

Gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola per una teologia post-ontoteologica

di EUGENIO BASTIANON*

Introduzione

Il linguaggio teologico è chiamato oggi ad un radicale rinnovamento. L'ontoteologia è ormai apparsa come insensata, come linguaggio su Dio meramente concettuale, privo di spessore esperienziale, contraddizione grave per una fede in tutto e per tutto orientata sulla vita¹, senza dimenticare le critiche che al linguaggio teologico ha fatto l'analisi linguistica, anche riducendolo, secondo una prospettiva falsificazionista, ad un semplice *blick*². Considerando, infine, il diffondersi di una pluralità di linguaggi, scientifici e non scientifici, la domanda fondamentale, alla fine, è questa: se sia garantita alla tradizione linguistica cristiana la "sopravvivenza in una mutata era planetaria"³.

In questo senso la presente ricerca si propone, nella prima parte, di mostrare le implicanze teologiche della metafora mistica per la teologia, mentre nella seconda offre il particolare contributo della mistica ignaziana a questa trattazione. In seguito, nella terza parte, si propone una via per superare l'ontoteologia attraverso Emanuele Kant che riprende Ignazio e Kierkegaard. Si conclude con l'importanza di impostare oggi un nuovo linguaggio analogico.

* EUGENIO BASTIANON, collaboratore alla didattica di gestione dei sistemi complessi presso l'Università di Udine, eubas@libero.it

¹ M. HEIDEGGER *Identity and Difference* Harper & Row New York 1969, 42ss; W. KASPER *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984 [*Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982] 207ss.. Il testo che ci sembra affrontare in modo più radicale e convincente la questione ontoteologica è E. JÜNGEL (1977) *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 1982, con cui, non a caso, la nostra ricerca si trova a condividere l'assunto che la nascita di una teologia post-ontoteologica esige il ripensamento della soggettività delineata da Cartesio, che rende Dio funzionale alla propria auto-assicurazione: E. JÜNGEL *Dio mistero...*, cit., pp. 147-170. Interessante è anche la proposta di Marion di abbandonare ogni comprensione in qualsiasi modo "ontologico-idolatrice" di Dio, accostandosi a Dio stesso nella maniera in cui lo propone la rivelazione: Dio è "agape" (1Gv 4,8). A ben vedere anche questo approccio implica il superamento della soggettività cartesiana, in quanto la dinamica dell'amore implica la dinamica del dono, e il dono non appartiene al concetto: J. L. MARION, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2005 p. 62 ss. Marion segue per molti aspetti la strada aperta da Lévinas, come avremo modo di argomentare più avanti: S. CURRÒ, *Il dono e l'altro: in dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS, Roma, 2005, p. 143.

² R. M. HARE, *Theology and falsification*, in FLEW A. MACINTYRE, *New Essays in philosophical theology*, Hymns Ancient & Modern Limited, London 1955, p. 99.

³ G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Paideia, Brescia 1981 p. 25.

1. La metafora mistica: dall'*analogia entis* all'*analogia nominum*

Eberhard Jüngel ci rammenta che una lunga tradizione poetico-teologico-mistico-filosofica ha trovato pertinente per dire Dio la metafora del “mare”, nel suo rinvio all’infinito. Jüngel ci ricorda Gregorio di Nissa, Giovanni Damasceno, Agostino, Meister Eckhart, Angelus Silesius, Nietzsche, Hölderlin⁴. Noi potremmo aggiungere, forse, Leopardi. Ci sembra il modo migliore per dar conto della nostra ricerca su “una diversa analogia nominum”, non più fondata sull’analogia entis.

Da questo punto di vista è significativa la metafora della tempesta. Si tratta, in Beatrice di Nazareth (Belgio 1200-1268), della tempesta dell’amore per e con Dio e del beato appagamento, che si alterna con la sua assenza: “Quando muove il cuore così impetuosamente e possentemente, talvolta l’amore domina in modo talmente illimitato e travolgente l’anima, che ciò dimostra che il cuore è stato ferito più volte gravemente, e che ogni giorno, fra dolori e tormenti, le ferite vengono riaperte e producono di nuovo dolore. Per lei è come se le vene si lacerassero, gli arti si paralizzassero, il petto si sciogliesse e la gola si disseccasse, cosicché il volto e le membra soffrono il calore che proviene dall’interno e, oltre a questo, l’oerwoed (foresta) dell’amore”⁵. La tempesta dice, alla fine, ciò che la teologia intende con “grazia”⁶.

Sempre alla grazia è riconducibile la convinzione di molti mistici – Ignazio compreso, su cui torneremo⁷ – che, nella relazione mistica, il mistico stesso sia trasformato a immagine di Dio. Il rapporto mistico è “grazia trasformante”⁸.

Il tema è presente in Matilde di Magdeburgo (1207-1238), che con la metafora dei “santi ciechi”, afferma che l’anima può “vedere” Dio solo quando viene trasformata dall’amore di Dio che fluisce in essa⁹. Secondo le metafore di Giovanni della Croce (1542-1591), l’Amato/Cristo trasforma a propria immagine l’Amata/Anima¹⁰. La dinamica delineata da Giovanni della Croce può essere descritta in questo modo: “la trasformazione dell’anima non resta preda di movimenti indefiniti. Nel volto concreto del Cristo incarnato si identifica la figura di fronte alla quale l’anima trova la via per dare figura al proprio volto... L’uomo che si coinvolge nell’azione si ritrova trasformato”¹¹.

⁴ E. JÜNGEL, *Dio mistero*, cit., p. 196.

⁵ K. RUTH, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 153-156.

⁶ B. HELLINGER, *Il viaggio interiore. Esperienze, riflessioni, esempi*, Tecniche Nuove, Milano 2008, p. 100.

⁷ Si veda per questo il *Piccolo Lessico Ignaziano*, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*. a cura del Centro Ignaziano di Spiritualità, in www.raggionline.com. p. 76 .

⁸ CONCEPCIÓN CABRERA DE ARMIDA, *Diario di una madre di famiglia*, Desclée De Brouwer, Paris 2007, p. 213; O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, p. 405 ss.

⁹ K. RUTH, *Mistica...* p. 278.

¹⁰ GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, in E. ZOLLA, *I mistici dell’Occidente*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1980, vol. VII, p.151; GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete* (a cura di Giovanni Frassi), Genova 1858, p. 10 ss.

¹¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete* (a cura di Giovanni Frassi), Come Editore, Genova 1858 pp. 66; G. PELLEGRINO, *Il travaglio della libertà -2: Confronto con San Giovanni della Croce*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2011, p. 40.

In Teresa d'Avila (1515-1583) questo tema è presentato dalla narrazione/metafora del Castello interiore, che dice l'anima dalle "molte dimore"¹², e dell'incontro con lo Sposo/Cristo: "Aiutati dallo Spirito Santo, veniamo ora a parlare... dell'anima – che, già ferita dall'amore dello Sposo, cerca con maggior cura di starsene in solitudine, fuggendo, per quanto il suo stato glielo permette, tutto ciò che la potrebbe distrarre. La vista dello Sposo l'ha così colpita che ora ogni suo desiderio è di tornare a goderlo... Si lamenta con lo sposo con esterne parole d'amore, senza potersi frenare, perché conosce che le è presente, e ciò nonostante non vuol manifestarsi onde non lo goda. Intensissima è la pena... ma deliziosa e soave"¹³.

La metafora che più radicalmente dice questa dinamica è quella dell'incarnazione mistica¹⁴. Dio è l'Amato, lo Sposo.

In Beatrice di Hadewijch, mistica e poetessa fiamminga morta nel 1248, inferno ha un valore eccentrico rispetto al significato che ha nella dottrina degli escata, pure presente¹⁵: l'inferno è la natura dell'amore che inghiotte tutto in modo irrevocabile. La sua pena, il suo calore, il suo freddo, la profondità e l'oscurità sono esperienze di colui che ama incondizionatamente. "Inferno" è il "nome supremo" che dice la più alta forma di espressione dell'amore, in quanto sa affrontare anche il rischio del sottrarsi dell'amato¹⁶. È questo un tema comune a tutta la mistica. È infatti per molti aspetti simile alla metafora della notte dell'anima, ancora di Giovanni della croce. Così canta l'anima: "Tutto ciò compie Iddio per mezzo di questa oscura contemplazione; nella quale non solo l'anima patisce il vuoto e la sospensione degli appoggi naturali... e inoltre l'anima va purgando, annichilando, vuotando in sé tutte le affezioni e le abitudini imperfette... – In questa situazione, l'anima canta come – dice di sé Davide: Salvami, Signore, perché le acque sono entrate nell'anima mia"¹⁷. Nella notte l'anima si svuota di tutto mantenendo solo il desiderio di Dio, ma Dio può sottrarsi e così l'anima ancora non gode della visio beatifica¹⁸. Il tema dell'inferno sembra dimostrare che per il linguaggio mistico vale il principio kantiano che all'analogia nominum non corrisponde l'analogia entis. Sempre di Beatrice di Hadewijch è lo sviluppo mistico della metafora già biblica (Salmo 41,8) e agostiniana che parla dell'incontro tra Dio e l'uomo come l'incontro tra due abissi¹⁹. L'abisso è quello dell'amore – Dio/Amore ha trasformato in abisso d'amore l'uomo che è "volato" verso di Lui – e il mistico deve attraversare a nuoto questo abisso²⁰. È interes-

¹² TERESA D'AVILA, *Castello interiore*, in E. ZOLLA, *I mistici dell'occidente....cit.*, p. 57.

¹³ TERESA D'AVILA, *Castello interiore*, in E. ZOLLA, *I mistici dell'occidente....cit.*, pp. 69-71. Teresa D'Avila ha la prima estasi mistica nel 1544. Per i debiti di Kafka a Teresa d'Avila, A. M. SICARI, *Nel "Castello Interiore" di Santa Teresa d'Avila*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 17-78.

¹⁴ È il caso della venerabile Conchita de Armida, che visse questa esperienza nel 1906, e che abbiamo già incontrato in nota 5, p. 2; CONCEPCIÓN CABRERA DE ARMIDA, *Diario...* cit. p. 213.

¹⁵ K. RUTH, *Mistica*, cit... pp. 38,82.

¹⁶ Ivi 192.

¹⁷ E. ZOLLA, *I mistici dell'occidente....* p. 148.

¹⁸ GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, in ZOLLA E., *I mistici...cit.*, p. 184-185.

¹⁹ K. RUTH, *Mistica*, ...p. 186.

²⁰ Ivi p. 185.

sante osservare come il passaggio della metafora dell'abisso dal contesto biblico a quello mistico abbia generato due altre metafore – il “nuoto” e il “volo” per dire il rapporto uomo-Dio. La metafora del volo in questo senso è presente anche in Anselmo d'Aosta (1034-1109)²¹ e la metafora del nuoto è presente nelle Prediche quaresimali scritte e dette sotto la protezione di San Tommaso d'Aquino di Carlo Francesco Badia, nel 1751²².

È importante osservare i livelli della metafora:

- il primo livello è la trasposizione dalla semantica del silenzioso dire originario di Dio²³ alla comune semantica umana che si fa biblica per l'intervento degli autori ispirati²⁴: “viene ad esprimersi nel mondo ‘qualcosa’ che è di più del mondo”²⁵, ne sia un esempio “abisso”;
- il secondo livello è la trasposizione della semantica biblica alla semantica della mistica: la semantica mistica esistente è arricchita dal pervenire alla mistica stessa della metafora biblica, nel sapere concettuale e sopra-concettuale del mistico. “Abisso” rende più ampia e intensa la semantica mistica;
- il terzo livello è il possibile ingresso delle metafore mistiche nella teologia, che ne risulta a sua volta arricchita e trasformata²⁶: “abisso” permette alla teologia, tra gli altri di Henri de Lubac²⁷, di tratteggiare con particolare intensità la questione della conoscenza di Dio.

Ancora per esemplificare, Dio è definito secondo le metafore dell'Amore, proprie, come abbiamo già osservato nell'analisi della letteratura a proposito di Marion, della tradizione giovannea, dello Sposo, anch'essa propria della tradizione biblica, a partire dal profeta Isaia (62,4) per finire col vangelo di Matteo (9,15) e, infine, dell'Abisso (Salmo 41,8). Vale la pena osservare che il trasferimento delle metafore su Dio dal contesto ampio e diffuso del testo biblico al contesto personalissimo del testo mistico cambia indubbiamente la valenza della metafora. La prova tanto evidente quanto drammatica di questo cambiamento di valenza la offre Teresa d'Avila che saggia la veridicità della propria esperienza mistica con la flagellazione e il cilicio²⁸. Sarebbe questa nuova, personalissima e originalissima, valenza ad essere introdotta nel linguaggio teologico e a trasformarlo anche al di là della sua origine biblica. “Qui si produce un'apertura enorme sull'intera esistenza, si spalanca un orizzonte che è il più ampio pensabile, si compie un

²¹ A. ROSSI, *Opuscoli filosofici scelti di San'Anselmo d'Aosta, di San Tommaso d'Aquino, di San Bonaventura da Bagnorea e di G. Gersono*, Felice Le Monnier, Firenze 1864, p. 31.

²² CARLO FRANCESCO BADIA, *Prediche quaresimali scritte e dette sotto la protezione di San Tommaso d'Aquino*, presso Andrea Poletti, 1751 p. 25 ss.

²³ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 28-82; H.G. GADAMER *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 523.

²⁴ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1978, p. 475

²⁵ E. BASTIANON, *Un Dio da pregare e da pensare*, cit., p. 80.

²⁶ K. RUTH, *Mistica* ...cit., pp. 361, 129, 336, 274; BASTIANON, *Un Dio*....cit., p. 80 ss.

²⁷ H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, Edizioni Paoline 1959, p. 72 ; M HEIDEGGER, *Perché i poeti*, in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 295

²⁸ M. HEIDEGGER, *In cammino*....cit., p. 43 ss.; E. ZOLLA, *I Mistici*.... cit. p. 56.

pensiero di natura onnicomprensiva, un pensiero di natura certo diversa da quella della ragione: un pensiero con il cuore²⁹.

Alla fine, la metafora mistica, come la poesia, cammina sulle frontiere del linguaggio, rischiando ogni volta il non senso: si sente che il linguaggio cerca quasi a tastoni cose non ancora dicibili³⁰; ha legami imprescindibili con il silenzio: perché ogni parola parlante ha origine dal silenzio, come insegnano Heidegger e Wittgenstein³¹; perché il silenzio rappresenta una dimensione ascetico/religiosa essenziale per la realizzazione della persona³²; perché la parola del mistico deve tornare nel silenzio, compiere il suicidio semantico per parlare solo con le parole del silenzio che dicono l'indicibile³³; perché la metafora mistica istituisce *un'analogia nominum* che si separa dall'*analogia entis*: è una svolta fondamentale che attende riconoscimento concettuale³⁴.

2. Il contributo della mistica ignaziana

Roland Barthes³⁵ propone una tabella della pluralità dei testi che caratterizzano Gli *Esercizi* spirituali di Ignazio di Loyola. Noi l'articoliamo ulteriormente, focalizzandola sui temi della nostra ricerca.

Dal nostro punto di vista i testi presenti negli *Esercizi* sono i seguenti:

Testo mistico: l'emittente è Dio stesso e Ignazio è il destinatario. È questo il testo che la nostra ricerca aggiunge a Barthes. Si veda per questo l'autobiografia di Sant'Ignazio di Loyola³⁶. Un'origine a suo modo mistica è prevista anche da Jüngel³⁷ per la teologia. È questo il luogo in cui si inseriscono le ricerche sul linguaggio, per le quali rimandiamo a Heidegger³⁸. È questa la nostra ulteriore articolazione alla elaborazione proposta da Roland Barthes;

Testo letterale: l'emittente è Ignazio, che scrive gli *Esercizi* e il destinatario è il direttore degli esercizi: è il testo di cui abbiamo riportato la citazione;

Testo semantico: il direttore degli *Esercizi* esplicita agli esercitanti la pluralità dei sensi del testo: la preghiera a Cristo che citeremo poco più avanti appartiene a questo

²⁹ G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit. p. 80.

³⁰ M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986, p. 86.

³¹ Ivi, pp. 83-85.

³² Ivi, p. 87 ss.

³³ Ivi p. 92. Su questi temi è essenziale la lettura di H. VON HOFMANNSTAHL, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Prosa, II*, Bermann, Fischer Verlag, 1951, pp. 7-22.

³⁴ B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1971, p. 141 ss.

³⁵ R. BARTHES, *Sade Fourier Loyola. La scrittura come eccesso*, Einaudi, Torino 1977, p. 32.

³⁶ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia e diario spirituale*, in M. GIOIA (ed) *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, UTET, Torino 1977, p. 265.

³⁷ E. JÜNGEL, *Dio mistero del Mondo*, cit... p. 331.

³⁸ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 27 ss.; M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986, p. 83.

sensu se è vero che è domanda che articola in molti modi, nel suo invocare, la figura di Cristo crocifisso e risorto;

Testo allegorico: tutti i testi, parlati e agiti con i quali gli esercitanti rispondono a Dio. La risposta consiste nella capacità immaginativa dell'esercitante che crea vere e proprie metafore, parlate e agite per meditare sui peccati ed emanciparsene. Loyola è molto attento nel dettare le regole secondo le quali queste metafore devono essere costruite, nell'obbedienza alla dottrina e alle condizioni dell'esercitante. Loyola detta le condizioni dell'ortodossia e dell'ortoprassi degli *Esercizi*³⁹. Narrando più avanti le metafore della farmacia e del fabbro entreremo in questo ambito di testo.

Come si vede lo spazio metaforico degli *Esercizi* è molto più ampio di quello disegnato dalla tradizione mistica precedente. In questo modo le regole dell'analogia che già abbiamo visto aprirsi dopo Kant agli orizzonti della mistica attendono di essere ulteriormente ripensate. Prevedendola esplicitamente, gli *Esercizi* pongono alla teologia la questione dell'ortoprassi, delle regole dell'azione che fanno di quell'azione un'azione significativa Dio, una metafora di Dio⁴⁰: non solo, dunque, l'analogia nominum ma anche l'analogia agendi: l'azione, in quanto "fatto pubblico", è pur sempre un linguaggio⁴¹.

Tenere presente la semantica di Ricoeur e i costitutivi dell'azione può aiutare a definire le regole dell'ortoprassi: a) intenzione; b) motivazione (motivo e causa); c) agente, in tutte le sue implicazioni⁴². Già abbiamo osservato Ignazio porre al centro degli *Esercizi* la questione dell'intenzione e vedremo come la libertà supposta dall'intenzione renda in realtà plurale l'ortoprassi⁴³;

Testo anagogico: e questo l'ultimo testo presente negli *Esercizi*, in cui anche la semantica dell'azione dell'esercitante e l'interpretazione che ne fa una possibile metafora di Dio trovano la propria validazione. Dio si rivolge all'esercitante per rispondere al suo parlare e mostrargli il senso originario e nascosto del testo. L'analisi dei peccati ci sembra un esempio significativo di testo anagogico. Su questo vale la pena ricordare il rapporto tra teologia e visio beatifica in San Tommaso⁴⁴. Il testo anagogico segnala la dimensione in qualche modo circolare degli *Esercizi* della mistica e della teologia: il testo originario e originante – il testo mistico – e il testo conclusivo – il testo anagogico – sono testi di Dio. È proprio questa circolarità immersa nel mistero a permettere la straordinaria apertura del testo allegorico/metaforico, nel quale si schiudono tensioni che rendono di fatto impossibile il chiudersi del linguaggio teologico nelle ristrettezze dell'ontote-

³⁹ (ES 43,44).

⁴⁰ J. RATZINGER, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, paragrafo "Ortodossia e ortoprassi" (in www.clerus.org) pp.4-5; P. RICOEUR, *Semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986, p. 50 ss.; ID., *Tempo e racconto*, volume 1, Jaca Book, Milano 1986, pp. 118-133; rinvio anche alla riflessione ricoeuriana su significato dell'azione e avvenimento dell'azione ben sintetizzata da E. BUGAITE in *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, p. 193 ss.

⁴¹ P. RICOEUR, *La semantica ...cit.*, p. 64.

⁴² Ivi, pp. 53-98.

⁴³ Ivi, p. 141 ss.

⁴⁴ G. LORIZIO, *Teologia fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. 3, p. 93.

ologia, seguendo le strade della metaforicità sia del linguaggio mistico sia dell'ortoprassi ignaziana.

Vale la pena esplicitare gli elementi costitutivi dell'ortoprassi ignaziana. Il primo elemento che rende l'agire del gesuita, negli *Esercizi* e oltre gli *Esercizi*, metafora di Dio è la richiesta a Dio di purificazione delle intenzioni: “La preghiera preparatoria consiste nel chiedere grazia a Dio nostro Signore perché tutte le mie intenzioni, azioni e attività siano puramente ordinate a servizio e lode di sua divina maestà”⁴⁵. Questo permette la piena identificazione in Cristo. Recita la preghiera di apertura degli *Esercizi*, straordinario testo allegorico, che appartiene al testo semantico degli *Esercizi* stessi:

“Anima di Cristo, santificami.
 Corpo di Cristo, salvami.
 Sangue di Cristo, inebriami.
 Acqua del costato di Cristo, lavami⁴⁶.
 Passione di Cristo, confortami.
 O buon Gesù, esaudiscimi.
 Nelle tue piaghe, nascondimi⁴⁷.
 Non permettere che io mi separi da te.
 Dal nemico maligno difendimi.
 Nell'ora della mia morte chiamami
 e comandami di venire a te
 a lodarti con i tuoi santi
 nei secoli dei secoli. Amen!⁴⁸”.

Tutti gli attori umani impegnati negli *Esercizi* hanno un unico ed esclusivo riferimento per fare della propria prassi un: “Cristo Signore, modello e regola nostra”⁴⁹.

Se si rilegge la pagina degli *Esercizi* che abbiamo appena citato per esteso ci si accorge che tutto si fonda sulla contemplazione di Cristo: “contemplare Cristo nostro Signore che è visibile... per luogo fisico intendo per esempio un tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare... La domanda dev'essere conforme alla materia trattata; cioè, se la contemplazione è sulla risurrezione, domandare gioia con Cristo gioioso”.

Gli *Esercizi* hanno anche due ulteriori elementi che, secondo lo studio di Joseph Ratzinger, sono necessari a costituire l'ortoprassi al di là di ogni relativismo: un saldo

⁴⁵ (ES 45).

⁴⁶ Sulla simbolica della macchia, dell'impuro: P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, p. 280 ss.

⁴⁷ Su questa simbolica tornano anche Padre LUIGI GRANATA, dell'Ordine di San Domenico, *Opere spirituali*, appresso I Giunti, Venezia 1730, p. 537; ABBATE DI BRETEVILLE, *Saggi di discorsi per ciaschedun giorno di quaresima*, Stamperia del seminario, Padova 1749, p. 335.

⁴⁸ Annota il testo degli *Esercizi*: “Tale orazione così devota e propria di nostra Compagnia” non fa parte del testo degli *Esercizi*, ma – scrive il P. Fabiano Quadrantino alla fine del secolo XVI – è bene “collocarla integralmente in qualche posto, affinché col passare del tempo non scompaia” (MHSI, MI, Directoria 760, 15).

⁴⁹ (ES 344).

riferimento all'ortodossia ed un quadro condiviso di regole che definisca il quadro di riferimento ecclesiale del retto agire: "Essere ortodosso significa perciò conoscere e praticare il modo esatto in cui Dio deve essere glorificato"⁵⁰ Da questo punto di vista non vi è dubbio che il testo degli *Esercizi* che abbiamo citato sia un testo altamente normativo – si ricordi in particolare il punto 49: "Prima di tutte le contemplazioni o meditazioni si devono fare sempre la preghiera preparatoria, senza cambiarla, e i due preludi già detti, cambiandoli alcune volte secondo la materia trattata" – e che, nella sua fondazione cristologica, lasci ben poco spazio al relativismo, non soltanto nei comportamenti che gli *Esercizi* richiedono agli esercitanti nello svolgersi degli *Esercizi* stessi, ma soprattutto nel costruire la chiesa stessa⁵¹.

E tuttavia negli *Esercizi* è ben presente la pluralità inattesa della semantica dell'azione prodotta dalla libertà e, quindi, la pluralità sempre nuova dell'agire metaforico.

Ignazio, infatti, è ben consapevole che l'ortoprassi, che il testo allegorico chiede agli esercitanti ha al proprio interno il rischio della libertà, tanto da affermare il seguente principio:

"Giova molto a chi riceve gli esercizi entrare in essi con magnanimità e liberalità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli tutto il proprio volere e libertà, perché sua divina maestà si serva, tanto di lui quanto di tutto quello che possiede, secondo la sua santissima volontà"⁵².

Questo, però, in realtà, non risolve alle radici il problema, se è vero che anche tale offerta della libertà è un atto della libertà stessa⁵³.

Ignazio è ben consapevole che l'ortoprassi, in nome della libertà⁵⁴, rimane insuperabilmente aperta e plurale. Noi diremo che questo tipo di testo allegorico è esente dalle rigidità dell'ontoteologia⁵⁵.

È una relazione trasformante. Per dire "cambiare, cambiamento" Ignazio usa i termini castigliani "mudar, mudanza"⁵⁶. Negli *Esercizi* a "mudar, mudanza" si uniscono "orden, ordenar". Insieme, vogliono dire la dinamica della trasformazione interiore, la trasformazione che permette al credente di prendere decisioni secondo la volontà divina. In questo modo gli *Esercizi* si propongono come una "mistagogia della scelta" che porta alla decisione della spogliazione di sé per partecipare alla vita divina. Per Ignazio, decidere significa indirizzare la propria vita secondo l'aspirazione di una trasformazione interiore che orienti verso l'unione con Dio, mossi soltanto dall'amore di Dio e per Dio.

⁵⁰ J. RATZINGER, *La fede e la teologia*, cit....p. 5.

⁵¹ A. BONORA, *Libertà nell'obbedienza. Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola*, in «Ignaziana. Rivista di ricerca teologica», 1 (2006) 3-40, p. 22.

⁵² (ES 5).

⁵³ E. CHIAVACCI, *Teologia morale. Morale generale*, vol. 1, Cittadella Editrice, Assisi 1976, p. 116; A. BONORA, *Libertà nell'obbedienza. Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola*, in «Ignaziana. Rivista di ricerca teologica», 1 (2006) 3-40, p. 4.

⁵⁴ P. RICOEUR, *La semantica dell'azione*, cit. pp. 141-142.

⁵⁵ E. DREWEMAN, *Psicanalisi e teologia morale*, Queriniana, Brescia 1992 p. 22-23, 29 ss.

⁵⁶ R. ZAS FRIZ DE COL S.I., *La trasformazione mistica ignaziana*, in «Ignaziana», 5 (2008), pp. 22 ss.

La trasformazione mistica è il compiersi di questa decisione per una via che si riconosce voluta da Dio. Scegliere è scegliere la scelta divina per il solo amore di Dio. Possiamo anche dire che “il credente sceglie secondo la volontà del suo Amato, si purifica e si unisce a Dio perché sceglie quello che vuole che sia scelto”⁵⁷. In questa scelta, il credente insieme con Dio costruisce la propria storia in prospettiva escatologica.

È la stessa Compagnia di Gesù a rileggere le proprie prassi come ortopratiche, testi allegorici di Dio ben riusciti⁵⁸. La Compagnia è consapevole, non per autoreferenzialità, ma nell’attenzione credente al testo anagogico, che le sue azioni sono “imprese” ad alta valenza simbolico/metaforica.

L’Imago primi saeculi, infatti, è attenta a sottolineare quando la prassi della Compagnia è ortoprassi.

Lo fa attraverso piccoli racconti/metafore. Un racconto, ad esempio, narra le attività di una farmacia. Si tratta evidentemente di una metafora delle attività dell’intera Compagnia⁵⁹. Qui l’analogia è tra il curare e il salvare, in un movimento che troviamo anche nella narrazione dell’impegno di fronte alla peste proposta da Albert Camus⁶⁰. La prassi della Compagnia come ortoprassi è raccontata anche come l’azione della luna che illumina la notte del peccato⁶¹.

Altri racconti riguardano l’ortoprassi individuale. Un racconto, ad esempio, narra le attività di un fabbro. Intende evidenziare che, per convertire Francesco Saverio, non bastò il fuoco – in questo caso lo stesso Ignazio – ma fu necessaria anche l’opera del fabbro Pietro Fabro, giocando su “Fabro” come traduzione del latino “faber” (fabbro)⁶². È interessante osservare che alla figura del fabbro ricorre Georges Bernanos, citando fonti seicentesche, per parlare di Dio che mette alla prova i santi⁶³. Si tratta evidentemente di una analogia nominum.

Un altro racconto di ortoprassi individuale si fonda sulla simbolica del fuoco, che avvolge una salamandra, che al fuoco sopravvive. Rappresenta le sofferenze e il sacrificio del missionario gesuita Carlo Spinola in Giappone, nel 1622, nella prospettiva della vita nuova⁶⁴. In questo senso, la simbolica del fuoco è presente già nei miti egiziani e

⁵⁷ Ivi, p. 30.

⁵⁸ L. SALVIUCCI INSOLERA, *L’Imago primi saeculi (1640) e il significato dell’immagine allegorica nella compagnia di Gesù*, Università Gregoriana, Roma 2004, p. 11. L’Imago primi saeculi viene progettata da giovani padri gesuiti... con il fine di spiegare e commentare la storia, gli ideali, i proponimenti dell’ordine ed anche le difficoltà riscontrate nel corso del secolo (ivi p. XII).

⁵⁹ La metafora del farmaco presente anche nella mistica medievale: K. RUTH, *Mistica femminile*, p. 246.

⁶⁰ A. CAMUS., *La peste*, Bompiani, Milano 1982, p. 169.

⁶¹ L. SALVIUCCI INSOLERA, *L’imago...* p. 110. La notte, nel senso ignaziano di tenebra del peccato, è tema fondamentale della mistica di Giovanni della Croce, al di là dei significati che abbiamo prima esplorato: *Opere di San Giovanni della Croce*, presso Angelo Geremia, Venezia 1748, p. 572.

⁶² L. SALVIUCCI INSOLERA, *L’Imago primi saeculi (1640) e il significato dell’immagine allegorica nella compagnia di Gesù*, Università Gregoriana, Roma 2004, p. 141. Ricordiamo che la simbolica del fuoco come azione dello Spirito è costante nel nuovo testamento; BERNARD C.A., *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1981, p. 71.

⁶³ G. BERNANOS, *Pensieri, parole, profezie*, Paoline, Roma, p. 128.

⁶⁴ L. SALVIUCCI INSOLERA, *L’imago...*, p. 131.

continua in Teilhard de Chardin in *La messe sur le monde*⁶⁵.

La questione della soggettività si trova al centro. Una cosa sembra infatti evidente: quanto il processo analogico/metaforico che abbiamo visto articolarsi dalla mistica femminile medievale a Giovanni della Croce, è analogia/metafora che dice il perdersi della soggettività umana in Dio, tanto il processo analogico/metaforico ignaziano, e della Compagnia, è processo che pone al centro, proprio in quanto fondato sull'ortoprassi, la soggettività agente dell'esercitante e della Compagnia. L'agente è infatti parte costitutiva della semantica dell'azione⁶⁶.

Non a caso lo stesso Ignazio, negli *Esercizi*, esorta a non focalizzare solo il tema della grazia ma anche quello della libertà, in modo che l'una non sia senza l'altra⁶⁷. Ricordiamo che la soggettività è, alla fine, il paradigma tipico della modernità e che proprio questa valenza ontologica della soggettività moderna corre il rischio di minare fin dalle sue origini il discorso su Dio dello stesso Cartesio, ponendo Dio in posizione strumentale rispetto al soggetto⁶⁸.

In questo senso acquista un significato del tutto nuovo, al di là delle sue stesse intenzioni, l'argomentazione di Joseph Ratzinger sui rischi dell'ortoprassi: la questione della soggettività.

Il tema è, dunque, se le metafore prodotte dall'ortoprassi ignaziana siano in grado di aprire quegli orizzonti nuovi non solo sull'esperienza di fede e sul linguaggio che la narra e che la argomenta concettualmente, ma anche sulla soggettività.

3. La nuova soggettività e il superamento dell'ontoteologia: da Ignazio a Kierkegaard

Per questo è preziosa l'osservazione che in Ignazio l'ortoprassi è sempre accompagnata, come affermato nella quarta settimana degli *Esercizi*, dall'ortoprassi, dal riconoscersi di ogni soggettività agente nella comune soggettività ecclesiale e della soggettività ecclesiale in Cristo⁶⁹.

Potremmo anche dire che la chiave di volta del problema è nell'ossimoro, su cui già ci siamo soffermati e per molti aspetti non scioglibile, di libertà ed obbedienza, in cui si radica la nascita di una nuova soggettività⁷⁰.

Per tematizzare nella sua radicalità questo ossimoro come origine di una nuova soggettività, vale la pena riprendere le metafore narrative del fabbro e del fuoco, proposte

⁶⁵ P. THEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le monde*, in *Hymne de L'Univers*, p. 19, cit., in CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, p. 298.

⁶⁶ P. RICOEUR, *La semantica...* cit., pp. 53-98.

⁶⁷ (ES 366).

⁶⁸ E. JÜNGEL., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, p. 164 ss.

⁶⁹ A. BONORA, *Libertà nell'obbedienza*, cit., p. 22.

⁷⁰ A. BONORA, *Libertà nell'obbedienza*, cit., p. 29. E. JÜNGEL, *Dio mistero...*, cit., p. 35 ss.

da l'Imago secondo le indicazioni de Il mito di Sisifo, il saggio filosofico sull'assurdo dell'esperienza umana di Albert Camus (1942).

Qui lo stesso Camus propone l'incontro tra gli *Esercizi ignaziani* e le narrazioni di Sören Kierkegaard. Secondo Camus, infatti, Ignazio e Kierkegaard hanno in comune la richiesta del sacrificio dell'intelletto puramente umano per lasciare spazio a Dio⁷¹.

Da questo punto di vista, la metafora del fabbro che trasforma con il fuoco dell'obbedienza altro non è, a nostro avviso, che il luogo dell'incontro tra Ignazio e Kierkegaard affermato da Camus. La metafora ignaziana, infatti, dice il tema di fondo kierkegaardiano: Dio è il fabbro che chiama l'uomo allo "scandalo" della fede al di là di ogni ragionevolezza⁷².

La narrazione kierkegaardiana che sostanzia, anche se non esplicitamente, la metafora ignaziana è quella di Abramo che, contro ogni ragione umana, nella tragica solitudine generata, appunto, dal "paradosso", obbedisce all'ordine di Dio/fabro che lo mette alla prova del fuoco/obbedienza, e si avvia a sacrificare il figlio Isacco. Dio si mostra ancora fabbro, nel sì a Lui di Maria. Dio, infatti, la lascia sola a far fronte al giudizio degli uomini per la sua misteriosa maternità⁷³. Nulla è più lontano di questa simbolica del fabbro e del fuoco ignaziana e della narrazione kierkegaardiana dal paradigma onto-teologico, esistenzialmente muto ed insignificante. Del resto lo stesso Kierkegaard argomenta esplicitamente nel suo Diario 1840-7, la sintonia tra paradosso e mistica⁷⁴.

Su questa strada di una soggettività totalmente nuova, fondata sulla relazione con l'altro, sembra muoversi anche la riflessione filosofica di Lévinas, quasi che, come spesso accade, la filosofia si sia messa in ascolto della teologia⁷⁵. Del resto il debito di Lévinas a Kierkegaard appare indubitabile⁷⁶.

L'attenzione di Lévinas per Kierkegaard non sorprende se si ricordano gli studi talmudici di Lévinas cui abbiamo fatto appena cenno. Nel talmud, infatti, la mistica ha come tema portante il rifiuto della filosofia greca, in quanto successiva alla dottrina del giudaismo testimoniata dalla Bibbia, il libro della non-filosofia⁷⁷.

Lévinas, infatti, osserva che ogni prospettiva ontologica sul soggetto, costituita sul fondamento del cogito cartesiano e sull'idea di una qualche essenza, va abbandonata⁷⁸.

⁷¹ A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2013, p. 30. (ES. 2.).

⁷² A. CAMUS, *Il mito di Sisifo...* p. 31.

⁷³ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 70 ss.

⁷⁴ Su questo rinvio a M. BALDINI, *Il linguaggio*, cit. pp. 48-49.

⁷⁵ H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. Nello spazio della metafisica*, Jaca Book, Milano 1971, p. 392 ss. Non dobbiamo dimenticare, del resto, gli studi talmudici dello stesso Lévinas: R. BARONE, *Emmanuel Lévinas. Meditazioni sull'alterità*, Aracne, Roma 2012, p. 15. L'economia di questo lavoro richiede un cenno sul pensiero di Lévinas appena sufficiente a lasciar intendere i tratti fondamentali della sua riflessione e perché essa appaia pertinente alla nostra argomentazione.

⁷⁶E. LÉVINAS, *Kierkegaard*, Castelveccchi, Roma 2013; I. SACCOCCINI, *Emanuel Levinas: esteriorità e verità ovvero Kierkegaard*, in «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 15, 2013 p. 5.

⁷⁷ A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti 1820, Genova p.47.

⁷⁸ E. JÜNGEL, *Dio mistero...* p. 271; E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991 p. 12.

L'io si costituisce nella relazione con l'altro, nella passiva attesa del manifestarsi del volto dell'altro⁷⁹. Anche la relazione con l'altro supera la prospettiva ontologica: tra l'io e l'altro non vi è nessuna totalità onnicomprensiva⁸⁰. L'altro si dà come infinito, come volto, come manifestazione plurale, imprevedibile, incalcolabile, irriducibile ad ogni comune essenza⁸¹. L'altro si dà, potremmo dire, in modo "grazioso"⁸².

Il contesto in cui l'io e l'altro si incontrano non è quello dell'essere. È piuttosto quello dell'etica. Le categorie ontologiche devono trasformarsi in categorie etiche, a partire dalla giustizia che mi impedisce di ridurre l'altro a me, alla mia misura⁸³.

L'abbandono ignaziano-kierkegaardiano della soggettività moderna a favore della relazione con Dio nel paradosso della fede e dell'obbedienza ai progetti indeducibili di Dio, trova, dunque, a suo modo la via dell'analogia con l'incontro anch'esso asimmetrico e indeducibile con l'altro nella relazione etica e non ontologica descritta da Lévinas⁸⁴.

4. Conclusione: dove ci ha condotto la mistica?

È essenziale individuare a questo punto un modello più generale di linguaggio analogico al quale ricondurre l'approdo a cui ci ha portato la mistica.

Per questo vale la pena rileggere Kant. Kant nei Prolegomeni afferma che l'analogia non è fondata sull'imperfetta somiglianza tra due cose, somiglianza del tutto tipica dell'empiria, ma sulla "somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili"⁸⁵.

La prima parte dell'affermazione kantiana ci sembra dare riconoscimento a quanto abbiamo visto emergere dalle metafore mistiche: l'analogia *nominum* non si fonda sull'analogia *entis*.

L'affermazione kantiana dell'analogia come analogia tra rapporti di cose del tutto dissimili offre poi il quadro di riferimento concettuale generale all'analogia tra le relazioni entrambe a loro modo radicalmente asimmetriche e modulate secondo la logica del dono tra Dio-uomo e uomo-uomo disegnate dalla linea Ignazio-Kierkegaard-Lévinas, in cui almeno una delle polarità della prima relazione – Dio – è evidentemente del tutto dissimile da una qualsiasi delle polarità – uomo – della seconda relazione. Rimane, del resto, da chiedersi, ricordando la lezione di Lévinas sulla costitutività della relazio-

⁷⁹ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 71.

⁸⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 34; E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p.72

⁸¹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 60.

⁸² A questo paradigma, ricordiamo, è per molti aspetti debitore J.L. Marion nella sua proposta di superamento dell'ontoteologia.

⁸³ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere...* p.14; E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 97 ss.

⁸⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 83.

⁸⁵ I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 1970, p. 169. I rapporti tra cui Kant vede l'analogia sono il rapporto giuridico e il rapporto meccanico, in una visione certamente più plurale e dinamica della razionalità che non quella percorsa dalla ricerca del 1969 di von Bertalanffy sull'isomorfismo dei sistemi.

ne⁸⁶, se relazione con Dio non definisca un uomo in qualche modo altro dall'uomo costituito dalla esclusiva relazione con l'altro uomo⁸⁷.

Trovare riconoscimento nel sistema dell'analogia disegnato da Kant significa trovare riconoscimento in un sistema decisamente post-ontoteologico. Sul tema dell'analogia in Kant si sofferma approfonditamente Jüngel. Kant, secondo l'analisi di Jüngel, toglie all'analogia ogni rigidità e fissità. Jüngel osserva, infatti, che nell'analogia kantiana la fissità ontoteologica è tolta fin dalle origini dalla critica che lo stesso Kant fa a Tommaso nella Critica della ragion pura. Il discorso concettuale su Dio, in Kant, è esatto, continua Jüngel, anche dalla Critica della ragion pratica come garanzia dell'unità tra virtù e beatitudine⁸⁸. In questo quadro l'analogia, continua Jüngel, è l'unico modo possibile e responsabile, secondo Kant, di parlare di Dio, ponendosi al "limite di ogni uso permesso della ragione"⁸⁹. E, come abbiamo già detto, deve realizzarsi, secondo Kant, in modo tale da evitare ogni antropomorfismo ed ogni tentazione empiristica⁹⁰. A questo punto l'unica soluzione possibile è quella che abbiamo già esplorato e percorso. L'analogia non è fondata sull'imperfetta somiglianza tra due cose, somiglianza del tutto tipica dell'empiria, ma sulla "somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili"⁹¹ e sulla relazione che la ragione ci permette di stabilire tra Dio – "Ragione suprema" – e mondo, "come se", e solo "come se", il mondo traesse origine da Dio⁹².

Tutto questo si colloca sullo sfondo della già menzionata "ma non per questo sottovalutabile difficoltà d'intendersi sugli asserti teologici, di vagliarli sul dato fenomenico, dimostrandone la verità o palesandoli per erronei" secondo paradigmi falsificazionisti, rimanendo ferma la necessità di proporre "chiari asserti di contenuto circa l'oggetto della teologia"⁹³.

Per motivare questa disponibilità del sistema kantiano al riconoscimento dello scenario mistico e non lasciare la stessa disponibilità come elemento estrinseco, vale la pena ricordare che non sembrano essere pochi e irrilevanti i debiti di Kant verso Meister Eckart⁹⁴, interprete di Agostino, nella definizione che Kant propone del peccato ne *La religione entro i limiti della sola ragione*⁹⁵, e che, come vedremo, un complessivo approccio mistico alla questione religiosa di Kant è autorevolmente riconosciuto.

⁸⁶ E. LÉVINAS., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 71.

⁸⁷ O. H. PESCH, *Liberi per grazia. cit: "Vivere nell'amore che Dio ha per noi"*, p. 370 ss.

⁸⁸ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982 [*Gott als Geheimnis der Welt* 1977³], pp. 344 ss.

⁸⁹ I. KANT, *Prolegomeni..... cit.*, p. 169.

⁹⁰ *ivi*, p.169.

⁹¹ *ivi*, p. 167.

⁹² Giuseppe Colombo, ripercorrendo a suo modo il percorso kantiano già analizzato da Jüngel, non esita a riconoscere in Kant una valenza mistica, cfr. G. COLOMBO, *La filosofia come soteriologia: l'avventura spirituale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 381 ss.

⁹³ G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit., pp. 47, 49.

⁹⁴ 1260 circa-1328 circa, rappresentante della mistica renana.

⁹⁵ J. M. CONNOLLY, *Living Without Why: Meister Eckart's Critique of the Medieval concept of Will*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 210; I. KANT *La religione nei limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1979, p. 28 ss.

Aggiungiamo che: non sembra essere irrilevante la presenza ignaziana nello sviluppo della teologia a suo modo kantiana, da Maréchal a Lonergan⁹⁶; sono argomentati anche i rapporti tra Kierkegaard e Kant⁹⁷ e tra Lévinas e Kant⁹⁸.

Alla fine, la nostra ricerca mostra che: la metafora mistica dice Dio superando *l'analogia entis* come presupposto *dell'analogia nominum*; la mistica ignaziana, trovando consapevole continuità nella riflessione kierkegaardiana, provoca la formazione di una nuova soggettività e di nuova relazione tra Dio e uomo; la fondazione di una nuova soggettività porta Lévinas – studioso di Kierkegaard e della mistica talmudica – a pensare la relazione etica tra uomini in modo analogo alla relazione di fede tra Dio e uomo disegnata da Ignazio e da Kierkegaard; si produce in questo modo una forma di analogia che può essere ricondotta all'analogia tra sistemi diversi, trovando riconoscimento e generalizzazione concettuali nella prospettiva post-ontoteologica di Kant; la metafora mistica è linguaggio su Dio che soccorre il resto del linguaggio in modo che il linguaggio su Dio nel suo insieme “faccia valere in pieno la propria funzione”, che è quella di parlare di Dio in modo tale che non si possa mai parlare del mondo e dell'uomo senza parlare nel medesimo tempo anche di Dio stesso. Il linguaggio teologico ha una tensione all'onnicomprendivo nella donazione di senso⁹⁹.

⁹⁶ G. WHELAN, *Troppo vicino a Kant? La critica di Lonergan a Maréchal*, in “Ignaziana”, 15 (2013), 87-83, p. 93.

⁹⁷ D. FERDORI, *“Timore e tremore” in Kierkegaard e Kant*, Università di Bologna, Dicembre 2011, p. 1.

⁹⁸ F. NODARI, *Il male radicale tra Kant e Lévinas*, Giuntina, Firenze 2008.

⁹⁹ G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit., pp. 59, 170, 201.