

MISTICA E TEOLOGIA POST-ONTOTEOLOGICA

Eugenio Bastianon

ABSTRACT

Our research shows that:

- the mystical metaphor says God surpassing the analogy entis premised analogy nominum;
- the Ignatian mysticism, finding conscious continuity in the reflection Kierkegaard, it causes the formation of a new subjectivity and a new relationship between God and man;
- the establishment of a new subjectivity leads Levinas - scholar of Kierkegaard and of mystic Talmudic - thinking the ethical relationship between people in the same way it thinks the relationship of faith between God and man designed by Ignatius and Kierkegaard;
- is produced in this way a form of analogy that can be traced back to the analogy between different systems, finding recognition and generalization in the conceptual vision post-ontoteologica of Kant;
- the mystical metaphor is the language of God who helps the rest of the language so that the language of God as a whole "invokes in full its function", which is to speak of God in such a way that we not can ever talk on the world and on the man without speaking at the same time also of God himself. The theological language has a propensity to the whole in the donation of sense

INTRODUZIONE

È consapevolezza comune che il linguaggio teologico è chiamato 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

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 Eberhard 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: 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 nel modo 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: Currò S. *Il dono e l'altro: in dialogo con Derrida, Lévinas e Marion* LAS, Roma, 2005, p. 143

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

fondamentale, alla fine, è questa: se sia garantita alla tradizione linguistica cristiana la “sopravvivenza in una mutata era planetaria”³.

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’onnicomprendente nella donazione di senso⁴.

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”⁵.

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 Eckart⁶, interprete di Agostino, nella definizione che Kant propone del peccato ne *La religione entro i limiti della sola ragione*⁷, e che, come vedremo, un complessivo approccio mistico alla questione religiosa di Kant è autorevolmente riconosciuto.

Aggiungiamo che:

non sembra essere irrilevante la presenza ignaziana nello sviluppo della teologia a suo modo kantiana, da Lonergan a Maréchal⁸;

sono argomentati anche i rapporti tra Kierkegaard e Kant⁹ e tra Lévinas e Kant¹⁰.

LE METAFORE MISTICHE

Una diversa analogia nominum

Jünger ci ricorda che una lunga tradizione poetico-teologico-mistico-filosofica ha trovato pertinente per dire Dio la metafora del “mare”, nel suo rinvio all’infinito. Jünger ci ricorda Gregorio di Nissa,

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

⁴ Ebeling G., *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit., pp. 59, 170, 201.

⁵ Ebeling G., *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit., pp. 47, 49.

⁶ 1260 circa-1328 circa, rappresentante della mistica renana.

⁷ Connolly J.M., *Living Without Why: Meister Eckart’s Critique of the Medieval concept of Will*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 210; Kant I. *La religione nei limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1979, p. 28 ss.

⁸ Whelan G. *Troppo vicino a Kant? La critica di Lonergan a Maréchal*, in “Ignaziana”, 15 (2013), 87-83, p. 93.

⁹ Ferdori D. “Timore e tremore” in *Kierkegaard e Kant*, Università di Bologna, Dicembre 2011, p. 1.

¹⁰ Nodari F. *Il male radicale tra Kant e Lévinas*, Giuntina, Firenze 2008.

Giovanni Damasceno, Agostino, Meister Eckhart, Angelus Silesius, Nietzsche, Hölderlin¹¹. 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.

Le metafore sulla grazia e su Dio

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”¹². La tempesta dice, alla fine, ciò che la teologia intende con “grazia”¹³.

Sempre alla grazia è riconducibile la convinzione di molti mistici – Ignazio compreso, su cui torneremo¹⁴ – che nella relazione mistica, il mistico stesso sia trasformato a immagine di Dio. Il rapporto mistico è “grazia trasformante”¹⁵.

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 essa¹⁶. Secondo le metafore di Giovanni della Croce (1542-1591), l’Amato/Cristo trasforma a propria immagine l’Amata/Anima¹⁷. La dinamica descritta 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”¹⁸.

In Teresa d’Avila (1515-1583) questo tema è detto dalla narrazione/metafora del Castello interiore, che dice l’anima dalle “molte dimore”¹⁹, 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”²⁰.

¹¹ Jünger, Dio mistero, cit., p. 196.

¹² KURT RUTH, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 153-156.

¹³ Bert Hellinger, *Il viaggio interiore. Esperienze, riflessioni, esempi*, Tecniche Nuove, Milano, 2008, p. 100.

¹⁴ Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*. a cura del Centro Ignaziano di Spiritualità, in www.ragionline.com. p.76.

¹⁵ Concepción Cabrera De Armida, *Diario di una madre di famiglia*, Desclée De Brouwer, Paris, 2007, p. 213; Pesch O.H., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, p. 405 ss.

¹⁶ Kurt Ruth, *Mistica...* p. 278.

¹⁷ 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), Come Editore, Genova 1858, p. 10 ss.

¹⁸ Giovanni della Croce, *Opere complete* (a cura di Giovanni Frassi), Come Editore, Genova 1858 pp. 66; Giuseppe Pellegrino, *Il travaglio della libertà -2: Confronto con San Giovanni della Croce Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2011, p. 40.*

¹⁹ Teresa d’Avila, *Castello interiore*, in Zolla E. *I mistici dell’occidente...*cit., p. 57.

²⁰ Teresa d’Avila, *Castello interiore*, in Zolla E. *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, Sicari A.M. *Nel “Castello Interiore” di Santa Teresa d’Avila*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 17-78.

La metafora che più radicalmente dice questa dinamica è quella dell'incarnazione mistica²¹. Dio è l'Amato, lo Sposo.

Le metafore sul rapporto mistico e su Dio

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 presente²²: 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'amato²³. 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"²⁴. 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 beatifica²⁵. 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 uomo come l'incontro tra due abissi²⁶. 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 abisso²⁷. È interessante osservare come il passaggio della metafora dell'abisso dal contesto biblico a quello mistico ha 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)²⁸ 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 1751²⁹.

Considerazioni critiche

È importante osservare i livelli della metafora:

il primo livello è la trasposizione dalla semantica dal silenzioso dire originario³⁰ alla semantica biblica o liturgica: "viene ad esprimersi nel mondo 'qualcosa' che è di più del mondo", nella semantica biblica e liturgica esistenti³¹.

il secondo livello è la trasposizione alla semantica della mistica: la mistica è arricchita dal pervenire alla mistica stessa della metafora biblica e liturgica.

²¹ E' il caso della venerabile Conchita de Armida, che visse questa esperienza nel 1906, e che abbiamo già incontrato in nota 15, p. 2 Concepción Cabrera De Armida *Diario...* cit. p.213.

²² Karl Ruth, *Mistica*, cit... pp. 38,82.

²³ Ivi 192.

²⁴ E. ZOLLA *I mistici dell'occidente...* p. 148.

²⁵ Giovanni della Croce, *Notte oscura*, in Zolla E., *I mistici...*cit., p. 184-185.

²⁶ Ruth, *Mistica*, ...p. 186.

²⁷ Ivi p. 185.

²⁸ Rossi A., *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.

²⁹ Carlo Francesco Badia, *Prediche quaresimali scritte e dette sotto la protezione di San Tommaso d'Aquino*, presso Andrea Poletti, 1751 pp 25 ss.

³⁰ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973 [Unterwegs zur Sprache, 1959], pp. 28-82; H.G. Gadamer *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 523.

³¹ Bastianon E. *Un Dio da pregare e da pensare*, cit., p. 80.

terzo livello: il possibile ingresso delle metafore nella teologia, che implica non solo l'apporto biblico e liturgico ma anche la densità della semantica mistica nella concettualità teologica³².

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 secondo 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 veradicità della propria esperienza mistica con la flagellazione e il cilicio³³. 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 pensiero di natura onnicomprensiva, un pensiero di natura certo diversa da quella della ragione: un pensiero con il cuore"³⁴.

Alla fine, la metafora mistica, come la poesia:

1. cammina sulle frontiere del linguaggio, rischiando ogni volta il non senso: si sente che il linguaggio cerca quasi a tastoni cose non ancora dicibili³⁵;
2. ha legami imprescindibili con il silenzio:
 - a) perché ogni parola parlante ha origine dal silenzio, come insegnano Heidegger e Wittgenstein³⁶;
 - b) perché il silenzio rappresenta una dimensione ascetico/religiosa essenziale per la realizzazione della persona³⁷;
 - c) perché la parola del mistico deve tornare nel silenzio, compiere il suicidio semantico per parlare solo con le parole del silenzio che dicono l'indicibile³⁸;
 - d) perché la metafora mistica istituisce un'analogia nominum che si separa dall'analogia entis: è una svolta fondamentale che attende riconoscimento concettuale³⁹.

Le metafore secondo l'ortoprassi ignaziana: gli Esercizi Spirituali

Ignazio di Loyola introduce negli Esercizi spirituali un nuovo livello nel discorso metaforico: la semantica dell'azione.

Gli Esercizi vennero pubblicati per la prima volta in spagnolo nel 1615, anche se molti ritengono che il testo originale fosse in latino. Papa Paolo III nel breve *Pastoralis officii* del 31 luglio 1548 ne esortava l'uso più ampio⁴⁰. Gli Esercizi si articolano lungo quattro settimane (30 giorni) e sono finalizzati alla purificazione dagli affetti disordinati, alla conversione, alla gioia dell'essere in Cristo. Ogni giorno prevede cinque meditazioni e l'esame di coscienza è articolato in tre momenti diversi della giornata, anche all'interno dei tradizionali momenti liturgici⁴¹.

Leggiamo, innanzitutto, una pagina degli Esercizi:

«[45] 1 primo esercizio⁴²

³² Ruth, *Mistica ...cit.*, pp. 361, 129, 336, 274; Bastianon, *Un Dio...cit.*, p. 80 ss.

³³ M. Heidegger, *In cammino...cit.*, p. 43 ss.; E. Zolla, *I Mistici...cit.* p. 56.

³⁴ Ebeling G., *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, cit. p. 80.

³⁵ M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986, p. 86.

³⁶ Ivi, pp. 83-85.

³⁷ Ivi, p. 87 ss.

³⁸ 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.

³⁹ Mondin B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 1971 p. 141 ss.

⁴⁰ M. Rotsaert, *Il discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013, p. 18.

⁴¹ Gallese G., *Esercizi spirituali nella vita corrente secondo il metodo di S. Ignazio di Loyola*, Genova 2010, guido.gallese.com, p. 7.

⁴² Loyola, *Esercizi*, cit. p. 13.

Meditazione con le tre facoltà sopra il primo⁴³, il secondo⁴⁴ e il terzo peccato⁴⁵

2. Comprende dopo una preghiera preparatoria e due preludi tre punti principali e un colloquio

[46] 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.

[47] 1 Il primo preludio: composizione vedendo il luogo.

2 Qui è da notare che nella contemplazione o meditazione visiva, com'è contemplare Cristo nostro Signore che è visibile,

3 la composizione sarà vedere con la vista dell'immaginazione il luogo fisico, dove si trova la cosa che voglio contemplare.

4 Per luogo fisico intendo per esempio un tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare.

5 Nella non visiva, come questa dei peccati, la composizione consisterà nel vedere con la vista immaginativa e nel considerare la mia anima imprigionata in questo corpo corruttibile,

6 e tutto il composto in questa valle, come esiliato, tra bruti animali. Per composto si intende anima e corpo.

[48] 1 Il secondo: chiedere a Dio nostro Signore quello che voglio e desidero.

2 La domanda dev'essere conforme alla materia trattata; cioè, se la contemplazione è sulla risurrezione, domandare gioia con Cristo gioioso;

3 se è sulla passione, domandare pena, lacrime e tormento con Cristo tormentato.

4 Qui sarà domandare vergogna e confusione di me stesso, vedendo quanti sono stati condannati per un solo peccato mortale

5 e quante volte io avrei meritato di essere condannato per sempre per i miei tanti peccati.

[49] Nota. 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.

[50] 1 Il primo punto sarà portare e applicare la memoria al primo peccato, che fu quello degli angeli, poi l'intelligenza sul medesimo peccato, ragionando,

2 e infine la volontà, con l'intento di ricordare e capire tutto questo per vergognarmi e confondermi sempre di più,

3 mettendo a confronto l'unico peccato degli angeli con i miei tanti peccati: e mentre essi per un solo peccato andarono all'inferno, quante volte io l'ho meritato per tanti!

4 Dico applicare la memoria al peccato degli angeli: come essi, essendo stati creati in grazia, non volendosi aiutare con la loro libertà per riverire e obbedire al loro Creatore e Signore,

5 divenendo superbi, passarono dallo stato di grazia a quello di malizia e furono cacciati dal cielo nell'inferno.

6 Di conseguenza, discorrere più in particolare con l'intelligenza, e quindi muovere di più gli affetti con la volontà»⁴⁶.

L'analisi di Roland Barthes⁴⁷

Barthes propone una tabella della pluralità di testi che caratterizzano Gli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola. Noi la 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 Loyola⁴⁸.

⁴³ Ignazio, Il peccato degli angeli, in *Esercizi...* cit., p. 11.

⁴⁴ Ignazio, Il peccato dei progenitori, in *Esercizi...* cit., p. 14.

⁴⁵ Ignazio, Il peccato mortale personale, in *Esercizi ...*cit., p.14.

⁴⁶ Ignazio, *Esercizi...*cit., p. 12 ss.

⁴⁷ R. Barthes, *Sade Fourier Loyola. La scrittura come eccesso*, Einaudi, Torino 1977 p. 32.

⁴⁸ Ignazio di Loyola, *Autobiografia e diario spirituale*, in Gioia (ed) *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, UTET, Torino 1977 p. 265.

Un'origine a suo modo mistica è prevista anche da Jünger⁴⁹ per la teologia. È questo il luogo in cui si inseriscono le ricerche sul linguaggio, per le quali rimandiamo a Heidegger⁵⁰. È questa la nostra articolazione ulteriore 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 senso 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 Esercizi⁵¹. 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 Dio⁵²: non solo, dunque, l'analogia nominum ma anche l'analogia agendi: l'azione, in quanto "fatto pubblico", è pur sempre un linguaggio⁵³.

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 implicazioni⁵⁴. Già abbiamo letto Ignazio porre al centro degli Esercizi la questione dell'intenzione e vedremo come la libertà supposta dall'intenzione renda in realtà plurale l'ortoprassi⁵⁵.

Testo anagogico: È 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 Tommaso⁵⁶. 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 aprono tensioni che rendono di fatto impossibile il chiudersi del linguaggio teologico nelle ristrettezze dell'ontoteologia, seguendo le strade della metaforicità sia del linguaggio mistico sia dell'ortoprassi ignaziana.

⁴⁹ E. Jünger, *Dio mistero del Mondo*, cit... p. 331.

⁵⁰ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 27 ss.; Baldini M., *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986, p. 83.

⁵¹ Loyola, *Esercizi...*cit., p. 12 ss.

⁵² 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, pp. 50 ss.; P. Ricoeur, *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 Elena Bugaite in *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, p. 193 ss.

⁵³ P. Ricoeur, *La semantica ...*cit., p. 64.

⁵⁴ Ivi, pp. 53-98.

⁵⁵ Ivi, p. 141 ss.

⁵⁶ Lorizio, *Teologia fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. 3, p. 93.

Le regole dell'azione-metafora ignaziana

Vale la pena esplicitare gli elementi costitutivi dell'ortoprassi ignaziana.

Azione focalizzata su Cristo

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”⁵⁷.

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, lavami⁵⁸.

Passione di Cristo, confortami.

O buon Gesù, esaudiscimi.

Nelle tue piaghe, nascondimi⁵⁹.

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!⁶⁰”.

Tutti gli attori umani impegnati negli Esercizi hanno un unico ed esclusivo riferimento per fare della propria prassi una ortoprassi: “Cristo Signore, modello e regola nostra”⁶¹.

Se si rilegge la pagina degli Esercizi che abbiamo appena citata 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”.

All'interno di un sistema di regole

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 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”⁶². Da questo punto di vista non vi è dubbio che il testo degli Esercizi che abbiamo citato è 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, lascia ben poco spazio al relativismo, non soltanto nei comportamenti che

⁵⁷ Loyola, *Esercizi...*, p. 13.

⁵⁸ Sulla simbolica della macchia, dell'impuro: Ricoeur P. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, p. 280 ss.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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).

⁶¹ Loyola, *Esercizi...* p. 71.

⁶² J. Ratzinger, *La fede e la teologia* cit....p. 5.

gli Esercizi richiedono agli esercitanti nello svolgersi degli Esercizi stessi, ma soprattutto nel costruire la chiesa stessa⁶³.

Nell'abisso della libertà

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”⁶⁴.

Questo, però, in realtà, non risolve alle radici il problema, se è vero che anche tale offerta della libertà è un atto della libertà stessa⁶⁵.

Ignazio è ben consapevole che l'ortoprassi, in nome della libertà⁶⁶, rimane insuperabilmente aperta e plurale. Noi diremo che questo tipo di testo allegorico è esente dalle rigidità dell'ontoteologia⁶⁷.

In una relazione trasformante

Per dire “cambiare, cambiamento” Ignazio usa i termini castigliani “mudar, mudanza”⁶⁸. 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 orienta verso l'unione con Dio, mossi soltanto dall'amore di Dio e per Dio. 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”⁶⁹. In questa scelta, il credente insieme con Dio costruisce la propria storia in prospettiva escatologica.

La Compagnia di Gesù rilegge la propria ortoprassi come testi allegorici

È la stessa Compagnia di Gesù a rileggere le proprie prassi come ortopratiche, testi allegorici di Dio ben riusciti⁷⁰. 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.

⁶³ Bonora A., *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.

⁶⁴ Ignazio, *Esercizi...* p. 2.

⁶⁵ Chiavacci, *Teologia morale. Morale generale*, vol. 1, Cittadella Editrice, Assisi 1976, p. 116; Bonora A., *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.

⁶⁶ Ricoeur P., *La semantica dell'azione*, cit. pp. 141-142.

⁶⁷ Drewerman E., *Psicanalisi e teologia morale*, Queriniana, Brescia 1992 p. 22-23, 29 ss.

⁶⁸ Rossano Zas Friz De Col S.I., *La trasformazione mistica ignaziana*, in «Ignaziana», 5 (2008), pp. 22 ss.

⁶⁹ Ivi, p. 30.

⁷⁰ Lydia 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).

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 un metafora delle attività dell'intera Compagnia⁷¹. 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 Camus⁷². La prassi della Compagnia come ortoprassi è raccontata anche come l'azione della luna che illumina la notte del peccato⁷³.

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)⁷⁴. È interessante osservare che alla figura del fabbro ricorre Georges Bernanos, citando fonti seicentesche, per parlare di Dio che mette alla prova i santi⁷⁵. Si tratta evidentemente di una analogia nominum.

Un altro racconto di ortoprassi individuale si fonda sulla simbolica del fuoco, che avvolge una salamandra e che al fuoco sopravvive. Rappresenta le sofferenze e il sacrificio del missionario gesuita in Giappone Carlo Spinola, nel 1622, nella prospettiva della vita nuova⁷⁶. In questo senso, la simbolica del fuoco è presente già nei miti egiziani e continua in Teilhard de Chardin in *La messe sur le monde*⁷⁷.

La questione della soggettività

Una cosa sembra comunque evidente: tanto 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'azione⁷⁸.

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'altra⁷⁹. 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 soggetto⁸⁰.

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.

⁷¹ La metafora del farmaco presente anche nella mistica medievale: KURT RUTH, *Mistica femminile*, p. 246.

⁷² Camus A., *La peste*, Bompiani, Milano 1982, p. 169.

⁷³ Lydia 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.

⁷⁴ Lydia 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.

⁷⁵ Bernanos G., *Pensieri, parole, profezie*, Paoline, Roma, p. 128.

⁷⁶ Insolera L.S., *L'Imago...*, p. 131.

⁷⁷ Teilhard de Chardin, *La Messe sur le monde*, in *Hymne de L'Univers*, p. 19, cit., in Bernard C.A., *Teologia simbolica*, p. 298.

⁷⁸ P. Ricoeur, *La semantica...* cit., pp. 53-98.

⁷⁹ Ignazio di Loyola, *Esercizi...* p. 74.

⁸⁰ Jüngel E., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 164 ss.

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.

Da Ignazio a Kierkegaard: nella nuova soggettività il superamento dell'ontoteologia

Per questo è preziosa l'osservazione che in Ignazio l'ortoprassi è sempre accompagnata, come affermato nella quarta settimana degli Esercizi, dall'ortopatia, dal riconoscersi di ogni soggettività agente nella comune soggettività ecclesiale e della soggettività ecclesiale in Cristo⁸¹.

Potremmo anche dire che la chiave di soluzione 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 soggettività⁸².

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 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 Dio⁸³.

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 ragionevolezza⁸⁴.

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, dallo "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 maternità⁸⁵. Nulla è più lontano di questa simbolica del fabbro e del fuoco ignaziana e della narrazione kierkegaardiana dal paradigma ontoteologico, esistenzialmente muto ed insignificante. Del resto lo stesso Kierkegaard argomenta esplicitamente nel suo Diario 1840-7, la sintonia tra paradosso e mistica⁸⁶.

Dalla nuova soggettività anche una nuova analogia

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 teologia⁸⁷. Del resto il debito di Lévinas a Kierkegaard appare indubitabile⁸⁸.

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

⁸¹ Bonora, *Libertà nell'obbedienza*, cit., p. 22.

⁸² Bonora, *Libertà nell'obbedienza*, cit., p. 29. Jüngel, *Dio mistero...*, cit., pp. 35 ss.

⁸³ Camus A., *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2013, p. 30. Ignazio, *Esercizi*.... p. 2.

⁸⁴ Camus A., *Il mito di Sisifo*... p. 31.

⁸⁵ Kierkegaard S., *Timore e tremore*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 70 ss .

⁸⁶ Su questo rinvio a Baldini, *Il linguaggio*, cit. pp. 48-49.

⁸⁷ Hans 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: Barone R., *Emmanuel Lévinas. Meditazioni sull'alterità*, Aracne, Roma 2012 p. 15. L'economia di questo lavoro richiede cenno sul pensiero di Lévinas appena sufficiente a lasciar intendere i tratti fondamentali della sua riflessione e perché essa appaia pertinente alla nostra argomentazione.

⁸⁸ Lévinas E., *Kierkegaard*, Castelvechi, Roma 2013; Saccoccini I., *Emanuel Levinas: esteriorità e verità ovvero Kierkegaard*, in «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 15, 2013 p. 5.

rifiuto della filosofia greca, in quanto successiva alla dottrina del giudaismo testimoniata dalla Bibbia, il libro della non-filosofia⁸⁹.

Lévinas, infatti, osserva che ogni prospettiva ontologica sul soggetto, costituita sul fondamento del cogito cartesiano e sull'idea di una qualche essenza va abbandonata⁹⁰. L'io si costituisce nella relazione con l'altro, nella passiva attesa del manifestarsi del volto dell'altro⁹¹. Anche la relazione con l'altro supera la prospettiva ontologica: tra l'io e l'altro non vi è nessuna Totalità onnicomprensiva⁹². L'altro si dà come infinito, come volto, come manifestazione plurale, imprevedibile, incalcolabile, irriducibile ad ogni comune essenza⁹³. L'altro si dà, potremmo dire, in modo "grazioso"⁹⁴.

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 misura⁹⁵.

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 Lévinas⁹⁶.

DOVE CI HA CONDOTTO LA MISTICA

È essenziale individuare a questo punto un modello più generale di linguaggio analogico a cui ricondurre l'approdo a cui ci ha condotto 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"⁹⁷.

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

⁸⁹ Neher A., *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti 1820, Genova p.47.

⁹⁰ Jünger E., *Dio mistero...*p. 271; Lévinas, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991 p. 12.

⁹¹ Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 71.

⁹² Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 34; Lévinas, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991.

⁹³ Lévinas *Totalità e infinito*, p. 60.

⁹⁴ A questo paradigma, ricordiamo, è per molti aspetti debitore J.L. Marion nella sua proposta di superamento dell'ontoteologia.

⁹⁵ Lévinas E., *Altrimenti che essere...*p.14; Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 97 ss.

⁹⁶ Lévinas E., *Totalità e infinito*, cit, p. 83.

⁹⁷ 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.

costitutività della relazione⁹⁸, se relazione con Dio non definisca un uomo in qualche modo altro dall'uomo costituito dalla esclusiva relazione con l'altro uomo⁹⁹.

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 esigito, continua Jüngel, anche dalla Critica della ragion pratica come garanzia dell'unità tra virtù e beatitudine¹⁰⁰. 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"¹⁰¹. E, come abbiamo già detto, deve realizzarsi, secondo Kant, in modo tale da evitare ogni antropomorfismo ed ogni tentazione empiristica¹⁰². 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"¹⁰³ 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 Dio¹⁰⁴.

⁹⁸ Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 71.

⁹⁹ Pesch O.H., *Liberi per grazia. cit: "Vivere nell'amore che Dio ha per noi"*, pp. 370 ss.

¹⁰⁰ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982 [*Gott als Geheimnis der Welt* 1977³], pp. 344 ss.

¹⁰¹ Kant, *Prolegomeni*.... cit., p. 169.

¹⁰² Kant, *Prolegomeni*.... cit., p.169.

¹⁰³ Kant, *Prolegomeni*... cit., p. 167.

¹⁰⁴ Giuseppe Colombo, ripercorrendo a suo modo il percorso kantiano già analizzato da Jüngel, non esita a riconoscere in Kant una valenza mistica, cfr. *La filosofia come soteriologia: l'avventura spirituale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 381 ss.