiano anche nel linguaggio: c'è uno stretto legame tra società e linguaggio³⁵. Visto l'aumentato interesse

²⁷ S. BABOLI, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990, 346-347.

²⁸ Cf. S. BABOLI, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990.

²⁹ S. BABOLI, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, 9.

³⁰ S. BABOLI, *Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica*, 31.

³¹ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. G. VATTIMO, Bompiani, Milano 1983, 478.

³² M. BONNET, *Transfigurations!*, in *Topique*, 85 (2003), 221, traduzione nostra.

³³ Cf. T. GRUNNING, *Fantasmagories et fabrication de l'illusion: pour une culture optique du dispositif cinématographique*, in *Cinémas*, 14 (2003/1), 67-89.

³⁴ Cf. F. LAPLANTINE, *Penser en images*, in *Ethnologie française*, 37 (2007), 51.

³⁵ Un'altra ricerca rilevante in questo campo si è effettuata sempre nel mondo francofono. Indipendentemente dalla ricerca teologica sulla teologia dell'icona, recentemente alla Université Paris 8 si è sviluppato il progetto *Signes et figures de la création numérique*, con la partecipazione di P. Bootz, S. Bouchardon, J. Clément, A. Saemmer. La loro ricerca anche se certamente non offre direttamente contributi per un linguaggio iconico nel campo della teologia, offre alcuni spunti per un pensiero iconico. L'indagine che realizzano è segnata da

per l'immagine, si può notare anche nel linguaggio e nei rapporti tra le persone come l'immagine diventi più considerevole. Poiché si vive in un'epoca visiva, segnata da cambiamenti e da passaggi drammatici, si nota come questa evoluzione abbia conseguenze anche nello sviluppo del linguaggio:

per quanto riguarda l'evoluzione sociale del linguaggio, sembra che esso stia vivendo una sorta di "oscillazione d'identità". Questo è evidente quando notato dal punto di vista semiologico. Il confine tra significante linguistico e il significante iconico diventa vago. Si stanno allontanando sempre più dal loro solco tradizionale sotto l'effetto di una certa sofisticazione, della tecnica dell'immagine come elaborazione di testi. Osserviamo quindi fenomeni come "iconizzazione del verbo" e "verbalizzazione dell'iconico"³⁶.

La considerazione di questi cambiamenti non intende operare né una "svolta iconica" all'interno delle asserzioni della nostra ricerca, né un sovvertimento del "concetto" o della funzione della parola. Tuttavia, parlando di un modello contestuale di teologia, non possiamo trascurare questi nuovi fenomeni come l'"iconizzazione del verbo" e la "verbalizzazione dell'iconico".

3. L'epoca della *libido videndi*

Il teologo, attento ai cambiamenti sociali, non può trascurare il mondo dell'immagine nell'epoca dell'emotività³⁷, della televisione e di internet. La

un approccio semio-retorico e prende in considerazione la catena dei gesti connessa ai segni linguistici, ad esempio, lo spessore del ipertesto cliccabile come segno "iconico" (*de l'hypertexte cliquable, comme un signe «iconique»*), «che offre, attraverso la sua struttura percepibile una rappresentazione del suo referente dell'esperienza» (A. SAEMMER, *Hypertexte et irradiation iconique*, in *Les Cahiers du numérique*, 7 [2011], 48, traduzione nostra). «L'iconicità di una tale sequenza di gesti si combina con il segno linguistico per enfatizzare, specificare e rafforzare il significato di esso, mediante un processo che io qualificherei come "irradiazione iconica". Quando questa radiazione viene spinta all'estremo, viene creato un simulacro di riferimento nell'accoppiamento della pluri-codificazione, che può costituire un potente fattore di immersione. In altri casi, si crea una tensione tra un segno iconico e un segno linguistico, che può ricordare dei tropici come la metafora» (A. SAEMMER, *Hypertexte et irradiation iconique*, in *Les Cahiers du numérique*, 7 [2011], 49, traduzione nostra). Gli esempi in cui emerge questa dimensione iconica del testo sono molteplici.

³⁶ C.-H. LEE, *Le langage est un «lieu» de communication*, 85, traduzione nostra. Gli altri tratti del linguaggio contemporaneo individuati dall'autore sono: il *brouillage semiologique*, la *bizarrie formelle*, l'*absurdité sémantique*, il *dephasage culturel*.

³⁷ «Se si ritiene che la nostra era attraversa un'evoluzione da un'era del *logos* a un'era dell'*eros*, il linguaggio non parteciperà più come strumento per "conoscere" che come ciò che "ci fa sentire". Ma è proprio come "luogo" della comunicazione che la lingua può diventare una chiave per questa evoluzione. Non essendo un contenuto tanto razionale quanto un contenitore emotivo, il linguaggio può diventare innanzitutto questo "spazio vitale" in cui si forgia una nuova forma di socializzazione. Ci si potrebbe anche chiedere se non sia attraverso un tale "luogo" organizzato dalla lingua che la vita sociale si mantiene» (C.-H. LEE, *Le langage est un «lieu» de communication*, 89, traduzione nostra).

televisione, tra l'altro, fa notare Marion, permette lo sviluppo della *libido videndi* e l'apparizione di un consumatore di immagini, il *voyeur*, il quale, sotto il nome neutro di spettatore, si prende attribuzioni più estese, dominando e controllando l'immagine. Il *voyeur* sceglie cosa vuole vedere, cambia i canali e i presentatori. Il *voyeur* impone le sue regole all'immagine. La validità dell'immagine viene valutata in base al livello in cui corrisponde ai desideri, alla *libido videndi* del *voyeur*. I produttori di immagini cercano di corrispondere alle esigenze di questa *libido* per avere più *voyeurs*. Questa situazione è la conferma chiarissima della condizione metafisica in cui si trova il *voyeur*, ossia il nichilismo: l'idolo televisivo si trova sotto la tirannia del *voyeur*, il quale si mette sul piedestallo dell'Übermensch. La corrispondenza alla sua *libido*, valutata in base al sondaggio di consumo, rappresenta il criterio secondo il quale si producono le immagini³⁸.

Le immagini senza "originale" costruiscono un contro-mondo, che si vende meglio rispetto al mondo reale. In un mondo finto, essere visto sullo schermo diventa più importante che essere realmente³⁹, dato che l'immagine diventa, sotto la tirannia del *voyeur*⁴⁰, più importante della cosa stessa nella vita concreta. In questo platonismo rovesciato, l'immagine, il *look* esaurisce tutta la preoccupazione di quelli vogliono accontentare la *libido* del *voyeur*⁴¹.

³⁸ Il *Voyeur* cerca solo il piacere di vedere. In una cultura tecnologica e visiva, il *voyeur* può finalmente vivere senza limiti o restrizioni il fascino di quella *libido videndi* che i Padri della Chiesa hanno denunciato: «il piacere di vedere, vedere tutto e scegliendo ciò che non ho né il diritto né il potere di vedere, il piacere di vedere allo stesso tempo senza essere mai visto – in breve, di dominare ciò che non posso vedere senza espormi allo sguardo dell'altro. Il *voyeur* mantiene quindi un rapporto perverso e impotente con il mondo che lo percorre e allo stesso tempo lo possiede nell'immagine» (J.-L. MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, Deisis, Sibiu 2000, 84, traduzione nostra).

³⁹ «La nostra civiltà non è forse una civiltà dello schermo? [...] Il paradosso dello schermo: invece di fare lo schermo, sparisce dietro la cosa che mostra. Di fronte all'altro. Quindi non può che mostrare l'alterità invece di dissolverla. Attraverso la radicalità di questa alterità, l'uno è sempre alla portata dell'altro senza essere annessati, più o meno fraudolentemente, per qualche dialettica dell'identità e della differenza, dello stesso e dell'altro» (G. VAHANIAN, *Dieu et l'utopisme du langage*, in D. BOURG [a direzione di], *L'Être et Dieu*, Cerf, Paris 1986, 153, traduzione nostra).

⁴⁰ Lungo la storia, la cultura ha fatto un passaggio radicale dalla proibizione vetero-testamentaria degli idoli, delle immagini, alla possibilità di immaginare iconicamente anche l'assoluto, grazie al secondo concilio di Nicea. Oggi però si è andato oltre e si è arrivati al «nostro "impero di sensi", proprio quello aperto dall'estetica moderna in cui si è oramai consumata ogni distinzione fra visibile e invisibile, in cui tutto può e deve essere visto, e, sostituito blasfemamente Dio con Hollywood e Internet, l'immagine è divenuta metastasi del mondo come panvisibilità» (L. RUSSO, *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, Aestetica, Palermo 1990, 10).

⁴¹ Cf. J.-L. MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, 85-86.

L'uomo cerca di vedere, non solo di sentire. «La visione non si acquieta mai, così come la libertà non è mai acquisita una volta per tutte. Vedente e veduto non possono identificarsi; perché accadesse, essi dovrebbero giungere a possedere “ciò” che rende possibile il loro stesso congiungersi»⁴². Questo desiderio di vedere, talvolta, va oltre i limiti consentiti della visibilità, cercando oggi una “panvisibilità” (ossia una “pancontrollabilità”). Nell'ambito dei concetti, *mutatis mutandis*, si possono trovare delle analogie. Anche l'idolatria concettuale cerca una “pancontrollabilità”. «L'idolatria del concetto equivale a quella della vista – immaginarsi di aver attinto Dio e poter mantenerlo sotto il nostro sguardo, come una cosa del mondo. E la Rivelazione consiste innanzitutto a fare *tabula rasa* di questa illusione e di tale blasfemia»⁴³. Sia il concetto idolatrico che la sua immagine omologa, vengono manipolati, vengono controllati da colui che li costruisce.

In conclusione, l'immagine occupa un posto centrale nella cultura contemporanea. Nella nostra epoca distintamente “visiva”, occorre volgere l'attenzione verso la contemplazione dell'immagine⁴⁴. L'immagine è diventata parte del tessuto vitale e comunicativo. La categoria visiva non tocca soltanto il campo dell'estetica, della pubblicità o della televisione. L'immagine determina decisioni vitali, cambiamenti di vita e di sensibilità. Inoltre, per avvicinarci al campo della teologia, «da un punto di vista religioso, l'onnipresenza del circondante mondo di immagini e di valori ha un immenso – sebbene spesso inconsapevole – impatto sulla capacità delle persone di prendere decisioni vitali, inclusa, ovviamente, quella relativa alla fede in Dio»⁴⁵.

4. Un pensiero iconico e l'ambito dell'immaginazione

Viste le peculiarità della cultura ottica, il pensiero iconico intende «progettare diverse forme di incontro nel “cortile” esterno dell'immaginario spirituale contemporaneo»⁴⁶. M.P. Gallagher ritiene che nella relazione Chiesa-mondo, alcuni blocchi si siano formati proprio a livello pre-religioso, quello dell'immaginario dell'uomo. Dato il carattere di disciplina di frontiera, la teologia fondamentale può ispirare una pre-evangelizzazione che raggiunga proprio questo livello⁴⁷, in un contesto in cui i dogmi, i dati di fede sembrano ormai non toccare più l'immaginario della gente. Se la cultura in cui viviamo

⁴² M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, 122-123.

⁴³ J.-L. MARION, *Nel Nome. Come evitare di parlare di “teologia negativa”*, 56.

⁴⁴ Cf. E. BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche*, Rowohlt Taschenbuch, Hamburg 1957, 7.

⁴⁵ M.P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 18.

⁴⁶ M.P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 72.

⁴⁷ Cf. M.P. GALLAGHER, *Ricupero dell'immaginazione e guarigione delle ferite culturali*, in *Studia Patavina*, 51 (2004), 623.

è la struttura del nostro sentire, che predispone le immagini grazie alle quali viviamo, allora una cultura dominante di tipo secolarizzato può in modo silenzioso marginalizzare quelle strade di apertura verso Dio senza le quali la fede rimane solo in potenza o inaffidabile. La sfida che questa nuova secolarizzazione pone alla Chiesa è più complessa di quanto non venga spesso riconosciuto. Nella misura in cui la Chiesa rimane all'interno di un linguaggio sacrale autoreferenziale, essa ignora che la propria incredibilità culturale e spirituale le possa trovarsi a un livello "pre-religioso"⁴⁸.

La teologia non può adattare la "strategia dello struzzo" di fronte a queste sfide e alla "svolta" iconica e immaginativa alla quale abbiamo assistito. Il modello fondativo-contestuale che impieghiamo in questa tesi ci conduce sia ad un atteggiamento dialogico con il mondo che ad una vicinanza ispirata dal messaggio del Vangelo. Questo avvicinarsi ci permette di vedere che «la gente non è ostile alla verità posta nel cuore del Vangelo ma spesso la sua immaginazione non è raggiunta dal normale linguaggio della Chiesa»⁴⁹. La fede necessita un linguaggio poetico attuale⁵⁰. Si tratta quindi di una questione di linguaggio e di immaginazione⁵¹.

F. Cosentino fa notare che queste riflessioni, le quali mettono in risalto l'importanza dell'immaginazione, sono presenti anche nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Il genio domenicano aveva già asserito che l'immaginazione gode di un carattere intelligibile, anche se "in potenza", attivo nello svolgimento del pensiero.

Lungi dall'essere associata e intesa esclusivamente nel significato di fantasia o illusione, l'immaginazione è una facoltà globale presente nell'uomo che include anche le altre singole facoltà, offrendo nel legame tra l'uomo, il mondo in cui vive e i vari modelli culturali, una visione generale dell'esistenza entro cui concepirsi, interpretarsi e porsi nel mondo. Già Tommaso d'Aquino aveva cercato di dimostrare la fruttuosa circolarità tra le diverse dimensioni umane, dapprima sottolineando l'importanza dell'immaginazione che rappresenterebbe la realtà intelligibile "in potenza" e dunque ciò che produce quelle immagini necessarie all'intelletto per la produzione del pensiero; poi, sottolineando che l'immaginazione proviene dai sensi, inedia la conoscenza attraverso la memoria, e dunque la rappresentazione simbolica di ciò che è assente ma conosciuto sensibilmente, e offre tale mediazione all'intelletto⁵².

⁴⁸ M.P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 33.

⁴⁹ M.P. GALLAGHER, *La poesia umana della fede*, Paoline, Milano 2004, 132.

⁵⁰ Cf. C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007, 757.

⁵¹ «L'immaginazione è in crisi, le fumane di immagini che giungono oggi da tutte le parti, *volens nolens*, saturano la nostra capacità di immaginare. La dinamica dell'immaginazione è in difficoltà in culture in cui si riempiono la vista e i sensi di *prêt-a-immaginer*» (N. STEEVES, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, 11).

⁵² F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e "morte di Dio"*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, 286-287.

La teologia perciò ha bisogno di un linguaggio che interagisca con l'immaginario del destinatario. Le difficoltà che oggi l'uomo incontra nel suo cammino di fede non sembrano più essere quelle di ordine intellettuale, bensì quelle radicate ad un livello "pre-religioso". Nel contesto del pensiero debole, anche l'ateismo non sembra più fondarsi sull'impostazione dovuta alla ragione forte e all'intellettualismo. Oggi sembra più evidente il fatto che la fede o la mancanza di essa tocca quest'ambito dell'immaginario⁵³ e della sensibilità⁵⁴. Parlando poi della sensibilità, dobbiamo ricordare che nella cultura contemporanea «la morte di Dio ha che fare con gli affetti, non con l'idea»⁵⁵. Oggi la questione della "morte di Dio" non è primariamente un problema filosofico, ma è una questione religiosa, che riguarda gli affetti e l'ambito delle decisioni della persona; di conseguenza, anche il rifiuto di Dio è sostanzialmente «una questione di dis-affezione»⁵⁶.

Come M.P. Gallagher, anche Marion impiega la categoria della possibilità e dell'immaginario.

Agli amici intimi di Gesù fu quasi impossibile aprire le loro menti alla possibilità che Dio fosse presente in questo uomo. In verità, tale possibilità era più una questione di apertura della loro immaginazione e meno una questione di mente in un riduttivo senso intellettualistico. L'immaginazione è la nostra facoltà delle nuove possibilità; è la zona dove la differenza della fede deve sbocciare sino a diventare una verità vivente⁵⁷.

Il discorso sul fenomeno saturo e sulla Rivelazione è collegato a queste due categorie: il possibile e l'immaginario. Secondo Marion, il motivo per cui i discepoli non hanno riconosciuto Cristo risorto è il limite non solo della loro fede ma anche della loro immaginazione. Il Cristo risorto come fenomeno saturo supera anche i limiti dell'immaginabile: «Non lo riconoscono, perché non possono neppure immaginare che sia proprio Lui ad averli raggiunti, tanto i loro poveri concetti ritagliati da ingenui modelli

⁵³ «La teologia, dunque, non può trascurare di porre la sua massima attenzione su quell'operazione di sintesi e di traduzione che l'immaginazione umana e religiosa del soggetto opera, riconducendo all'unità di un'immagine interiore, tutta la variegata gamma di concetti, idee, immagini, metafore, simboli e analogie, attraverso cui riceve il messaggio del Vangelo. L'immaginazione dunque, come qui di seguito chiariremo ancora, ci sembra sia facoltà indispensabile nel processo conoscitivo umano ma anche in quello religioso; un elemento che appare determinante per la *pre-disposizione* interiore del soggetto umano nei confronti della proposta di fede» (F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e "morte di Dio"*, 291).

⁵⁴ Cf. M.P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 53.

⁵⁵ G. GUGLIELMI, *Indifferenza religiosa e differenziazione della coscienza*, in *Rassegna di teologia*, 48 (2007), 564.

⁵⁶ G. GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondazionale in Bernard Lonergan*, 172.

⁵⁷ M.P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, 33.

vengono superati da eventi che li lasciano pietrificati in un pantano inestricabile di pregiudizi» (CV 250). Da questo testo si potrebbe trarre la conclusione che «tutti i loro preconcetti e i mezzi di comprensione di ciò che è accaduto sono saturati con la nozione dell'impossibilità della risurrezione, e implica il fatto che loro "vedono" la risurrezione esattamente in questo modo: come l'impossibile»⁵⁸. Secondo questa logica del pensiero iconico, impiegata da Marion, il miglior teologo non è colui che trova molti concetti per descrivere i fatti, ma è colui che immagina di più, che fa intravedere lo spazio infinito della possibilità e dell'avvenire. Questo è dovuto al fatto che per sapere bisogna immaginare⁵⁹.

5. La tentazione idolatrica

La proposta del pensiero iconico intende sfuggire il rischio del logocentrismo, imparando dall'icona la logica paradossale della non-autoreferenzialità: il concetto teologico indica sempre l'eccesso divino che supera qualsiasi parola. Questo pensiero non vuole «sottrarre l'immagine alla regione del *logos*, tutto al contrario. [...] Da qui l'esigenza, più che di un "linguaggio", di una vera "logica" dell'immagine»⁶⁰.

L'immagine occupa un posto essenziale nella vita di fede. L'immagine di Dio modella mentalità, plasma linguaggi, attira e affascina. Un'immagine distorta di Dio però può allontanare e generare ostilità. Questo fenomeno si nota anche oggi. Probabilmente molte persone hanno abbandonato la fede perché non hanno incontrato più l'immagine vera di Dio, un Dio trascendente che si rivela. Oppure essi hanno trovato concetti e immagini deformate di Dio⁶¹. Molti di loro poi si sono fatti un "Dio" a loro immagine. Nonostante questi abbagli e queste sfide, dobbiamo parlare di Dio anche oggi, «e guai a coloro che non dicono nulla a tuo riguardo solo perché i chiacchieroni dicono un mare di sciocchezze»⁶².

L'immagine distorta di Dio che alcuni si sono costruiti è connessa anche con concetti con i quali è stata indicata la realtà di Dio. Questo pericolo dell'idolatria concettuale non è solo un fatto del passato, ma rimane una tentazione che attraversa la storia della Chiesa e dell'umanità. In molti contesti, non solo nei tempi passati, si è persa l'idea di trascendenza, di

⁵⁸ J.-O. HENRIKSEN, *Desire, Gift, and Recognition. Christology and Postmodern Philosophy*, 345, traduzione nostra.

⁵⁹ Cf. G. DIDI-HUBERMAN, *Immagine malgrado tutto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, 15.

⁶⁰ P. CONTE, *Una sorta di intelligenza iconica. Immagine e conoscenza intuitiva*, 192.

⁶¹ L'apparizione di una nuova religione coincide sempre con una nuova rivelazione del linguaggio, e una religione nuova significa prima di tutto una nuova esperienza del linguaggio (cf. G. AGAMBEN, *La glossolalie comme problème philosophique*, in *Le discours psychanalytique*, 6 [1983], 65).

⁶² L. WITTGENSTEIN, *Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza 2005, 125.

una rivelazione effettiva, di qualcosa di positivo, di assoluto. Incontriamo anche oggi discorsi su un “idolo” concettuale, alla mano. In questo caso, mancando un Dio trascendente, il discorso teologico non è più rilevante, non è più *teologico*⁶³.

La *quaestio* “Dio” tuttavia rimane presente nel discorso dei filosofi. Anzi sembra diventare il grande dilemma per la filosofia contemporanea. Il dubbio centrale sembra essere: eliminare Dio per sempre o recuperarlo e integrarlo in una nuova grammatica. Sembra che, per alcuni filosofi, non ci sia alternativa possibile: o c’è Dio, ed è un Dio che può manifestarsi, oppure è un argomento che si getta nel cestino dell’oblio. Quest’ultima possibilità non è a portata di tutti filosofi, dal momento che il problema di un “Dio” è sempre attuale come lo comprova la crisi della teoria della secolarizzazione e le manovre per limitare il senso dell’umano ad una concezione estetica o immanente della realtà⁶⁴.

6. L’uomo iconico e la parola visiva

Il linguaggio comunica non soltanto un contenuto oggettivo ma contiene anche qualcosa di soggettivo. Il linguaggio è anche l’espressione di colui che comunica:

il linguaggio non è per niente un’espressione di ciò per mezzo del quale si pensa di esprimere qualcosa, ma l’espressione immediata di ciò (di colui) che in esso si comunica. Questo “si” è un’essenza spirituale. È quindi evidente fin dall’inizio che l’essenza spirituale che si comunica nel linguaggio non è il linguaggio stesso, ma qualcosa che dovrebbe essere distinto da esso. [...] Cosa comunica il linguaggio? Egli comunica l’essenza spirituale che corrisponde a lui. È fondamentale sapere che questa essenza spirituale è comunicata nel linguaggio e non attraverso esso⁶⁵.

⁶³ A tal proposito, Papa Francesco afferma: «Senza comunione e senza compassione, costantemente alimentate dalla preghiera – questo è importante: si può fare teologia soltanto “in ginocchio” –, la teologia non solo perde l’anima, ma perde l’intelligenza e la capacità di interpretare cristianamente la realtà. Senza compassione, attinta dal Cuore di Cristo, i teologi rischiano di essere inghiottiti nella condizione del privilegio di chi si colloca prudentemente fuori dal mondo e non condivide nulla di rischioso con la maggioranza dell’umanità. La teologia di laboratorio, la teologia pura e “distillata”, distillata come l’acqua, l’acqua distillata, che non sa di niente» (FRANCESCO, Visita del santo padre Francesco a Napoli in occasione del convegno “La teologia dopo *Veritatis Gaudium* nel contesto del mediterraneo”, promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia meridionale – Sezione San Luigi di Napoli, *Discorso del Santo Padre*, Venerdì, 21 giugno 2019, in URL: < http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teo-logia-napoli.html > [in data 19/11/2019]).

⁶⁴ Cf. C. ARBOLEDA MORA, *Dios: “¿Ser o don?”, in Escritos*, 38 (2009), 15.

⁶⁵ W. BENJAMIN, *Sur le langage en general et sur le langage humain*, in Id., *Oeuvres*, I, tr. M. DE GANDILLAC – R. ROCHLITZ – P. RUSCH, Gallimard, Paris 2000, 143-144.

Questa affermazione di W. Benjamin sembra suggerire un misticismo della parola⁶⁶. Notiamo innanzitutto l'accento messo sull'essenza soggettiva che viene comunicata nel linguaggio stesso. Questa considerazione mette in risalto il valore del linguaggio in sé, incaricato di portare un'essenza spirituale ed un messaggio.

Infatti, parlare di un pensiero iconico e di un incarico iconico della parola mostra fedeltà alla costituzione spirituale della natura umana. L'uomo è creato *iconicamente*, a immagine e somiglianza di Dio (cf. *Gen* 1,27)⁶⁷. Grazie al dono dell'immagine e dell'somiglianza, l'uomo vive nella tensione del trascendere la propria esistenza⁶⁸, passando da uno stato spersonalizzante di essere una parte del cosmo ad uno stato che gli permette, sempre in base alla sua condizione iconica e simbolica, di personalizzare il cosmo⁶⁹.

La vita della nostra anima ci aiuta a giudicare la linea di confine dei due mondi, poiché anche noi nel nostro intimo viviamo alternativamente nel mondo visibile e in quello invisibile. E perciò ci sono momenti (per quanto brevi, ridotti a volte addirittura a un solo istante) in cui i due mondi si toccano e noi possiamo contemplarne il contatto⁷⁰.

⁶⁶ «A nostro avviso, la dichiarazione di Walter Benjamin, così radicale e talvolta etichettata come “misticismo”, non è affatto sciocca. In effetti, è di estrema rilevanza. Abbiamo appena provato a mostrare, da parte nostra, come questo “in”, “nel” si forma. Ma ciò che rimarrà mistico per sempre è il linguaggio stesso. [...] In effetti, è questo aspetto “mistico”, attraverso questa “spazializzazione” che il linguaggio costituirà, in modo sia matriciale che simbolico, questo “luogo” in cui la vita sociale può svolgersi in una nuova forma di socializzazione» (C.-H. LEE, *Le langage est un «lieu» de communication*, 91, traduzione nostra).

⁶⁷ Il teologo rumeno D. Olariu mette il rilievo che nella scolastica medievale la nozione di *imago Dei* si riferisce alla parte più alta dell'anima umana, mentre la capacità di pensare è la parte più somigliante a Dio. Meditare a Dio è l'attività che più lo avvicina a Dio. La prima parte della sua asserzione viene argomentata con un testo della *Somma*: «*to be more exact (according to Scholasticism) it is the ability to think which is equivalent to the image of God in man. It is situated within the human soul and is, more precisely, the supreme part. The ability to think, that is to say human intelligence, is simultaneously the part most resemblant to God. It is because man is intelligent and because God is intelligent, that man is made in the image of God, cf. STh, I, q. 93, a. 6, ad 4. As part of the soul most similar to God, and given that the soul's ultimate goal (according to medieval theology) is to conform in paradise with maximal capacity to God, the image of God can influence all other parts of the soul depending on its own state. The changes that this superior part undergoes are therefore transmitted to all of the human soul. Meditating and thinking of God will conform the imago Dei of medieval man to God, while not contemplating will substantially distance the imago Dei from God*» (D. OLARIU, *Thomas Aquinas' definition of the imago Dei and the development of lifelike portraiture*, in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 17 [2013], 3).

⁶⁸ «Ma dell'infinito non diventerò nemmeno l'immagine, perché nessuna immagine può trattenerne in sé l'assoluto. Dunque il mio luogo in Dio che amo si realizzerà a immagine, *ad imaginem*, rinviata infinitamente all'infinito, liberata senza fine da ogni legame per avanzare liberamente nell'infinito che niente può trattenerne» (SA 403).

⁶⁹ Cf. P. BERNARDI, *Trinità e rivelazione. Le due economie in V. Losskij*, Città Nuova, Roma 2004, 92.

⁷⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Iconostasi. Saggio sull'icona*, tr. G. GIULIANO, Medusa, Milano 2008, 19.

Questo fatto è possibile perché l'essere umano porta in sé il *logos* che Dio gli ha offerto. Questo *logos* umano rispecchia il *Logos* cristico, il quale è il modello della creazione. Se l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, è anche *logikos*. Se egli è "immagine" e somiglianza del *Logos*, tutto ciò che riguarda la vicenda dell'essere umano, – la creazione, la grazia, la caduta nel peccato, la redenzione in Cristo, uomo vero e Dio vero – dovrà collegarsi anche alla teologia dell'immagine⁷¹. Nel pensiero iconico,

l'espressione è sempre materiale, il contenuto è sempre ideale. E poiché il complesso dei segni ha struttura non sintagmatica ma gerarchica, ciò che a un livello è contenuto, può a un livello più alto manifestarsi come espressione avente un proprio contenuto. [...] Tra il contenuto e l'espressione esiste un rapporto di similitudine: il segno è costruito secondo il principio iconico. L'espressione è come un'impronta del contenuto. [...] Anche l'uomo, come immagine di Dio è iconico⁷².

Il pensiero iconico a cui abbiamo accennato è collegato quindi alla verità antropologica, a questa teologia dell'immagine, "teo-logia", *eikonica*. Questa espressione suggerisce che l'icona gode di un *logos*, non è mera apparenza senza un messaggio, senza logica. Inoltre, ci suggerisce che nella *logia* dell'icona c'è anche qualcosa di *theos*, di divino, in base alla sua origine.

Il pensiero iconico si esprime attraverso concetti iconici: "iconici" non vuol dire imprecisi, di scarsa accuratezza o rigore. Il pensiero iconico tocca la sfera dell'universalità dell'economia immaginaria, per la quale l'icona rappresenta «lo strumento universale che ignora le barriere delle lingua, le barriere come quella del sapere [...] e uno strumento [...] che tiene conto del nostro corpo, delle nostre adesioni elementari e della nostra affettività»⁷³.

Ci sono autori che hanno cercato di rilanciare la relazione tra la ragione e l'immaginazione, soprattutto del mondo anglofono: W. Lynch, D. Tracy, J. Mackey, G. Green, P. Avis, M.P. Gallagher. N. Steeves, ad esempio, presenta un metodo *immaginativo* per integrare l'immaginazione nella teologia fondamentale, declinando l'aggettivo secondo alcune funzioni dell'immaginazione. Questo suo metodo presenta più valenze: è un metodo euristico, ermeneutico, poetico, cognitivo e noetico, etico, didattico e apologetico⁷⁴.

⁷¹ Cf. V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, introduzione di B. PETRÀ, EDB, Bologna 2016, 160-165.

⁷² J.M. LOTMAN – B.A. USPENKIJ (a cura di), *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, Einaudi, Torino 1973, 47-49.

⁷³ M. BONNET, *Transfigurations!*, 220-221, traduzione nostra.

⁷⁴ Cf. N. STEEVES, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, 11-15.