

Nicolas Steeves

**GRAZIE
ALL'IMMAGINAZIONE**

**Integrare l'immaginazione
in teologia fondamentale**

QUERINIANA

INTRODUZIONE

«Per sapere occorre immaginare»¹. Con queste parole lapidarie, il filosofo e storico dell'arte Georges Didi-Huberman apre quello che diventerà un violento dibattito attorno a quattro fotografie. Quattro piccole fotografie sfocate, in bianco e nero, scattate da "Alex", un ebreo greco costretto a partecipare a un *Sonderkommando* ad Auschwitz nell'agosto 1944. Rasentando il muro esterno di una camera a gas, Alex fotografa in fretta e in tutta segretezza due lati dell'edificio: due foto in cui si scorgono donne nude spinte a correre verso la loro morte; due foto di una fossa a cielo aperto in cui bruciano dei corpi; tutte sullo sfondo di una cortina di alberi. Alcuni uomini vestiti da operai, con il berretto e la tenuta da lavoro, sono in piedi davanti alla fossa; sono membri del *Sonderkommando* ed ebrei. Uno di loro ha le mani sui fianchi, nella postura di un uomo che deve risolvere un problema pratico; un altro riprende l'equilibrio in mezzo ai corpi. Banalità del gesto operaio davanti all'orrore di corpi umani bruciati a mucchi; banalità di donne né belle né brutte che si apprestano a correre. Queste quattro foto sono una rarissima testimonianza del reale di Auschwitz nell'estate 1944: milioni di foto compulsivamente scattate per tutta la durata del campo sono state distrutte dai nazisti prima della Liberazione. Sono rimaste solo queste quattro foto, trasmesse di nascosto alla Resistenza in Polonia, come testimonianza.

Pubblicate alla Liberazione, queste immagini sono riprese alla mostra «Memoria dei campi. Fotografie dei campi di concentramento e di sterminio nazisti 1933-1999», tenuta all'Hôtel de Sully, a Parigi, all'inizio del 2001. G. Didi-Huberman ne redige il catalogo. Non sa ancora di dare inizio a una lotta fra intellettuali ebrei sullo *status* dell'immagine e dell'immaginazione riguardo all'orrore dei campi di sterminio. Fin dal marzo 2011, G. Wajcman

¹ G. DIDI-HUBERMAN, *Images malgré tout*, Éd. de Minuit, Paris 2003, 11 [trad. it., *Immagini malgrado tutto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, 15].

ed E. Pagnoux, discepoli di C. Lanzmann, confutano violentemente le tesi di Didi-Huberman sulla rivista *Temps modernes*. Secondo loro, queste foto non sono da vedere: immaginare Auschwitz, usare fotografie banali e atroci – e atroci anche perché mescolano il male al banale – significa cedere a un «“pensiero intriso di cristianesimo” (quello che “scorge la salvezza nell’immagine”)»², che pretende di immaginare un «Assoluto». Che si immagini il Male assoluto dell’inferno nazista o il Bene assoluto del Dio biblico, non importa, per loro. Didi-Huberman ha commesso un errore etico e gnoseologico gravissimo. Egli si difende aspramente in *Immagini malgrado tutto*. Rimprovera soprattutto a C. Lanzmann le immagini ambigue del film *Shoah* e il suo radicalismo testardo quanto all’immagine in generale, e alla fotografia del Male assoluto in particolare. Ma al di là del conflitto personale, l’argomentazione di Didi-Huberman sull’immaginazione esplode fin dall’inizio del catalogo:

Per sapere occorre immaginarsi. Dobbiamo provare a immaginare quello che fu Auschwitz nell’estate del 1944. Non parliamo di inimmaginabile. Non difendiamo dicendo che immaginare una cosa del genere, in qualsiasi modo ci proviamo, è un compito che non possiamo assumerci, che non potremo mai assumerci – anche se in fondo è vero. Poiché comunque *dobbiamo* provarci, dobbiamo confrontarci con questa cosa difficile da immaginare. È come una risposta da offrire, un debito da saldare nei confronti delle parole e delle immagini che certi deportati hanno strappato alla loro spaventosa esperienza reale. Dunque, non parliamo di inimmaginabile³.

Dover immaginare il reale. Lasciamo risuonare queste gravi parole. Non si tratta in alcun caso per noi, come cristiani, di mettere fine al dibattito fra ebrei sullo *status* delle immagini reali scattate ad Auschwitz nell’estate del 1944. L’orrore dell’argomento impone la discrezione. Ma la gravità estrema del tema dà il suo peso alla questione dell’immaginazione sotto l’angolazione della teologia. Immaginare il Bene o il Male assoluti, *immaginare l’inimmaginabile*, non è un’attività svolta per diletto.

Usare l’immaginazione in teologia non è innanzitutto “indorare la pillola” per far “passare” meglio il Dio cristiano, che si ricorra a versi di filastrocche o a nuvolette rosa, o anche alla grande arte. Immaginare Dio, immaginare l’Uomo, non è né una campagna di marketing per vendere me-

² G. WAJCMAN, “Saint Paul” Godard contre “Moïse” Lanzmann, *le match*, in *L’Infini* 65 (1999) 55, cit. *ibid.*, 102 [trad. it., 105].

³ *Ibid.*, 11 [trad. it., 15].

glio, né l'attività voyeuristica di una rivista di gossip. Ma allora, che cosa si fa quando si tenta di immaginare l'Assoluto, che cosa farebbe una teologia che ricorra all'immaginazione?

Grazie all'immaginazione, si tratta propriamente di *immaginare l'inimmaginabile*, compresi il Bene e il Male assoluti – *per conoscere il reale e agire concretamente; è un dovere*. Dal nostro punto di vista di cristiani, accettiamo il fatto che i discepoli concreti del Nazareno concreto debbano immaginare concretamente Dio e l'Uomo – e, quando occorre, l'Inferno. Perché?

Se l'uomo prende da solo l'iniziativa di immaginare l'assoluto, può produrre la *Divina Commedia*, ma anche Auschwitz. Come la ragione, l'immaginazione produce rapidamente il meglio e il peggio. Ma se crediamo che Dio in primo luogo ha scelto di *rivelare* il suo Volto in Gesù Cristo, allora si presenta la domanda: *quale ruolo può giocare l'immaginazione in teologia fondamentale?* E la libertà della fede umana che risponde alla libera rivelazione divina giustifica che si riformuli la domanda: *si può e si deve integrare l'immaginazione in teologia fondamentale?* Queste due domande non possono ignorare la *cultura* in cui si esprimono la rivelazione e la fede – cultura di cui l'immaginazione è fonte e riflesso per eccellenza. Rivelazione, fede, cultura: ecco l'oggetto della teologia fondamentale, un *che cosa*. Ma *come* immaginare il Bene o il Male assoluti?

In una cultura toccata dal Vangelo, un uomo ha proposto ad altri di meditare sull'inferno tramite le immagini, ben prima del dibattito su Auschwitz. Quest'uomo è Ignazio di Loyola. Questa «Meditazione sull'inferno» è quella che conclude la «Prima settimana» degli *Esercizi spirituali*. Uno dei punti di questa meditazione consiste proprio nel «vedere, con la vista dell'immaginazione, le grandi fiamme e le anime come dentro corpi di fuoco». Quattro secoli prima di Auschwitz, Ignazio non ha visto l'orrore su scala così vasta. Ma, come soldato, nell'epoca di transizione fra Medioevo e Rinascimento, ha visto con i suoi occhi di carne dei corpi che bruciavano in carnai, mentre la «vista spirituale» gli ha fatto conoscere e provare l'atrocità dell'assenza di Dio, grazie all'immaginazione. Ora, la Meditazione sull'inferno non si conclude nel luogo del Dio assente. Ignazio conduce l'esercitante a *parlare a Cristo* e a «ringraziarlo perché non [lo] ha lasciato cadere» all'inferno «e anche perché ha avuto finora sempre pietà e misericordia» verso di lui. La forma del Crocifisso abita la Prima settimana, Crocifisso a cui l'esercitante deve rivolgersi in questa preghiera, grazie all'immaginazione:

Immaginando Cristo Nostro Signore presente e in croce, fare un colloquio: come sia venuto da Creatore a farsi uomo e da vita eterna e morte temporale e

così a morire per i miei peccati. Fare altrettanto riflettendo su me stesso, su ciò che ho fatto per Cristo, su ciò che faccio per Cristo, su ciò che devo fare per Cristo e in tale modo, vedendolo in quello stato, così appeso alla croce, ragionare su ciò che si susciterà nella mente [*Esercizi spirituali*, n. 53]⁴.

Il cristiano che osa immaginare l'inferno non può farlo senza immaginare anche l'Uomo-Dio, il Verbo-Immagine, Gesù Cristo che lo tira fuori dall'inferno. Seguendo il percorso dei *Salmi*, il cristiano passa dal piangere sull'inferno al lodare Dio per la sua salvezza. Immaginare l'inimmaginabile, grazie all'immaginazione. Per sapere, ma anche per *agire*: «Ciò che ho fatto... ciò che faccio... ciò che devo fare per Cristo». Ecco un *come* immaginare il Bene o il Male assoluti.

Ma approfondiamo ancora: *perché* bisogna immaginare per sapere e agire? L'atto di conoscere esige delle immagini? Per un maestro spirituale come Varillon, è evidente: nella preghiera,

si tratta di scegliere le immagini più adatte a far entrare nella conoscenza del vero Dio. *Non ci sono pensieri senza immagine, tutti i diplomati lo sanno*. Si deve dunque guidare l'immaginazione, poiché idee vere possono generare immagini false; e siccome la mente riceve in primo luogo le immagini, esse possono essere d'ostacolo all'idea. Il gioco delle immagini deve essere allo stesso tempo prudente e controllato. E l'esercitante deve ben presto accettare la vacuità, dato che si è davanti al mistero di Dio ed egli deve rendersi conto da solo che non vi sono immagini adeguate alla rivelazione del mistero⁵.

Non si può pensare senza immagini, ma esse rischiano di errare. Perfino le immagini vere sono da *superare* per accogliere il mistero. Immaginare l'assoluto passa da un concreto in un flusso costante. Ma occorre immaginare. Difatti, «quando l'immaginazione viene meno, le dottrine diventano ossa, la testimonianza e la proclamazione legno, le dossologie e le litanie vuote, la consolazione svuotata e l'etica legalista»⁶. In altri termini, *senza l'immaginazione, lo spirito perde la carne*.

Senza immaginazione, nessuna incarnazione? Domanda grave, in teologia.

L'immaginazione è una delle realtà umane più difficili da circoscrivere. «All'incrocio fra l'anima e il corpo, l'immaginazione è la croce dei filoso-

⁴ Per tutte le citazioni tratte dalle opere di IGNAZIO DI LOYOLA, cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di Mario Gioia, UTET, Torino 1988 [N.d.T.].

⁵ F. VARILLON, *Beauté du monde et souffrance des hommes*, Bayard, Paris 1980, 194. Il corsivo è nostro.

⁶ A. WILDER, *Theopoetic. Theology and the Religious Imagination*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 2.

fi. In essa l'anima soffre a causa del corpo, e attraverso di essa agisce su quest'ultimo»⁷.

Ora, questo grido del filosofo fa eco al grido del teologo che fatica a pensare la fede: l'*analysis fidei*, ahimè, è la «*crux theologorum*» (Kleutgen).

Immaginazione e fede, così difficili da cogliere... Eppure, la teologia può fare a meno di studiarle, sia separatamente sia insieme?

Un appello forte a integrare l'immaginazione per conoscere meglio proviene da un ambito in cui ce lo aspettiamo di meno: la fisica. Così Einstein afferma: «L'immaginazione è più importante della conoscenza. La conoscenza è limitata mentre l'immaginazione ingloba tutto il mondo, stimola il progresso, suscita l'evoluzione»⁸. Se la scienza di Einstein non può fare a meno dell'immaginazione per conoscere il reale, può farlo la teologia fondamentale? Certo, si occupa di realtà che non sono tutte empiriche; in ciò differisce dalla fisica. Ma nel clima intellettuale del razionalismo positivista che regnava allora, le parole di Einstein fanno fede.

Saltiamo il fosso e chiediamoci: quali legami vi sono fra l'immaginazione e la teologia fondamentale? Questi legami sono stati esplorati ed esplicitati da teologi rinomati? Questa domanda è divenuta più scottante oggi? E se la teologia fondamentale ha preso a cuore soprattutto l'invito a rendere ragione della speranza dei cristiani, la ragione lascia uno spazio all'immaginazione?

Status quaestionis

L'immaginazione è in crisi. Le fiumane di immagini che ci 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 gli altri sensi di *prêt-à-imaginer*. Violenza, erotismo, corsa al guadagno, eliminazione dei più deboli: l'immaginazione si impantana nella fissità di immaginari appiccicosi. E come se l'immaginazione non fosse

⁷ G. FERREYROLLES, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, H. Champion, Paris 1995, 145.

⁸ A. EINSTEIN, Intervista di G.S. VIERECK, *What Life Means to Einstein*, in *The Saturday Evening Post*, 26 ottobre 1929, 17.

abbastanza debole, il sistema scolastico continua a incoraggiare il lavoro concettuale anziché quello che esige uno sforzo di immaginazione. Scrivere un racconto va bene per gli scaldabanchi. A forza di non saper più nutrire un'immaginazione pulita, né di criticare un immaginario che si impone, il terreno è pronto per la colonizzazione per motivi dubbi, legati generalmente a meccanismi di paura, o addirittura a psicopatologie.

Paradossalmente, il nostro mondo è pieno di lotte che si svolgono nell'immaginazione, di guerre – assai reali – degli immaginari. Il religioso e il teologico non sono gli ultimi luoghi a essere teatri delle operazioni: su questioni socio-politiche – laicità e religioni; estremismi religiosi e laicismi; dialogo ecumenico e interreligioso – ma anche questioni etiche, scientifiche o ecclesiali – creazione ed evoluzione; matrimonio omosessuale; eutanasia e aborto; continuità, riforma o rottura nell'ermeneutica del Vaticano II; Gesù storico e Cristo eterno... Nella società, sui mercati, nei laboratori, sui banchi delle scuole e delle nostre chiese, molti conflitti si svolgono nell'immaginazione, che spesso sgorgano da una stessa acqua sporca di sottosuolo: una modernità incapace di immaginare insieme, nello stesso mondo, un Dio libero e un uomo libero.

Di fronte a questa crisi, alcuni teologi si pongono la questione di integrare maggiormente l'immaginazione in teologia. È un buon invito o una tentazione a cui occorre resistere?

Il giudizio storico sull'immaginazione in filosofia e in teologia rende ardua l'impresa. Perché? Un breve percorso sullo *status* dell'immaginazione nella filosofia occidentale mostra che ha vissuto un'alternanza di vittorie e rovesci di fortuna. Chiunque voglia raccogliere la sfida – invito o tentazione – di integrare l'immaginazione in teologia dovrà approfondire questa questione e superare pregiudizi tenaci. L'immaginazione soffre di una reputazione sulfurea che talvolta la squalifica ancora, mentre la filosofia è stata, ed è ancora, varia e inventiva in questo campo. C'è qui una vera difficoltà a collegare ragione e immaginazione, come sottolinea D. Lane.

Nondimeno in questi ultimi anni alcuni teologi hanno cercato di riallacciare la ragione e l'immaginazione, per radicare meglio il loro pensiero. Questa impresa si esplicita soprattutto nel mondo teologico anglofono. Vi si cimentano pensatori diversi come W. Lynch, D. Tracy, J. Mackey, P. Avis, G. Green, M.P. Gallagher... Senza sostituire l'immaginazione alla ragione, cercano una *via media* per far entrare questi due termini in una dialettica feconda. Ogni tentativo di integrare l'immaginazione in teologia fondamentale deve dialogare con loro. Tuttavia, soffrono spesso del difetto tipico degli anglofoni: la debolezza, o addirittura l'assenza, di un pensiero

sistematico. Per ovviare a questa mancanza, bisogna dunque dialogare anche con giganti germanici come K. Rahner e H. Urs von Balthasar. Certo, il loro approccio all'immaginazione è più implicito, ma più preciso; sarà «l'immediatezza mediatizzata» nell'uno o la «figura» nell'altro. Ma si avrebbe torto a limitare il dialogo ai pensatori di questi ultimi decenni. Con un po' di audacia e astuzia, non vediamo forse che dei giganti più antichi della teologia, dai Padri al Medioevo, hanno usato ampiamente l'immaginazione per dire Dio e l'Uomo – sebbene con prudenza? Occorrerà interrogarli su questa prudenza e su questa prassi.

Perché il dialogo sia fecondo – perché permetta di dare all'immaginazione tutto il suo posto in teologia, e soltanto il suo posto – bisognerà delineare le funzioni dell'immaginazione: mediazione, rappresentazione, sintesi, potenza, ricerca, interpretazione, sapere, agire, difesa, insegnamento... E per giocare a carte scoperte, la funzione più grande, e anche la più misteriosa, secondo l'immaginazione di Dio: *riconciliare gli opposti*, completare l'incompiuto, riparare ciò che è rotto, rendere presente l'assente, ordinare il caos, dire l'indicibile, pensare l'impensabile, e perfino, immaginare l'inimmaginabile. È fuori luogo? Due esempi antichi di uso dell'immaginazione mediatrice e riconciliatrice legittimano il nostro saggio. Uno: la Chiesa primitiva ha usato l'immaginazione mediatrice e riconciliatrice inculturando il Gesù ebreo nella cultura greco-romana. Due: lo ha fatto di nuovo in modo più significativo a Calcedonia, articolando la natura umana e la natura divina del Cristo senza confusione né separazione. Alle origini della nostra fede e della nostra Chiesa, vi è una riconciliazione mediante l'immaginazione. Chi non vorrebbe proseguirla?

Metodo

L'oggetto che la nostra teologia studia per integrarlo non suggerisce esso stesso un metodo? Per studiare il ruolo giocato dall'immaginazione, perché non lasciarle *recitare il suo ruolo*, come a teatro? Per Aristotele, il dramma fa emergere la verità attraverso dialoghi e messe in scena che realizzano (cioè rendono reale) le situazioni presentate. Lasciamo entrare in gioco l'immaginazione! Sproniamo il dialogo! Facendo conversare filosofi e teologi che, nella storia, hanno studiato l'immaginazione o l'hanno fatta entrare in gioco parecchio (talvolta a loro insaputa), contempleremo veramente

l'immaginazione, così utile, ma per il momento così sfuggente. Facciamo discutere amici e avversari dell'immaginazione: i loro scambi ne delinearanno i contorni, ne loderanno la forza, ne discerneranno i punti deboli, ne canteranno le attrattive...

Ma il fatto di servirsi di un metodo dialogale o immaginativo significa capitolare quanto all'uso della *ragione*? Lungi da ciò. Il più delle volte, i personaggi del nostro dialogo faranno appello alla loro ragione, alla loro argomentazione. La tensione fra immaginazione e ragione si giocherà qui su questo terreno, e su quello della nostra struttura argomentativa propria, che ordinerà il discorso logicamente. La ragione non sarà mai assente dai nostri dialoghi: del resto, si può conversare là dove si sragiona? Tuttavia, *amplieremo la nozione di ragione*, che il razionalismo, compreso quello teologico, ha rinchiuso nella gabbia dorata dei concetti: *il nostro lógos non sarà privato della carne*. Talvolta, lasceremo che questo o quel personaggio si esprima attraverso l'arte, la poesia, il racconto. La poetica del reale ci aiuterà a scoprire il vero, che non è appannaggio della ragione raziocinante. Per ragionare, bisogna anche lasciar risuonare una poetica realista. Potrebbe esserci un'ironia nel trattare dell'immaginazione in teologia secondo un metodo concettuale, non-immaginativo: dunque qui saremo al tempo stesso rigorosi e immaginativi, logici e dialogici. E se talvolta scegliamo locuzioni o titoli latini che sembrano odorare di neoscolastica, è anche in nome della poesia e con un po' di immaginazione, più che di ragione... In una farmacia o in una cucina, i vasi di erbe medicinali o spezie che servono per guarire o che sono da gustare non disdegnano una strizzatina d'occhio complice e postmoderna agli antenati romanizzati – *simul creativus et exactus*.

Questo metodo dialogico presenta un altro vantaggio: in un campo da cui sembra *a priori* che la teologia sia stata assente il più delle volte – chi potrebbe citare, immediatamente, un grande teologo dell'immaginazione? o due, o cinque? – è fondamentale *radicare il nostro saggio nella grande tradizione teologica della Chiesa*. Il che presuppone prima di averlo radicato nella grande tradizione *filosofica* e nella *Sacra Scrittura*. Siccome l'angolazione e le questioni di questo saggio sono innovatrici nella loro espressione, tanto più occorre radicarle nella tradizione. La "fedeltà creatrice" è una delle forme assunte dall'immaginazione, lo vedremo. Per essere creativi, è una necessità *sine qua non* dialogare con i grandi antenati teologici, filosofici e scritturali.

Lo stile teologico dialogale scelto qui non deve dunque indurre il lettore ad aspettarsi un'asserzione innovatrice presentata in ogni pagina. È nelle pieghe, nei nodi, nelle giunture, nelle articolazioni, nei tessuti e nel midollo che scopriremo la novità di una teologia che intende innanzitutto trarre

il nuovo dall'unica ed essenziale Buona Novella. Inoltre di tanto in tanto raccoglieremo i ritornelli e i temi dell'opera teatrale su cui il sipario si appresta ad alzarsi. Quando i personaggi avranno fatto coro, oppure quando uno avrà fatto una tirata, o qualche confidenza, o rivelato un'intuizione, faremo eco a quanto è stato detto in modo conclusivo – in logica, talvolta condita di poetica...

Insomma, il nostro metodo vuole essere *immaginario*. Decliniamo l'aggettivo secondo alcune funzioni dell'immaginazione. Il nostro metodo è immaginario perché *euristico*: si tratta di scoprire ciò che i nostri personaggi-pensatori hanno da dire sull'immaginazione, oppure di "spingere" il loro pensiero in questo senso. È immaginario perché *ermeneutico*: si tratta di interpretare il loro pensiero, ma anche, in modo più ampio, il reale, per dargli un senso. È immaginario perché *poetico*: si tratta di prendere in considerazione un «altrimenti possibile» in teologia fondamentale, più conforme alla rivelazione divina e alla creazione dell'uomo e del cosmo. È immaginario perché *cognitivo* e *noetico*: si tratta di conoscere meglio Dio e la Creazione, cioè il reale. È immaginario perché *etico*: si tratta di agire meglio in conformità con il Vangelo. È immaginario, infine, perché *didattico* e *apologetico*: si tratta di far sì che la fede cristiana sia meglio compresa, insegnata, amata, difesa, pertinente e accettata.

Un'ultima posta in gioco di questo metodo immaginario, infine, consiste nell'*affrontare la "crisi postmoderna" dell'immaginazione*. Malmenata dal tecnicismo, frastornata da una valanga di immagini mediatiche incontrollabili, scalzata nei suoi fondamenti noetici, o addirittura etici, l'immaginazione postmoderna è, per molti aspetti, una grande malata. Certo, possiamo guarirla con degli apporti della ragione – sarà la parte logica, ragionata, del nostro lavoro. Ma, come una convalescente, deve anche reimparare a muoversi da sola. *Esercitare l'immaginazione ridandole fede in se stessa*: ecco una grande sfida al cuore della forma e del metodo del nostro lavoro. Il nostro lavoro avrebbe potuto essere qualcosa di diverso da un lavoro "dialogale-immaginale"?

Questo uso dell'aggettivo "immaginale" esige una precisazione: distinguiamo rapidamente "immaginario", "immaginale" e "immaginario". L'italiano ha due aggettivi che si riferiscono all'immaginazione: "immaginario" e "immaginario"⁹. Il primo descrive una persona o una cosa legata

⁹ Oltre ai due aggettivi citati nel testo, che hanno il loro corrispettivo in francese, l'italiano conosce anche gli aggettivi "immaginoso" e "immaginifico".

all'immaginazione produttrice – “un progetto immaginativo”, “un insegnante immaginativo”. In teoria, allora “immaginario” potrebbe designare ciò che si riferisce all'immaginazione in generale, ma l'uso razionalista e psicanalitico ha finito per conferirgli un senso negativo: “immaginario” designa ciò che è irrealista – “un amico immaginario”, “l'immaginario di Mallarmé”. Come dire in modo positivo ciò che si riferisce all'immaginazione? Il filosofo-storico della mistica H. Corbin ha inventato a questo scopo l'aggettivo “immaginale”¹⁰, un neologismo un po' brutto ma utilissimo. Così, in questo saggio, “immaginale” designerà ciò che riguarda l'immaginazione in sé.

Avendo precisato ciò, torniamo alla crisi attuale dell'immaginazione, per dirne l'acutezza, ma anche per dare qualche speranza di guarigione. Ascoltiamo l'amara lamentela di M. de Certeau, e poi una risposta poetica di P. de Roux.

Per Certeau, la grande tragedia postmoderna è che il reale è un vedere dato a credere dai *media* e dalle istituzioni che lo fabbricano. Questa nuova religiosità, questa dogmatica, perfino, giocano sul terreno dell'immaginazione e della teologia fondamentale:

[L'istituzione] del reale. [...]

Esposto fin dal risveglio alla radio (la voce, ovvero la legge [*la voix, c'est la loi*]), l'ascoltatore si inoltra ogni giorno in una foresta di narrazioni giornalistiche, pubblicitarie, televisive, che, la sera, trasmettono ancora ultimi messaggi alle porte del sonno. Più del Dio raccontato dai teologi di ieri, queste storie hanno funzione di provvidenza e di predestinazione: preorganizzano il nostro lavoro, le nostre feste e financo i nostri sogni. La vita sociale moltiplica i gesti e i comportamenti impressi da modelli narrativi; riproduce e impila incessantemente le «copie» di racconti. La nostra società è diventata una società *recitata*, in un triplice senso: è definita a un tempo dai racconti [*récits*] (le favole della pubblicità e dell'informazione), dalle loro citazioni e dalla loro interminabile *recitazione*.

Questi racconti hanno il duplice e curioso potere di tramutare il vedere in un credere, e di fabbricare una realtà con dei simulacri. Un doppio rovesciamento dunque, da una parte la modernità, nata un tempo da una volontà di osservazione che lottava contro la credulità e si fondava su un contratto fra la vista e il reale, trasforma ormai questo rapporto e dà a *vedere* precisamente ciò che bisogna *credere*. [...]

Questo rovesciamento del piano in cui si sviluppano le credenze risulta da un

¹⁰ Lo spiega con grande delicatezza in *Mundus imaginalis ou imaginaire et imaginal* (1964), in *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris 1983, 7-8 e 25-28.

mutamento nei paradigmi del sapere: all'invisibilità del reale, antico postulato, si è sostituita la sua visibilità¹¹.

In questo visibile ribadito *ad nauseam*, in questo nuovo *credo* che si riflette nel palazzo degli specchi dell'immaginazione postmoderna, si può ancora sperare di "*inventare*", *scoprire*, *immaginare*, *il reale originale*? Umilmente, P. de Roux lo immagina per noi:

UNA COPIA

Talvolta il giorno è come una copia del giorno
e le nostre vite come copie della vita.

Quando restano solo pochissime cose da fare
apparentemente pochissime: guardare una finestra
nei vetri di un'altra finestra, e il cielo
così grigio e così smorto sui tetti – e guardare ancora
come se tu stessi per scoprire il piccolissimo dettaglio
che mostrerebbe che è scivolata la foglia, che è l'originale
che sta adesso davanti a te.

26 XI 84¹².

È permesso sperare che l'originale si trovi davanti a sé, che l'immaginazione possa scoprire il reale. Con umiltà e pazienza.

* * *

In una prima parte, stabiliremo i prolegomeni necessari allo studio del ruolo che può e deve giocare l'immaginazione in teologia fondamentale: filosofia e Scrittura. Su questi fondamenti, la seconda parte costruirà una teologia fondamentale sistematica che integra l'immaginazione prendendo in considerazione una rivelazione che tocca l'immaginazione e una fede che è legata ad essa. Una terza parte di teologia speciale verificherà questa teologia sistematica, pur lasciandosi influenzare da essa, in tre luoghi teologici fondamentali: spiritualità, liturgia, etica.

¹¹ M. DE CERTEAU, s.j., *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, UGE, Paris 1980, 311-314 [trad. it., *L'invenzione del quotidiano*, ed. Lavoro, Roma 2001, 262-263].

¹² P. DE ROUX, *Le Front contre la vitre. Poèmes*, Gallimard, Paris 1987, 81 [traduzione di *Una copia* a cura di Nicolas Steeves].