View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Archivio istituzionale della ricerca - Università di Palermo

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO IN FILOSOFIA - XXIII ciclo

Soggettività, temporalità, etica in Kierkegaard

Per una lettura filosofica dei Discorsi edificanti

Tesi di:

Dott.ssa FRANCESCA LA FIORA

Tutor:

Dott.ANGELO CICATELLO

INDICE

INTRODUZIONE ……..p.4

Capitolo primo: Kierkegaard nel contesto teologico- filosofico dell'epoca

I. ***Kierkegaard, i suoi contemporanei e l'hegelismo a Copenhagen***
I.1. *«Guldalderen»: L'«età aurea» della cultura danese*……p.9
I.2. *Lezioni berlinesi e Ricezione danese di Schelling* …….. p.18
I. 3. *Il «Circolo di Heiberg» e lo hegelismo in Danimarca*…….p.23
I.4. *L' anti-hegelismo in Kierkegaard* ……p. 26

II. ***Kierkegaard e il pietismo*** ……p. 37
II.1. *Il pietismo: da J. Spener alla "Comunità dei Fratelli" in Danimarca*…p.38
II.2. *Il pietismo in Kierkegaard*……..p. 42.
II.*3. J. Arndt e Kierkegaard: Sul vero Cristianesimo*……..p.48

Capitolo secondo: L'edificante in Kierkegaard
2.1. *Ai piedi dell'altare*……..p.61
2.2. *L'Amore edifica*……..p.68
2.3. *Il discorso edificante come cura dell'anima* ……. p.71
2.4. *Edificazione e filosofia*……..p.73
2.5. *Solo la verità che edifica è una verità per me*……..p.75
2.6 *L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto.p. 80.*
2.7 *Peccato e paradosso*……..p.83.
*2.8 Dalla confessione alla comunione: l'interiorità del pentimento e del perdono…p.*99

Capitolo terzo: Soggettività e temporalità nell'edificazione kierkegaardiana

3.1. Soggettività e Cristianesimo……..p.116
3.2. Soggetto e Tempo ……*p.* 122
3.3. Soggettività e purezza del cuore ……*p.125*
3.4 "Doppiezza" d'animo ……..p.128.
3.5 Unità del Bene……..*p.131*

Appendice
En Lejligheds Tale……*p.134*

Riferimenti Bibliografici……..*p. 145*

Non arrestare il volo della tua anima, non contristare ciò che v'è di meglio in te, non sfibrare il tuo spirito con desideri a metà e pensieri a metà! Domandati e continua a domandare finché troverai la risposta; perché si può aver riconosciuto una cosa molte volte, si può averla tentata, e tuttavia unicamente il profondo intimo moto, unicamente l'indescrivibile intenerirsi del cuore, questo unicamente ti convincerà che quanto hai riconosciuto ti appartiene, che nessun potere riuscirà a strapparlo via da te; perché solo la verità che edifica è verità per te.

Søren Kierkegaard, *Enten Eller.*

Introduzione

La presente ricerca sull'edificante in Kierkegaard comincia con una prima sezione: *Kierkegaard nel contesto teologico-filosofico della sua epoca,* divisa a sua volta in due parti. La prima parte (*Kierkegaard, i suoi contemporanei e l'hegelismo a Copenaghen*) intende inserire l'autore danese nel suo tempo, inquadrando la situazione storica, economica, politica e filosofica della Danimarca nella prima metà dell'Ottocento, mettendo in evidenza i caratteri del forte risveglio culturale, intellettuale e artistico di quel periodo che va sotto il nome di "Età dell'oro"[*Guldalderen*]. Questa prima parte si prefigge fondamentalmente l'obiettivo di esporre il rapporto tra Kierkegaard e il pensiero speculativo idealista nella Danimarca della prima metà dell'Ottocento. Al fine di inserire il Filosofo danese nel contesto filosofico a lui contemporaneo, ho ritenuto opportuno dare un cenno alle lezioni berlinesi di Schelling del 1841-42 sulla *Filosofia della Rivelazione*, a cui anche Kierkegaard prese parte, e alla ricezione danese dell'ultimo Schelling. Ciò è stato utile a chiarire il secondo irrinunciabile tema kierkegaardiano - l'anti-hegelismo -[1], a partire dall'acquisizione, quanto più puntuale, dei luoghi emblematici in cui il pensiero di Hegel, sempre citato ed utilizzato *e contrario* da Kierkegaard, manifesta i propri nodi concettuali e tematici, in relazione ai temi della ricerca. A questi luoghi sono stati argomentativamente affiancati i temi tipici dell'opera kierkegaardiana al fine di verificarne la portata non solo polemica ma prettamente filosofica.

La seconda parte: *Kierkegaard e il pietismo,* si pone l'obiettivo di inserire il Filosofo nel contesto teologico protestante dell'epoca, nello specifico il pietismo, al quale egli venne formato. Si è in proposito sottolineato il suo atteggiamento duplice, ma non ambiguo, nei confronti di quel movimento religioso, in quanto, se da una

[1] Su questo argomento, decisivi, per lo sviluppo della nostra ricerca, sono stati la lettura delle opere e il dialogo con l'autore Jon Stewart sulla ricezione della filosofia hegeliana in Danimarca. Cfr. Jon Stewart, *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Aage Denmark*, New York 2003; J. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered,* Cambridge 2003. Sul rapporto tra Kierkegaard ed Hegel, si veda anche N. Thulstrup, *Kierkegaards Forhold til Hegel og den Spekulative Idealisme indtil 1846,* København 1967.

parte egli lo considera «la sola forma logica del Cristianesimo», dall'altra ne prende le distanze sottolineando di non aver mai « nel più lontano dei modi, dato a vedere né fatto tentativo alcuno di voler portare la faccenda fino al pietismo o al rigore pietistico». E benché il Filosofo ribadisse, ad ogni prefazione dei suoi Discorsi edificanti, di non voler essere un prosecutore della tradizione pietista, di non averne neppure l'autorità [*Myndighed*], tuttavia non è possibile non scorgere la continuità che il Danese stabilisce con essa, nella sua forma espositiva di "genere di letteratura di edificazione", genere che in ambito pietista aveva avuto un nuovo impulso con i *Quattro libri sul vero cristianesimo* di Johann Arndt[2], nei confronti del quale Kierkegaard si rivolgeva con un tale rispetto e una tale venerazione da attribuirgli l'appellativo di «vera autorità».

Segue la sezione seconda: *L'edificante in Kierkegaard,* nel quale si intende presentare la categoria dell'edificante nei suoi caratteri generali, attraverso una serrata analisi testuale degli *Opbyggelige Taler.* L'obiettivo è di spiegare la semantica del termine «op-bygge» nel contesto kierkegaardiano e di determinare la centralità dei discorsi edificanti all'interno della dimensione etico-religiosa della produzione del filosofo. Se l'edificazione va intesa fondamentalmente come ricerca di una verità soggettiva e interiore e se Kierkegaard esplicitamente nega che i suoi discorsi appartengono alla letteratura di edificazione, ciò può significare che essi acquistano rilievo, innanzitutto, nella dimensione filosofica, come anche Heidegger[3], in *Essere e tempo,* ha sottolineato. Si tratta cioè di indagare su una verità – la verità che edifica - ma imboccando il sentiero opposto a quello della *pura e fredda* speculazione, andando in direzione dell'*esistere,* alla ricerca di una

---

[2] Johann Arndt, *Vier Bücher vom wahren Christentumb,* Magdeburg 1610, 3 vol. trad. *Of True Christianity, Four Books,* translated by A. W. Bohem, London 1712. In *Pælen i Kjødet* [*Spina nella carne*], Kierkegaard definisce lo scritto di Arndt «*Et gammelt ærværdigt og trofast Opbyggelsesskrift*», [*un antico, venerabile e fedele scritto edificante*]. S. Kierkegaard, *Pælen i Kjødet,* in *Opbyggelige Taler 1844,* in *Søren Kierkegaards Skrifter,* Gads Forlag, København 1998, vol. 5, p. 332. Sul rapporto di Kierkegaard al pietismo, cfr. Marie Mikulovà Thulstrup, *Pietism,* in *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol.6, a cura di Niels Thulstrup e Marie Mikulovà Thulstrup, C.A. Reitzels Boghandel A/S, Copenaghen 1981, pp. 173-222. Cfr. anche M.M. Thulstrup, *Kierkegaard og Johann Arndt* in ‹‹Kierkegaardiana›› IV, pp. 7-17, København 1962.

[3] In *Essere e Tempo,* Heidegger afferma che, dal punto di vista filosofico, gli scritti edificanti di Kierkegaard sono più interessanti dei teoretici. Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 2001, p. 235; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi, Torino 1969, cit. p. 357.

verità che sia *soggettività, interiorità*. Bisogna cominciare dal conoscere se stessi, far proprio l'insegnamento socratico del *gnòthi seautòn,* indagando, non su una verità che uno speculante conosce -una verità «di approssimazione»[*Anskuelse*] - ma, socraticamente, su quella verità di cui *l'esistente* va alla ricerca, la verità di «appropriazione» [*Tilegnelse*]. I discorsi edificanti non sono, dunque, secondo le parole di Hegel, «ciò da cui la filosofia deve ben guardarsi»[4], bensì – come sottolinea Kierkegaard - «lungi dall'essere un narcotico che addormenta, l'edificante è l'amen dello spirito temporale ed un aspetto della conoscenza che non è lecito trascurare»[5].

Nella terza sezione: "*Soggettività e temporalità nell'edificazione kierkegaardiana"*, la ricerca si propone di sviluppare i nodi tematici ottenuti attraverso l'analisi testuale, condotta nella sezione precedente, per un discorso filosofico che abbia i suoi capisaldi nei tre concetti di Soggetto [*Subjekt*], Tempo [*Tidslighed*] ed Eterno [*Evighed*]. Infatti, il Soggetto è, oggi, in molti ambiti della filosofia contemporanea identificato con la sua stessa apertura ermeneutica alla verità, non tanto come luogo o spazio dove attingere "il vero", ma come "tempo" *vivendo* il quale soltanto è possibile maturare una relazione con l'Eterno. Bisogna pur sempre muovere dalle tracce che l'Eternità, dandosi nel tempo, offre di sé al finito in termini di rivelazione. E, d'altro canto, non sembra che né Hegel né l'idealismo speculativo a lui ostile (si pensi agli studi di Schelling sulla *Filosofia della Rivelazione*) abbiano cercato di rimuovere la filosoficità della Rivelazione nella storia e nella storia del pensiero, non tanto come "scrittura" o "verbo divino", cui in qualche modo relazionarsi come ad una Legge, quanto come dipanarsi di un "vero", di una "idea" che si fa storia, rivelandosi, appunto, nel fluire del tempo. Per questo, il Soggetto, come "apertura ermeneutica alla verità", e l'Eterno, come

---

[4] Nelle prime pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel scrive: «Chi cerca soltanto edificazione, chi pretende di avvolgere nella nebbia la terrena varietà della sua determinata esistenza e del pensiero, chi invoca l'indeterminato piacere di quella indeterminata divinità, veda pure dove possa trovare tutto ciò; egli troverà facilmente il mezzo di vagheggiare qualche fantasma e di farselo bello. Ma la filosofia deve ben guardarsi dal voler produrre edificazione». Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* in Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt 1974, p. 17; trad. it. *Fenomenologia dello Spirito,*traduzione di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Scandicci, Firenze, 1996, cit. p. 6

[5]Søren Kierkegaard, *Papirer*, III A6 (Pap. 264:6).

disponibilità storica alla rivelazione, sono i due poli entro cui è possibile fondare una nuova categoria di tempo, e, infine, di etica. Qui l'Edificante di Kierkegaard si muove all'interno di un mondo contemporaneo interessato alla filosofia come cifra della qualità della "persona", e, quindi, del suo modo di tessere rapporti con gli altri, con la storia, la morale, le leggi, il bene, che è poi il volto etico dell'Eterno nella storia.

Gli sviluppi tematici del nodo soggetto/tempo/eterno, letti più sul crinale della temporalità soggettiva, e quindi *a parte homini,* piuttosto che in chiave di metafisica rivelativa o fenomenologica, *a parte Dei,* ben rispecchiano la specificità dell'edificante kierkegaardiano che, pur tra nodi assai aggrovigliati, cerca di muovere il suo passo alla ricerca di quella purezza del cuore [*Hjertets Reenhed*], che viene identificata con una performazione della volontà (*la purezza del cuore è volere una cosa sola*) [*Hjertets Reenhed er at ville Eet*] che è la scelta: «Essendo la scelta intrapresa con tutta l'interiorità della personalità, egli arriverà ad essere purificato dentro di sé e, come tale, messo in un immediato rapporto con quella potenza eterna che, onnipresente, imbeve l'intera esistenza. Tale trasfigurazione, tale più alta consacrazione mai raggiunge colui che non sceglie che esteticamente»[6]. Inoltre, chi riesce a scegliere, a performare la propria volontà nella direzione della purezza, "vuole una cosa sola", ovvero "vuole il bene" (*I Sandhed at ville Eet kan saaledes kun betyde at ville det Gode/In verità, volere una cosa sola può solo significare volere il Bene*). Il Soggetto che sceglie, che "decide", che mette in gioco tutto il proprio "se stesso" per volere, unicamente, *quella* cosa che è il bene, agisce in base ad una categoria centrale della filosofia morale: il dovere.

Nell'evolversi dell'edificante, in Kierkegaard, il tema della doppiezza d'animo [*Tvesindheden*] viene, senza mezzi termini, contrapposto a quello dell'unità del bene. È, infatti, "quel" dovere di "volere una cosa sola" a rendere possibile la relazione tra Soggetto ed Eterno e a costruire il fondamento di un'etica che, ancor prima che aprirsi a una dimensione teologica, trova una immediata ricaduta sul piano antropologico. L'Eterno cristiano, infatti, non potendosi

[6] Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia,* in Cornelio Fabro (a cura di), *Opere,* Sansoni, Milano 1993, p. 265 ss.

considerare “momento” in prospettiva logica, né semplice “al di là” in prospettiva metafisica, compiendo – per altro – la sua rivelazione in “modalità” anomale anche per le categorie classiche della teologia, si è fatto tempo, carne, storia, vita, e persino morte. Volere “quella” sola cosa, pur se il cuore ha in sé doppiezze d’animo che vorrebbero evadere dal dovere, è secondo Kierkegaard, la sfida di ogni cristiano che “vuol diventar cristiano”.

Capitolo primo

Kierkegaard nel contesto teologico- filosofico dell'epoca

I. Kierkegaard, i suoi contemporanei e l'hegelismo a Copenhagen

1.1 «Guldalderen»: L'«età aurea» della cultura danese

> *«È nel 1813 ch'io son nato, in quello sciagurato anno finanziario che tante altre banconote ha messe in circolazione. E la mia esistenza potrebbe benissimo paragonarsi ad una di esse. C'è in me come un indizio di qualcosa di grande, ma a causa di certe disgraziate congiunture, io non ho che poco valore. Ed una simile banconota è stata alle volte la sventura di una famiglia»*[7].

Nei primi anni dell'Ottocento, l'Europa è travolta dalla guerra. Anche la Danimarca ne rimane coinvolta. Copenhagen viene ripetutamente bombardata dalla flotta inglese impegnata nelle battaglie contro gli alleati di Napoleone[8]. Con il trattato di Kiel (1814), la Danimarca deve rinunciare alla Norvegia. La guerra decennale porta a un crollo finanziario che culmina nel 1813 nella bancarotta di stato. Il 5 maggio dello stesso anno nasce Søren Aabye Kierkegaard. Nonostante l'economia cittadina fosse stata messa in ginocchio dalle sciagure di quegli anni, l'attività commerciale di Michael Pedersen Kierkegaard[9], non solo riesce a

[7] Søren Kierkegaard, JJ:198, SKS 18, 203; *Papirer* V A3 (JJ: 198) 1843.

[8] La flotta inglese bombarda Copenhagen il 2 settembre del 1807. In quell'occasione viene distrutta la guglia della Vor Frue Kirke, punto di riferimento della città.

[9] Nato nel 1756 a Sæding, un piccolo paesino dello Jutland, Michael Pedersen Kierkegaard vive un'infanzia fatta di stenti. I contadini danesi del XIX secolo vivevano in condizioni particolarmente disagiate, al punto che molti di essi decidevano di emigrare in America. All'età di tredici anni Michael si trasferisce a Copenhagen presso uno zio commerciante. Impara presto il mestiere sviluppando un notevole talento e una spiccata abilità nel campo degli affari, al punto da poter aprire una sua bottega tessile, e il guadagno è tale che a soli 39 anni può permettersi di vivere di rendita e di frequentare gli ambienti culturali più in auge del tempo. Lo stesso Søren vivrà fino alla

sopravvivere, ma addirittura a prosperare, rendendolo uno degli uomini più ricchi e stimati della città.

Pur essendo ricordato come uno dei periodi economicamente e politicamente più gravosi della storia del regno di Danimarca, la prima metà del XIX secolo è conosciuta come "l'Età dell'oro" (*Guldalderen*) [10], così chiamata per il forte risveglio culturale, intellettuale e artistico di quegli anni.

Tra gli intellettuali di spicco della *Guldalderen* danese, emerge la visione filosofica del dano-norvegese Henrich Steffens[11] (1773-1845). Nel 1802, infatti, presso L'*Elers Kollegium* di Copenaghen, appena rientrato da un viaggio di formazione a Jena, durante il quale era entrato in contatto con Fichte e Schelling[12], Steffens introdurrà, con le sue lezioni, la filosofia del Romanticismo tedesco in Danimarca, riscontrando un notevole successo tra gli intellettuali danesi di maggior spicco dell'epoca[13]. Le lezioni verranno pubblicate l'anno successivo col titolo *Indledning til philosophiske Forelæsninger* [*Introduzione alle lezioni filosofiche*][14], nelle quali Steffens riferirà soprattutto la filosofia della natura di Schelling e la filosofia della storia di Herder. Kierkegaard, che aveva sempre letto con grande

---

sua morte della rendita del padre.

[10] Per una visione generale dell'età dell'oro in Danimarca cfr. Bente Scavenius (a cura di), *Guldaldehistorier. 20 nærbilleder af perioden 1800-1850,* Gyldendal, Denmark 1998; per un approfondimento di Kierkegaard nell'età dell'oro, cfr. Bruce H. Kimmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark,* Indiana University Press, USA 1990. Cfr. anche J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark,* «Kierkegaard Studies. Monograph Series n. 10», Berlin – New York 2003. Un tema particolarmente caro nell'Età dell'oro, era quello dei bambini, sia in campo artistico, poetico sia letterario. Le favole di H.C. Andersen, tanto amate anche nel mondo odierno, ne sono un esempio emblematico. In campo artistico Christen Købke è noto per aver ritratto Ida, la giovane figlia di J.M. Thieles, che ispirò anche Andersen nel suo racconto *Den lille Idas Blomster* [*I fiori della piccola Ida*]. Il mondo dei bambini appare anche in Adam Oehlenshläger, nella figura di *Aladdin*, che venne rappresentato per la prima volta nel 1805. Si deve proprio a Oehlenschläger in campo poetico e al suo maestro Steffens, in campo filosofico, l' approdo del Romanticismo in Danimarca.

[11] Cfr. H. Hultberg, *Den unge Henrich Steffens 1773-1811,* København 1973; ID., *Den ældre Henrich Steffens 1811- 1845,* København 1981; Bruce H. Kimmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark,* op. cit. pp. 81- 85; C.F. Bricka- P. Engelstof – S. Dahl (udg.), *Dansk Biografisk Leksikon,* København 1933-1944, bind. XXII, pp. 494-503.

[12] Schelling sarà in seguito suo collega all'Università di Berlino e tra i due nascerà uno stretto legame di amicizia e di scambio culturale.

[13] Tra di essi menzioniamo Adam Oehlenschläger (1779- 1850), Frederik Christian Sibbern (1785-1872), N.F.S. Grundtvig (1783-1872).

[14] Cfr. Henrich Sreffens, *Indledning til philosophiske Forelæsninger,* København 1803. (L'ultima edizione è stata curate da Jonny Kondrup nel 1996).

interesse le opere di Steffens[15], durante il suo soggiorno a Berlino[16] si reca alle sue lezioni lieto di ascoltarlo, ma poi confesserà in una lettera indirizzata al suo professore F.C. Sibbern (1785-1872), di esserne rimasto profondamente deluso[17]. Preferisce leggerlo piuttosto che ascoltarlo, avendolo trovato incerto, esitante, ripetitivo. Nel 1847, i toni si inaspriscono ulteriormente:

> "Henrik Steffens è un bell'esempio di un'ortodossia benintenzionata che non indietreggia dal dire che nel Cristianesimo basta sottomettere al correttivo del pensiero una minima cosa (nel senso che debba essere il pensiero a decidere) perché allora tutto sia perduto – e perciò codesta medesima ortodossia finisce preda della confusione. Egli mostra (cfr. *Religionsphilosophie*, I, Breslau p., 400 e ss.) che i miracoli son di scandalo per il pensiero. Ma se al pensiero fosse lecito decidere qualche cosa perché esso non la capisse, il Cristianesimo è bell'e perduto. Che fa allora Steffens? Ammanisce una teoria la quale trova logico per il pensiero che vi sia posto anche per i miracoli. Ahimè! Ahimè! Non è dunque sempre la supremazia del pensiero, quando esso decide che io posso benissimo credere ai miracoli? C'è per la dialettica la minima differenza fra la potenza che mi decide a accettare qualcosa e quella che mi decide a respingerla? Come può questa potenza

---

[15] Tra i titoli dell'*Auktionsprotokol* troviamo: *H* 793-94 *Caricaturen des Heiligsten,* 2 Theile, Leipzig, 1819-1821; *H* 795-96 *Anthropologie,* 2 Bde, Breslau, 1822; *H* 797-98 *Christliche Religionsphilosophie,* 2 Bde, Breslau 1839; *H* 1586-88 *De fire Nordmænd, en Cyclus af Noveller,* 3 voll., København 1835; *H* 1834-43 *Was ich erlebte*, 2te Aufl., 10 Bde, Breslau, 1841-44; H 799 *Nachgelassene Schriften*, mit einem Vorworte von Schelling, Berlin 1846. Riguardo il rapporto Steffens-Kierkegaard, cfr. H. Hultberg, *Steffens und Kierkegaard,* in «Kierkegaardiana» vol. X (1977), pp. 190-199.

[16] Il nome di Steffens viene spesso citato nelle lettere inviate da Berlino all'amico P.E. Lind. Cfr. per esempio la lettera del 6 luglio 1835 in *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard,* udgivet af Niels Thulstrup, bd. I-II, Munksgaard, København 1953-1954, cit. bd. I, p. 38: «[…] fordi jeg føler jeg har Kraft til at holde Speilet, om det saa viser mig mit Ideal ell. min Karrikatur, hine 2 Extremer, mellem hvilke Livet, som H: Steffens siger, bestandig svinger sig;». [«Ho la forza di tenere lo specchio che mi mostri il mio ideale o la mia caricature, questi due estremi tra i quali, come dice H. Steffens, la nostra vita oscilla continuamente»].Cfr. Anche la lettera al pastore J. Spang del 18 novembre 1841, *ivi*, p. 77.

[17] Kierkegaard così scrive nella lettera del 15 dicembre 1841 al Professor Sibbern :«Mi trovo dunque a Berlino e ascolto le lezioni. Ascolto *Marheineke, Werder* e *Schelling.* Steffens l'ho ascoltato qualche volta, ho anche pagato l'onorario per ascoltarlo, ma, curioso davvero, lui non vuole parlare con me. Ed io che ho letto molti dei suoi libri con enorme entusiasmo, per esempio, per citarne uno solo, *Karikaturen des Heiligsten,* io che ero veramente felice di ascoltarlo e verificare quanto comunemente si dice di lui, che è incomparabile nell'eloquio, sono rimasto profondamente deluso. La sua lezione mi sembra così incerta, esitante, da dubitare che ci siano progressi; e quando il lampo di genio lo illumina, allora io rimpiango la coscienza vigile dell'artista, la sicurezza dell'oratore, che tante volte ho ammirato nei suoi scritti. Spiega l' *Anthropologie;* ma sostanzialmente è quello che sta nel suo volume: perciò preferisco leggerlo. La sua *Anthropologie* rimane pur sempre una lettura piuttosto difficile per chi non ha dimestichezza con le scienze naturali. D'altra parte mi è dispiaciuto, a questo riguardo, vedermi deluso. Ho preferito perciò non andare a trovarlo. D'altronde vivo il più isolato possibile. E mi rinchiudo in me stesso sempre di più». *Ivi* p. 83-84; trad.it. di Salvatore Spera in *Il pensiero del giovane Kierkegaard,* Padova 1977, pp. 65-67.

decidere che io posso crederlo, senza avere sottomano a sua disposizione il poter decidere il contrario? Il tutto non è che una illusione […] [18]

D'altro canto, però, Kierkegaard si mostra d'accordo con Steffens, quando questi riconosce che il cristianesimo trascende il razionale: «confessiamo schiettamente con l'onesto Kant che il rapporto a Dio è una specie di pazzia, un'immaginazione. Aver da fare con un Invisibile è anche così. Lo dice Steffens molto a proposito nella *Religionsphilosophie* (II P., p.212)»[19]. E nell'estate del 1848 lo cita ancora, prendendo in considerazione le tematiche della sua *Anhtropologie:*

> "[…] Perché è stata precisamente l'empietà umana, con cui gli uomini si ammaestrano a vicenda a svignarsela dal bene, che ha messo il male (l'egoismo) al posto del bene, così che colui che poi deve di nuovo esprimere il bene deve soffrire, e soffre quindi per i peccati commessi dagli altri (una simile osservazione si trova nella *Anhtropologie* di Steffens, Breslavia 1822) […] "[20]

Tra gli intellettuali danesi dell'*Età dell'oro* che si formarono seguendo le lezioni filosofiche di Steffens, Adam Oehlenschläger[21] (1779-1850) è indubbiamente il più grande poeta scandinavo del Romanticismo[22]; i suoi ideali furono sostenuti sia da «Athene» (1809-17), l'«organo critico della poesia romantica»[23] redatto da Chr. Molbech, sia da «Kjøbenhavns flyvende post» (1827-37) a cui aveva aderito lo stesso Kierkegaard. La lirica con cui il poeta è reso celebre è *Guldhornene*[24] [*I corni d'oro*], considerata una sorta di «"manifesto" del Romanticismo danese»[25]. Oehlenschläger insegnò Estetica all'Università di

---

[18] Søren Kierkegaard, *Papirer,* VIII¹ A 331 (NB 2:209)1847.
[19] Søren Kierkegaard, *Papirer,* VIII¹ A 358 (NB2:235) 1847.
[20] Søren Kierkegaard, *Papirer,* X¹ A 141(NB 10:63) 1848.
[21] Cfr. A. Oehlenschläger, *Oehlenschlägers Erindringer,* København 1850, bd.1, p. 188 ss.
[22] Cfr. K. Shailer- Hanson, *Adam Oehlenschläger's «Erik and Roller» and Danish Romanticism,* in Jon Stewart (a cura di), *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark,* «Kierkegaard Studies. Monograph Serie N. 10», Berlin- New York 2003 pp. 237-247. Cfr. anche K.L. Møller, *Var Oehlenschlägers romantiske Gennembrud forberedt for Modet med Steffens?,* in «Danske Studier» 1921, pp. 125-134.
[23] Cfr Salvatore Spera, *Introduzione a Kierkegaard,* Laterza, pp. 36-45.
[24] A. Oehlenschläger, *Guldhornene,* in *Digte,* København 1803, pp. 75-82.
[25] Secondo l'immaginazione del poeta, i due corni erano un dono che gli Dei avevano elargito agli uomini, ma che in un secondo tempo questi si erano ripresi, essendone gli uomini indegni. L'idea di *Guldhornene* fu probabilmente ispirata a un furto che avvenne nel 1802 presso il museo di Copenaghen, di due corni d'oro di epoca vichinga, ma molti riferiscono che nacque in seguito a una lunghissima conversazione con il maestro Steffens, durante la quale il filosofo aveva riproposto una tematica schellinghiana contenuta nell' *Introduzione alle Idee per una filosofia della natura.* Cfr. Ingrid Basso, *op. cit.* p. 94.

Copenhagen dal 1810 al 1854, contemporaneamente al filosofo e fisico Hans Christian Ørsted (1777-1851) - celebre per aver scoperto l'elettromagnetismo e per aver fatto ricerche sulle «figure dei suoni». Insegnò Fisica a Copenaghen e fu uno dei membri della commissione giudicatrice la dissertazione di dottorato di Kierkegaard, *Sul concetto di ironia con riferimento costante a Socrate.* Kierkegaard prese sempre le distanze dagli ideali di Ørsted[26] e dalla sua filosofia naturalistica. Quando nel 1850 Ørsted pubblica la sua opera fondamentale *Aanden i Naturen*[27] [*Lo Spirito nella Natura*], il filosofo danese si pronuncia con toni molto aspri e critici, affermando che il libro, dal punto di vista scientifico e filosofico è «una nullità» e che «si perde nelle espressioni più insignificanti della più grande insignificanza»[28]. Kierkegaard[29], che mostra dapprima un certo interesse per le scienze naturali, non intende tuttavia farne l'argomento principale del suo studio[30].

[26] Sul rapporto di Kierkegaard con Ørsted, cfr. *Journalen* NB11:98 (1849) [*Papirer* X¹ AN397] in *SKS* 22, p. 56; *Papirer* X² A 466 (NB 15: 128).

[27] H.Ch. Ørsted, *Aanden i Naturen,* 2 voll., København 1849-1850.

[28] Commentando la recensione del giornale *Berliske Tidende*" del 22 dicembre 1849, Kierkegaard scrive: «Il "Berliske Tidende" va strombazzando il libro di Ørsted («Lo spirito nella natura») come uno scritto che spiegherà il rapporto fra fede e scienza, uno scritto che " …anche dove polemizza, lo fa sempre con le espressioni più fini della più colta urbanità". Si potrebbe essere tentati di rispondere:tutto il libro da principio alla fine, dal punto di vista scientifico cioè della scienza filosofica è una nullità ed anche dove vuole essere più importante , si perde nelle espressioni più insignificanti della più grande insignificanza» S. Kierkegaard, *Journalen* NB 14:124; *Papirer* X² A 302.

[29] Già nel 1835, in una lettera destinata a Peter Wilhelm Lund (1 giugno 1835), il Filosofo danese cita il nome di Ørsted, parlando a proposito del rapporto tra ricerca naturalistica e teologia. Cfr. *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard, op. cit*. p. 35. «Abbiamo qui a Copenhagen tre eminenti personalità: un Ørsted, il cui volto mi è parso sempre "una figura acustica" da cui la natura sa trarre gli accordi più indovinati; un Shouw, soggetto adatto per un pittore che volesse raffigurare Adamo mentre si accinge a imporre un nome a tutti gli animali della creazione [Gen. 2, 19]: infine un Horneman, così addentro nel segreto di ogni pianta da sembrare un patriarca della natura». S. Kierkegaard, *Papirer* I A 72; AA:12, SKS 17, 21.

[30] Sull' atteggiamento di Kierkegaard nei confronti del rapporto tra le scienze naturali e la Teologia, si leggano i brani della lettera a Lund del 1835 che riportiamo qui di seguito:«1.*Le scienze naturali.* Se do anzitutto uno sguardo d'insieme a questo campo (abbracciando tutti coloro i quali cercano di comprendere e decifrare i geroglifici della natura, dell'astronomo che calcola la velocità degli astri e quasi li arresta per scrutarli più da vicino, al biologo che descrive la fisiologia di questo o quell'animale; dal geografo che osserva dall'alto delle montagne la superficie della terra, al geologo che discende nel profondo degli abissi; all'embriologo che segue la formazione del corpo umano attraverso le sue innumerevoli sfumature, all'entomologo che osserva i vermi dell'intestino), io ho naturalmente qui come dappertutto […] esempi di uomini che con un'immensa pazienza di collezionisti si sono fatti un gran nome nella scienza. Essi sanno una quantità di particolari e ne hanno trovati molti altri: ma tutto finisce qui. Si son limitati ad accogliere appena il materiale per la riflessione e il lavoro degli altri. Ora, questi uomini, che se ne stanno beati e contenti a siffatte quisquilie, mi sembrano come quel ricco contadino del vangelo [Lc. 12, 16-21]; hanno raccolto molto, ma la scienza può dir loro: "domani esigerò la tua vita" [Lc.

Già nel 1835 assume un atteggiamento di diffidenza nei confronti degli scienziati e dei filosofi naturalisti[31] del primo Romanticismo, i quali cercavano di scorgere l' Assoluto nei «cenni»[32] nascosti nella Natura:

> "La maggior parte delle pubblicazioni che oggi pullulano sotto il nome di scienza (specialmente le scienze naturali) non è per nulla scienza, ma curiosità. "Tutta la rovina verrà alla fine dalle scienze naturali". […] L'ipocrisia consiste infatti nel dire che le scienze portano a Dio. Sì, in un modo "superiore" ma l'impertinenza è precisamente questa. Ci si può facilmente

---

12-20] in quanto tocca ad essa decidere dell'importanza che ogni minimo particolare deve avere nell'insieme. Pertanto, se la scienza di un simile uomo produsse una forma incosciente di vivere, si può dire allora che la scienza gli ha succhiato la vita, senza la quale la sua attività ricorda la condizione dell'uomo che, ritornando in polvere, va a ingrassare il terreno. […] Entusiasta delle scienze naturali lo sono stato e lo sono tuttora, ma non credo che ne farò il mio studio principale. Ciò che sempre mi ha destato maggior interesse nella vita è il gioco dell'intelligenza e della libertà, il mio desiderio è sempre stato di voler scandagliare e risolvere gli enigmi. Questi quarant'anni di deserto, prima di raggiungere "la terra promessa" delle scienze, mi sembrano troppo preziosi; perché tanto più credo che la natura può essere considerata sotto un angolo per il quale non c'è bisogno di essere iniziati ai segreti della scienza. Sia che io in un singolo fiore possa scorgere tutto l'universo, o stia in ascolto di tutti gli indizi che la natura ci prodiga per spiegare la vita umana, sia che mi trovi ad ammirare gli arditi disegni che una mano ha tracciati nel firmamento od ancora che quei canti esotici che si odono a Celyon mi facciano risalire alla musica del mondo dello spirito, sia infine che il migrare degli uccelli susciti in me nostalgie più profonde del cuore umano.

2. La Teologia. Pare che essa sia stata il campo a cui mi sono attaccato di preferenza, ma anche qui incontro grandi difficoltà: è il Cristianesimo stesso che in essa mi mostra tali e tanti contrasti da impedirmi per lo meno la libertà di sguardo. Io sono cresciuto, lo posso dire, nell'ortodossia; ma appena ho cominciato a riflettere per mio conto, a poco a poco il colosso enorme ha cominciato a traballare. […] Così la mia attenzione è attirata da un altro fenomeno, il Razionalismo, che nel suo complesso sembra fare una ben magra figura. Poiché, fin quando la ragione svolge la sua logica – per chiarire il rapporto fra Dio e il mondo – e viene a ripensare l'uomo nel suo più profondo e intimo rapporto a Dio, […] fin quando la ragione s'accontenta di questo, dico che non ho nulla da obiettare […]». *Ibidem*.

[31] « […] Nei nostri tempi sono pericolosi soprattutto i naturalisti. La fisiologia finirà per prendere dimensioni tali da liquidare la morale. Si scorgono già notevoli indizi della nuova aspirazione: trattare l'etica alla stregua della fisica, per cui allora tutta l'etica diventa un'illusione: l'etica dell'umanità trattata in base alla media statistica,calcolata come si calcolano le oscillazioni delle leggi naturali. Un fisiologo s'impegna a spiegare l'uomo intero. Qui vale anzitutto il "principiis obsta…". Ma a me che me ne importa? Che m'importa della corrente centrifuga e centripeta dei nervi, della circolazione dl sangue, dello stato dell'uomo visto col microscopio nel seno della madre? "L'etica ha abbastanza compiti per me. […] Ma se divento un naturalista, la scienza non indebolirà la mia passione etica? E chissà se io con questa molteplice conoscenza di analogie, di mostruosità, di questo e quel fenomeno, non perderò sempre più l'impressione della legge morale, del "tu devi", dell'imperativo "si tratta di te"? Tu non hai da impicciarti con nessun altro uomo, anche se cadessero insieme il cielo e la terra: "tu devi". Non è forse un premunirsi di una massa di scappatoie e di subdole scuse: non è un allontanare lo sguardo dalla cosa importante, questo farmi cominciare con la fisiologia invece di mandare a spasso tutta la fisiologia e dire senz'altro:"Ora comincia"!? Voglio immaginare un fisiologo di spirito (perché questi autentici macellai che credono di potere spiegare tutto col microscopio e col bisturi mi fanno ribrezzo): costui che farà mai? Confesserà anzitutto che ogni passaggio è un "salto", che non può spiegare come sorga una coscienza, né come una coscienza del mondo esteriore diventi coscienza di sé, coscienza di Dio. Confesserà che, per quante spiegazioni dia del sistema nervoso, quel che in fondo ne è l'essenza,

persuadere che un naturalista è un ipocrita. Poiché, se uno gli volesse dire che ogni uomo, dopo tutto, ne ha abbastanza della sua coscienza, e del piccolo Catechismo di Lutero, il naturalista storcerebbe il naso. Egli vuole – da uomo superiore!- fare di Dio una bellezza sostenuta, un artista fenomenale che non tutti sono in grado di capire. Alto là! No, l'esigenza religiosa ed umana è che nessuno, proprio nessuno può capire Dio; che il più sapiente deve attenersi umilmente alla "stessa cosa" dell'ingenuo. Qui sta la profondità dell'ignoranza socratica: rinunziare con tutta la forza della passione a ogni sapere curioso, per essere semplicemente ignoranti riguardo a Dio; rinunziare a quest'apparenza (che sarebbe pur sempre una differenza da uomo a uomo) di poter allestire osservazioni col microscopio"[33].

Tale scientificità diviene pericolosa, soprattutto quando la si vuole ricondurre nella sfera dello spirito, mirando in tal modo a indebolire la passione dell'etica e della fede:

"Provo perciò ribrezzo quando un naturalista, dopo aver mostrato qualche ingegnosità nel campo della natura, dice con sussiego che essa ricorda quella grande parola del Vangelo "Dio ha contato tutti i nostri capelli" [Mt. 10,30]. Che sciocco! Con tutta la sua scienza costui non ha mai capito cos'è la Fede. La Fede lo crede senza tutta la sua scienza, e avrebbe soltanto ribrezzo di se stessa nel leggere tutti i suoi volumi "in-folio" qualora questi dovessero condurre alla Fede, rafforzare la Fede, ecc."[34]

E ancora:

"Se con le ricerche scientifiche si potesse raggiungere qualche risultato nella sfera dello spirito, io sarei il primo a prendere in mano un microscopio, e forse vi resisterei più di chiunque. Ma siccome, per via della dialettica qualitativa, io facilmente capisco che dal punto di vista della qualità il mondo tra centomila anni non avrà assolutamente progredito di un solo passo, allora al contrario conserverò l'anima mia e non sprecherò un solo secondo della mia vita in curiosità. […]"[35]

---

egli non lo potrà spiegare. Un fisiologo di spirito confesserà che non vi è alcuna analogia fra gli animali e l'uomo: ammetterà in *breve la "dialettica qualitativa". Ammette dunque che egli non può spiegare nulla.* […]». *Journalen* NB:70 [*Papirer* VII 1 A 182] in *SKS* 20, pp. 59-60; trad. it. a cura di Fabro, Søren Kierkegaard, *Diario,* vol.3 pp. 241-242.

[32] Si pensi, ad esempio, a Steffens, secondo il quale la capacità di cogliere l'Assoluto sarebbe possibile mediante un *presentimento* [*Anelse*]. Sul rapporto tra Kierkegaard e i naturalisti, si veda inoltre M.Mikulovà Thulstrup, *Kierkegaard og naturvidenskaben,* in «Kierkegaardiana» VIII (1971), pp. 53-63.

[33] Søren Kierkegaard, *Journalen* NB:73 [*Papirer* VII 1 A 186] in *SKS* 20, pp. 63-64; trad. it. a cura di Fabro, Søren Kierkegaard, *Diario,* vol.3 pp. 244-245.

[34] *Journalen* NB:75 [*Papirer* VII 1 A 188] in *SKS* 20, pp. 67; trad. it. a cura di Fabro, Søren Kierkegaard, *Diario,* vol.3 pp. 249-250. Cfr. anche *Journalen* NB:76 [*Papirer* VII 1 A 189] e NB:77 [*Papirer* VII 1 A 190]: «[…] I naturalisti si servono del microscopio come i bellimbusti della caramella: soltanto che del microscopio ci si serve contro Dio».

[35] *Journalen* NB:78 [*Papirer* VII 1 A 191].

Tornando a Ørsted, la sua figura è rilevante anche per il suo rapporto con Schelling – filosofo in quegli anni molto discusso per aver occupato la cattedra di Filosofia a Berlino, in seguito alla morte di Hegel – e per aver preso le sue difese contro un'aperta polemica che Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783-1872), il futuro riformatore della Chiesa danese, aveva scatenato. Ørsted, che aveva incontrato Schelling in diverse occasioni[36], si era guadagnato una profonda stima da parte del Filosofo tedesco, avendolo intrattenuto, durante le loro conversazioni, con vari argomenti riguardanti le scienze naturali[37]. Ørsted si trovò coinvolto nella più grande polemica della *Guldalder* danese, sulla filosofia della natura di Schelling[38], mossa da. N. F. S. Grundtvig, che senza dubbio rappresenta una delle personalità intellettualmente più significative del tempo. Come gli altri intellettuali dell' *elite* danese, nel 1802 aveva ascoltato le lezioni di Steffens, e nel suo scritto *Om Religion og Liturgi*[39], si era interessato alla filosofia schellinghiana, al punto da definire Schelling «colui che, tra i filosofi moderni, ha dato maggior valore all' Eterno»[40]. Nel 1812, tuttavia, in seguito a un periodo di turbamento che lo condurrà ad un rinnegamento delle idee romantiche, in *Verdenskrøniken af 1812*, era giunto ad accusare apertamente e duramente Schelling di aver elaborato un pensiero filosofico acristiano, ateo e «menzognero»[41]. Con tale polemica, il Pastore danese attaccava innanzitutto il monismo della filosofia di Schelling, a difesa di un dualismo tra Natura e Spirito, muovendo anche forti critiche alla teologia razionale e al moralismo utilitaristico del XVIII secolo. Grundtvig intendeva in tal modo

---

[36] Un primo incontro avviene nel 1801 durante un viaggio di studio in Europa. Poi nel 1823 a Monaco e in seguito a Berlino nel 1843.

[37]Ecco quanto ci riferisce, in proposito, Martensen in una lettera del 1835: «Quando gli dissi [A Schelling] che Ørsted faceva molto per l'Istituto Politecnico, trovò che questo fosse troppo esiguo per un uomo simile, e che Ørsted ancora una volta avrebbe potuto darci una vera e propria scoperta capitale». Cfr. H.L. Martensen, *Af Mit Levnet,* København 1822-23 bd. 1, pp. 157-158.(cit. da Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling,op. cit.* p. 100).

[38] Su quest'argomento ha scritto abbastanza estesamente Ingrid Basso, cfr. Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling,* op. cit., pp. 117-123. Cfr. anche C.I. Scharling, *Grundtvig og Romantiken belyst ved Grundtvigsforhold til Schelling,* København 1947.

[39] In questo scritto «la religione veniva indicata come la conciliazione del finito con l'eterno, ritornata sulla terra grazie all'incarnazione di Cristo». (Cit. da Ingrid Basso, *op.cit*., p. 118).

[40] Cfr. *Udvalgte Skrifter*, *op.cit.* B. I, p. 140.

[41] «… la dottrina blasfema, ingiustificabile e menzognera di Schelling e di tutti i panteisti, per cui in fondo non c'è alcuna differenza tra verità e menzogna». Cfr. *Krønikens Gienmæle,* København 1813, p. 15 (cit. da Ingrid Basso, *op. cit*., p. 120).

rivendicare la superiorità del Cristianesimo alla cultura pagana. In un secondo scritto del 1813, *Krønikens Gienmæle*[42], il Teologo accusava al monismo schellinghiano, con l'eliminazione ingiustificata delle opposizioni dell'esistenza, di aver negato la realtà del male e soprattutto di aver negato l'esistenza di un Dio vivente, da qui le accuse di blasfemia e di ateismo. Ørsted allora prese le difese Schelling nel 1814, con il suo scritto *Imod den store Anklager* [*Contro il grande accusatore*], al quale Grundtvig rispose, nel 1815, con lo scritto *Imod den lille Anklager, det er Prof. H.C. Ørsted*, *med Beviis for at Schellings Philosophie er uchristelig, ugudelig og løgnagtig* [*Contro il piccolo accusatore, ovvero il Prof. H.C. Ørsted, con dimostrazione che la filosofia di Schelling è a-cristiana, atea e menzognera*], a cui segurono una serie di articoli pubblicati nella sua rivista *Dannevirke* (1816-1819).

Si ritiene opportuno, a questo punto della trattazione sull'età aurea della cultura danese, soffermarsi sull'arrivo di Schelling nella capitale prussiana e alle sue lezioni berlinesi, evento che nutriva grandi aspettative in Europa e che fu di

[42] *Krønikens Gienmæle* (København 1813) venne scritto da Grundtvig in risposta allo storico e linguista Christian Molbech (1783-1857), il quale aveva preso posizione, nella polemica, a difesa di Schelling, prima il 2 marzo nel giornale «Kjøbenhavns Skilderi», poi con la pubblicazione dell'opuscolo *Til Hr. N.F.S. Grundtvig, Cappellan i Udby, i Anledning af hans Verdenskrønike og Kjøbenhavns Skilderie N. 29, fra Christian Molbech,* nel quale definiva Grundtvig arrogante e incompetente.

straordinaria rilevanza non soltanto filosofica, ma anche e forse soprattutto, politica [43].

1.2 Lezioni berlinesi e ricezione danese di Schelling

La morte di Hegel, avvenuta nel 1831, aveva lasciato vacante la cattedra a Berlino. In seguito ad una serie di trattative relative alla nomina del successore[44], sarà Schelling ad ottenere lo statuto di libero docente nel 1841.

Benché l'arrivo del Filosofo fosse stato accolto a Berlino con grande entusiasmo e avesse suscitato attese enormi, Kierkegaard, dal canto suo, in una lettera al Pastore Spang, dell'8 gennaio 1842, non esita a sottolinearne la scomodità della posizione e l'asprezza dell'aspetto:

---

[43] In proposito, Ingrid Basso spiega esaurientemente la questione: «Alla morte di Hegel […] la sua scuola aveva reagito sfaldandosi sostanzialmente in quei gruppi che D.F. Strauss indicò con la celebre tripartizione che prendeva a modello la suddivisione del Parlamento francese. Come è noto, i dissensi che animavano i rapporti fra i discepoli di Hegel, ancor più che questioni di carattere strettamente filosofico, dovevano essenzialmente la loro ragione alle discordanti vedute concernenti la politica e la religione, a questioni dunque che necessariamente dovevano condurre a opposti modi di intendere il rapporto fra teoria e prassi. A un'ala conservatrice di *Althegelianer* – che indicativamente può essere fatta coincidere con la "destra" di cui parla Strauss, […] si affiancava un più moderato critico "centro" […]. Infine vi era la più cospicua e storicamente pregnante "sinistra" degli *Junghegelianer* – […] già articolata al proprio interno in differenti gruppi che, muovendo da posizioni di liberalismo radicale, in taluni casi sarebbero ben presto approdati, sul versante religioso, dalla polemica antireligiosa al più convinto ateismo e, sul piano politico, dalla democrazia radicale al comunismo, o all'anarchismo. […]». Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling*, op. cit. p. 52. È anche indicativo quanto scrisse in proposito il danese Viggo Rothe (1814-1891): «Era in particolare la filosofia di Hegel che al tempo tutti studiavano con grande zelo, ma che veniva criticata per alcuni aspetti non cristiani del suo contenuto, per la qual ragione il Professor Schelling, - che di fatto insegnava all'Università di Monaco ed era rimasto in disparte nel periodo in cui la filosofia hegeliana imperversava, mentre la sua filosofia stava prendendo una direzione in senso più cristiano -, fu chiamato a Berlino nell'inverno 1841-42. Le sue lezioni attiravano così tanti studenti che era difficile riuscire ad entrare nell'auditorium». Cfr. V.Rothe, *Mit Livs Erindringer,* København 1888, I, p. 91.

[44] Per un breve periodo, la cattedra berlinese venne occupata nel 1835 dall'hegeliano Georg Andreas Gabler (1786-1853).

> "Novità letterarie non ce ne sono molte, a parte l'apparizione di Schelling, che riesce a suscitare sempre l'interesse della novità. È uscito il secondo volume della Encyklopädie di Hegel, e Michelet si è permesso, all'insaputa di Verein, di apporvi una Prefazione nella quale attacca Schelling piuttosto pesantemente. […] Mi sarei aspettato che Schelling, molto polemico nelle sue lezioni, lasciasse cadere due parole su di lui, ma finora non è successo niente. Non pare che sia questo il segnale della battaglia. La posizione di Schelling non è comoda: è venuto nell'interesse della Corte, e questo rende un po' odiosa la sua venuta e naturalmente la danneggia, come fa sempre una motivazione esteriore. Gli hegeliani soffiano sul fuoco. Schelling ha un aspetto truce, come un fabbricante di aceto. Basta sentirlo dire:"ich werde morgen (mentre i berlinesi pronunciano la g molto debole, lui la pronuncia molto forte, come una k: morken) fortfahren" per farsi un'idea del suo inasprimento personale […] "[45].

Nell'Auditorium stracolmo della Königlichen Friederich-Wilhelms-Universität, nel quale l'ormai sessantenne Schelling terrà il suo corso sulla *Philosophie der Offenbarung*[46], durante l'anno accademico 1841-1842, sono presenti uomini noti, quali Neander, Steffens, Savigny, Trendelenburg, Feuerbach, Strauss, Michelet, A. von Humboldt, Burckhardt, Bakunin, Engels e, proveniente dalla Danimarca, Søren Kierkegaard[47]. Il 25 ottobre del 1841, infatti, appena dopo la

---

[45] *Breve og Aktstykke,* op. cit., p. 92; trad. di Spera, *Il pensiero del giovane Kierkegaard, op.cit*., pp. 68-70. Nella medesima lettera, Kierkegaard lo descrive anche come un uomo estremamente collerico: «Ultimamente, arrivò con mezz'ora di ritardo. Jacob Thyboe all'assedio di Amsterdam non può aver fatto una faccia più terribile di quella fatta da Schelling, che diede sfogo alla sua collera in alcuni attacchi contro Berlino, per il fatto che non ci sono orologi pubblici. Per rimediare al tempo perduto, volle leggere ancora un po' allo scadere dell'ora. Ma queste cose a Berlino non sono tollerate; si cominciò a pestare i piedi e a zittirlo, Schelling si infuriò ed uscì in questa espressione: " Se i miei signori ascoltatori non vogliono che continui a leggere, posso smettere volentieri: *ich werde morken forfahren"*». *Ibidem.*

[46] Le lezioni si svolsero sostanzialmente in due semestri: le lezioni sulla *Philosophie der Offenbarung* (1841-42)- che furono quelle a cui assistette Kierkegaard, e le lezioni sulla *Philosophie der Mythologie* (1842-43).

[47] Della prima lezione, svoltasi il 15 novembre 1841, ci dà testimonianza Kierkegaard in una lettera al Pastore Spang (18 novembre 1841): «Le strade di Berlino sono troppo larghe per me, come le lezioni di Steffens […]. Schelling ha cominciato, ma con tanto frastuono e baccano, fumo di pipe, picchiare alle finestre di quelli che non han potuto entrare dalla porta, davanti ad un uditorio così pigiato che si è quasi tentati di rinunciare ad ascoltarlo, se continua così. Mi sono trovato seduto tra pezzi grossi: il Prof. Werder e il Dr. Gruppe. Lui, Schelling, a vederlo, pare un uomo assolutamente insignificante, un esattore delle tasse; ma ha promesso che farà fiorire la scienza e noi con essa, cosa che egli ha meritato da tanto tempo, e sua massima aspirazione. C'è da esserne contento, per un vecchio; per un giovane rimane preoccupante, in così verde età, assistere a questa strana fioritura. Intanto, io ho posto in Schelling la mia fiducia, e, anche col rischio della mia vita, voglio provare ancora ad ascoltarlo. Chissà che la fioritura non avvenga nelle prime lezioni; in tal modo, val la pena di rischiare allegramente la vita». *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard,* op.cit., pp. 75-77; trad. parziale a cura di Salvatore Spera in *Il pensiero del giovane Kierkegaard,* op. cit., p. 65. Cfr. anche la lettera a Emil Boesen del 14 dicembre 1841, e quella indirizzata a

dolorosa rottura del fidanzamento con Regine Olsen[48], il giovane danese, che da poco aveva portato a termine i suoi studi, aveva intrapreso il suo viaggio per Berlino, per assistere alle lezioni di Schelling verso le quali nutriva grandi aspettative, soprattutto per il «rapporto tra filosofia e realtà», tra filosofia e vita, la sua stessa vita. Così scrive infatti nel suo Diario del 1842:

> "Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto tempo lo sospiravamo io e i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto tra filosofia e realtà, nominò la parola "realtà", il frutto del mio pensiero trasalì di gioia come il seno di Elisabetta [Lc. 1,44]. Ricordo quasi parola per parola quel che egli disse da quel momento. Da qui forse può venire un po' di luce. Questa sola parola mi ha fatto venire in mente tutte le mie sofferenze e pene filosofiche. E perché anche lei si possa mescolare alla mia gioia: come tornerei volentieri da lei, come vorrei poter persuadere me stesso che questa è la soluzione migliore! Ahimè! Magari lo potessi! Ora ho messo tutta la mia speranza in Schelling: ma se tuttavia sapessi di poterla rendere felice, partirei ancora questa sera. È però duro essere la causa dell'infelicità di un essere umano; e duro anche è il pensare che averla resa infelice è anche la speranza che ho di vederla felice"[49].

A quel tempo, secondo quanto possiamo dedurne da strumenti fondamentali quali l'*Auktiosprotokol*[50], le *Lettere*[51] *e i Papirer*[52], Kierkegaard cominciava ad interessarsi alla filosofia di Hegel[53] e alla *teologia speculativa*, e a seguire gli

---

Sibbern del 15 dicembre 1841. *Ibidem.*

[48] «Così ci separammo. Io passavo le notti intere a piangere nel mio letto, ma di giorno ritornavo il solito, più burlone e spiritoso di prima: questo era necessario. […] Partii per Berlino. Soffrii moltissimo. Non passava giorno che non la ricordassi. Fino ad oggi ho mantenuto assolutamente la promessa di pregare ogni giorno almeno una volta per lei». *Papirer,* X 5 A 149-150.

[49] *Papirer,* III A 179 (Not. 8:33).

[50] *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamnling* (Protocollo d'asta della biblioteca di Søren Kierkegaard) pubblicato da H.P. Rhode, København 1967. In tale protocollo, oltre ad un esteso elenco delle opere di Hegel, troviamo i seguenti titoli delle opere di Schelling: *(H)* 793. SCHELLING, *Philosophische Schriften,* I, Landshut, 1809; 764. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums,* 3te Ausgabe, Stuttgard und Tübingen, 1830; 765. SCHELLING, *Bruno order: Ueber das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge,* 2te Auflage, Berlin, 1842; 766. SCHELLING, *Vorlesungen von K. Rosenkranz,* Danzing, 1843; 767.

[51] Cfr. *Breve og Aktstykker* vedrørende *Søren Kierkegaard,* op. cit. indirizzate da Berlino a Emil Boesen, al Pastore Spang, al Professore A.F.C. Sibbern, al nipote Michael Lund, all'amico Emil Boesen, al fratello Peter Christian, sono vere e proprie testimonianze delle lezioni berlinesi, ci offrono impressioni dell città, giudizi sui personaggi di spicco dell'epoca, quali Schelling, Marheineke, Werder, Steffens.

[52] Søren Kierkegaard *Papirer,* bd I-XI, 3udg. Af P.A. Heiberg, V.Kuhr, E. Torstig, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Kjøbenhavn 1909-48; Anden forøgede Udgave, bd. I-XI, 3, ved N. Thulstrup, bd XII- XIII Suplementsbind, udg.af N. Thulstrup, bd. XIV-XVI Index af N.J. Cappelørn, Gyldendal, København 1968-1978.

[53] Sul rapporto tra Kierkegaard ed Hegel e l'idealismo speculativo, cfr. l'ormai classico *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den speculative idealisme indtil 1846,* di N. Thulstrup,

sviluppi del pensiero filosofico di Schelling. La *nuova* filosofia, che il Filosofo di Leonberg si proponeva di esporre, nasceva dalle riflessioni sulla filosofia hegeliana, sul suo carattere puramente *logico*, che egli chiamò «filosofia negativa» a cui contrappose la sua nuova «filosofia positiva»[54], vale a dire una filosofia che avesse sì rigore scientifico, ma che fosse al contempo reale, concreta, storica[55] .

Kierkegaard[56] ce ne dà testimonianza nelle sue lettere:

> "Schelling legge davanti ad un uditorio straordinario, per dimostrare la sua scoperta che ci sono due filosofie, una negativa e una positiva. Hegel non è nessuna delle due, la sua filosofia è uno spinozismo raffinato. La filosofia negativa è data dalla filosofia dell'identità, la positiva deve darla lui adesso, e così porterà la scienza alla sua vera altezza"[57].

København 1967. SCHELLING, *Erste Vorlesung in Berlin,* Stuttgart und Tübingen, 1841; 799. H. STEFFENS, *Nachgelassene Schriften* mit einem Vorworte von Schelling, Berlin, 1846.

[54] «La filosofia positiva non è dunque empirismo nel senso che *parte dall'esperienza,* né ha un immediato da cui parte, né si innalza da un dato alle conclusioni, ma *va all'* esperienza e dimostra il suo *prius* a posteriori. In questo si mostra sufficientemente la sua differenza dall'empirismo; ma non resta allora ancora uguale alla filosofia negativa? La filosofia negativa ha l'essente nell'esperienza come oggetto di una conoscenza possibile, essa lascia l'a posteriori che ha trovato a priori, sta fuori di sé; se concorda con l'esperienza, tanto meglio, ma la verità della sua costruzione si trova nell'immanenza interna. La filosofia positiva va verso ed entra nell'esperienza. L'a posteriori non viene ricavato dall'esperienza, esso proviene dal *prius* assoluto e deriva da questo mediante il libero pensiero (la filosofia negativa ha il pensiero necessario), l'a posteriori, come il reale e non soltanto come il possibile. Non il *prius* assoluto deve essere dimostrato, ma ciò che ne consegue; questo conseguente deve essere dimostrato come diveniente, attraverso un libero sviluppo, non però al di fuori dell'esperienza, ma dentro essa. Essa è così, empirismo apriorico. La filosofia negativa è puro apriorismo». *Kierkegaard Referat* 18. Cfr. Ingrid Basso in Kierkegaard, *Appunti, op. cit*., p. XXXIV.

[55] Secondo Karl Löwith, la *filosofia dell'esistenza* ha il suo esordio con questo avvenimento: «La polemica con cui Schelling apriva la sua filosofia "positiva"si rivolgeva contro l'ontologia di Hegel: questa era secondo lui puramente "negativa", e comprendeva soltanto l'essere possibile, non già ciò che è realmente e precede il pensiero. Con questo ultimo avvenimento nella storia della filosofia classica tedesca, comincia la "filosofia dell'esistenza", sviluppata contro Hegel da Marx e da Kierkegaard, secondo le visuali dell'esteriorità e dell'interiorità». Karl Löwith, *Da Hege*l *a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, traduzione italiana a cura di Giorgio Colli, Einaudi, Torino 2000, cit.p. 180.

[56] Non avendo Schelling mai dato alle stampe il contenuto del ciclo di lezioni del 1841-1842 sulla "Filosofia della Rivelazione", i *Referat* kierkagaardiani, vale a dire gli appunti che il Danese annotò durante le lezioni berlinesi, costituiscono una delle testimonianze più attendibili. Recentemente ci è pervenuta la traduzione in lingua italiana ad opera della studiosa Ingrid Basso. Cfr. Søren Kierkegaard, *Referat,* in SKS BD.19, København 2001, pp. 305-367; Nella edizione precedente: *Papirer* III C 27 (Not. 11:1), in *Søren Kierkegaards Papirer ,* udg. Af P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torstig, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Kjøbenhavn 1909-1948; 1968-1978², bd. XIII, pp. 253-329; trad. it. a cura di Ingrid Basso, *Kierkegaard. Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della Rivelazione" 1841-1842,* Bompiani, Milano 2008.

[57] Lettera a Emil Boesen del 14 dicenbre 1841. Spera p. 65-66. Ripeterà a Sibbern le stesse parole nella lettera del 15 dicembre 1841: «[…] Che cosa non si fa per ascoltare Schelling! La sua tesi centrale rimane sempre quella delle due filosofie, una positiva ed una negativa. La negativa è data, ma non da Hegel, perché Hegel non è né negativo né positivo; ma uno spinozismo raffinato. Ora

L'iniziale entusiasmo per la *nuova* filosofia di Schelling svanirà tuttavia presto. Il giovane Danese continuerà così per un periodo a seguire le lezioni saltuariamente e senza prendere appunti, per poi interrompere del tutto finché, nonostante si fosse proposto di restare a Berlino almeno un anno e mezzo, farà ritorno nella capitale danese appena sei mesi dopo[58]:

> "Le ultime lezioni di Schelling purtroppo, non dicono un gran che. Perciò potrei tornarmene volentieri; ma non lo farò, non voglio farlo, perché me ne verrebbe solo una disistima di me stesso se lo facessi prima del momento fissato per la partenza … "[59]

Le grandi aspettative, che la nomina di Schelling aveva creato, deluderanno alla fine, non soltanto Kierkegaard, ma anche molti degli uditori che si erano recati a Berlino per ascoltarlo, come il teologo A. Hilgenfeld, il quale lamenta la scarsa chiarezza con cui si esprime il Filosofo, lo storico R. von Liliencron, che lo accusa di «fantasticheria» e «mitologia», per citarne alcuni[60]. Bisogna tuttavia ricordare che, tra gli uditori, non c'era solo chi nutriva grandi aspettative, ma anche chi, come Engels, era lì «per seguire il filo dei suoi ragionamenti e […] difendere dagli insulti la tomba del grande maestro»[61]. Schelling, infatti, nel corso delle sue lezioni, aveva

---

deve venire la filosofia positiva. In futuro, perciò, non saranno solo i giuristi a chiamarsi *doctores juris utriusque;*ed io potrò vantarmi, senza scrivere un'altra dissertazione, di essere *magister philosoohiae utriusque* ». Ivi, p. 67.

[58] «Non rimasi a Berlino che sei mesi. L'intenzione era di trattenermi un anno e mezzo. Il fatto di essere tornato così presto dovette attirare la sua attenzione. Così fu. Essa mi cercò il giorno di Pasqua dopo la predica di Mynster. Io la schivai. Lo feci per respingerla, perché essa non si fissasse nell'idea che durante il viaggio avessi pensato a lei. Inoltre Sibbern mi aveva detto, ed era stata proprio lei a dirglielo, che non poteva sopportare di vedermi». *Papirer,* X5A 149.

[59] Lettera a Emil Boesen, 16 gennaio 1842. *Breve,* op. cit., pp. 93-98; trad. it. a cura di Spera, op. cit., p. 70. E poi ancora nella lettera del 27 febbraio:«Schelling ciancia a ruota libera in senso estensivo ed intensivo. Io lascio Berlino e mi affretto a tornare a Copenaghen, non tuttavia, come ben comprendi, per esser legato da un nuovo laccio; no, ho bisogno della mia libertà, lo sento ora più che mai. Un uomo con la mia eccentricità deve avere la propria libertà fino a che non incontri nella vita una potenza che come tale possa avvincerlo. La mia vita non può considerarsi ancora conclusa, sento che ho ancora una grande riserva in me. Devo qualcosa a Schellig. […]». S. Kierkegaard, lettera a Emil Boesen, 27 febbraio 1842, in *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, *op. cit*., p. 108; trad.it. a cura di Spera, *op.cit*., p. 72.

[60] Cfr. X. TILLIETTE, *Schelling. Une Philosophie en devenir,* J. Vrin, Paris 1992, vol. II, pp. 21, 237-244.

[61] F. ENGELS, *Schelling über Hegel* (1841), in K.MARX- F. ENGELS, *Gesamtausgabe (MEGA),* Berlin 1975 (1930), Bd.I, 2, p. 179; trad. it. In MARX-ENGELS, *Opere complete,* Roma 1975, vol.

risposto alle critiche che gli erano state mosse da Hegel nel 1807 nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito,* protraendo in tal modo la disputa che aveva già intrapreso nel 1804 nel saggio *Filosofia e religione*[62]. È opportuno tuttavia precisare che tale disputa, nel corso delle lezioni berlinesi, non fu così incisiva da influire sul rapporto tra Kierkegaard e la filosofia hegeliana come invece sostengono alcuni critici[63]. Lo stesso Schelling aveva del resto dichiarato, nel corso delle lezioni, che contestare il sistema non era la sua preoccupazione principale e che ciò che generalmente viene chiamato polemica non sarebbe comparso come scopo, ma sarebbe stato presente solo come elemento marginale. La sua preoccupazione principale sarà invece di «penetrare realmente nella terra promessa della filosofia».

La questione sulle motivazioni che spinsero Kierkegaard a imbarcarsi alla volta di Berlino non sono legate direttamente alla polemica anti-hegeliana mossa da Schelling[64]. Come chiarisce Niels Thulstrup, nel suo celebre libro *Kierkegaard's forhold til Hegel,* «un importante motivo del viaggio di Kierkegaard a Berlino per udire Schelling […] dev'essere stato che egli non aveva trovato una soluzione soddisfacente dei suoi problemi tra gli hegeliani o in Hegel stesso, ma ora si aspettava di trovare aiuto in Schelling, che era anti-hegeliano e che, con la sua filosofia "positiva" in elaborazione da così lungo tempo, intendeva realizzare il suo desiderio di compimento della sua prima filosofia "negativa", che fornire allo stesso tempo una critica del sistema hegeliano»[65].

1.3 Il Circolo di Heiberg e l'hegelismo in Danimarca

J.L. Heiberg (1791-1860) - uno dei più grandi rappresentanti della vita culturale e politica danese, drammaturgo e teorico della nuova estetica idealistico-

---

II: *F. Engels 1838-1842,* p. 189.

[62] Cfr. SCHELLING, *Filosofia e religione,* a cura di V. Verra, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà,* a cura di L. Pareyson, Milano 1974 (1990), pp.35-75.

[63] Cfr. W. KAUFMANN, *Hegel,* London 1965, p. 289 ss.

[64] Anzi, come afferma Jon Stewart, all'epoca del viaggio che Kierkegaard condusse a Berlino, la sua polemica nei confronti di Hegel non era ancora così accesa. Cfr. Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered,* Cambridge 2003, pp. 379 ss.

[65] Niels Thulstrup, *Kierkegaard's forhold til Hegel,* pp. 231-232; cit. da Ingrid Basso, *op.cit*. p. 148.

romantica – ha il merito di aver introdotto in Danimarca lo hegelismo e il *vaudeville* francese. Il suo *Om den menneskelige Frihed* (*Sulla libertà umana*) del 1824 è infatti considerato il primo elaborato in lingua danese che s'ispira alla dialettica hegeliana[66] a cui seguì, nel 1833, il trattato *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid* [*Sul significato della filosofia per il tempo presente*]. Kierkegaard era il più giovane del «Circolo di Heiberg». Il suo primissimo scritto dai toni evidentemente antifemministi, *Ancora una difesa delle alte qualità della donna*[67], venne pubblicato su «Kjøbenhavns flyvende Post»[68] [*Gazzetta volante di Copenaghen*], il giornale che Heiberg aveva fondato nel 1827. Il giovane filosofo diviene tuttavia man mano sempre più critico, diffidente, polemico e intollerante nei confronti dell'acceso entusiasmo per l'hegelismo e per la concezione romantica del cristianesimo all'interno del Circolo[69]. Un primo scontro avviene in occasione della pubblicazione di *Af en endnu Levendes Papirer* [*Dalle carte di uno ancora in vita*] nel 1838, una recensione vivace e polemica del romanzo di Hans Christian Andersen, *Kun en spillemand* [*Soltanto un giocoliere*] del 1837. Heiberg rifiutò di pubblicarla col pretesto che fosse troppo lunga, ma la vera motivazione era che la recensione, dai toni tanto accesi e con la sua «esigenza religiosa», risultava scomoda e inopportuna al Circolo estetico.

---

[66] Dello stesso autore ci sono pervenuti anche alcuni scritti in lingua tedesca, come *Der Zufall, aus dem Gesichtspunkte der Logik betrachtet,* e *Grundlinien zum System der Ästhetik als spekulativer Wissenschaft* (1824-1825).

[67] S. Kierkegaard, *Kvindens højre Oprindelse forsvaret,* in *Kjøbenhavns flyvende Post*, n.34, coll. 4-6 del 17.12. 1834. Cfr. Papirer IX A 167; SV XIII, p.5-8.

[68] Nato come un giornale di critica teatrale, fu utilizzato dal suo fondatore come strumento per combattere a favore del liberalismo nazionale e a favore dell'estetica romantica. Dopo il 1830 il giornale assunse sempre di più un carattere politico. *Kjøbenhavns flyvende Post* costituì inoltre un organo importante di comunicazione per giovani letterati quali P.N. Møller, Ch. Vinter, C. Bagger, H. C. Andersen. Cfr. Salvatore Spera, *Il pensiero del giovane Kierkegaard, op.cit.,* p. 150.

[69] «[…] perché il Razionalismo mutua il suo vero colore dal Cristianesimo, e viene a trovarsi in tutt'altro terreno e non forma un sistema, ma un'arca di Noè (per usare un'espressione del Prof. Heiberg in altra occasione) dove tutti gli animali mondi e immondi stanno pigiati insieme. Di fronte all'hegelismo, esso fa quasi la stessa impressione della nostra vecchia milizia territoriale accanto alla Guardia di Postdam. Quando poi, per accordarsi col Cristianesimo, si prende a base dei propri svolgimenti la Scrittura, e per ogni singolo punto si affastellano una legione di testi scritturali, lo sviluppo non è affatto penetrato. […] Questo è il loro sbaglio: quando si trovano d'accordo con la Scrittura, si basano su di essa, altrimenti no… e così si sevono di due punti di vista opposti». S. Kierkegaard, *Papirer,* I A 72, 1835. (AA.12)

Decisamente avverso alla filosofia idealista e immanentista di Heiberg era J.P. Mynster (1775-1854). Benché durante gli anni giovanili il Vescovo fosse il padre spirituale di Kierkegaard e della sua famiglia, col tempo il Filosofo vide in lui l'incarnazione di quella Chiesa che egli attaccò sempre più radicalmente, vale a dire quell'istituzione che irrigidisce il Cristianesimo, da prassi etico-religiosa, comportante le scelte di vita e i doveri individuali nei confronti del prossimo e di Dio, in una struttura che snatura il senso contenuto nel "diventar Cristiani", ovvero il compito inesauribile che la Singolarità non può prescindere dal proporsi. La *«Skjulte Inderlghed»* [*Interiorità segreta*]predicata da Mynster era per Kierkegaard nient'altro che un comodo pretesto per predicare Cristo e conservare gli onori. La polemica raggiunse il suo culmine alla morte del vescovo[70], allorché il suo successore, Martensen[71] (1808- 1884) - di orientamento romantico e speculativo[72], durante il discorso in occasione del funerale del predecessore, osò attribuire al defunto l'appellativo di vero «testimone della verità» [*Sandheds Vidne*], una vera guida, la cui fede non è soltanto a parole, ma in opere e verità. Da quest'avvenimento, Kierkegaard iniziò il suo attacco nei confronti della cristianità stabilita, colpevole di aver tradito la causa del cristianesimo riconciliandosi col mondo.

---

[70] Le riflessioni di Kierkegaard alla morte di Mynster sono rivelatrici della complessità del suo rapporto a colui che in giovinezza era stata la sua guida spirituale, ma col quale in seguito entrò in collisione: «Ora è morto. Magari si fosse riusciti a persuaderlo di finire la vita con la confessione che il cristianesimo ch'egli ha rappresentato non era cristianesimo, ma una mitigazione. Magari l'avesse detto lui che ha portato un'intera generazione! La possibilità di questa confessione doveva perciò tenersi aperta fino all'ultimo; sì, fino all'estremo, nell'eventualità che egli l'avesse voluta fare sul letto di morte. Perciò non doveva mai essere attaccato, e per questo dovetti sopportare tutto, anche quando egli faceva delle cose così disperate come l'apologia di Goldschmidt; perché nessuno poteva sapere se ciò forse non avrebbe potuto in qualche modo colpirlo e spingerlo a fare quella confessione. Ora ch'è morto, senza aver fatto quella confessione, tutto è cambiato: non rimane che il fatto ch'egli con la sua predicazione ha inchiodato il cristianesimo in un'illusione ». S. Kierkegaard *Papirer,* X¹ A 1(NB 9:1), 1854.

[71] Per l'approfondimento di questo autore cfr. C.L. Thompson, *H.L. Martensen's Theological Anthropology,* e Niels Thulstrup, *Martensen's Dogmatics and its reception,* in *Kierkegaard and his Contemporaries,* op. cit., pp.164-202 .

[72] L'orientamento hegeliano di Martensen si evince dai suoi scritti: *Quodnam est fundamentum theologiae naturalis, quis ambitus et quaenam relatio eius ad theologiam positivam* (1833) e *De autonomia conscientiae sui humane* (1837). Kierkegaard seguì le sue lezioni di *introduzione alla dogmatica speculativa*, e sulla *storia della filosofia moderna da Kant ad Hegel*. Cfr. *Referat delle Lezioni di Martensen*, *Papirer* II C 26-27, vol. XIII pp. 3-43.

Martensen interpretava il *«credo ut intelligam»* in direzione di «un'armonia tra cristianesimo e filosofia realizzata concretamente nella mediazione hegeliana, nella speculazione sui concetti dogmatici»[73]. In *Dogmatica speculativa,* il Teologo predicava la necessità di conciliare filosofia e cristianesimo nell'epoca moderna:

> "la dogmatica speculativa ci dimostra i fondamenti ultimi della fede. Ce ne dimostrerà la necessità approfondendo il cristianesimo. Ciò sarà necessario soprattutto nel nostro tempo, perché fin'ora gli intellettuali erano i teologi, il loro sapere era ritenuto il sapere più alto dell'epoca. […] Ora sembra che i filosofi abbiano preso il loro posto"[74].

Martensen era uno dei più grandi esponenti danesi facenti capo al dibattito filosofico circa il rapporto tra speculazione e religione, dibattito nel quale ben presto anche Kierkegaard - che aveva frequentato le sue lezioni nel semestre invernale del 1837-1838[75] - venne coinvolto, reagendo alla questione ironicamente componendo quel «dramma eroico-patriottico-cosmopolitico-filantropico- fatalistico. In molte scene», che porta il titolo *Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder* [*La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone*][76] (1838) nel quale Kierkegaard ridicolizza la figura di Hegel e degli hegeliani al suo seguito.

---

[73] Cit. da Salvatore Spera, *Introduzione a Kierkegaard,* Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 12-13.

[74] Kierkegaard, *Referat delle lezioni di Martensen,* in *Papirer* II C 26-27, vol. XIII, pp. 3-43.

[75] Tra i suoi appunti leggiamo: l'errore di Hegel «è dunque che Dio non ha egli stesso esistenza o personalità, ma solo l'idea. […] Dunque in Hegel rimangono oscure e senza risposta tre questioni basilari:1) il Dio personale; 2) il Cristo personale; 3) l'immortalità individuale» SKS 18, p. 374. cit. da Luca Maugeri, op.cit., p. 54. Inoltre, come sottolinea Maugeri nel suo recente studio sulla mistica, ascesi ed edificazione in Søren Kierkegaard, Martensen è emblematico nel presentare il punto di vista della dogmatica speculativa e della mistica speculativa: «Schelling e Hegel hanno introdotto la mistica e hanno scoperto che il pensiero deve volgersi verso la conoscenza immediata di Dio e delle cose divine. Si capisce così come siano importanti nello sviluppo della Filosofia il XIV e XV secolo in quanto momento di mediazione di questo sviluppo». H.L. Martensen, *cit.* da Maugeri, *op.cit*., p. 56.

[76] Søren Kierkegaard, *La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone,* a cura di Alessandro Cortese, Liviana Editrice, Padova 1967. Sottotitolo del dramma: *La disputa universale di tutto contro tutto, ovvero più matti si vedono e meglio è. Dalle carte di uno ancora in vita pubblicate contro il suo volere da S. Kierkegaard* (Dedicate ai sette matti d'Europa che nessuna città ha voluto riconoscere).Si tratta di un originale «dramma» diviso in tre atti comprendenti diverse scene. I due personaggi principali sono: Willibald, l'esteta che dalla sua malattia romantica si convertirà al Pritaneo (Il Sistema), e il filosofo hegeliano Springgaasen, che si convertirà dalla sua filosofia del dubbio, entrambi travolti dal «Sistema», sintesi di antico e moderno, «del vecchio e del nuovo negozio del sapone». Lo sfondo in cui è ambientato il dramma è il «Pritaneo».

1.4 L' antihegelismo in Kierkegaard

Paul Ricoeur, a proposito di Kierkegaard afferma:

> "Si conviene che Kierkegaard è antihegeliano; egli lo dice: non dice forse che questo. Ben più, Kierkegaard ha inteso inaugurare una nuova era del pensiero, dopo l'idealismo tedesco: l'età della postfilosofia; si dà per acquisito che la filosofia giunga alla sua fine con Hegel e che il discorso filosofico sia completo con e attraverso di lui, e che, dopo Hegel, qualche cosa d'altro appaia anche che non è più filosofia. Questa interpretazione del pensiero moderno è sostenuta dalla convergenza degli attacchi di Marx, Nietzsche e Kierkegaard contro l'idealismo"[77].

Oggi il pensiero filosofico di Kierkegaard viene quasi sempre letto in relazione alla sua avversione al sistema, ad Hegel, all' idealismo tedesco. Non troviamo un'adesione ai principi della filosofia del pensatore tedesco né all'inizio della produzione kierkegaardiana né, tanto meno, poi. La questione è alquanto complessa e va scandagliata prendendo in esame quelle opere come le *Briciole di filosofia* e la *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia,* nelle quali è possibile rintracciare quegli elementi fondanti la questione dell'antihegelismo in Kierkegaard[78].

La studiosa danese Marie Mikulovà Thulstrup[79] distingue gli studi kierkegaardiani sull'idealismo speculativo in due fasi distinte: una prima fase, dal 1834 al 1840, nella quale il giovane studente riceve una prima formazione tramite uno studio "indiretto" degli idealisti seguendo le lezioni all'Università, e una seconda fase, che vede invece Kierkegaard impegnato nello studio "diretto" di Hegel.

---

[77] Paul Ricoeur, *Kierkegaard et le mal*(1963). *Philosopher après Kierkegaard* (1963) in *Lectures 2. La contrée des philosophes,* Éditions du Seuil, Paris 1992; trad.it. a cura di Ilario Bartoletti, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione,* Morcelliana, Brescia, 1996, cit. p. 37.

[78] La questione è anche affrontata estesamente da Karl Löwith in *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo* XIX, Einaudi, Torino 2000. Si veda in particolare il capitolo *Il dissolvimento delle mediazioni hegeliane nelle posizioni radicali di Marx e Kierkegaard,* pp. 212-248. Cfr. anche Biagio De Giovanni, *Kierkegaard ed Hegel,* in Atti dell'accademia di scienze morali e politiche di Napoli 1969.

[79] Marie Mikulovà Thulstrup, *Kierkegaards mode med mystic gennem den speculative idealisme* [*L'incontro di Kierkegaard con la mistica attraverso l'idealismo speculativo*], in Kierkegaardiana X, København 1977. pp. 31-90.

Nella prima fase, quella della formazione universitaria, Kierkegaard studia Friederich Schleiermacher[80] e Franz von Baader (1765-1841)[81]. Fu quest'ultimo a trasmettere a Kierkegaard i principi fondamentali dell'idealismo speculativo e a criticarli, ancor prima che egli si accostasse allo studio delle opere di Fichte, di Schelling e di Hegel, e ancor prima che seguisse le lezioni di Martensen all' Università[82]. Occorre dunque comprendere la critica di Kierkegaard all'idealismo hegeliano a partire dalla sua connessione con il pensiero di Baader, il quale, a detta di P. Koslowski, rappresenta «un elemento importante nel tentativo di analizzare l'insufficienza dell'idealismo e di superarlo con una filosofia che sia più adeguata al Cristianesimo»[83]. Elemento questo tanto importante - benché sia stato pochissimo trattato all'interno degli studi kierkegaardiani- da far parlare di un vero e proprio «caso Baader»[84]. Ovviamente non è questo il contesto per esaminare l'intera

---

[80] Kierkegaard accosta Scleiermacher agli hegeliani di destra leggendo la sua concezione della religione e della fede: «Ciò che Scleiermacher chiama "Religione" e i dogmatici hegeliani "Fede", non è in sostanza che la condizione prima e immediata del tutto, il fluido vitale, l'atmosfera che noi respiriamo come vita spirituale. Perciò non può essere espresso da quei termini». S. Kierkegaard, *Papirer* I A 273.

[81] Franz Xaver Benedikt von Baader è considerato un pensatore di notevole complessità, una «testa dai pensieri profondi seppur spiritati» - a detta di Wilhelm von Humboldt-, dallo stile spesso oscuro, emblema della poesia romantica tedesca. Apprezzato dai suoi contemporanei Goethe, Schlegel, Hegel (Nei confronti di quest'ultimo, tuttavia, pur considerandolo uno dei più grandi filosofi, Baader assumerà sempre un atteggiamento fortemente critico). Nel suo pensiero convergono temi filosofici, psicologici, astrologici, mistici e di filosofia esoterica. Di formazione cattolica e tuttavia fortemente condizionato dal pietismo. Nel 1826 fu nominato professore onorario di teologia speculativa a Monaco, dove divenne collega di Schelling. Coltivò un grande interesse per gli autori mistici e per le tradizioni teosofiche, da Eckhart a Taulero, da Paracelso a Saint- Martin, a Böhme. Si dichiara innanzitutto uno scrittore religioso il cui compito è difendere il cristianesimo. Cfr. Franz von Baader, *Filosofia erotica,* introduzione, traduzione e note di Lidia Procesi Xella, Rusconi, Milano 1982.

[82] «Generally, it may be said that Kierkegaard learned from Baader the basic principles of speculative idealism and the criticism thereof long before he read the works of Fichte, Hegel, and Schelling, and before he heard the lectures by H.L. Martensen on the same subject. Kierkegaard did not annex the specific thoughts of Baader either as a Christian with a respect for mysticism or as a natural scientist». M. Mikulova Thulstrup, *Baader,* in *Kierkegaard's teachers,* «Bibliotheca Kierkegaardiana» X, Copenaghen 1982, p. 174.

[83] Cfr. P. Koslowski, *Baader: the centrality of original sin and the difference of immediacy and innocence,* in AA.VV., *Kierkegaard and his german contemporaries,* «Kierkegaard research: sources, reception and resources», vol. 6, Jon Stewart (a cura di), Aldershot 2007, tomo primo, p. 3.

[84] Ad aprire il "caso Baader" è stato lo studioso Luca Maugeri nel suo recente contributo sulla mistica, ascesi ed edificazione in S. Kierkegaard, nel quale pone in evidenza, attraverso un serrato confronto testuale dei due autori, l'importanza di Baader nella produzione kierkegaardiana: «Non mi sembra invece un'esagerazione affermare che all'interno degli studi kierkegaardiani vi sia un vero e proprio "caso Baader", ancora aperto e pochissimo trattato, specie se teniamo conto di una serie di fatti: *in primis,* che Kierkegaard possedeva ben ventotto volumi di quest'autore e che, stando al protocollo d'asta, nessun autore moderno è così presente nella sua biblioteca; senza tener conto inoltre, che forse è da considerare un "caso Baader" più vasto all'interno della storia del pensiero moderno, anch'esso non del tutto chiarito. […] Reputo necessario tracciare delle possibili "linee genealogiche" che congiungono Baader a Kierkegaard […]». Luca Maugeri, *op. cit*., p. 34.

problematica nella sua complessità, per cui ci limiteremo a fornire delle informazioni utili allo sviluppo della nostra ricerca.

Nel protocollo d'asta delle opere possedute da Kierkegaard si leggono ben ventotto titoli delle opere di Baader. Nella biblioteca del Filosofo danese si contavano più opere di Baader che di Hegel, e di fatto Kierkegaard possedeva tutte le sue opere più importanti. Occorre inoltre soffermarsi su un punto fondamentale, ossia sulla figura di Hans Lassen Martensen e la sua influenza sulla formazione di Kierkegaard, che senza dubbio condizionò il suo atteggiamento nei confronti di Hegel e della sua critica all'hegelismo.

Martensen studiava all'Università di Monaco quando sia Baader sia Schelling vi insegnavano. Egli descrive Baader come un pessimo docente e un cattivo oratore, preferendo perciò il metodo d'insegnamento di Schelling, pur riconoscendo in Baader una più spiccata profondità di pensiero rispetto al Filosofo di Leonberg[85]. Così il Teologo danese ricorda il suo primo incontro con Baader:

> "Una delle prime volte che mi trovai al suo[Baader] cospetto, egli disse:"voi siete venuto per studiare filosofia. Non troverete molto dato che il nostro Schelling ha fatto bancarotta. Vi consiglio perciò di studiare Jacob Böhme, presso il quale troverete tutto"- un consiglio che allora tuttavia io non seguii. Un'altra volta, allorché io occasionalmente dichiarai che tuttavia bisognava osare ammettere che Schelling era personalmente preso dal Cristianesimo, egli rispose: "nel caso in cui egli sia cristiano, allora vive con la sua filosofia non cristiana come un cristiano con una donna pagana". Baader non poteva approvare le ricerche mitologiche di Schelling, poiché in queste egli trovava un apprezzamento troppo grande del paganesimo, e dichiarò: "per punizione dei peccati della filosofia della natura, ora il suo spirito deve covare gli acquitrini mitologici"[86].

Nel 1834 Martensen, allora hegeliano entusiasta[87], si trova a Berlino per un soggiorno di studio, durante il quale coglie l'occasione di criticare lo scritto di Schelling contro Hegel, appena uscito:

> "Per molti anni Schelling aveva osservato un perfetto silenzio. Ora se ne uscì improvvisamente con questa prefazione con un brano contro Hegel. Egli pronunciò qui la famosa parola, che con una filosofia puramente razionale – e la filosofia di

---

[85] «Although Baader comes second after Schelling in formal respect, he stands high above Schelling, if what is at issue is the ideas, the doctrinal content itself, its purity, its concordance with Christianity, with the Holy Scripture». Cfr. Hans Lassen Martensen, *Af mit Levnet,* voll. 1-3, Gyldendalske Boghandels Forlag, Copenaghen 1882, pp. 151 ss.

[86] Cfr. Martensen, *Af mit Levnet,* op. cit., p. 156, cit. da Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling*, *op. cit.* p. 142.

[87]Sulla posizione di Martensen nei confronti della filosofia di Hegel, cfr. Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered, op. cit*., pp.58-67.

Hegel è certo una filosofia puramente razionale –non si poteva raggiungere la realtà, e che il reale poteva essere compreso solamente con un più elevato empirismo. Egli così pure indicava il passaggio di Hegel dall'idea logica alla natura come un inganno del pensiero, che non spiegava le cose più esigue. Tutto l'auditorio hegeliano, presso il quale io venivo frequentemente ospitato, risuonava di grossolanità contro Schelling. Tra le altre cose si ebbe a definirlo un filosofo storpio, che teneva casa in un ospedale per invalidi, poiché era divenuto completamente inefficiente nel parlare di filosofia, aveva scordato i suoi pensieri migliori della gioventù ed ora dalla ragione era caduto nel più cieco empirismo e così via. Nondimeno le parole di Schelling caddero negli animi come un dardo, e i più tra questi, che ora polemizzavano contro di lui, andarono in seguito oltre lui"[88].

Nel 1837-38, Martensen venne nominato lettore di Teologia all'Università di Copenaghen, succedendo al defunto Poul Martin Møller, dove svolse il primo corso di Filosofia Morale sulle lezioni introduttive alla *Dogmatica speculativa* di Baader, alle quali assistette il giovane Kierkegaard che non si mostrerà particolarmente entusiasta dell'insegnamento del Professore, anzi lo accuserà di essersi limitato a riferire il pensiero di altri autori e dunque di scarsa originalità filosofica:

"Pressapoco dieci anni fa il prof. Martensen tornò da un viaggio all'estero portando con sé l'ultima filosofia tedesca e suscitando un'enorme impressione con questa novità: egli in fondo è stato sempre più un referente e un corrispondente che non un pensatore originale. […] Egli ha fatto una fortuna travolgente e frattanto sfrutta l'occasione di giovani studenti per chiarire al pubblico che con Martensen comincia una nuova êra, una nuova epoca, etc. […] Niente di peggio che permettere ai giovani una simile cosa che sconvolge tutti i rapporti"[89].

Ciò che Kierkegaard rimprovera a Martensen è inoltre di aver sì mosso una critica ad Hegel, nella sua *Dissertazione,* ma che tale critica resta comunque "esteriore e vaga"[90]. E sulla questione del rapporto tra speculazione e religione, il

---

[88] Cfr. H.L. Martensen, *Af mit Levnet,* op. cit. bd. 1, pp. 97-98. Cit. da Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling, op. cit*. p. 130-131.

[89] Cfr. S. Kierkegaard, *Journalen* NB 13:86. a –b; *Papirer* X² A 155. Il testo prosegue: « Frattanto anche la situazione è un po' cambiata in Germania. La letteratura è diventata un po' moscia ed anche Martensen, come corrispondente tedesco, di conseguenza. All'Università Martensen non sta al sicuro come prima, sembra però che debba giungere a una decisione.

Ecco che ora accade qualcosa di nuovo, il prof. Martensen diventa predicatore di corte […]. A lui sfugge che qui ci sono molte illusioni: 1) illusione che il rumore per il sistema hegeliano si sia ora esteso in basso fino alle classi colte, alle donne, ecc., le quali capivano che egli predicava per loro, per averne un'infarinatura, un assaggio; 2) che Mynster abbia protestato, 3) che Martensen non sia divenuto propriamente pastore, «non un pastore ordinario per ogni domenica», ma un oratore di corte ogni 6 domeniche. Essi dimenticano completamente che all'Università egli era un piccolo NB». *Ibidem.*

[90] Cfr. *Journalen* BB:32 in *SKS* 17; *Papirer* II A 7 (1837): «La Dissertazione di Martensen, pubblicata nella "Rivista di Letteratura" è di un genere del tutto speciale. Infatti, dopo aver sorpassato con un salto da caprone tutti i predecessori, si è smarrito in una infinità indefinibile: non avendo ben precisato il suo punto di

Filosofo danese rimprovera al Teologo di non avere una conoscenza adeguata e di «portar chiacchiere»[91]. Kierkegaard prosegue poi con toni critici nei confronti della *Dogmatica cristiana* di Martensen:

> "Infine torniamo alla scienza ed ora esce la *Dogmatica cristiana* […]. Sono lezioni che si chiamano *Dogmatica speculativa,* ma questo predicato è stato però tolto. […] Si sfrutta la tradizione precedente sul momento speculativo e frattanto si mette in circolazione una nuova opinione la quale (strano!) è diventata così popolare che chiunque, di comune cultura, può leggere e capire"[92].

Il Teologo terrà un secondo ciclo di lezioni presso l'Università di Copenaghen durante il semestre invernale del 1838/39, dal titolo: *Forelæsninger over den nyere Philosophiens Historie fra Kant til Hegel* [*Storia della Filosofia moderna da Kant ad Hegel*][93].

A Martensen si deve il merito di aver compreso, e propagato in Danimarca, l'importanza di Baader e la sua " religione filosofica", e di Schelling e la sua "Filosofia della Rivelazione", per il costituirsi di quella che in Danimarca prende il nome di *Kristendomfilosofi* [*Filosofia del Cristianesimo*], vale a dire quella *teologia speculativa*[94] che, sulla scia dell'hegelismo, si propone di prendere in esame il rapporto tra filosofia e teologia.

---

partenza (egli stesso lo confessa), la sua critica ad Hegel resta esteriore e la sua esistenza nel vago. E siccome la Dissertazione non ha uno stile e un colore personale, non porta neppure la sua impronta, cosicché di essa si dovrebbe dire: "Date a Cesare quel che è di Cesare" [*Lc.* 20, 25]. Allora tenendo conto delle sue relazioni con qualche gran professore di Monaco potremmo chiamare la sua Dissertazione "ein fliegendes Blatt aus München"[un foglio volante da Monaco] che si è accasato nella nostra "Rivista di Letteratura"».

[91] S. Kierkegaard, *Journalen* AA:40 in *SKS* 17; *Papirer* II A 52 (1837): «Come nella vita familiare vi è una certa classe di uomini i quali, come si dice con un' espressione molto indovinata, fanno i portachiacchiere di famiglia in famiglia, così vi è una serqua di gente che, nella questione dell'accordo tra la filosofia e la religione, non fanno che portar chiacchiere. Perché senza avere una conoscenza adeguata di nessuna delle due, ma di seconda o terza mano, sono arrivati a sapere qualcosa del gran "Magister" che, nel suo viaggio all'estero, ha preso il thè con quella tale celebrità, ecc… [Allusione al viaggio di Martensen in Germania]».

[92] S. Kierkegaard, *Journalen* BB:32 in *SKS* 17; *Papirer* II A 7 (BB:32)1837.

[93] Poiché il *Referat* [*Relazione*] di tali lezioni è stato ritrovato tra le carte personali di Kierkegaard, venne pubblicato nella seconda edizione dei *Papirer* (Papirer II C 25). Ma, non essendo stato scritto per mano del Filosofo, gli studiosi danesi non hanno ritenuto opportuno inserirlo nella nuova edizione delle opere complete di Kierkegaard *S. Kierkegaards Skrifter* (*SKS*). La traduzione in lingua italiana di una sezione del *Referat,* intitolata "Schelling", ci è di recente pervenuta per opera della studiosa Ingrid Basso. Cfr. Appendice a *Kierkegaard uditore di Schelling, op. cit*. pp. 221-227.

[94] Durante il suo soggiorno berlinese, Kierkegaard avrà modo di incontrare alcuni dei fondatori della teologia speculativa, tra cui K. Ph. Marheineke. Schleiermacher, al pari di Kierkegaard, disprezzerà l'impostazione speculativa del sistema hegeliano, che riduceva la fede a una ricerca filosofica. Il filosofo, affermerà in una lettera: «la teologia speculativa ci minaccia con una contrapposizione tra dottrina esoterica e dottrina essoterica, per nulla conforme alle parole di Cristo, il quale vuole che tutti siano istruiti da Dio». Cfr. Diego Giordano, *Verità e paradosso in Kierkegaard, op. cit*., p. 14.

In proposito Peter Koslowski, professore all'Università di Amsterdam, soffermandosi sulle differenze che Martensen nota tra il pensiero di Schelling e quello di Baader, afferma:

> "Ciò che è importante riguardo la caratterizzazione da parte Martensen di Baader e di Schelling e la loro "filosofia religiosa" (Baader) o "filosofia della rivelazione" (Schelling) è che egli comprese l'importanza di entrambi per la formazione di una filosofia del cristianesimo e che ebbe una chiara opinione riguardo il loro peso relativo al compimento di questo compito. Martensen riconobbe che Schelling fosse più brillante come autore filosofico ma, come Hegel, non realizzò o addirittura non intese una filosofia del Cristianesimo, mentre Baader non era un autore filosofico erudito ed elegante ma un pensatore profondo di una filosofia religiosa facente da ponte tra il pensiero filosofico e teologico. Martensen ritiene che Schelling, come Hegel, abbia sottoposto il contenuto del cristianesimo ai concetti e alla logica del suo proprio sistema di identità, persino nella sua tarda forma di una filosofia della rivelazione che fosse mirata all'inclusione del cristianesimo nel suo sistema di filosofia. In Hegel e in Schelling, la logica del sistema respinse il contenuto dogmatico del Cristianesimo. Schelling ed Hegel erano, contrariamente a Baader, non interessati alla "dogmatica speculativa", la ricostruzione del contenuto dogmatico del Cristianesimo con l'aiuto della filosofia speculativa, ma la "speculazione dogmatica", l'adattamento di alcune proposizioni del Cristianesimo alla logica dogmatica del loro sistema filosofico. Baader, comunque, era un filosofo meno sistematico ma più profondo nella sua propensione alla riconciliazione della speculazione filosofica e del contenuto dogmatico della teologia cristiana" [95].

Tale problematica lo studioso di Amsterdam la discusse in occasione di un Convegno internazionale svoltosi a Roma nel 2007, dove tenne un intervento dal titolo "*Religione filosofica come forma del pensiero postmoderno*" [96]. Secondo

---

[95]«What is important about Martensen's characterization of Baader and Schelling and their "religious philosophy" (Baader) or "philosophy of revelation " (Schelling) is that he understood the importance of both of them for the formation of a philosophy of Christianity and that he had a clear judgment about their relative weight in achieving this task. Martensen recognized that Schelling was more brilliant as a philosophical author but, like Hegel, did not achieve or not even intend a philosophy of Christianity, whereas Baader was not an erudite and elegant philosophical author but a deep thinker of a religious philosophy bridging philosophical and theological thought. Martensen judges that Schelling, like Hegel, subjected the content of Christianity to the concepts and logic of his own system of identity, even in its late form as a philosophy of revelation that aimed at the inclusion of Christianity in his system of Philosophy. In Hegel and in Schelling, the logic of the system overruled the dogmatic content of Christianity. Schelling and Hegel were, in contrast to Baader, not interested in "speculative dogmatics", the reconstruction of the dogmatic content of Christianity with the help of speculative philosophy, but "dogmatic speculation", the adaptation of some propositions of Christianity to the dogmatic logic of their philosophical system. Baader, however, was less of a systematic philosopher but deeper in his striving for a reconciliation of philosophical speculation and the dogmatic content of Christian theology».Peter Kolowsky, *Baader: The Centrality of Original Sin and the Difference of Immediacy and Innocence,* op. cit., pp. 2-3.

[96] Il Convegno, dal titolo *"Postmodernità senza Dio?",* tenutosi a Roma il 26 e il 27 ottobre 2007, venne organizzato dal Dipartimento di Ricerche Filosofiche dell'Università Tor Vergata di Roma e dal Dipartimento di Filosofia, Scienze umane e Scienze dell'educazione dell'Università "Gabriele D'Annunzio" di Chieti. Gli atti del convegno sono pubblicati in AA.VV., *Postmodernità senza Dio,* in *Humanitas 2,* Morcelliana 2007.

Koslowsky, distaccandosi dal pensiero di Hegel e di Schelling, Baader intende il concetto di religione filosofica come il tentativo di raggiungere il contenuto della fede tramite la speculazione o la mistica, superando così la scissione tra teologia e filosofia. La religione filosofica viene dunque intesa come quella forma del pensiero che tenta di rappresentare filosoficamente il contenuto della fede cristiana, contenuto che si identifica con la rivelazione, e perciò essa è una filosofia della rivelazione che ha il medesimo argomento della teologia, differenziandosene per il metodo, che è filosofico e mistico. La gnosi teologico filosofica costituirebbe il punto d'incontro di ogni religione, sottolineandone i punti comuni nel pensiero e nell'esperienza metafisica.

Tornando a Kierkegaard, La seconda fase, in cui egli incontra l'idealismo speculativo, seguendo la descrizione di Maria Mikulovà Thulstrup, è quella di una lettura diretta di autori quali Hegel, Friederich Schleiermacher[97] e Baader, una lettura questa volta svincolata dagli impegni universitari, e che avrà una ricaduta sulla sua produzione letteraria, e in particolare sul *Concetto d'ironia*[98] (1841), in *Enten- Eller* (1843) e nel *Concetto dell'Angoscia* (1844)[99]. Quest'ultima opera meriterebbe un approfondimento particolare, in quanto in essa i riferimenti ad autori

---

[97] Cfr. S. Kierkegaard, *Papirer* I A 4 (Pap. 50) 1834 e I A 273 (Pap.92):«Ciò che Schleiermacher chiama "Religione" e i dogmatici hegeliani "Fede", non è in sostanza che la condizione prima e immediata del tutto, il fluido vitale, l'atmosfera che noi respiriamo come vita spirituale. Perciò non può essere espresso da quei termini [cioè Religione e Fede, *ndr*] ». Dal protocollo d'asta della biblioteca di Kierkegaard (*Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling, København* 1967), Kierkegaard possedeva la terza edizione dell'opera di Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* (Berlin 1835, *Auk.* 258).

[98] Scrive Löwith a riguardo:«Nelle ultime pagine del *Concetto d'ironia,* Kierkegaard ha accennato al "compito dell'epoca", consistente per lui nel "tradurre i risultati della scienza"- cioè di quella hegeliana – "nella vita personale", e nell' "appropriarsi" personalmente di tali risultati. Sarebbe infatti ridicolo che qualcuno insegnasse per tutta la sua vita, come la "realtà"abbia un significato assoluto, e morisse poi senza averle dato un'altra validità, al di fuori della proclamazione di tale sapienza. Come mezzo per confermare la realtà si deve considerare la negatività dell'ironia, che insegna "a rendere reale la realtà", ponendola nel dovuto rilievo. Quando Kierkegaard, dopo aver ultimato la sua dissertazione, si mise in viaggio per Berlino allo scopo di ascoltare Schelling, egli si riprometteva dalla filosofia positiva di costui un chiarimento sulla realtà non ritrovato in Hegel». Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche, op. cit*., p. 227.

[99] «Ironia, humor, estro gli suonano come lingue diverse, e la sua descrizione si limita ad esprimere sempre lo stesso pensiero in ironico, in umoristico, in estroso, più o meno al modo di Fr. Baader, il quale talvolta, dopo aver esposto singole tesi mistiche, traduce il tutto in mistico». S. Kierkegaard, SKS 1, p. 284; trad. it. a cura di Dario Borso, *Sul concetto d'ironia con riferimento costante a Socrate,* Milano 1989, p. 190.

quali Hegel, Schelling, Baader[100] e Schleiermacher[101] risultano incisivi ed espliciti, e dunque sarebbe uno strumento utile per rintracciare quegli elementi concettuali in grado di offrirci una visione chiara dell'antihegelismo in Kierkegaard, che va innanzitutto rintracciato partendo dalle considerazioni che egli fa in seguito al suo soggiorno berlinese sulla filosofia positiva dell'ultimo Schelling, che rappresenta la prima vera critica dell'idealismo tedesco e alla filosofia razionale di Hegel. La polemica di Schelling – come abbiamo avuto modo di vedere nei paragrafi precedenti - attaccava l'ontologia logica hegeliana considerata dal Filosofo di Leonberg puramente negativa, in quanto comprendeva soltanto l'essere possibile, non tenendo conto della *realtà.* Schelling sottolinea i limiti di Hegel, affermando che il suo progetto è semplicemente una teoria logica che intende sì scoprire la struttura fondamentale della realtà, ma che rimane comunque una pura teoria atratta se non si ha «una concezione viva della realtà». Karl Löwith scrive a riguardo:

> "Schelling non ritrova nell'ontologia logica di Hegel la giustificazione del progresso dialettico e del passaggio dall'Idea alla natura. Il pensiero puro non può condurre a nessun movimento vero ed a nessuna concezione viva della realtà, poiché

[100] In quest'opera i riferimenti a Baader sono diversi. È rilevante, ad esempio, una lunga nota nella quale lo pseudonimo Vigilius Haufniensis esprime il suo giudizio sulla tentazione in Baader: «Tutto ciò che Fr. Baader, con la solita energia e autorità, ha esposto in diversi scritti sull'importanza della tentazione per il consolidamento della libertà e sull'errore di una interpretazione unilaterale che comprende la tentazione come tentazione al male o come destinata a far cadere l'uomo, mentre invece si dovrebbe considerare la tentazione l'altro momento necessario della libertà, è quanto naturalmente deve conoscere chiunque voglia riflettere sull'argomento. Ripeterlo qui non è necessario poiché ci sono i libri di Fr.Baader. Qui non è neanche possibile svolgere più oltre il suo pensiero, perché mi pare che Fr. Baader abbia trascurato delle determinazioni intermedie. Se il passaggio dall'innocenza alla colpa si compie soltanto mediante il concetto di tentazione, Dio viene messo quasi in una relazione di sperimentatore nei confronti dell'uomo; inoltre si trascura la mediazione dell'osservazione psicologica, mantenendo come determinazione intermedia la «concupiscentia», e si finisce col dare piuttosto una riflessione dialettica sul concetto della tentazione che non una spiegazione psicologica sull'argomento». *SKS* vol.4, p. 346; trad.it. a cura di Cornelio Fabro, p. 128-129. Cornelio Fabro chiarisce in nota: «Sembra che Kierkegaard abbia qui frainteso il genuino pensiero di F. Baader». Cfr. H. Sprecklmeyer, *Die philosophiske Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader,* Würzburg 1938, p. 183.

[101]Nel *Concetto dell'Angoscia*, ad esempio, a proposito del problema dogmatico del peccato originale, Kierkegaard dichiara, andando "contro corrente", di preferire l'onestà intellettuale di Schleiermacher, che "parlava soltanto di quello che sapeva, ad un professore in grande stile quale Hegel, che pretendeva invece di spiegare tutto: «Il peccato originale, dunque, la dogmatica non lo deve spiegare; lo spiega di fatto presupponendolo, come quel "turbine" intorno al quale i greci, nella loro speculazione sulla natura, sapevano diverse cose, un elemento motore che nessuna scienza può afferrare. Che questa sia esattamente la situazione della dogmatica, lo si ammetterà quando si troverà di nuovo il tempo di comprendere i meriti immortali dello Schleiermacher riguardo a questa scienza. Egli è stato da lungo abbandonato, da che si preferì Hegel: eppure Schleiermacher fu, nel bel senso greco, un pensatore il quale parlava soltanto di quello che sapeva; mentre Hegel, nonostante tutte le sue qualità eccellenti e la sua enorme erudizione, nei suoi scritti ci ricorda sempre di nuovo che egli fu, nel senso tedesco, un professore di filosofia in grande stile, il quale *à tout prix* deve spiegare tutto». *SKS* vol.4, p. 327; trad.it. a cura di Cornelio Fabro, p. 117.

alla voluta mancanza di presupposti del suo movimento immanente manca l'elemento empirico. La sintesi del «divenire» dall'essere puro e dal non essere è un'illusione. L'«astratto di un astratto», qual è l'*essere* puro e vuoto, non potrà mai uscir da sé, passare in qualcos'altro, ritornare in sé, oppure liberarsi nella natura; tutto ciò sarà possibile soltanto *a ciò che è realmente,* a ciò che è positivo. L'ulteriore determinazione dell'essere nel processo dialettico del divenire è possibile a Hegel solo perché *già esiste* un essere più pieno di contenuto, e poiché lo stesso spirito pensante è già un tale essere"[102].

Per Kierkegaard, ciò che è reale non può esprimersi col linguaggio dell'astrazione. Tra astrazione e realtà non si dà alcun termine medio, ove il medio è il «pensiero puro» :

"Per il fatto che *pensare* ed *esistere* sono coesistenti nell'esistenza, in quanto un soggetto esistente è un soggetto pensante, esistono allora due medi: l'*astrazione* e *la realtà*. Ma il pensiero puro è qui un terzo medio e costituisce un'invenzione nuova. Esso comincia, come si è già detto, in seguito all'astrazione più spossante. Circa il rapporto che l'astrazione mantiene sempre con ciò da cui astrae, il pensiero puro […] non ne sa nulla. Questo pensiero puro è la tranquillità da tutti i dubbi, è l'eterna verità positiva o quanto altro piaccia di dire. Insomma, il pensiero puro è un fantasma. E se la filosofia hegeliana si è sbarazzata di tutti i postulati, essa vi è riuscita mediante questo postulato pazzesco, d'iniziare col pensiero puro"[103].

La critica del sistema hegeliano è decisiva, benché, come sottolinea Virgilio Melchiorre, l'impianto della *Logica* non sembra ancora intaccato[104]. Se, per Kierkegaard, la realtà è un *inter-esse*[105]«fra l'unità ipotetica dell'astrazione di

[102] Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche,* op. cit., p. 182. Negli Appunti di Kierkegaard della diciottesima lezione di Schelling a Berlino, si legge: «La filosofia positiva non è dunque empirismo nel senso che *parte* dall'esperienza, né ha un immediato da cui parte, né si innalza da un dato alle conclusioni, ma *va* all'esperienza e dimostra il suo *prius* a posteriori. In questo si mostra sufficientemente la sua differenza dall'empirismo; ma non rimane ancora uguale alla filosofia negativa? La filosofia negativa ha l'ente nell'esperienza come oggetto di una conoscenza possibile, essa lascia l'a posteriori che ha trovato a priori, sta fuori di sé; se concorda con l'esperienza, tanto meglio, ma la verità della sua costruzione si trova nell'immanenza interna. La filosofia positiva va verso ed entra nell'esperienza. L'*a posteriori* non viene ricavato dall'esperienza, esso proviene dal *prius* assoluto e deriva da questo mediante il libero pensiero (la filosofia negativa ha il pensiero necessario), l'a posteriori, come il reale e non soltanto come il possibile. Non il *prius* assoluto deve essere dimostrato [*soll erwiesen werden*], ma ciò che ne consegue; questo conseguente deve essere dimostrato come diveniente attraverso un libero sviluppo [*Fortgang*], non però al di fuori dell'esperienza, ma dentro di essa. Essa è, così, Empirismo apriorico. La Filosofia negativa è puro apriorismo». S. Kierkegaard*, SKS* 19, p. 37; trad.it. a cura di Ingrid Basso, Kierkegaard, *Appunti,* op.cit., p. 61.

[103] S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva alle Briciole filosofiche*, in *Opere, op. cit*., p. 431.

[104] Cfr. Virgilio Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998, pp. 98-105.

[105] Cfr. S. Kierkegaard, Opere p. 431, corsivi miei. Analogalmente nei *Papirer:* «Che la realtà non si lasci comprendere, l'ha già dimostrato esattamente Johannes Climacus in un modo molto semplice. Comprendere è risolvere la realtà nella *possibilità:* ma allora è impossibile comprenderla, perché comprenderla è trasformarla in possi*bilità,* quindi non mantenerla come realtà. Rispetto alla realtà, il comprendere è un regresso, è un passo indietro, non un progresso. Non, però, nel senso che la realtà sia senza concetto: il concetto che si trova quando la si comprende, risolvendola in possibilità, è anche nella realtà. Ma nella realtà vi è di più – cioè il fatto che esso concetto è realtà. Il passaggio dalla possibilità alla realtà è un progresso (eccetto quel che riguarda il male): quello dalla realtà alla possibilità un regresso. Ma questa sciagurata

essere e pensiero», l'astrazione è *dis-interessata,* laddove il soggetto esistente ha nell'esistere il suo *supremo interesse.* «L'esistere è per l'esistente il suo supremo interesse e l'interessamento all'esistere è la sua realtà». A differenza dell'astrazione che, pur distaccandosi dall'esistenza, continua tuttavia a rapportarsi ad essa, il pensiero puro si stacca totalmente dal reale «in un librarsi mistico» e non si rapporta ad alcun soggetto esistente[106].

> "La realtà, l'esistenza, è il momento dialettico in una trilogia il cui inizio e la cui conclusione non possono essere per un esistente, il quale, *qua* esistente, è già per suo conto nel momento dialettico. L'astrazione conclude la trilogia. Esatto! Ma come lo fa? È dunque l'astrazione qualcosa, oppure non è se non l'atto di colui che astrae? Ma colui che astrae è certamente un esistente, e come esistente quindi è nel momento dialettico ch'egli non può mediare o concludere, meno che mai chiudere in modo assoluto fin tanto ch'egli è un esistente. Se lo fa, allora ciò deve rapportarsi come una possibilità alla realtà, all'esistenza, in cui egli stesso si trova. Egli deve spiegare come fa a farlo, cioè come fa a farlo in quanto esistente, oppure se egli cessa di essere esistente, e se a un esistente ciò è permesso"[107].

Qui il problema è posto eticamente e si fa valere l'esigenza dell'etica sull'esistenza, che non consiste nell'astrazione dall'esistenza, ma nel «supremo interesse dell'esistente», che coincide con il *dovere* che egli ha di esistere eticamente in quanto individuo. La speculazione hegeliana ha invece soppresso, nel mondo moderno, questa serietà dell'esistere. Gli uomini si preoccupano unicamente della storia del mondo, vologono lo sguardo soltanto al risultato storico, dimenticando ciò che è essenziale, l'interiorità e la libertà, dimenticando persino se stessi in quanto singoli individui. L'hegeliano dimentica la soggettività dell'esistere, dimentica l'individuo, e tratta l'individuo come se fosse un'intera generazione:

---

filosofia moderna ha fatto entrare la "realtà" nella Logica; e poi, per distrazione, si dimentica che la "realtà" nella Logica non è che realtà pensata", cioè possibilità».S. Kierkegaard, *Papirer,* X² A 439 (NB 15:103).

[106] «Quando a questo modo un esistente domanda come fa il pensiero puro a rapportarsi all'esistente, come fa costui per entrare in esso, il pensiero puro non risponde nulla, ma spiega l'esistenza dentro il pensiero puro, e così confonde ogni cosa; perché l'esistenza, cioè lo scoglio contro cui il pensiero puro deve fare naufragio, essendo stata volatilizzata, si trova assorbita all'interno del pensiero puro, e così tutto ciò che si potrebbe dire dell'esistenza è bell'e spacciato. Quando nel pensiero puro si parla di un'unità immediata di riflessione in sé e di riflessione in altro e si dice che questa unità immediata viene tolta, bisogna allora introdurre qualcosa fra i momenti dell'unità immediata. Cosa? Il tempo. Ma per il tempo non c'è alcun posto dentro il pensiero puro. Che significano allora il "superamento" e il "passaggio" e la nuova unità? E che significa in generale pensare in modo che si fa soltanto finta di pensare, perché tutto quel che si dice è assolutamente sorpassato? E cos'è questo se non confessare che le cose vanno a questo modo, invece di continuare a strombazzare che questo è verità positiva del pensiero puro?» S. Kierkegaard, *Postilla, op. cit*., p. 430- 431.

[107] *Ib*idem.

> "Quando perciò si ha da fare con un hegeliano bisogna usare molta cautela, e soprattutto occorre assicurarsi con chi si ha l'onore di parlare: se egli sia un uomo, un uomo esistente; se egli si trovi *sub specie aeterni* anche quando dorme, mangia, si soffia il naso e fa tutto quel che fa ogni mortale"[108].

Concependo un pensiero astratto *sub specie aeterni,* che prescinde dal concreto, dal temporale, dal mondo dell'esistenza, da questa cosa determinata, dal «disagio dell'esistente di essere composto di tempo e di eternità», l'hegeliano ha insegnato, nel XIX secolo, a disprezzare l'uomo singolo[109]. Se la stirpe umana è, in senso spirituale, mortalmente malata, occorrono allora degli spiriti religiosi, dei *curatori delle anime* (*Sjælesorger*) che abbiano la capacità e l'*autorità* di guarirla, separando la folla per formare degli individui, che siano conoscitori del cuore umano, «dei religiosi che siano preparati, educati, formati ad ubbidire e a soffrire, in modo da poter mitigare, esortare, edificare, commuovere ed anche costringere- non però con la forza, […] no, costringere con la propria obbedienza – sopportando pazientemente più di ogni altra cosa tutte le cattiverie del malato senza venirne turbati».

---

[108] *Ivi,* p. 426.

[109] "Che cos'è dunque un singolo uomo esistente? Già la nostra epoca sa sin troppo bene quanto siano scarsi gli uomini del genere, ma in questo appunto sta la peculiare immortalità dei nostri tempi. Ogni epoca ha la sua, e l'immortalità del nostro tempo non consiste forse nei piaceri e nei godimenti …, ma in ogni caso in uno… sfrenato disprezzo dell'uomo singolo. In tutto il giubilo celebrante la nostra epoca e il secolo XIX risona un segreto disprezzo dell'esser-uomo: nell'importanza concessa alla generazione si fa luce una disperazione riguardante l'esser-uomo. Ognuno vuol essere della partita, ci si vuole ingannare storicamente nella totalità e nessuno vuole essere un uomo particolare esistente. Di qui derivano forse anche i molti tentativi di rimanere attaccati a Hegel, compiuti persino da gente che ha visto il lato critico della sua filosofia. Si teme di scomparire senza tracce, nel caso si voglia diventare un uomo singolo ed esistente, e si crede che allora neppure i giornali…, e tanto meno poi gli speculatori della storia del mondo, getterebbero un solo sguardo su di un tale individuo … Ed è innegabile, che si deve disperare di essere un uomo singolare, solo quando non si possegga alcun entusiasmo etico e religioso, altrimenti mai». Cfr. *Postilla, op. cit*., pp. 451-457.

II. *Kierkegaard e il pietismo*

Dopo aver tracciato un breve quadro della situazione storica, politica, culturale e filosofica della Danimarca nella prima metà dell'Ottocento e del rapporto tra Kierkegaard e il pensiero speculativo idealista dei suoi contemporanei, ci poniamo ora l'obiettivo di inserire il Filosofo nel contesto teologico protestante della sua epoca, nello specifico il pietismo, ovvero quella religiosità a cui il Filosofo venne introdotto sin dagli anni giovanili tramite una severa educazione religiosa ad opera del padre – cristiano luterano, frequentatore del movimento di ispirazione pietista della *Comunità dei fratelli di Herrnhut,* fondata dal conte N. Ludwig Von Zinzendorf - che ne segnò profondamente la vita spirituale e il pensiero filosofico, soprattutto quello degli scritti edificanti. Non a caso la maggior parte dei Discorsi edificanti porteranno una dedica al padre, quasi a volerne sottolineare, da una parte il riconoscimento per l'educazione religiosa ricevuta, dall'altra il travaglio spirituale sofferto che ne deriva. Tale lavoro sarà utile a chiarire non soltanto la situazione storica del tempo in cui visse Kierkegaard, ma anche a fornire un'analitica delle matrici tramite le quali il pensatore danese sviluppò la parte *costruens* e la parte *destruens* del suo pensiero. Riteniamo opportuno rimandare brevemente alle linee guida storiche e spirituali di tale contesto, al fine di comprendere in che modo esso influenzò la vita e il pensiero del Filosofo, il quale si mostrerà attento e sensibile, più che alla precettistica e alla dottrina, all'edificazione personale della genuinità, della spiritualità, dell'interiorità, della purezza del cuore come cammino verso la Grazia, a cui i testi della tradizione pietista miravano. E benché lo stesso Kierkegaard abbia ripetutamente ribadito, in ogni prefazione dei suoi Discorsi

edificanti, di non voler essere un prosecutore della tradizione pietista, di non averne neppure l'autorità [*Myndighed*], tuttavia non è possibile non scorgere la continuità che il filosofo danese stabilisce con essa, nella sua forma espositiva di "genere di letteratura di edificazione", genere che in ambito pietista aveva avuto un nuovo impulso con i *Quattro libri sul vero cristianesimo* di Johann Arndt[110], definito da Kierkegaard «una vera autorità». Al pari di quest'ultimo, vera autorità, nella tradizione luterana, era senz'altro, per il Filosofo, il vescovo di Ribe Adolph Brorson, che fu a tutti gli effetti un rappresentante del pietismo danese.

Verrà inoltre sottolineato l'atteggiamento duplice ma non ambiguo di Kierkegaard nei confronti del pietismo. Se, infatti, da una parte, intendendo il pietismo come *interiorità* [*Inderlighed*], come "l'albergare della pietà nel cuore", lo studiare la Parola di Dio, interiorizzarla e vivere conformemente ad essa[111], egli lo considera «la sola forma logica del Cristianesimo», dall'altra, se inteso come dottrina rigorosa, egli ne prende le distanze sottolineando di non aver mai « nel più lontano dei modi, dato a vedere né fatto tentativo alcuno di voler portare la faccenda fino al pietismo o al rigore pietistico».

II.1. *Il pietismo: da J. Spener alla "Comunità dei Fratelli" in Danimarca*

Generalmente il pietismo va definito come «un movimento di riforma o di rinnovamento all' interno dello stesso protestantesimo sia luterano che riformato, in modo analogo a quanto accadde con il puritanesimo anglosassone»[112], e fu

[110] Johann Arndt, *Vier Bücher vom wahren Christentumb,* Magdeburg 1610, 3 vol. trad. *Of True Christianity, Four Books,* translated by A. W. Bohem, London 1712. In *Pælen i Kjødet* [*Spina nella carne*], Kierkegaard definisce lo scritto di Arndt «*Et gammelt ærværdigt og trofast Opbyggelsesskrift*», [*un antico, venerabile e fedele scritto edificante*]. S. Kierkegaard, *Pælen i Kjødet,* in *Opbyggelige Taler 1844,* in *Søren Kierkegaards Skrifter,* Gads Forlag, København 1998, vol. 5, p. 332. Sul rapporto di Kierkegaard al pietismo, cfr. Marie Mikulovà Thulstrup, *Pietism,* in *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol.6, a cura di Niels Thulstrup e Marie Mikulovà Thulstrup, C.A. Reitzels Boghandel A/S, Copenaghen 1981, pp. 173-222. Cfr. anche M.M. Thulstrup, *Kierkegaard og Johann Arndt* in ‹‹Kierkegaardiana›› IV, pp. 7-17, København 1962.

[111] «*"Pietisti – un nome conosciuto ormai in tutto il mondo. Chi è un pietista? Uno che studia la Parola di Dio e vive anche conformemente ad essa … La pietà deve prima di tutto albergare nel cuore*». Poema funebre di Joachim Feller (1638-1691).Cfr. AA.VV. *The pietist theologians.,* op. cit., p. 3; trad. it. Di Luca Maugeri, op. cit., p. 81.

[112] Cfr. Enciclopedia filosofica Bompiani, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano 2006, vol. 9 pp. 8621-22.

influenzato soprattutto dal quietismo francese, come per esempio dall'opera dell' ex gesuita francese Labadie e dall'olandese Gerhard Tersteegen.

Il fondatore del movimento pietista è Philipp Jacob Spener, decano del collegio dei predicatori luterani a Francoforte sul Meno, il quale nel 1670 fondò i cosiddetti *Collegia pietatis*, assemblee costituite da persone "pie", che si riunivano per un'edificazione religiosa e una maggiore conoscenza dei testi sacri e per proporre una vita cristiana attiva che si fondasse sulla *praxis pietatis.* Le cosiddetta "chiesa del cuore" sorse come parte interna e tuttavia contrapposta alla "chiesa di pietra", la chiesa ufficiale rappresentata dalla tradizione ortodossa. I pietisti rivendicavano un ritorno al luteranesimo genuino, anteponendo la "parola viva" di Dio alla freddezza della teologia razionale, al suo formalismo dogmatico e liturgico. Cercavano un compromesso tra la pura e viva religione del cuore e la forma vuota e morta della chiesa ortodossa; rivendicavano il diritto di pregare, cantare i salmi, recitare discorsi edificanti e leggere la Bibbia liberamente presso le singole dimore dei fedeli, per condividere, vivere e operare in comunione con gli altri fedeli la propria religione, così come esigeva la prima forma del luteranesimo. Tuttavia, pur sentendosene oppressa, pur soffrendone il peso, la chiesa del cuore rimaneva incastonata nella chiesa di pietra. Era «una realtà nella quale bisognava vivere con rassegnazione per volere di Dio; era considerata in fondo come un male, ma in fondo un male necessario»[113], in quanto consentiva di proteggere materialmente la chiesa del cuore, come la lampada protegge la fiamma.

In occasione della fiera di Pasqua dell'anno 1675, venne proposto a Spener di scrivere una prefazione alla *Postilla* di Johann Arndt, una grande raccolta di prediche pubblicata per la prima volta nel 1616[114]. Spener dedicò ad Arndt soltanto l'ultima parte della sua trattazione a cui diede il titolo di *Pia Desideria*, proponendo, nella prima parte, un miglioramento delle condizioni della chiesa luterana tedesca. I *Pia Desideria,* tradotti anche in latino dallo stesso autore, ebbero una vastissima diffusione e divennero il punto di riferimento del "pietismo", indicato così in senso spregiativo da coloro che lo contestavano, in quanto i seguaci

[113] Osculati, *op.cit.,* p. 36.

[114] Cfr. l'introduzione di Roberto Osculati a Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria. Il «manifesto del pietismo tedesco»*, a cura di Roberto Oculati, Claudiana, Torino 1986, pp. 5-6.

del movimento erano soliti utilizzare frequentemente i termini latini *pietas* e *pius,* come si evince del resto anche dal titolo dell' opera di Spener *Pia Desideria.*

Un seguace di Spener, August Hermann Francke (1663-1727) dette luogo al cosiddetto «pietismo pedagogico di Halle»[115], creando, a partire dal 1695, dodici scuole che ospitarono 400 allievi, tutti appartenenti a classi sociali elevate; molti istituti tedeschi si ispirarono a queste scuole e al loro programma didattico, tra le quali il «Collegium Fredericianum» frequentato da Immanuel Kant[116]. Scopo dell'educazione religiosa di Francke era la formazione, o meglio la «salvezza» del fanciullo, presso il quale, secondo la concezione pietista, già albergava la natura malvagia dell'essere umano. Il merito di Francke fu di aver riportato una certa attenzione alla pedagogia, alla didattica, alla formazione dei giovani tramite la pietà individuale e la pratica del cristianesimo interiore. «L'insegnamento di Francke si basa sull'esigenza del "Busskampf", [lotta di pentimento], vera e propria ripetizione dell'agonia del Getsemani; soltanto la contrizione che fa stillare gocce di sangue dal cuore, rende possibile il "Durchbruch" [irruzione] della Grazia»[117].

Altra fase fondamentale del pietismo è quella di Gottfried Arnold[118] (1666-1714), nelle cui opere principali, *Die erste Liebe das ist Whare Abbildung ersten Christen* (1696) e *Unpartheiische Kirchen – und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi* (1688), il tema della sofferenza della croce, a cui la comunità cristiana è fedele, è posta come la vera grandezza del cristianesimo primitivo. Arnold pone l'idea di «decadenza» in polemica alla chiesa luterana, accusandola di aver corrotto lo spirito del protestantesimo.

Particolare attenzione va, in questa sede, prestata al pietismo del conte di Zinzendorf[119](1700-1760), essendo questo il movimento pietista da cui trovò

---

[115] Cfr. G. Calò, *Francke e il pietismo nella storia della pedagogia,* in *Dall' Umanesimo alla scuola del lavoro,* Firenze 1940.

[116] Il Collegium Fredericianum, al tempo in cui studiò Kant, era retto da un discepolo di Francke, il pietista F.A. Schulz, famoso per aver intrapreso una riforma scolastica in Prussia.

[117] Storia della letteratura tedesca, op. Cit., p. 42.

[118] Cfr. Peter C. Erb, *Pietists, Protestants, and mysticism: The Use of Late Medieval Spiritual Texts in the Work of Gottfried Arnold,* The Scarecrow Press, Metuchen, N.J., & London 1989.

[119] Membro di una famiglia appartenente all'alta nobiltà della corte imperiale degli Asburgo, divenuto già in età neonatale orfano di padre, il bambino venne accudito all'età di sei anni dalla nonna, una donna aristocratica, la quale educherà il nipote alla pietà religiosa. Quando compì dieci anni, il fanciullo, per volere della madre, fu mandato al *Pedagogio regio* di Halle, dove Zindendorf

ispirazione, non soltanto Michael Pedersen Kierkegaard (e dunque indirettamente anche il figlio Søren), ma anche il filosofo F. Scheleiermacher[120].

Nel 1722, alcuni profughi moravi, appartenenti alla setta dei *Fratelli Moravi*, mandati in esilio dal governo asburgico, cercarono rifugio presso Zinzendorf, il quale li ospitò nel suo feudo di Herrnuth, dove in seguito accolse tutti i moravi dispersi, per ispirarli al pietismo e fondando una comunità (*Brüdergemeinde*) nella quale ci si battesse per la tolleranza religiosa e per il riavvicinamento delle confessioni cristiane, compresa la cattolica. Lo scopo di Zinzendorf era di creare una comunità cristiana ideale che raggiungesse un'intimità personale con Cristo, e il suo insegnamento verteva sulla passione di Cristo, ponendo l'accento sulle sue piaghe e sul suo sangue *(Blut- und Wundetheologie).*
Infine abbiamo il pietismo svevo di Albrecht Bengel (1678-1752) e di Friedrich Christop Oetinger (1702-1782), i quali, come nota acutamente lo studioso Luca S. Maugeri, rappresentano «la piena integrazione con la chiesa ufficiale e un'autentica inversione di rotta verso il misticismo speculativo e l'interpretazione millenaristica

---

visse degli anni difficili e maturò un'idea negativa riguardo i metodi educativi di Francke e della scuola. Nel 1716 si recò a Wittemberg per studiare giurisprudenza, essendogli stato proibito dalla severa e nobile famiglia, di occuparsi di problemi teologici. Tuttavia, avendo stretto amicizia con Gottlieb Wernsdorf, professore di teologia di Wittemberg, e avendo frequentato Francke durante i sei anni trascorsi ad Halle, Zindendorf provò a trovare un punto di mediazione tra la religione ortodossa di Wittemberg e la religiosità pietista di Halle, sperando, in tal modo, di porre fine alla polemica teologica che da decenni gravava tra le due parti. La famiglia, venendo a conoscenza dei piani del giovane, lo spedì in Olanda, dove Zinzendorf incontrò lo storiografo calvinista Jacques Basnage, le cui opere gli risultarono sempre molto gradite, per la loro attenzione per la vita concreta, per la soggettività dell'esperienza umana, per l'esperienza individuale della religione, che non poteva essere ridotta a un sistema universale di verità e a schemi concettuali astratti. Egli riteneva necessario «che il cuore convertisse la testa». Nel 1719 si trasferì nella cattolica Parigi, dove strinse una profonda amicizia col cardinale Louis Antoine de Noailles. Il loro rapporto fu di fondamentale importanza nella vita spirituale di Zinzendorf, testimoniata da un lungo e intenso epistolario. Zinzendorf dedicò al cardinale la sua traduzione francese dei *Quattro libri sul vero cristianesimo di Johann Arndt,* e un *Libretto cristiano-cattolico di canti e preghiere.* Nel 1725 pubblicò sotto forma anonima un periodico, il cui primo numero era intitolato *Il Socrate di Dresda, ovvero modesti pensieri di un filosofo cristiano su ogni tipo di bene e di male nel mondo, comunicati settimanalmente ai suoi cari concittadini,* allarmando le autorità civili ed ecclesiastiche, in quanto, attraverso la figura di Socrate, Zinzendorf attaccava la chiesa ufficiale, in difesa di un vero cristianesimo fondato sull'esperienza personale del divino. Nei tempi moderni, appariva necessaria una saggezza pratica, critica e trascendente, di cui Socrate ne raffigurava la giusta immagine. Nel 1726 diede alle stampe la cosiddetta *Bibbia di Ebersdorf,* ivi pubblicata per sfuggire alla censura, dove veniva riproposta la traduzione diretta da Lutero, con l'aggiunta di note introduttive. La Bibbia ebbe un vastissimo successo e furono vendute quasi seimila copie, provocando tuttavia nello stesso tempo l'opposizione delle autorità ecclesiastiche sassoni.

[120] Cfr. Roberto Osculati, *Schleiermacher. L'uomo, il pensatore, il cristiano,* op. cit., pp. 15-20.

della storia, al punto da risultare in certi punti delle dottrine [...] veri e propri predecessori di Hegel e Schelling»[121] .

II.*2 Il pietismo in Kierkegaard*

Si è detto, nei paragrafi precedenti, che Kierkegaard venne introdotto al pietismo sin dai primissimi anni della sua giovinezza, quando il severo padre Michael Pedersen Kierkegaard, portava con sé il figlio presso la *Comunità dei fratelli* [*Brødremenighed*], comunità di fedeli di ispirazione pietista che si rifaceva alla Comunità dei fratelli Moravi di Herrnhut, che Nikolaus Ludwig von Zinzendorf aveva fondato[122]. Si è detto che Kierkegaard possedesse un numero considerevole di testi di letteratura pietista[123] che comprendeva autori quali Johann Arndt, Johannes Gerhard, Spener e Tersteegen, testi che aveva in buona parte ereditato dal padre. Si è anche detto, che il giovane Kierkegaard avesse letto gran parte della letteratura pietista molti anni prima che frequentasse l'Università. La reverenza che egli mostra nel pronunciare i nomi di Arndt e Tersteegen già in giovanissima età è indice della sua formazione religiosa in direzione del pietismo, reverenza che non

---

[121] Luca S. Maugeri, *Il dono di un segno. Mistica, ascesi ed edificazione in Søren Kierkegaard,* con prefazione di Maurizio Malaguti e postfazione di Ettore Rocca, Pardes Edizioni, Bologna 2012, cit. p. 86.

[122] Cfr. Valdemar Ammundsen, *Søren Kierkegaards Ungdom,* København 1912, p. 7 ss.

[123] Nel protocollo dei libri d'asta (*Auktionsprotokol*) si leggono, ad esempio, i titoli delle seguenti opere: La storia della Chiesa di J. G. Walch (J. G. Walch, *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitgkeiten der lutherischen Kirche*, Jena 1733-36); *Münchers* «Lærebog i den christelige Kirkehistorie», tradotto in danese da Fred Münter, København 1831; Karl Hase, *Kirkehistorie,* trad. da C. Winther e T. Schorn, Kjbh. 1837 (S.K. Bibl. Nr. 160-166); Karl Hase, *Hutterus redivivus,* Leipzing 1839 (S.K. Bibl. n. 581); Johann Arnold Kanne, *Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen aus der protestantischen Kirche,* 2. Aufl. Leipzig 1842 (S.K. Bibl. n. 589); H.E.F. Guerike, *August Herrmann Francke*, Halle 1827; Wilhelm Hossbach, *Philipp Jakob Spener und seine Zeit*, Berlin 1828; Christian Märklins, *Darstellung und Kritik des modernem Pietismus,* Stuttgard 1839, che Kierkegaard lesse nel 1850, quando maturava la sua collisione con la Cristianità stabilita. Cfr. Papirer, X³A 682; K. H. Sack, *Christliche Polemik,* Hamburg 1838(S.K. Bibl. n. 756).

venne mai turbata o condizionata dalla concezione dei contemporanei, i quali, il più delle volte, avevano accusato i pietisti di fanatismo.

Si è anche visto, nella prima sezione di questo capitolo, che l'idealismo speculativo[124] aveva concepito il pietismo come una nuova forma di misticismo e che filosofi quali Schelling[125] e in particolar modo Franz von Baader[126] avevano identificato misticismo e pietismo[127].

Per la formazione pietista di Kierkegaard, sicuramente decisivi furono i salmi del vescovo Hans Adolph Brorson (1694-1794)[128] – che può essere indubbiamente definito il più grande esponente del pietismo danese - col quale il giovane Søren crebbe, recitandoli sin da bambino, quando si recava in chiesa ogni domenica accompagnato dal padre. Non si tratta qui di riferire dei semplici dati biografici che potrebbero risultare irrilevanti ai fini della nostra indagine, si tratta piuttosto di scavare sulle fondamenta sulle quali il nostro pensatore danese edificò il suo pensiero filosofico. Difatti, numerosissimi sono i riferimenti di Kierkegaard a Brorson e ai suoi salmi che egli cita tanto nelle opere, soprattutto nei discorsi edificanti[129], quanto nei *Papirer*[130]. Il Filosofo

---

[124] Hegel, nel *System der Philosophie,* pone mistico e speculativo come sinonimi: «per quanto riguarda il significato di speculativo, occorre ancora notare che esso è qui inteso con ciò che in passato, soprattutto in relazione alla coscienza religiosa e al suo contenuto, era solito essere indicato come il mistico. Quando oggigiorno si parla del mistico, questo vale di regola come sinonimo di ciò che è "misterioso" e "incomprensibile", e ciò che è misterioso e incomprensibile viene poi considerato, secondo il tipo di formazione ricevuta e modo di pensare, dagli uni come il Reale e il Vero, dagli altri invece come ciò che fa parte della superstizione e dell'inganno. Su ciò è innanzitutto da notare che il mistico rimane sì qualcosa di misterioso, ma solo per l'intelletto, e precisamente a causa di ciò:per il fatto che l'identità astratta è il principio dell'intelletto, laddove il mistico invece (come sinonimo di speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni, che valgono come vere per l'intelletto solo nella loro separazione e opposizione. […] Tutto il razionale è dunque da considerare contemporaneamente come mistico, il che però sia detto per dire che esso esce dal dominio dell'intelletto, e non perché esso stesso sia da considerare assolutamente inaccessibile e incomprensibile per il pensiero». G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke,* a cura di H. Glockner, Stuttgart – Bad Cannstatt 1965-1968 (1927-1940), vol. VIII; cit. da Luca Maugeri, op. cit., p. 29.

[125] Cfr. Ernst Benz, *Schelling, Werden und Wirken seines Denkens,* Zürich 1955.

[126] Nella prima fase della sua formazione, Baader venne influenzato dal pietismo, ma in un secondo tempo lo avversò giudicandolo un movimento bigotto.

[127] Su questo argomento, cfr. il capitolo di Luca Maugeri *Kierkegaard, la speculazione e il misticismo,* op. cit., pp. 29-73. Cfr. anche Marie Mikulovà Thulstrup, *Kierkegaards møde med mystic gennem en speculative idealisme,* in «Kierkegaardiana» X, pp. 31-90, København 1977.

[128] Salmista, pastore e vescovo danese, fu autore di *Troens rare Klenodie* [*Gioielli preziosi della fede*], *Svanesangen* [*Canto del cigno*], *Julepsalmer* [*Canti di Natale*].

[129] Cfr. Ad esempio *En opbyggelig Tale,* in S.V. III, 324; S.V. V, 128, 228; S.V. IV, 85; S.V. VII, 20. VIII, 417.

[130] Cfr. *Papirer* X¹ A 53 (*SKS* NB 9:53); *Papirer* X² A 249 (*SKS* NB 14: 75); *Papirer* IX A 255 *(SKS* NB 7:4).

ritiene di mirabile efficacia le espressioni del vescovo sul Cristo, che egli fa proprie:

> "Se ci si pensa, è un'espressione di mirabile efficacia:
> Egli (Cristo) mi tiene al suo fianco
> Egli mi nasconde nella sua ferita (Brorson): nascondere uno con la propria ferita- invece, ciò è più facile da capire, di nasconderlo con la propria potenza e maestà, con la forza e potenza e cose simili"[131].

E citando dai suoi *Salmi e Cantici spirituali* (København 1837), Kierkegaard introdurrà uno dei temi fondamentali dell'edificante, e che - come vedremo nel capitolo terzo- ci sarà utile per argomentare la tematica del Tempo nei discorsi edificanti, vale a dire, la *pazienza* [*Tålmodighed*]:

> *"Intanto che l'aria è ancora*
> *così piena del brivido della neve d'inverno,*
> *perché tu apri la finestra?" (Brorson)*[132].

Al pari di J. Arndt e di Tersteegen, Kierkegaard chiama Brorson un'*autorità* [*Myndighed*]. Sono gli unici autori che meritano tale appellativo, gli unici religiosi ai quali il Filosofo riconosce l'autorità per poter predicare[133]. Brorson fu talmente importante per la vita spirituale di Kierkegaard, che egli scelse i suoi versi per il proprio epitaffio, che ancora oggi sono leggibili sulla tomba del Filosofo sepolto all' Assistens Kierkegård [cimitero degli assistenti], nei pressi di Copenaghen:

> *Poco tempo ancora e avrò vinto*
> *Allora l'intera lotta sarà di colpo scomparsa*
> *Allora potrò riposarmi in una sala di rose*

---

[131] *Papirer* X¹ A 70 (*SKS* NB9:70).

[132] Cfr. S. Kierkegaard, *Papirer,* X² A 287 (*Journal*er NB:14): «"Aprire la finestra" è l'immagine dell'impaziente. Chi ha pazienza non siede alla finestra, egli ha sempre abbastanza da fare oppure siede accanto alla finestra e attende al suo lavoro ma non guarda fuori dalla finestra. È già un gesto d'impazienza volersi distrarre guardando fuori dalla finestra e l'impaziente dimentica il lavoro per guardare dalla finestra e infine apre perfino la finestra. Che significa non aprire la finestra come fa l'uomo paziente? Significa essere introverso, mentre l'impaziente è estroverso. L'uomo paziente riposa tranquillo in se stesso, mentre il tempo passa; l'impaziente non trova quiete nel profondo, perciò la sua anima si attacca all'occhio: è anche come una finestra alla quale egli si affaccia».

[133] Vedremo, nel capitolo successivo, che il concetto di *autorità* è fondamentale nei discorsi edificanti, nella cui prefazione, il Filosofo, in ciascuno dei discorsi, dichiarerà che i suoi sono «discorsi e non prediche», perché chi parla non ha *l'autorità* per predicare.

e parlare incessantemente col mio Gesù[134]

Come sottolinea Marie Mikulovà Thulstrup nel suo importante contributo su Kierkegaard e il pietismo[135], il Filosofo danese ha una doppia visione di tale movimento religioso, doppia ma non ambigua, in quanto è egli stesso a spiegarci esplicitamente quali sono gli elementi di contatto e di distacco dal movimento pietista. Se prendiamo in considerazione alcuni brani dei *Papirer*, nei quali Kierkegaard si pronuncia a proposito del pietismo, tale duplicità si mostra evidente:

> "Certamente il pietismo (non nel senso di astenersi dal ballo e da altre cose esteriori, ma nel senso di testimoniare e di soffrire per la verità, ed anche nel senso che il soffrire in questo mondo fa parte del Cristianesimo, e che la conformità della prudenza mondana con questo mondo è anticristiana), è indubbiamente la sola forma logica [Consequents] del Cristianesimo. E la proposta più mite mi sembra consista nel sopportare in ogni modo che lo si riconosca, senza per questo condannare nessuno; ciascuno poi, come faccio anch'io, ricorra alla Grazia e all'indulgenza"[136].

Cosa significa che il pietismo è la sola forma logica, conseguente, del Cristianesimo? Significa trovare nella spiritualità pietista la forza per riuscire ad assumersi l'impegno di testimoniare la verità in questo mondo e di essere disposti a soffrire per essa. Questo è l'unico modo possibile di realizzare il Cristianesimo, il coraggio di "esercitare" il Cristianesimo in vera interiorità, con la purezza del cuore, contro la dottrina vuota e sterile.

Nel medesimo anno, tuttavia, il Filosofo dichiarerà:

> "Io non ho mai, nel più lontano dei modi, dato a vedere né fatto tentativo alcuno di voler portare la faccenda fino al pietismo o al rigore pietistico. No, ma voglio che ci sia verità nei nostri discorsi e soprattutto nelle nostre prediche e non come ora che quasi domina la falsità rispetto all'esistenziale; così non solo si abolisce l'ideale più alto ma lo si sostituisce perfino con quello più basso, s'impiegano i modelli a rovescio, senza rendere nulla presente; si opera a vanvera con la possibilità e la realtà e col loro rapporto esistenziale ecc. ecc"[137].

---

[134] «*Det er en liden tid. Saa har jeg vundet. Saa er den ganske strid med eet forsvundet. Saa kan jeg hvile mig i rosensale og uafladelig min Jesum Tale*». Brorson, trad. nostra.

[135] Cfr. Marie Mikulovà Thulstrup, *Kierkegaard og Pietismen,* Munksgaards Forlag, København 1967, pp. 44-47.

[136] Søren Kierkegaard *Papirer,* X³ A 437 (NB 20:175, 175 a).

[137] *Ivi,* X³ A 519 (NB 21:77, 77a).

Il medesimo atteggiamento di distacco lo assumerà nel 1851 in *Om min Forfatterens Virksomhed* [*Sulla mia attività di scrittore*]:

> "Mai, nemmeno nel modo più remoto, io ho dato a intendere, oppure tentato, di voler portare la questione al rigore pietistico, che è estraneo alla mia natura, e neppure di voler sottoporre le esistenze a uno sforzo eccessivo, cosa che avrebbe rattristato lo Spirito che è in me. No, quel che ho voluto fare è contribuire, con l'aiuto di confessioni, a portare se possibile un po' di verità in queste esistenze imperfette (riguardo all'essere un carattere etico e etico-religioso, a rinnegare la saggezza mondana, a voler soffrire per la verità, etc.) che noi conduciamo. […] Impedire che, sul piano esistenziale, la "cristianità" prenda Lutero e il senso della sua vita invano. Questo ho voluto contribuire a impedire, se possibile"[138].

Siamo nel 1851, vicini al violento attacco che Kierkegaard sferzerà alla Cristianità stabilita, collisione dettata dall'esigenza di un ritorno al vero Cristianesimo[139] al fine di arrestare il regredire del Cristianesimo nella Cristianità, e il Filosofo scorgerà nel piestismo «l'unico piccolo rifugio che resta all'ortodossia, l'Ordine stabilito è una miseria»[140]. Ciò da cui Kierkegaard rifugge è il *rigore pietistico* [*pietistisk strenghed*], un rigore che è estraneo alla sua natura, al suo modo di concepire il Cristianesimo, dai predicatori del suo tempo, ove domina la falsità rispetto all'esistenziale, ove i valori si sono rovesciati e l'ideale più alto è divenuto l'ideale più basso; il Filosofo sostiene con fermezza di non aver mai avuto l'intenzione di voler introdurre la severità del pietismo o di affliggere le coscienze (il che avrebbe addolorato profondamente il suo spirito), ma di voler «contribuire, con l'aiuto di confessioni, a portare se possibile un po' di verità in queste esistenze imperfette», al fine di formare in esse un carattere "etico ed etico-religioso", inducendole a rinunciare alla mondanità, a voler soffrire per la verità per divenire *Singoli* di fronte a Dio.[141] Kierkegaard intende dunque combattere quella concezione del Cristianesimo incompatibile con il Nuovo Testamento[142]. Fino a quel punto, il Filosofo si era tenuto in una posizione di «neutralità armata» [*Den bevæbnede*

---

[138] *Sul punto di vista della mia attività di scrittore,* a cura di Andrea Scaramuccia, p. 51-52.
[139] M.M. Thulstrup sostiene che l'attacco alla cristianità stabilita mosso da Kierkegaard è stato probabilmente dettato dall'atteggiamento antiecclesiale di alcuni pietisti come Arnold. Cfr. M.M. Thulstrup, *op.cit.,* pp. 219-221.
[140] *Papirer* X³A 682 (NB 22:67).
[141] Cfr. Cornelio Fabro , *Postfazione* a S. Kierkegaard, *Esercizio del Cristianesimo,* op. cit., p. 270.
[142] «La difficoltà del mio compito: il fatto che il cristianesimo ufficiale, quello che noi chiamiamo cristianesimo, non sia il cristianesimo del nuovo Testamento, che non sia un aspirare ad esso, che non abbia la minima somiglianza con esso, niente è più facile da vedere». S. Kierkegaard, *L'Istante,* a cura di Alberto Gallas, Marietti, Genova 2001, p. 143.

Neutralitet][143], ossia aveva assunto un atteggiamento in bilico tra la difesa e l'attacco[144], per poi passare, nel 1855, l'ultimo anno della sua vita, ad un attacco decisivo contro la cristianità stabilita, pubblicando i numeri della rivista *Øieblikket* [*L'istante*][145].

> "Con quest'espressione (neutralità armata), specie se l'avrò definita e analizzata con maggior rigore, credo di poter designare la posizione che intendo prendere, e che presi già nel delucidare il Cristianesimo, ovvero quel che il Cristianesimo è, o meglio cosa comporta essere cristiano. Ma ciò non significa, naturalmente, che io voglia schivare la domanda se io stesso sia o non sia cristiano, se mi sforzi di essere cristiano e lotti e preghi di esserlo, se speri in Dio di essere tale. Quel che ho desiderato *prevenire* è che si possa in qualche maniera avere l'impressione che io sia un cristiano in grado straordinario, un cristiano eccezionale. Questo ho desiderato e desidero ancora prevenire. Con tutto il mio lavoro non ho mai desiderato né desidero ottenere altro, se non riuscire a far comprendere cosa comporti l'esser cristiano, presentare un'immagine del cristiano delineata in tutta la sua figura ideale, cioè vera, di una verità radicale, sottomettendomi prima d'ogni altro al giudizio di quest'immagine, quale che sia il verdetto, o più esattamente a questo: che io non ho alcuna rassomiglianza con l'immagine. Inoltre, dal momento che la presentazione di quest'immagine ideale è un'opera la cui realizzazione comporta una differenzazione delle qualifiche, soprattutto se dev'essere compiuta in rapporto alle molteplici confusioni del nostro tempo, ho scelto le parole «neutralità» e «armata» per denotare [la mia posizione]"[146]

La posizione assunta di "neutralità armata" si pone dunque l'obiettivo di mostrare l'essenza del Cristianesimo senza tuttavia tralasciare il momento oggettivo, vale a dire la dottrina del Cristianesimo. Il compito principale di Kierkegaard, che la Provvidenza[147] gli aveva affidato, era di presentare *l'imitazione di Cristo*, del Cristo nel *divenire,* che si è fatto "carne" in questo mondo, nella

---

[143] Cfr. S. Kierkegaard, *Den bevæbnede Neutralitet*, *Papirer* X5 B 105-110, København 1969; trad.it.,*La neutralità armata e il piccolo intervento,* a cura di Mariano Cristaldi e Gregor Malantschuk, Sortino editore, Messina 1972.

[144] «Questa espressione, adoperata per la prima volta nel 1780, sta a denotare l'atteggiamento assunto dagli stati aderenti alla cosiddetta *lega dei neutri* (Danimarca, Svezia, Prussia, Russia) nei confronti delle potenze marittime e, in particolare, dell'Inghilterra. L'alleanza fu sciolta nell'aprile del 1801, in seguito alla sconfitta subita dalla Danimarca ad opera della flotta inglese, nel corso della guerra scoppiata all'epoca del Consolato di Napoleone Bonaparte». Cfr. *ivi,* nota 1, p. 170.

[145] Cfr. S. Kierkegaard, *Øieblikket,* in *SKS* 13 op. cit.; S. Kierkegaard, *L'istante,* a cura di Alberto Gallas, Marietti, Genova 2001.

[146] *Ivi,* pp. 127-129.

[147] «Nel *Punto di vista della mia attività di scrittore,* ho spiegato che il mio compito è di servire la causa del Cristianesimo, di arrivare a un'esposizione di cos'è il Cristianesimo; ma che la Provvidenza (perché la situazione non s'invertisse così che fosse il Cristianesimo ad aver bisogno di me invece di essere io ad avere bisogno del Cristianesimo) nello stesso tempo mi ha aiutato a farmi capire che ero io ad avere bisogno del Cristianesimo». S. Kierkegaard, *Papirer* X² A 399 (NB 15:69).

sofferenza e nell'umiliazione. Nel tentativo di adempiere a tale compito[148], il Filosofo si sentiva minacciato dalle scienze moderne e dalla filosofia della natura, che tentava di mettere in dubbio la verità del Cristianesimo. Per difendersi da tale minaccia, si munisce allora di nuove armi di difesa, creando una nuova «Teologia delle armi»[149].

Il pericolo della cristianità stabilita è innanzitutto la "spiritualizzazione dello Stato". In essa si conduce una vita del tutto anticristiana e «si sfrutta persino il pensiero dell'eternità per calmare la coscienza e stimolare la brama di godersi la vita»[150]. Contrariamente al principio secondo cui il cristianesimo è rinuncia alle cose esteriori, il «funzionario dell'ordine stabilito»[*Det Bestaaende*] non può avere interiorità. La serietà del Cristianesimo, invece, impone *la scelta*, quella scelta che è il frutto delle sofferenze interiori:

> "Così con il mio rapporto con il Cristianesimo. Non è come quando uno fa un giorno un apprezzamento e poi delibera: no, io avevo già fatto la mia scelta: avevo scelto il Cristianesimo. Il fatto che non osavo chiamarmi cristiano era unicamente una preoccupazione dell'idealità"[151]

Alla luce di quanto finora è stato esposto, quello che ora ci proponiamo di prendere in considerazione è, da un versante, la continuità che si stabilisce tra il pietismo (inteso come interiorità e religione del cuore, e dunque come l'unica forma logica del cristianesimo) e la kierkegaardiana *verità che edifica* come l'unica *verità per me;* e dall'altro, il contrasto sostanziale dei discorsi edificanti di Kierkegaard, che hanno uno spessore indubbiamente filosofico ed esistenziale, con le *Prediche* e

---

[148] «Il Cristianesimo e il divenir cristiano è stato il compito della mia vita, perché con pietà profonda io capivo che anche la vita più lunga non era di troppo per quel compito». *Ibidem.*

[149] «NB. Il bisogno del nostro tempo è una nuova "Teologia delle armi"- nuove tattiche- con l'aiuto della dialettica doppia. Fa pietà vedere in questo tempo la teologia degli Ortodossi: essa porta armi (e crede che siano armi di difesa, invece che armi d'offesa), le porta come se uno portasse un bastone dalla parte della punta e le porgesse all'attaccante – perché questo lo possa colpire. Jean Paul fa in un testo la proposta di dare alle guardie di città un bastone con cui difendersi (poiché esse non sanno usare il fucile e non serve loro che per farselo soffiare dal nemico): così con la Teologia del nostro tempo, che eccelle soltanto nella virtuosità di subire sconfitte!». S. Kierkegaard, *Papirer* VIII¹A 480 (NB3:75).

[150] S. Kierkegaard, *Papirer* XI² A 395 (Pap. 553). Cfr. inoltre, *Papirer*X¹ A 669 (NB 12:124): «Nella cristianità si conduce una vita del tutto anticristiana; […] quel che è anticristiano, ad esempio, è basare lo Stato su di un fondamento d'uomini che si ignorano completamente e di cui si nega perfinol'identità di natura: anche se la domenica si predica con commozione sul dovere di amare "il prossimo"! ». Sull'Ordine stabilito cfr. anche *Papirer*X¹ A 113 (NB 10:35).

[151] S. Kierkegaard, *Papirer* X² A 399 (NB 15:69).

la letteratura di edificazione di stampo pietista dal contenuto meramente devozionale e sentimentale; ciò verrà fatto a partire da un confronto testuale tra i discorsi edificanti di Kierkegaard e i più volte citati Quattro libri *Sul vero Cristianesimo* di Johann Arndt.

II.3 *J. Arndt e Kierkegaard: Sul vero Cristianesimo*

In una pagina degli *Stadi sul cammino della vita,* Kierkegaard afferma: «la Bibbia sta sempre sul mio tavolo, è il libro che leggo di più; l'altra mia guida è un austero trattato di edificazione del primo luteranesimo»[152]. Tale trattato, che il Filosofo teneva sempre con sé accanto alla Bibbia, è l'opera di Johann Arndt *Vier Bücher vom wahren Christentume,* di cui Kierkegaard possedeva ben tre esemplari differenti, due in tedesco e uno in traduzione danese (*Fire Bøger om den sande Christendom*)[153], che egli considerava «un antico, venerabile e fedele scritto edificante» [*Eet gammelt ærværdigt og trofast Opbyggelsesskrift*][154].

Sicuramente centrale in quest'opera è il tema della *Sequela* [*Efterfølgelse*][155], tema che riscontrava grande interesse in Kierkegaard, il quale ne aveva sottolineato l'«azione decisiva» vale a dire quell'azione in cui il singolo individuo si sforza per imitare Cristo[156] e attraverso la quale nasce la situazione per il diventare cristiani, il cui sintomo, dovuto all'incapacità da parte dell'uomo di portare a compimento la sequela di Cristo come ideale etico- religioso, genera la *gravezza* [*Tungsind*], la

[152] S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita,* a cura di Ludovica Koch, Rizzoli, Milano 1993, p. 370.

[153] Nell'*Auktionsprotokol* risulta che Kierkegaard possedeva l'edizione tedesca *Vier Bücher vom wahren Christentume,* udg. Schiffbeck bey Hamburg 1721; l'edizione danese *Fire Bøger om den sande Christendom,* overs. Efter Sintenis tydske Udgave. Christiania 1829; il terzo esemplare in lingua tedesca non risulta invece nell'elenco del Protocollo d'asta, tuttavia gli editori dei *Papirer* affermano che Kierkegaard lo possedeva, e si tratta della seguente edizione: Joh. Arndt's *Sechs Bücher vom wahren Christentume und dessen Paradiesgärtlein,* ed. Krummacher, Leipzig 1842.

[154] Cfr. S. Kierkegaard, *Pælen i Kjødet,* in *Fire Opbyggelige Taler* 1844, *SKS* 5, 332*;* trad.it. *Il pungolo nella carne,* in *Pensieri che feriscono alle spalle, e altri discorsi edificanti,* a cura di Cornelio Fabro, SE, Milano 2010, cit. p. 56.

[155] «Lutero dispone esattamente le cose a questo modo: Cristo è dono – ad esso corrisponde la Fede. Poi egli è il Modello [*Forbillet*] – a cui corrisponde la sequela. Ma più esattamente si deve dire: anzitutto la sequela in direzione di un'azione decisiva, attraverso cui nasce la direzione per diventare cristiani. Poi Cristo come dono – la fede. Infine sequela come frutto della fede» S. Kierkegaard, *Papirer* X4 A 459 (*SKS* NB 25: 35). Kierkegaard possedeva di Lutero una raccolta di sermoni in traduzione danese, che egli cita frequentemente. *En christelig Postille sammendragen af Dr. Martin Luthers Kirke – og Huuspostille,* trad. Danese di J. Thisted, 2 voll., Den Wahlske Boghandling, København 1828 (*Fortegnelse over Dr. S. Kierkegaards efterladte Bogsamnling,* København [1856], n. 283).

[156] Cfr. S. Kierkegaard, *Papirer,* X4 A 354 (NB 24:105), testo intitolato *La imitazione.*

doppiezza d'animo [*Tvesindighed*], la *disperazione* [*Fortvivelse*][157]. L'errore del protestantesimo[158], sottolinea Kierkegaard, è stato di aver eliminato la sequela, dichiarandola una cosa troppo alta, per sostituirla con «l'interiorità segreta» [*den skjulte Inderlighed*], venendo così comodamente dispensati dallo sforzo della sequela, e giungendo al punto in cui Cristo non è più considerato il Modello [*Forbilledet*][159] al quale ogni singolo deve rapportarsi, ma viene ridotto ad un'idea[160].

---

[157] Scrive Cappelørn: «Secondo la mia interpretazione dell'antropologia teologica di Kierkegaard, l'individuo non ha perso l'immagine di Dio (la *imago Dei*) che è, per così dire, collocata nell'anima; l'individuo ha invece perso la somiglianza a Dio (la *similitudo Dei*) che è collocata nello spirito. E l'espressione o, per essere più prudenti, una delle espressioni della somiglianza a Dio è la libertà. […] La ragione per cui l'individuo è capace di tendere alla sequela di Cristo come ideale etico- religioso è allora dovuta al fatto che l'immagine di Dio è preservata. E la ragione per cui egli non è in grado di portare a compimento la sequela di Cristo è dovuta al fatto che egli ha perso la somiglianza a Dio. Il motivo per cui il singolo individuo è in grado di sentire il bisogno di Dio e il bisogno della redenzione attraverso la coscienza del peccato, sta nel fatto che l'immagine di Dio è preservata nell'anima dell'individuo. E il motivo per cui egli non è capace da solo di ottenere la fede, ma deve ottenerla come dono attraverso Cristo, sta nel fatto che l'individuo ha perso la somiglianza a Dio ». Niels Jørgen Cappelørn, *Sequela, peccato, perdono, sequela,* op.cit., pp. 270-271.

[158] Nel 1853, vale a dire nel periodo in cui Kierkegaard affila le armi per sferrare il suo attacco alla Chiesa protestante danese, il Filosofo annota: «Disperata impudenza – disperata umiltà. È perfettamente esatto che nel cattolicesimo si danno molte volte esempi di disperata impudenza, nel senso di voler imitare Cristo, imitare il modello, essere perfetti, ecc. Ma nel cattolicesimo rimane sempre questo di buono, che si esige la sequela di Cristo e rimane fermo ciò che con essa s'intende. Che cosa ha inventato invece il protestantesimo? Ha inventato – un'invenzione della mondanità – l'umiltà disperata di dichiarare una volta per tutte la sequela una cosa troppo alta … e poi ha organizzato la vita in modo completamente mondano ottenendo così due comodità: anzitutto di essere dispensati dallo sforzo della "sequela", e poi che ciò sia onorato, stimato, considerato per umiltà. Cos'è peggio? O Lutero, chi mai come te è stato sfruttato dai tuoi sostenitori in senso diametralmente opposto alle tue intenzioni?» S. Kierkegaard, *Papirer* X^5 A139 (*SKS* NB 28: 48).

[159] In una pagina dei *Papirer,*del 1850, intitolata *Il Modello,* Kierkegaard scrive: «Mentre viveva, Gesù Cristo era il Modello; il compito della Fede era di non scandalizzarsi di questo Singolo uomo che era Dio, ma credere; poi seguire Cristo, diventare Suoi discepoli. Poi Cristo muore. Ora s'introduce un cambiamento essenziale con l' Apostolo Paolo. Egli mette in risalto la Morte di Cristo come Redenzione: oggetto della Fede diventa la Morte redentrice di Cristo. Così il Modello, nella sua qualità di Modello, si allontana sempre di più. Mentre Cristo viveva, e dunque il Modello si muoveva sulla terra, l'esistenza era come spezzata: l'Assoluto spezza sempre l'esistenza. Ora avviene il cambiamento. Il Modello è travisato così che proprio la sua Morte, la morte redentrice, è ciò che si mette in rilievo. Mentre l'Apostolo predica questa dottrina, la sua vita intanto esprime l'imitazione. Ma perché non avvenga nulla di sacrilego, come se l'Apostolo pensasse di raggiungere Cristo con la sua imitazione, ecco che egli allontana l'attenzione dall'imitazione e la fissa in modo decisivo sulla Morte redentrice del Modello. Questo è il Cristianesimo per noi uomini. La vita di Cristo sulla terra è un Cristianesimo quale nessun uomo è in grado di sopportare. Poi, con l'andar del tempo, l'imitazione fu di nuovo accentuata in modo sbagliato. Lutero poi diede a sua volta alla cosa la sua piega giusta. Ma ora si abusa di Lutero, tralasciando l'imitazione e prendendo la "Grazia" invano. L'imitazione è necessaria, ma non in modo che uno diventi importante ai propri occhi per causa sua, ovvero pretenda di meritare la beatitudine per suo mezzo. No, la Grazia deve essere la cosa decisiva. Ma se ci deve essere la situazione vera, la "Grazia" deve essere predicata da chi ha una vita ch'esprime l'imitazione nel senso più rigoroso. Se colui che predica la Grazia è uno la cui vita esprime il contrario, si finisce per prendere la Grazia invano. No, ma quando predica la Grazia uno la cui vita esprime anzi rigorosamente l'imitazione, allora si ha la situazione vera e la Grazia è tenuta veramente in pregio. Quanto più potrà sembrare che un tale abbia del merito agli occhi degli uomini, tanto più vera sarà allora la sua predicazione ch'è cioè solo per la Grazia che l'uomo si salva. Si vede ancora qui che il Cristianesimo dipende da colui che lo predica, e quindi è quanto mai lungi dall'essere "una dottrina". S. Kierkegaard, *Papirer* X^3 A 409 *(SKS* NB 20:148) 1850.

Non possiamo determinare con esattezza fino a che punto la lettura di Arndt abbia effettivamente influenzato il pensiero di Kierkegaard e quando abbia semplicemente avvalorato le proprie opinioni. Ma di certo i quattro libri *Sul vero Cristianesimo* contengono moltissime tesi congeniali al nostro Filosofo, alle quali egli si ispira per sviluppare il proprio pensiero[161].

Nella prima pagina dei quattro libri *Sul vero Cristianesimo,* si legge:

> "Caro cristiano lettore, la vita atea e impenitente di coloro che, riempiendosi la bocca, si gloriano di Cristo e della sua parola e purtuttavia conducono una vita del tutto non cristiana, come se non vivessero nel cristianesimo ma nel paganesimo, dimostra sufficientemente quale grande e vergognoso abuso si faccia del santo evangelo in quest'ultimo mondo. […] Come la vera penitenza debba procedere dal più intimo fondo del cuore, come il cuore, il sentimento e l'animo debbano essere mutati in modo che diventino conformi a Cristo e al santo evangelo; come ogni giorno, attraverso la parola divina dobbiamo essere rinnovati a nuove creature"[162].

Il messaggio che l'autore (a volte elogiato e stimato come una delle più grandi figure di riferimento del pietismo, altre volte accusato di aver subito delle influenze dalla mistica cattolica medioevale) intende trasmettere è un ritorno alla *Sequela Christi,* proclamando l'esigenza di un ritorno al vero cristianesimo dopo che la cristianità ne ha dimenticato il valore:

---

[160] L'argomento della sequela in Kierkegaard è alquanto complesso e meriterebbe una lunga trattazione. Tuttavia, non essendo nostro compito appurarlo in questa sede – incentrata sul rapporto Kierkegaard- Arndt- ci limitiamo a rimandare agli studi di Niels Jørgen Cappelørn, *Sequela, peccato, perdono, sequela,* in AA.VV. *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono,* a cura di Umberto Regina ed Ettore Rocca, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 265-277 (traduzione in italiano a cura di Ettore Rocca).

[161] Alberto Gallas individua tra i due autori molti punti di contatto: «[…]l'idea che l'esempio (il modello) è difficile da seguire perché risulta ostico per l'uomo naturale; la sottolineatura della semplicità e dell'«ubbidienza infantile» con cui il credente deve accogliere la parola di Dio; l'invito a non considerare la morte di Cristo solo come causa di redenzione ma anche come «causa del nostro rinnovamento e della nostra santificazione»; l'affermazione che ogni vero maestro deve mettere in pratica ciò che insegna; che, se non possiamo raggiungere la perfezione, dobbiamo però tendere incessantemente ad essa; che la penitenza è necessario presupposto per percepire il vero senso della parola di Dio; che i teologi si occupano troppo della dottrina e troppo poco della vita; che il cristiano autentico, e non solo di nome è riconoscibile dalla sua disponibilità a lasciarsi "ingiuriare, insultare e perseguitare" per Cristo; infine la sottolineatura di Mt 7,14 («stretta è la porta…») che Arndt usa come motto per il primo dei *Vier Bücher».* Alberto Gallas, *Il carnevale della cristianità,* in S. Kierkegaard, *L'Istante,* a cura di Alberto Gallas, Marietti, Genova 2001, p. 23.

[162] Il testo di Arndt da noi consultato è stato quello in traduzione danese posseduto da Kierkegaard: *Fire Bøger om den sande Christendom,* overs. Efter Sintenis tydske Udgave. Christiania 1829. Tuttavia, per facilitare la lettura del lettore, ove possibile abbiamo riportato dei brani tradotti in lingua italiana da Roberto Osculati nel suo libro *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pierismo luterano,* op. cit. Cfr. Osculati, p. 68. Con analoga determinazione il messaggio di Erasmo da Rotterdam in *Institutio principis Christiani: «Christianus est non qui latus, non qui unctus, non qui sacris adest, sed qui Christum intimis complectitur affectis ac piis factis exprimit».*[*È cristiano non colui che passa per tale, non colui che è unto, non colui che assiste alle funzioni sacre, ma colui che accoglie Cristo nel profondo del suo cuore e lo dimostra con azioni pie*].

> "I cristiani ora vogliono avere un Cristo prestante, magnifico, ricco, moderno; ma nessuno vuole possedere il Cristo povero, mite, umile, disprezzato, basso, né riconoscerlo, né seguirlo"[163].

La via che conduce alla salvezza è unicamente l'imitazione di Cristo. Non è sufficiente un cristianesimo educolorato, che trovi il suo fondamento sulla pura dottrina basata di forme rituali vuote ed esteriori. Occorre invece una conversione totale alla vita e all'esempio di Cristo mediante un atto di fede e di penitenza.

Gesù, l'Unico innocente davanti a Dio, è chiamato a vivere in sofferenza e penitenza in un mondo violento e basato sulla menzogna. La sua figura, nella quale l'umano e il divino trovano il loro punto di contatto, «regola trascendente e insieme concreta dell'esistenza», è l'unico modello da imitare. Come afferma acutamente Roberto Osculati, il pietismo trovava in Arndt «l'accento posto sull'interiorità, sull'impegno personale, sulla natura intima e soggettiva dell'esperienza religiosa, sulla necessità di non subordinare la coscienza di se stessi ad alcuna realtà puramente esteriore, fosse pure di carattere religioso»[164]. Ciò che Arndt proclama è il ritorno ad una «fede vera, viva e attiva», egli intende mostrare che non basta credere, ma occorre "vivere" in Cristo e nella sua Parola, non è sufficiente che si conosca la Parola di Dio, ma che si debba tradurla in esercizio vivo e pratico. Bisogna ricordare

> "come la vera penitenza debba procedere dal più intimo fondo del cuore, come il cuore, il sentimento e l'animo debbano essere mutati in modo che diventino conformi a Cristo e al santo evangelo; come ogni giorno, attraverso la parola divina dobbiamo essere rinnovati a nuove creature."[165]

Il vero Cristianesimo non è nelle parole vuote di quelle preghiere recitate in assenza d'interiorità, o nell'esteriorità e superficialità dell'apparenza, ma nella «vera, intima penitenza del cuore e della prassi e dell'esercizio della vera fede»[166].

Il primo libro, il *Liber Scripturae,* tratta della dottrina cristiana della *Imago Dei.* L'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (*Genesi* 1,26), ma, a causa della caduta nel peccato, nella brama di sostituirsi a Dio, tale immagine viene

---

[163] *Ibidem.* Cfr. Anche Cornelio Fabro, *Dall'essere all'esistente,* Morcelliana, Brescia 1965, p. 75 ss.
[164] Cfr. Roberto Osculati, *op.cit*., p. 68.
[165] J. Arndt, *Vier Bücher vom Wahren Christentum,* Halle 1735, p. 1;trad. it. a cura di Roberto Osculati, p. 68.
[166] *Ivi,* pp. 4-5; cit. da Osculati, p. 69.

irrimediabilmente perduta e l'uomo finisce per conformarsi all'immagine di Satana, facendosi simile a lui.

> "Se dunque l'uomo non si converte da tale aberrazione e non viene rinnovato in Cristo, ma muore così, egli rimane in eterno una tale natura arrogante, orgogliosa, altera, satanica, un leone rabbioso, un cane invidioso, un lupo rapace, un verme e basilisco velenoso"[167].

Tuttavia, mediante il dono della Grazia, l'immagine di Dio potrà nuovamente manifestarsi alla creatura umana, la quale potrà finalmente riconoscere l'immagine umana del divino e la sua manifestazione nella figura di Cristo. L'uomo sarà allora un *uomo nuovo*, un uomo rinnovato nello Spirito e creato nuovamente a immagine di Dio secondo giustizia e santità (Cfr. *Efesini* 4, 23-24). L'uomo è, afferma Arndt, «l'autentica immagine di Dio, dalla quale nulla risplende se non solamente ciò che Dio stesso è, ovvero esclusivamente amore e misericordia, longanimità, pazienza, mitezza, benevolenza, santità, consolazione e beatitudine. L'invisibile Iddio volle diventare in Cristo visibile e manifesto e in lui darsi a riconoscere agli uomini, sebbene egli, in un modo molto più elevato sia immagine di Dio secondo la sua divinità»[168]. Arndt insiste sul carattere pratico del vero cristianesimo, che deve fondarsi sull'impegno serio e concreto di seguire in questa vita l'esempio di Cristo.

> "Poiché ognuno si chiama cristiano, ma non compie nulla di cristiano, il Cristo ne viene negato, disprezzato, schernito, calunniato, fustigato, crocifisso, abbattuto e ucciso.[…] Dove non c'è la vita di Cristo, colà non c'è neppure Cristo, anche se ci si gloria ancora talmente della fede e della dottrina. Infatti che cos'è mai la fede cristiana, senza una vita cristiana? Un albero senza frutti"[169].

Senza la vera fede, che implica la serietà della penitenza e senza assumersi l'impegno di consacrare la propria vita al cristianesimo seguendo l'esempio di Gesù, la nuova nascita non è possibile:

> "Che cos'è ora la vita di tutti gli uomini, se non avarizia, preoccupazione del cibo e del denaro, piacere della carne e degli occhi, vita superba? Questo è ciò che c'è generalmente ed è il meglio del mondo, grande onore sulla terra, grande rispetto, grande nome, disobbedienza, ira, liti, guerra, disunione, inimicizia, desiderio di vendetta nelle parole e nelle opere, invidia nascosta, incapacità di perdonare, ingiustizia, impurità, menzogna, falsità, calunnia"[170].

---

[167] *Ivi,* p. 14; *ivi,* p. 70.
[168] *Ivi,* p. 6; cit. da Osculati, p. 70.
[169] *Ivi,* p. 38; cit. *ivi,* p. 71.
[170] *Ivi,* pp. 39-41; *ibidem.*

Se chi si proclama cristiano non lo mostra con l'azione, non ha il diritto di chiamarsi cristiano. Non basta predicare la dottrina, ma è necessario attualizzarla nella vita concreta. «Chi non segue la giustizia di Cristo lasci in pace il suo nome e si nomini come vuole». Il vero cristiano, per essere tale, deve avere il coraggio e il desiderio di rinunciare ai piaceri della vita mondana, anzi deve farsi straniero a questo mondo, morendo a se stesso per vivere seguendo l'esempio di Gesù[171], deve morire ogni giorno, ma Cristo deve vivere in lui.

> "Che conoscenza di Cristo può essere quella che non si è mai mostrata con l'*azione*? Colui che non ha mai trovato e gustato l'umiltà, la mitezza, la pazienza e l'amore di Cristo nel cuore, non conosce esattamente il Cristo. […] Chi confessa la dottrina di Cristo e non confessa la sua vita, confessa il Cristo a metà. Chi predica la dottrina di Cristo e non la sua vita, predica il Cristo soltanto a metà. Molto è stato scritto e disputato sulla dottrina, ma poco sulla vita. […] Davvero chi non segue il Cristo nella vita, non lo segue neppure nella dottrina"[172].

Il secondo libro è il *Liber vitae,* incentrato sulla figura di Cristo. In esso Arndt spiega «come l'incarnazione, l'amore, l'umiltà, la mitezza, la pazienza, il soffrire, il morire, la croce, l'onta e la morte di Cristo siano medicina e fonte di salvezza delle nostre anime, specchio e libro della nostra vita e come un vero cristiano debba superare il peccato, la morte, il diavolo, il mondo, l'inferno ed ogni afflizione attraverso la fede, la preghiera, la parola di Dio e la consolazione celeste e tutto ciò in Cristo Gesù, per mezzo della sua forza, energia e vittoria in noi».

Tema principale del libro è la *purezza del cuore*, che è *cura dell'anima*, unica medicina in grado di guarire il peccatore dalla *malattia mortale.* Arndt scrive:

> "Tu dici: sono un cristiano, battezzato, possiedo la pura parola divina, la ascolto, faccio uso del santo sacramento della cena, credo e confesso pure tutti gli articoli della fede cristiana; pertanto nulla mi manca, il mio agire deve piacere a Dio e devo divenire beato. Così concludono attualmente tutti e ritengono pure che qui consista la giustizia. *Questa è una buona e retta conclusione se vi è presente il fondo del cuore;*altrimenti tutto è inutile. *Metti alla prova te stesso solamente in base al tuo proprio cuore; La prova è nel cuore. Dici: sono un cristiano; hai ragione. Ma considera il fondo del cuore, com'è colà? Sei infatti anche in questo cuore un*

[171] «Se credi che Cristo è morto per il tuo peccato, devi morire con lui al peccato e al mondo (*Romani* 6,2), soprattutto alla superbia e all'avarizia. Altrimenti non credi in Cristo. Se credi che Cristo è stato crocifisso per il peccato del mondo, allora devi venire crocifisso anche tu con lui al mondo, oppure non sei unito con il tuo Signore Cristo per mezzo della fede. Se vedi che Cristo è risuscitato, allora devi rimanere unito con lui come con il tuo capo. Insomma la nascita, la croce, la morte, la sofferenza, la risurrezione, l'ascensione di Cristo devono essere in te, oppure la tua fede è nulla». *Ivi,* pp. 218-220; *ivi,* p.74.

[172] *ivi*, pp. 168-169; Osculati*, ivi,* p. 72. Corsivi nostri.

cristiano in realtà come secondo il nome? Ci sono in te anche l'unzione dello Spirito(I *Giovanni* 2,27) *e i frutti dello Spirito Santo, che mostrano un vero cristiano? Se no, tu sei un falso cristiano. La prova sta nel cuore.* Tu dici pure: sono battezzato; è giusto. Considera il fondo del tuo cuore, vivi pure nella nuova nascita in continua penitenza e mortificazione come il vecchio Adamo? Hai ricevuto il battesimo, dove sono i frutti del tuo battesimo? Hai certamente ricevuto la nuova nascita, ma non vivi in essa. Dici: possiedo la pura parola divina e la ascolto; è del tutto giusto. Considera il fondo del tuo cuore. […] Tu combatti e sei zelante a proposito e a favore della pura dottrina; è giusto. *Considera il tuo cuore. Dalla pura dottrina ti è venuto anche un cuore puro? Non è forse vero che qualcuno nello zelo della pura dottrina è l'uomo più impuro, pieno di arroganza, di inimicizia ed egoismo*?[…]Dici: faccio uso della santa cena; è giusto.*Considera il fondo del tuo cuore. Hai ricevuto spesso la carne ed il sangue di Cristo nella santa cena;* perché poi lasci dominare e vivere in te la carne e il sangue di Adamo e non piuttosto la nobile vita di Cristo, che è amore, mitezza ed umiltà? Ricevi Cristo nel sacramento e lo neghi nella tua vita?[…]"[173].

E più avanti nel testo:

"Dobbiamo stampare nel nostro cuore quel sigillo dell'amore di Cristo, ovvero la sua immagine, la sua vita, il suo amore, la sua umiltà, la sua pazienza, la sua croce, il suo obbrobrio, la sua morte. Ciò sarà una luce nel nostro cuore, per mezzo della quale siamo rinnovati e trasfigurati nella sua immagine"[174].

Il tema della purezza del cuore [*Hjertets Reenhed*], come si vedrà più dettagliatamente più avanti, è centrale nell'edificante in Kierkegaard. Sicuramente incisiva è la sua formazione pietista nel concepire il cuore puro come la prova della giustificazione (*la pietà deve prima di tutto albergare nel cuore*)[175], è sicuramente determinante la lettura delle lunghe pagine di Arndt dedicate alla purezza del cuore, ma sono soprattutto i versi di Giacomo che egli chiama esplicitamente in causa[176]: "*Avvicinatevi a Dio, ed egli si avvicinerà a voi. Pulite le vostre mani, o peccatori; e purificate i vostri cuori, o doppi d'animo".* Se confrontiamo il testo sopra citato di

[173] *Ivi,* pp. 218-219*; ivi.,* pp. 73-74. Corsivi nostri.
[174] *Ivi,* pp. 220-229; *ibidem.*
[175] Cfr. *infra,* p. 34.
[176] «Saa lad os da ved Anledningen afe t Skriftemaal tale over denne Sætning: "Hjertets Reenhed er at ville Eet**"**, idet vi til Grund for Betragtningen lægge Apostelen Jakobs Ord, I hans brev 4de Capitel Vers 8: *Holder Eder nær til Gud, saa skal man holde sig nær til Eder! Renser Hænderne, I Syndere, og luttrer Hjerterne I Tvesindede*». «L'ignorante può acquisire a poco a poco saggezza e conoscenza, ma chi inganna se stesso, se ha guadagnato l'unica cosa necessaria, ha guadagnato la purezza del cuore. Parliamo allora in occasione di una confessione di questo tema:La purezza del cuore è volere una cosa sola. Prendiamo in considerazione la parola dell'apostolo Giacomo, capitolo 4 verso 8 :*Avvicinatevi a Dio ed Egli si avvicinerá a voi. Pulite le vostre mani, o peccatori; e purificate i vostri cuori, o doppi d'animo!»* Cfr- S. Kierkegaard, *En Leiligheds-Tale,* SKS 8, p. 138 ss. trad. it. nostra. Cfr. *Infra,* p. 122 ss.

Arndt con quello di Kierkegaard, la cui lettura si rimanda in Appendice[177], la differenza risulta evidente.

Il discorso edificante di Kierkegaard non è di mera esortazione spirituale come il testo di Arndt, ma essenzialmente etico-filosofico. E ciò va rinvenuto innanzitutto nelle proposizioni che egli enuncia: 1)La purezza del cuore è volere una cosa sola [*Eet*]; 2) Chi vuole una cosa sola in verità, non può che volere il bene; 3) Chi vuole il bene in verità, allora deve allontanare da sé ogni doppiezza d'animo [*Tvesindethed*]; 4) Chi vuole il bene per amore della retribuzione, non vuole una cosa sola ma ha doppiezza d'animo; 5)Chi vuole il bene per paura della punizione, non vuole una cosa sola ma ha doppiezza d'animo; 6) Chi vuole il bene in verità, deve fare tutto per il bene e deve soffrire per il bene[178].

Come afferma Cornelio Fabro, «l'edificazione emana dal fondo della persona nella sua aspirazione al conseguimento del Bene supremo ed è perciò opera ed emanazione della volontà buona che fa l'uomo buono nell'intero circolo della sua attività, non soltanto pratica ma anche teoretica, in quanto anche questa si annette alla responsabilità morale della persona sia individuale come sociale»[179].

Tornando ai quattro *Libri sul Vero Cristianesimo*, nel terzo libro, il *Liber conscientiae,* Arndt spiega «come Dio abbia riposto nel cuore dell'uomo il più grande tesoro, il suo regno, come un tesoro nascosto nel campo, come una luce divina interiore delle anime». L'argomento principale è l' *interiorità.*

Si può affermare, senza alcun dubbio, che tutto il pensiero kierkegaardiano ruota attorno al concetto dell'interiorità [*Inderligheden*][180], dalle prime pagine dei *Papirer,* agli scritti pseudonimi (in special modo la *Postilla*) agli scritti cristiani e ai discorsi edificanti. Anzi, si può affermare che tutta la produzione kierkegaardiana è volta alla ricerca di una verità interiore e soggettiva. Emblematiche, in tal senso, le

---

[177] Si tratta di *Un discorso d'occasione,* il primo dei tre *Discorsi edificanti in vario Spirito* (1847). Si è deciso di allegare la mia traduzione di alcuni brani, poiché non esiste ancora una traduzione in lingua italiana dello scritto di Kierkegaard.

[178] Per l'argomentazione di questi enunciati si rimanda ai capitoli 3 e 4 di questa tesi.

[179] Cfr. Cornelio Fabro, saggio introduttivo a *Gli atti dell'amore,* op. cit., p. 14.

[180] Sul tema dell'interiorità in Kierkegaard, cfr. Andersen, Jørgen, *Begrebet Inderlighed i Kierkegaards Forfatterskab,* Privatforlaget, København 2004.

pagine che il giovane filosofo scrisse nel suo Diario nell'estate del 1835, durante una vacanza nel villaggio di Gilleleie:

> "Ciò che in fondo mi manca, è di veder chiaro in me stesso, di sapere «ciò ch'io devo fare» [*Act. 9,6*] e non ciò che devo conoscere, se non nella misura in cui la conoscenza ha da precedere sempre l'azione. Si tratta di comprendere il mio destino, di vedere ciò che in fondo Dio vuole ch'io faccia, di trovare una verità che sia una verità «per me» (Soltanto allora l'uomo realizza un'esperienza interiore. Ma per quanti le diverse impressioni della vita sono come le figure che il mare traccia sulla sabbia per subito cancellarle senza lasciarvi traccia [in nota]), di trovare «l'idea per la quale io voglio vivere e morire». E quale vantaggio potrei avere mai dallo scoprire qualcuna delle cosiddette verità oggettive, d'ingolfarmi nei sistemi dei filosofi e di poterli, al bisogno, passare in rassegna? […] Quale vantaggio dal poter sviluppare l'importanza del Cristianesimo, dal potere spiegare molti suoi particolari, quando per me e per la mia vita esso non avesse un significato profondo? […] Quale vantaggio avrei io da una verità che si ergesse nuda e fredda, indifferente se io la riconosca o no, che mi causa un brivido di angoscia piuttosto che un fiducioso abbandono?[…] Ma per trovare quest'idea o meglio, per trovare me stesso, non serve a nulla d'ingolfarmi ancora di più nel mondo […]"[181].

Kierkegaard fonda il suo pensiero non sulla ricerca di una verità oggettiva, che, in quanto tale, non gli appartiene, ma su qualcosa che scaturisca dalle radici più profonde della sua vita[182]. Ciò che importa non è la quantità delle nozioni che si possono apprendere, ma l'*azione interiore* dell'uomo. Non giova all'uomo il voler decidere delle cose esteriori prima che egli abbia fissato il suo principio interiore. Si deve cominciare innanzitutto dal conoscere se stessi. «Come il miglior nuotatore del mondo non riuscirebbe a mantenersi a galla in una tempesta, mentre non vi riesce che con la convinzione intima e con l'esperienza di essere più leggeri dell'acqua: così neppure l'uomo, a cui manchi un centro di gravità interiore riuscirà a tenersi a galla nelle tempeste della vita»[183]. Se un uomo riuscirà a comprendersi in questo modo, solo allora sarà capace di trovare il proprio io, ma per trovare il proprio io, l'uomo deve innanzitutto imparare ad amare, ad amare il prossimo come se stesso, per poter infine amare Dio.

E proprio il quarto libro di J. Arndt *Sul vero Cristianesimo*, intitolato *Liber naturae,* ha per argomento l'amore cristiano, descrivendo la natura come

---

[181] S. Kierkegaard, *Papirer,* I A 75, (SKS AA: 12) 1835.

[182] «L'uomo, con tutto il suo sapere, non sta forse sempre in pericolo d'impazzire? La verità che altro è se non spendere la vita per un'idea? Tutto alla fin fine si deve basare su di un postulato; ma appena esso non sta più fuori dell'uomo e costituisce invece la sua vita, allora, ma non prima, cessa di essere per lui un postulato (dialettica-discussione)». *Ibidem.*

[183] *Ibidem.*

l'espressione dell'Amore supremo di Dio. L'uomo, dice Arndt, è legato all'amore su due fronti: uno verticale verso Dio, l'altro orizzontale verso il prossimo, che egli ha il dovere di amare in quanto creatura di Dio. L'amore di Dio è eterno e incondizionato. Egli ha creato l'uomo a propria immagine e somiglianza perché il vero cristiano possa amare il suo prossimo incondizionatamente seguendo il suo esempio:

> "Ciò che un uomo desidera e si augura per se stesso, deve pure desiderarlo per l'altro, affinché non avvenga alcun male a colui che Dio ha creato a sua immagine ed ha fatto redimere per mezzo di Cristo.[…] Pertanto ci sono nell'uomo due legami dell'amore. Attraverso il primo egli è unito a Dio, attraverso l'altro al suo prossimo. E il secondo sorge dal primo. Infatti se non esistesse il primo, non esisterebbe neppure il secondo […] Dio ha amato gli uomini inizialmente e li ama senza cessare, le creature rivelano il continuo amore di Dio con il loro quotidiano servizio nei confronti degli uomini. Così Dio attira a sé gli uomini per mezzo del suo amore e li convince così che sono obbligati ad amarlo a loro volta e vuole che pure gli uomini si amino reciprocamente e senza cessare secondo il suo esempio. E per questo motivo ha all'inizio posto in tutti la sua immagine"[184].

Arndt scorge nell'amor proprio la radice di ogni male. Dall'amor proprio scaturiscono le ingiustizie, i peccati, i vizi, l'ignoranza e i dolori. Con l'amor proprio, l'uomo fa della sua volontà un falso Dio, che è origine di ogni male.

Come si vedrà più dettagliatamente nel capitolo secondo, il tema dell'amore cristiano è affrontato da Kierkegaard nella sua grande opera edificante del 1847, che ha per titolo *Kjerlighedens Gjerninger* [*Atti dell'amore*][185]. A differenza dell'amore passionale (*Elskov*) e dell'amicizia (*Venskab*) che sorgono per inclinazione naturale del rapporto tra gli uomini, e in fondo non fanno altro che alimentare l'amor proprio (*Selvkjerlighed*)[186], l'amore spirituale (*Aands Kjerlighed*) è un amore puro (*rene Kjerlighed*), è un dono e, in quanto tale, non è un amore di predilezione e non si fonda sull'egoismo. L'oggetto da amare dunque non è la moglie o l'amico, ma è ciascun uomo, il prossimo, persino il mio nemico. Il cristiano, che ama col cuore

---

[184] J. Arndt, op. cit., pp. 666-667; Osculati,op. cit., p. 76.

[185] S. Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige overveilser I talers form,* in *SKS,* vol. 9; trad.it. S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi,* a cura di Cornelio Fabro, Bompiani, Milano 2003.

[186] «Amore e matrimonio sono in fondo un corroborante più profondo dell'amor proprio, si diventa egoisti in due: proprio per questo gli sposati sono così contenti, così prosperosi di vita vegetativa – perché l'amor puro non è fatto per l'esistenza terrestre come l'egoismo. Per questo al solitario manca l'egoismo, ciò che gli sposati esprimono dicendo: egli è egoista – perché gli sposati partono dal principio che il matrimonio è amore». *Papirer,* VIII[1]A 190 (NB 2:78) 1847.

puro, ha il dovere di trasformare l'amore di predilezione in amore per il *prossimo* [*Næsten*] e dunque, di vedere l'amico o la moglie innanzitutto come il mio *prossimo*, colui che è a me più vicino, e amarlo, non in quanto moglie o amico, ma in quanto *prossimo*. L'amore del prossimo deve dunque imporsi verso tutti gli uomini senza eccezione alcuna, è perciò l'«uguaglianza eterna dell'amore» [*den evige Ligelighed i at elske*]. Negli *Atti dell'Amore,* Kierkegaard insiste su tre aspetti che si implicano a vicenda: il dovere, l'alterità, e il Singolo, che egli espone in tre paragrafi separati: A. Tu «devi» amare [Du *skal* elske]; B. Tu devi amare «il prossimo»; [Du skal elske *Næsten*] C. «Tu» devi amare il prossimo [*Du* skal elske Næsten] . Il mio prossimo non è un altro io, ma è *prossimo* nella misura in cui è considerato «davanti a Dio». Chi ama Dio in verità, ama se stesso; chi aiuta un altro uomo ad amare Dio, ama un altro uomo; chi è aiutato da un altro uomo ad amare Dio, è amato[187].

Ciò che distingue essenzialmente il testo di Kierkegaard da quello di Arndt nella trattazione dell'amore cristiano è l'impegno personale dell'etica, che Kierkegaard sviluppa a partire dalla proposizione paolina «l'amore edifica»[188] [*Kjerligheden opbygger*]. Anzi, occorre sottolineare, con Malantschuk, che *Gli atti dell'amore* sono il momento centrale degli scritti etici di Kierkegaard e che «in nessuno dei suoi scritti di contenuto etico la struttura e l'azione scambievole dei tre doveri, cioè verso Dio, verso se stessi e il proprio prossimo, emergono così chiaramente come negli *Atti dell'Amore.* Anche l'aspetto centrale della libertà: diventare liberi con il legarsi alla Legge suprema, è qui chiarito sotto molti punti di vista»[189].

Nel capitolo 23 del Terzo libro *Sul vero Cristianesimo,* J. Arndt fa un celebre esempio, paragonando il rapporto di Dio con l'uomo, e il cacciatore che insegue il cervo:

> "I cacciatori che inseguono un cervo nella foresta, quando vedono che il cervo è stanco (poiché sanno che esso è certamente nel bosco), trattengono un po' i cani e lasciano che il cervo per un po' cammini nel bosco per rinvigorirsi così che possa tanto meglio sopportare l'inseguimento. Così fa anche Dio con l'uomo: quando vede

[187] Cfr. S. Kierkegaard, *SV.* IX, 126.
[188] Cfr. 1 Cor. 8,1.
[189] G. Malantschuk, *Fra Individ til den Enkelte. Problemer omkring Friheden og det etiske hos S. Kierkegaard,* C.A. Reitzels Boghandel, København 1978, cit. p. 159.

che l'inseguimento sta per diventare eccessivo e lo *scrupolo* [*Anfechtung*] troppo forte, Egli si arresta un poco, consola, conforta, ristora l'uomo così che gli sembri che la sua tribolazione ora è completamente superata. Questo è poi un rinvigorimento per un nuovo inseguimento, e quando il cervo meno se l'aspetta, allora i cani gli saltano al collo e l'aggrediscono meglio di prima. E questo Dio lo fa per maggiore fedeltà e amore"[190].

Nelle ultime pagine de *Il pungolo nella carne,* Kierkegaard alluderà esplicitamente a questo brano di Arndt, definendo i quattro libri *Sul vero cristianesimo,* «un antico e venerabile e fedele scritto edificante»:

"Un antico e venerabile e fedele [*trofast*] scritto edificante dice che Dio si comporta con l'uomo come un cacciatore con la selvaggina: egli l'insegue fino a stancarla; allora le concede un po' di sollievo perché riprenda nuove forze e allora riprende la caccia. Che un libro edificante parli in questo modo per spaventare, non si comporta esso come il cacciatore? Con il suo titolo esso invita gli uomini al riposo dell'edificazione per poi spaventare. Eppure così tutto è al suo posto e noi vogliamo accettare con edificazione; poiché guai a colui che vuole edificare senza conoscere l'orrore. Egli non sa quel che vuole. Ma colui che conosce che qui c'è l'orrore egli sa anche che la ricaduta è il segno che riprende la caccia, ovvero se non ritorna la ricaduta e così l'angoscia quand'essa prende a prestito le forze del futuro"[191].

Il termine sul quale ora occorre porre l'attenzione è *Anfægtelse* [*tormento spirituale*][192] (*Anfechtung* in tedesco), termine classico della tradizione luterana[193], che Kierkegaard prende da Arndt e che utilizza in più luoghi della sua produzione letteraria. Nei *Papirer* egli descrive l' *Anfægtelse* come cosa tremenda. «In esso arde sempre il presentimento di una comprensione più alta e beata. È quasi come la sofferenza di avere una parola in bocca e non riuscire a esprimerla. Si ha il presentimento della beatitudine, ma intanto questa si esprime solo nello strazio più

---

[190] Johann Arndt, *Vom wahren Christenthum,* Buch III, Kap. 23, ed. Jo. S. Heinsius, Leipzig 1764, p. 643; trad. it. A cura di Cornelio Fabro.

[191] S. Kierkegaard, *Pælen i Kjødet,* in *Fire Opbyggelige Taler* 1844, *SKS* 5, 332*;* trad.it. *Il pungolo nella carne, op. cit*. p. 56.

[192] Ci troviamo d'accordo con Ettore Rocca, il quale traduce il termine *Anfægtelse* con "tormento spirituale". Lo studioso scrive in proposito: «*Fristelse og Anfægtelse.* La distinzione tra *Fristelse* (tentazione, ted. *Versuchung*) e *Anfægtelse* (che ho reso con *tormento spirituale,* ted. *Anfechtung*) è proprio della tradizione luterana e non ha un equivalente univoco in greco, latino o nella tradizione cattolica. Come dirà anche Kierkegaard […] l'esperienza esemplare dell' *Anfægtelse* è il grido di Cristo che sulla croce si sente abbandonato dal Padre (Matteo 27, 46). Nel *Poscritto conclusivo* Kierkegaard scrive: «nella tentazione tenta ciò che è più basso, nel tormento spirituale ciò che è più alto». L' *Anfægtelse* non è le*gata a* qualcosa di esteriore o materiale, ma è «la sofferenza del rapporto a Dio». Quando nella sfera religiosa l'individuo «deve rapportarsi assolutamente all'assoluto, allora scopre il limite e dunque il tormento spirituale diventa l'espressione del limite». Cfr. Ettore Rocca in S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo, op. cit.,* p. 81 nota 11.

[193] Il termine era comunque già presente in Taulero. Cfr. Louise Gnädiger, *Giovanni Taulero. Ambiente di vita e dottrina mistica,* Cinisiello Balsamo 1997, p 137.

orrendo»[194]. Il tormento spirituale è proprio della sofferenza del Cristo che si sente abbandonato dal Padre sulla croce. Kierkegaard rimprovera il mondo moderno in cui non si parla più nel modo più assoluto di tormento spirituale, senza il quale tuttavia non è possibile raggiungere la certezza cristiana[195].

> "Il cristiano, con tutto il suo modo di vivere e di credere, fa facilmente l'effetto di essersi fissato su d'una certa idea determinata. Prima che gli riesca (per confessione degli stessi cristiani, quando si osservano i fenomeni propri della loro religione; io penso qui piuttosto a coloro che non hanno cercato tanto di introdurre il Cristianesimo nel mondo, quanto di appartarsi dal mondo per vivere in Cristo. Penso a quegli scritti edificanti, quintessenza di tutta una vita cristiana e che non si riducono solamente ad osservazioni sulla vita personale del cristiano, ma di cui molte anime pie hanno saputo usare per irrobustire il proprio Cristianesimo: prima dunque che gli riesca di raggiungere la certezza cristiana, il cristiano deve affrontare molte lotte, molti *tormenti spirituali* [*Anfægtelser*], a causa dei dubbi che si parano innanzi. Quando alla fine vi è riuscito, egli inciampa allora negli *scrupoli*, vale a dire che la ragione fa valere i suoi diritti prima di soccombere del tutto"[196].

In questo senso, l'edificante è ciò che mette spavento [*Det Forfarende*]. Come Kierkegaard sottolinea nell'esempio del cacciatore e del cervo, «guai a colui che vuole edificare senza conoscere l'orrore». Senza lo spavento e senza tormento spirituale non può esserci alcuna edificazione.

Passiamo ora a trattare più da vicino l'edificante in Kierkegaard.

CAPITOLO SECONDO
L'EDIFICANTE IN KIERKEGAARD

---

[194] *Papirer* X²A 182 (NB 14:17) 1849-1850.

[195] «Sono come uno spirituale in un convento, uno che si prende cura dell'anima di eremiti e simili, ma non posso avere a che fare con tutto questo cicaleccio che ora si chiama timore di Dio e religiosità. Non si parla più nel modo più assoluto di *tormento spirituale* [*Anfægtelse*]» *Papirer* X¹ A 586 (NB 12:45) 1849.

[196] Papirer I A 95 (*SKS* AA:14) *19 ottobre 1835.*

2.1 Ai piedi dell'altare

> "Signore Gesù Cristo! Un'attività di scrittore, che prese avvio con Aut-Aut e progredì poi gradualmente, cerca qui il suo definitivo punto di riposo, ai piedi dell'altare, dove l'autore, per primo personalmente consapevole della propria imperfezione e colpa, non si considera in alcun modo testimone della verità, ma solo una peculiare specie di poeta e pensatore, che senza autorità non ha portato nulla di nuovo, ma ha voluto leggere ancora una volta da cima a fondo lo scritto originario della condizione esistenziale individuale, umana, quel testo vecchio, noto, tramandato dai padri"[197].

L'importanza che Kierkegaard attribuiva ai suoi scritti religiosi è testimoniata dal fatto che il Filosofo meditava di concludere la sua attività di scrittore con questi scritti, che più volte cercò, con essi, di trovare «il suo definitivo punto di riposo ai piedi dell'altare»[198]. Tutta l'attività di scrittore di Kierkegaard è volta al religioso, al problema del *diventare cristiani*[199]. Egli, che considera il cristianesimo una *testimonianza*[200] e non una mera dottrina, avvertendo la distanza della propria vita personale dall'ideale cristiano, sceglie di abbandonare la sua richiesta radicale di *reduplicazione*[201] e rimanere coerente con se stesso come *poeta* [*Digter*][202]. Ma Kierkegaard non è un poeta qualsiasi, è un poeta «di una natura del tutto

---

[197]Søren Kierkegaard, *To Taler ved Altergangen om Fredagen,* in SV, vol.17, p. 120; trad. it. Søren Kierkegaard, *Due Discorsi per la comunione del venerdì*, in *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851,* a cura di Ettore Rocca, Donzelli Editore, Roma 1998, p. 125.

[198] *Kierkegaards Papirer,* 2a ed. , 16 voll., a cura di P. A. Heiberg, V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag, København, MDCCCCXV; trad. it. Søren Kierkegaard, *Diario,* terza edizione, 12 voll. A cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1980. Cfr. *Papirer* VIII^2 B 114 e *Papirer*, X^2 A 148.

[199]«Io sono e sono stato uno scrittore religioso, […] tutta la mia attività letteraria si rapporta al cristianesimo, al problema del *diventare cristiani*». Søren Kierkegaard*, Synspunktet for min Forfatter- Virksomhed*, in SV, op. cit., vol. 18, p. 81; trad. it. *Il punto di vista della mia attività letteraria,* in *Scritti sulla Comunicazione,* a cura di Cornelio Fabro, edizioni Logos, Roma 1979, vol. 1., p. 122.

[200] I testimoni della verità [*Sandheds Vidner*] sono «quelli la cui vita esprime ciò ch'essi predicano». Søren Kierkegaard, *Papirer*, X^5 A 35.

[201] Reduplicazione [*Fordoblelse*] è il momento essenziale della dialettica qualitativa, cioè è essere ciò che si crede, ciò che si scrive o si predica; è il *come* in cui consiste la verità. Cfr. Søren Kierkegaard, *Papirer*, X^3 A 431.

[202]Cfr. Joakim Garff, *Martyriets digter: Digterens martyrium*, in *Den Søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk,* C.A. Reitzels Forlag, København 1995, pp. 331ss; trad. it. di Andrea Scaramuccia., *Il poeta del martirio- il martirio del poeta*, in Isabella Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard* , Morcelliana, Brescia 2002, p. 146. Cfr. Søren Kierkegaard, *Papirer* X^1 A 280.

speciale»[203]. È un poeta che ama l'ideale, un ideale che non deve liricizzare, ma a cui deve conformarsi, ma, essendone incapace, dispera. Questa disperazione, questa incapacità di aderire all'ideale è ciò che lo studioso danese Joakim Garff definisce «il martirio del poeta» [*Digterens martyrium*][204]. Kierkegaard non si considera un esteta, né un'individualità etica e neppure un cristiano autentico. Si considera semplicemente un poeta, o meglio, «un amante infelice del cristianesimo»[205]. La sua vocazione è di essere uno scrittore religioso anche quando scrive le opere estetiche [206]. Nella *Postilla conclusiva non scientifica,* il Filosofo spiega di considerarsi autore in senso improprio dei suoi scritti pseudonimi, mentre si considera autore «in modo del tutto proprio e diretto»[207] dei suoi discorsi edificanti e di ogni parola in essi contenuta. Per non fraintendere l'autore, bisogna che il lettore comprenda la sua produzione estetica all'interno della «totalità religiosa della sua produzione»[208]. L'attività letteraria di Kierkegaard è infatti caratterizzata da «un'ambiguità»[209] o «duplicità»: l'autore è uno scrittore estetico o religioso? Questa duplicità, che costituisce la determinazione dialettica essenziale di tutta la sua produzione, non può essere spiegata supponendo che prima l'autore era uno scrittore estetico e poi divenne uno scrittore religioso, perché Kierkegaard è stato uno scrittore religioso fin dagli esordi della sua attività letteraria e ha scritto argomenti estetici anche negli ultimi anni della sua vita[210]. Non possiamo spiegare questa duplicità neppure affermando che l'autore è uno scrittore estetico, perché questa spiegazione non tiene

---

[203] *Ivi*, IX A 213.

[204]Cfr. Joakim Garff, *Martyriets digter:Digterens martyrium,* op.cit., p. 331.

[205] Cfr. Søren Kierkegaard, *Papirer*, X^3 A 152.

[206] «Chissà se, fra quanti hanno letto *Aut –Aut*, almeno ad uno, per un solo momento, sia venuto in mente che l'autore era religioso». Søren Kierkegaard*, Synspunktet for min Forfatter- Virksomhed*, *op. cit*., p. 132 (in nota); trad. it. *Scritti sulla Comunicazione, op. cit.,* p. 187 (in nota).

[207]Id., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, in SV, op. cit., vol. 10, p. 287; trad.it. *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Kierkegaard. Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni Editore, Milano 1993, p. 610.

[208]Cfr. Id.*, Synspunktet for min Forfatter- Virksomhed*, op. cit., p. 82; trad. it. *Scritti sulla Comunicazione*, *op. cit*. p. 122.

[209] *Ivi*, p. 87; trad. it. pp. 128-129.

[210] Nel 1843 vengono pubblicati contemporaneamente *Aut- Aut* e i *Due discorsi edificanti*. Nello stesso anno, i saggi estetici di *Timore e Tremore* e *La Ripresa* vengono pubblicati contemporaneamente a *Tre discorsi edificanti* e *Quattro discorsi edificanti.* Nel 1844, le opere pseudonime *Briciole di filosofia, Il concetto dell'angoscia, Prefazioni* vengono pubblicate contemporaneamente ai *Discorsi edificanti 1844.* Nel 1845 *Tre Discorsi in occasioni immaginarie* assieme a Stadi sul cammino della vita. Nel 1847 *Discorsi edificanti di vario spirito*, *Gli Atti dell'amore,* i *Discorsi cristiani.* Nel 49 *Il sommo sacerdote- il pubblicano – la peccatrice* e *La malattia per la morte.*

conto dei *Discorsi edificanti*. Supponendo invece che l'autore sia uno scrittore religioso, ci troviamo concordi con ogni passo della sua produzione letteraria. Kierkegaard, infatti, afferma che lo scrittore religioso, il cui unico desiderio è diventare cristiano, deve cominciare come scrittore estetico[211]. Lo scrittore religioso, cioè, deve cercare anzitutto di rapportarsi con gli uomini e deve farlo proprio attraverso la produzione estetica che diventa il mezzo di comunicazione[212]; deve però stare attento a non rimanere arenato anche lui nell'estetica. Ma perché deve passare prima attraverso l'estetica? La spiegazione di Kierkegaard è questa: «quando si vuol riuscire a portare qualcuno in un luogo determinato, bisogna anzitutto cercare di trovarlo nel luogo dove egli si trova e qui cominciare»[213]. Dal punto di vista della produzione religiosa, la produzione estetica è allora un inganno [214] [*Bedrag*] socraticamente inteso. Kierkegaard chiarisce questo concetto con una metafora: «c'è differenza fra lo scrivere su d'un foglio di carta bianco ed il rivelare, con l'impiego di acidi, una seconda scrittura nascosta nel foglio»[215]. L'acido corrosivo è l'inganno che consente di svelare la scrittura nascosta nel foglio. L'inganno è necessario perché si possa stabilire un rapporto di comunicazione che non potrà essere che indiretta[216]. L'ironia sta proprio in questo: con l'inganno si prende per buona la merce dell'altro. «Non si comincia dichiarando: io predico il cristianesimo e tu vivi in categorie estetiche, ma dicendo: parliamo di estetica»[217]. Nell'inganno degli scritti estetici, lo scrittore religioso vigila insonne [*søvnløst*],

---

[211] «Tu, uomo serio e severo […] cerca di essere l'ammirato uditore che si mette ad ascoltare ciò che rallegra l'altro e lo rallegrerà ancora di più il fatto che tu lo ascolti […]. Oppure, se sei capace, esponi la realtà estetica con tutto il suo incanto […] ma per carità, non dimenticare una cosa, ossia che tu devi esporre la realtà religiosa». *Ivi*, p. 98; trad. it. pp. 137, 138.

[212] Cfr. *Ivi,* pp. 95-96; trad. it. pp.135-136.

[213] *Ibidem.*

[214] «Ovunque sia stato, davanti agli occhi di tutti o a quattr'occhi con il più fidato, ho sempre indossato per manto l'inganno». *Ivi*, p. 123; trad. it. p. 166.

[215] Cfr. Søren Kierkegaard*, Synspunktet for min Forfatter- Virksomhed*, op. cit., p. 105; trad. it. *Il punto di vista della mia attività di scrittore, op. cit.,* p. 145.

[216]«Nello stesso momento in cui io comunico direttamente la verità, essa perde d'interiorità, io mi sottraggo in parte al mio martirio. […] Quando io posso capire che la comunicazione indiretta darà […] alla verità un tutt'altro cammino: non è mio dovere resistere? E dall'altra parte il voler comunicarsi direttamente non può essere superbia e orgoglio?» Søren Kierkegaard, *Papirer,* IX A 212 (NB 6:61). Cfr. Giuseppe Mario Pizzuti, *Invito al pensiero di Kierkegaard, op. cit.* p. 52.

[217] Søren Kierkegaard*, Synspunktet for min Forfatter- Virksomhed*, *op. cit*., p. 105; trad. it. *Il punto di vista della mia attività di scrittore, op. cit.,* p. 145.

senza chiudere occhio, come una spia. Come gli occhi di Argo sorvegliavano Io, «non meno di cento occhi si tengono impegnati per assicurare che il poeta non inganni il religioso»[218].

Tradizionalmente, le opere di Kierkegaard vengono distinte in due partizioni: le opere pseudonime e gli scritti edificanti, che il Filosofo fece pubblicare col proprio nome. Tuttavia, le opere più conosciute e più studiate sono proprio quelle che Kierkegaard aveva offerto al lettore «con la mano sinistra», mentre le opere edificanti, già dai suoi contemporanei, vengono quasi del tutto ignorate[219]. Non a caso, in Danimarca, fino agli anni ′20, non si riscontra un vero e proprio interesse per la produzione edificante kierkegaardiana[220]. Il primo apporto giunge con l'opera di Eduard Geismar[221], secondo il quale «è quel disprezzo per ogni cosa che sa di religione, che da due generazioni va di moda in Danimarca, che ha indotto molti a studiare Kierkegaard come se non esistessero gli scritti edificanti»[222]. Lo studioso, contrariamente ai suoi contemporanei, i quali sembrano ignorare la produzione edificante in Kierkegaard, sostiene che gli scritti edificanti sono di fondamentale importanza per comprendere tutta la produzione letteraria. Ma è solo all'inizio degli anni '80 che, con Johannes Sløk, si tende per la prima volta a mettere in rilievo tutta la produzione edificante che, fino ad allora, era rimasta immeritatamente all'ombra degli pseudonimi[223]. Sløk tende a sottolineare che è nei discorsi edificanti che Kierkegaard, adottando la comunicazione diretta, esprime la sua più sincera concezione della vita religiosa e del suo pensiero filosofico.

---

[218]»Ikke mindre end 100 øjne er bragt i stilling for at sikre, at "Digteren" ikke skal narre det "Religieuse"«.Joakim Garff, *Argus øjne,*in *Denne Slyngelagtige eftertid. Tekster om S. Kierkegaard,* a cura di Finn Frandsen e Ole Morsing, Slagmark, Århus 1995, p. 555.

[219] «La grande opera *Aut- Aut* fu molto letta e ancor di più chiacchierata – e poi: *Due Discorsi edificanti* […] non ci fu alcuno che in un senso più profondo prestasse attenzione ai due discorsi o se ne occupasse». *Ibidem.*

[220] Cfr. Søren Kjær Bruun, *Det Opbyggelige i S.Kierkegaards Forfatterskab,* Prisogave i systematisk teologi, Københavns Universitet 1995, p.8.

[221]Cfr. Eduard Geismar, *S. Kierkegaard. Hans livsudvikling og forfattervirksomhed*, 2 voll., G.E.C. Gads, København 1928.

[222] Eduard Geismar, *Om Søren Kierkegaard*, in *Teologisk Tidsskrift*, Gad, København 1927, p. 200.

[223] »Jeg vil gerne fremhæve hele det opbyggelige forfatterskab, der ofte ganske ufortjent har stået i skyggen af det pseudonyme forfatterskab«. [È mio intento portare alla luce tutta la produzione edificante, che spesso è rimasta ingiustamente nell'ombra della produzione pseudonima]. Johannes Sløk, *Kierkegaards Univers. En ny guide til geniet*, Centrum, København 1983, p. 96.

Tuttavia, come hanno fatto notare lo stesso Sløk e il tedesco Henning Schröer[224], il lettore continuava a porgere la sua destra verso gli pseudonimi. Il danese Søren Kjær Bruun osserva che il termine stesso *opbyggelige* [*edificante*] ha assunto, nella lingua danese, connotazioni tediose e repulsive. Questa non è una prerogativa della lingua danese; anche il tedesco Joachim Ringleben[225] e l'americano Jeremy Walker[226] fanno le medesime osservazioni sull'accezione negativa del termine. Tale negatività deriva probabilmente dal sospetto con cui i contemporanei guardavano alla letteratura di edificazione, considerata inautentica, restrittiva, lontana dal mondo. Ciononostante, sul finire degli anni '80, esplode in Danimarca un vivo interesse per la produzione edificante kierkegaardiana. Una particolare attenzione meritano gli studi di Anders Kingo, che, con le sue opere *Den opbyggelige Tale*[227] [*Il Discorso edificante*] e *Den pseudonime Tale*[228] [*Il discorso pseudonimo*], offre un'interpretazione nuova delle opere di Kierkegaard. Lo studioso danese, in un capitolo del suo libro *Den opbyggelige tale*, espone la sua teoria della «categoria del discorso edificante» [*den opbyggelige tales kategori*][229]. La tesi principale di Kingo è quella secondo cui tutti i discorsi e le prediche di Kierkegaard sono stati pensati e scritti in un'unica categoria determinata, quella che egli definisce «la categoria del discorso edificante», vale a dire, una categoria esistenziale [*en eksistentiel kategori*]. Soltanto tenendo conto di tale categoria è possibile comprendere il ruolo che gli scritti edificanti assumono all'interno di tutta la produzione kierkegaardiana. Vanno menzionati inoltre gli studi di Joakim Garff, il quale chiarisce il ruolo che l'estetico assume all'interno della teoria degli stadi e nel pensiero teologico di Kierkegaard. Tra i suoi articoli menzioniamo *Argus Øjne*[230] [*Gli occhi di Argo*] e *Det æstetiske*

---

[224]Cfr. Henning Schröer, *Kierkegaard* i *Theologische Realenzyklopädie,* Walter de Gryter, Berlin 1989, pp. 138-155.

[225]Cfr. Joachim Ringleben, *Aneignung. Die spekulative Theologie S. Kierkegaards*, Walter de Gruyter, Berlin 1983, p. 6.

[226]Cfr. Jeremy Walker, *Kierkegaard The Descent into God*, McGill-Queen's University Press Kingston and Montreal, Canada 1985, p. 7.

[227] Anders Kingo, *Den opbyggelige Tale,* G.E.C Gad, København 1987.

[228] Id., *Den pseudonime Tale*, G.E.C Gad, København, 1988.

[229] Cfr. Id., *Den opbyggelige tale*, *op. cit*., p. 39.

[230] Cfr. Joakim Garff, *Argus Øjne*, op. cit. pp. 555 ss.

hos Kierkegaard: dets flertydighed og dets rolle i hans teologiske tænkning[231] [*l'estetico in Kierkegaard: la sua ambiguità e il suo ruolo nel suo pensiero teologico*]. Recentemente, anche nel mondo anglosassone e americano parecchi studiosi hanno prestato particolare attenzione alla produzione edificante. Tra i più importanti, Jeremy Walker che, in *To Will One Thing*[232], riflette sul tema della purezza del cuore in Kierkegaard, George Pattison che, nel libro *The Aesthetic and the Religious*[233] e nel saggio *"Who" is the Discorse?*[234], soffermandosi sull'accezione di discorso [*Tale*] in Kierkegaard, approfondisce lo studio dello stile e della struttura degli scritti religiosi e la connessione tra gli scritti religiosi e le altre parti della sua produzione. Ma già nella seconda metà del Novecento, anche gli studi italiani[235] mostrano una particolare attenzione alla produzione edificante, come è attestato dalla traduzione di molti scritti religiosi inediti del filosofo danese [236]. Decisivo è il contributo di Cornelio Fabro, il quale, opponendosi allo studioso italiano Franco Lombardi[237] e alla *Kierkegaard-Renaissance* tedesca - che avevano considerato esclusivamente le opere pseudonime - cerca di mostrare che è proprio la produzione edificante, quella che Kierkegaard firma col proprio nome e che offre al lettore con la mano destra, la chiave d'accesso all'interpretazione del pensiero kierkegaardiano complessivo.

A una prima lettura, si potrebbe dire che i discorsi edificanti di Kierkegaard appartengono al genere di letteratura di edificazione che ha origine nel Medioevo

---

[231]Cfr. Joakim Garff, *Det æstetiske hos Kierkegaard: dets flertydighed og dets rolle i hans teologiske tænkning,* Licentiatforelæsning, København, 1991.

[232] Jeremy Walker, *To Will One Thing, Reflections on Kierkegaard's Purity of Heart* ,McGill-Queen's University Press, Montreal and London 1972.

[233] Cfr. George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious,* Macmillan, London 1992.

[234] Cfr. Id., *"Who" is the Discorse? A study in Kierkegaard's Religious Literature,* in AA.VV., *Kierkegaardiana,* a cura di Joakim Garff, Arne Grøn, Eberhard Harbsmeier, Julia Watkin, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen 1993, vol. 16., pp. 28-45.

[235]Cfr. Giuseppe Mario Pizzuti, *Invito al pensiero di S. Kierkegaard,* Mursia, Milano 1995. pp. 224-225. Sugli studi italiani su Kierkegaard, cfr. Ingrid Basso, *Cento anni di studi kierkegaardiani in Italia:1904-2004,* in AA.VV, *Notabene. Quaderni di studi kierkegaardiani. L'edificante in Kierkegaard,* a cura di Isabella Adinolfi e Virgilio Melchiorre, Il melangolo, Genova 2005, pp. 305-326.

[236] Nel 1998 sono stati pubblicati in lingua italiana i *Discorsi edificanti* del 1843 a cura di Dario Borso, e *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo- Discorsi 1849-1851*, a cura di Ettore Rocca.

[237]Cfr. Franco Lombardi, *Kierkegaard,* La Nuova Italia, Firenze 1935. Nella sua monografia su Kierkegaard, Lombardi definisce il pensiero kierkegaardiano una sorta di "irrazionalismo filosofico" e considera, della sua produzione, soltanto gli scritti pseudonimi.

con Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura, Meister Eckart, Taulero. Nel mondo protestante, questa tradizione si diffonde con il pietismo ma, ai tempi del filosofo danese, essa è già al tramonto[238]. Nella Danimarca dell'Ottocento, rimanevano le *Prediche* dei vescovi Mynster, Martensen, Grundtvig. Ma se leggiamo attentamente i *Discorsi edificanti*, ci accorgiamo che essi non appartengono e non vogliono appartenere a questa tradizione. Se da una parte è vero che i *Discorsi edificanti*, per stile e struttura, hanno le caratteristiche proprie di una predica scritta per essere tenuta in chiesa, dall'altra è anche vero che Kierkegaard precisa che si tratta di «discorsi e non prediche, perché il suo autore non ha l'autorità [*Myndighed*] per predicare, *discorsi edificanti* [*opbyggelige Taler*] e non discorsi per edificazione [*Taler til opbyggelse*], perché chi parla non pretende in alcun modo d'*insegnare*»[239]. Gli scritti edificanti, dunque, non sono prediche ma «discorsi cristiani». Se la predica presuppone il pastore (l'ordinazione), i discorsi cristiani li può tenere chiunque. Che Kierkegaard affermi di non avere autorità per predicare è comprensibile, dal momento che non era stato ordinato pastore. Ma non è questo il problema. Affermando di non avere autorità, di essere soltanto «un aspirante»[240] e non un «testimone della verità», egli intende piuttosto muovere delle provocazioni a coloro che si chiamano pastori, il cui cristianesimo si riduce a essere una dottrina[241]. È sufficiente essere ordinati pastori per predicare con autorità? Cosa vuol dire avere autorità per predicare? Nelle *Carte* del 1847 il Filosofo afferma che la predica del pastore, in virtù dell'ordinazione, «opera assolutamente, unicamente con l'autorità della Scrittura, di Cristo e degli Apostoli»[242], ma poi, nei *Papirer* del 1850, si chiede se sia permesso a un uomo di predicare il cristianesimo nell'interesse di Dio. Il

---

[238]Cfr. Ettore Rocca in, Søren Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*, Donzelli Editore, Roma 1998., p. 8.

[239] Søren Kierkegaard, *To opbyggelige Taler*, in SV, *op. cit.,* vol. 4, p. 81. Trad. it. *Discorsi edificanti,* traduzione e cura di Dario Borso, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 21.

[240]Gli aspiranti, a differenza dei testimoni della verità, la cui vita esprime ciò ch'essi predicano, sono «coloro che rendono evidente cos'è la verità e lo esigono, ma confessano che la loro vita non lo esprime: non cercano di nasconderlo, e in questo senso quindi hanno sempre un'aspirazione». Søren Kierkegaard, *Papirer*, X^5 A 35 (JJ :228).

[241]Cfr. *Ivi,* X^3 A 570 (NB21 :126) e X^5 A 66 (nb 27:65). La critica di Kierkegaard alla cristianità stabilita [*Bestaaende Chistenhed*] sarà il tema centrale di *Øjebblikket* [*Il momento*] dove il Filosofo muove delle polemiche contro il vescovo defunto Mynster e Martensen, il suo successore.

[242] Søren Kierkegaard, *Papirer,* VIII^1 A 6 (NB:120).

pastore, lungi dall'essere il padre spirituale delle anime, è un semplice «funzionario dello Stato» [*Embedsmand*] che ha «la propria vita perfettamente assicurata nelle cose temporali e mondane»[243]; gode la vita, ha «grande stima e considerazione – in cambio di una volta alla settimana in *un'ora silenziosa* nel sontuoso edificio che si chiama *chiesa*»[244] . Con l'ordinazione ci si obbliga a voler insegnare obiettivamente la dottrina secondo il Nuovo Testamento, ma non si dice nulla dell'obbligo di vivere in conformità di questa dottrina, di esprimerla nell'esistenza. Questa è, per Kierkegaard, «la più grande distanza possibile dal cristianesimo e il più raffinato godimento della vita»[245]. L'ammissione di non avere autorità è, invece, il contenuto fondamentale della «comunicazione diretta». Il discorso edificante, in cui chi parla dichiara di non avere autorità, non pretende in alcun modo d'insegnare. Chi parla non è un pastore e neppure un testimone della verità, ma soltanto un poeta, un «aspirante», un amante infelice del cristianesimo, i cui discorsi cristiani sono volti a rafforzare l'interiorità in un uomo.

2.1 L'amore edifica

Si è affermato che la parola edificare ha assunto, nel corso del tempo, connotazioni tediose e repulsive e che i discorsi edificanti sono stati i meno letti e studiati. Tuttavia, nel contesto kierkegaardiano la parola danese *opbygge* [*edificare*] assume un significato indiscutibilmente positivo. Kierkegaard riprende da S. Paolo la parola *gnòthi seautòn*[246]. La Sacra Scrittura usa frequentemente questa parola, ma in senso traslato. Il Filosofo propone, invece, ciò che significa nel «discorso diretto». Il termine danese *Opbygge* [*Edificare*] è formato da *bygge* [*costruire*] e l'aggiunta *op* [*sopra*]. «Chiunque edifica costruisce, ma non ognuno che costruisce

---

[243] *Pap.,* X^4 A 568 (NB 26:21). Cfr. *Pap.,* X^3 A 120 (NB 18:70).
[244] *Ibidem.* Cfr. *Papirer,*X^1 A 533(NB 11:225).
[245] *Pap.,* X^4 A 568 (NB 26:21).
[246] 1 Cor. 8,1. *Nuovo testamento interlineare, greco- latino- italiano*, a cura di Piergiorgio Beretta, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 2003, p. 1409.

anche edifica»[247]. Se un uomo costruisce un piano nuovo sulla sua casa già alta due piani, egli non edifica il piano, piuttosto si dice che sopraeleva un nuovo piano sulla casa. Questo «op» [*su*] indica sì la direzione verso l'alto, ma non è questo il caso dell'edificante. Se un uomo costruisce una casa, anche soltanto di un piano, ma dalle fondamenta, allora possiamo dire che costui ha edificato la casa. «Se si parla di edificare, non importa se l'edificio è alto o basso, il lavoro deve essere fatto *dalle fondamenta*»[248]. Edificare è costruire in altezza [*Høide*]. Questa costruzione richiede profondità [*Dybde*] di fondamenta. «Questo *sopra* [*op*] indica certamente la direzione in altezza, ma soltanto quando l'altezza ha nello stesso tempo il suo opposto nella profondità»[249]. Ad avere questa proprietà, nel mondo spirituale, è l'amore [*Kjerligheden*][250]. L'amore è il fondamento, l'amore è l'edificio, l'amore edifica· L'amore è «il fondamento più profondo della vita dello spirito» [*Aands-Livets dybeste Grund*][251]· Che l'edificazione sia una proprietà esclusiva dell'amore non significa che nient'altro possa edificare; anzi, proprio in quanto tutto può esser fatto con amore, tutto può essere edificante. L'amore, in questa sua caratteristica, non si isola, ma si dona totalmente. Commentando il versetto di Paolo, «l'amore edifica», Kierkegaard afferma che «fare tutto con edificazione» [*Gjører Alt til Opbyggelse*] vuol dire «fare tutto con amore» [*Gjører Alt i Kjerlighed*]. Laddove c'è l'edificante, lì c'è anche l'amore. L'edificante non è un privilegio o una dote speciale, ma ogni uomo dovrebbe e potrebbe edificare, se vi fosse veramente l'amore in lui[252]·Ma in che modo l'amore edifica? «Quando si parla dell'edificare

---

[247]*Ibidem.* Cfr. Umberto Regina, *L'attualità dell'edificante per poter ancora sperare*, in AA.VV., *Notabene. Quaderni di studi Kierkegaardiani. Leggere oggi Kierkegaard*, a cura di Isabella Adinolfi, Città Nuova, Roma 2000, p. 127.

[248]Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger,* op. cit., p.205; trad. it. *Gli atti dell'amore*, op. cit. p. 627. «Perciò anche la Scrittura dice dell'uomo stolto che costruì *senza fondamenta*; ma dell'uomo che ascolta la parola per vera edificazione ed opera in conformità, di lui si dice che è simile all'uomo che ha costruito la sua casa *e scavò profondamente*[Lc. 6,48]». *Ibidem.*

[249] *Ivi,* p. 205; trad. it., p. 625.

[250]Cfr. *Ivi,* p.206; trad. it. p. 629. «Quando nel linguaggio ordinario si parla di una casa o di un edificio, ognuno sa cosa s'intende per fondamenta e per pilastri. Ma nella vita dello spirito, cosa significa il parlare di fondamenta e di pilastri i quali devono sostenere la casa? È l'amore: l'amore è l'origine di tutto, ed in senso spirituale l'amore è il fondamento più profondo della vita dello spirito». *Ivi,* p. 209; trad.it., p. 635.

[251] *Ivi*, p. 209; trad. it. p. 635.

[252]Cfr. Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger,* op. cit., p. 207; trad. it.p. 631. «Perciò Paolo dice che, senza l'amore, l'uomo, anche se parlasse le lingue degli uomini e degli Angeli, sarebbe *come un bronzo suonante e un cembalo tintinnante*. [1 Cor. 13,1] ». Søren Kierkegaard, *ivi*, p. 209; trad. it, p. 635.

come atto d'amore, questo deve significare *o* che l'amoroso depone l'amore nel cuore di un altro uomo, *oppure* che l'amoroso presuppone [*forudsætte*] che l'amore sia nel cuore dell'altro e, proprio con questo presupposto, edifica l'amore in lui dal fondamento»[253]. Affermare come valida la prima delle due asserzioni sarebbe una situazione sovrumana, perché l'amore di un uomo non può edificare. Solo Dio, che è l'Amore, può deporre l'amore in un uomo. Quando si edifica una casa, bisogna prima «distruggere» qualcos'altro, per creare lo spazio in cui deve essere edificata. Ma non è questo il caso dell'amore del prossimo. Chi ama presuppone che l'amore si trovi già nel cuore dell'altro uomo, e proprio in virtù di questo presupposto, egli costruisce l'amore in lui dalle fondamenta.

Il cristianesimo presuppone che ogni uomo ami se stesso[254]. L'amor proprio [*Selvkjerlighed*] consiste nell'amare se stessi. Tuttavia, il cristianesimo non è la dottrina dell'amor proprio; il suo pensiero è di distoglierci da esso. È proprio questo precetto, «come te stesso» [*som Dig selv*], che stringe e immobilizza l'amor proprio. Il poeta non canta l'amore del prossimo. L'oggetto cantato dal poeta è l'amore della persona amata [*Elskov*], l'amore di un amico [*Venskab*]; non è un «amore cristiano» [*Christelige Kjerlighed*][255], ma «predilezione» [*Forkjerligheden*][256]. Si ama l'amico, la propria moglie, una donna «prima di tutti gli altri […], in contrasto a tutti gli altri»[257]. L'amore cristiano non ama una persona particolare, ma «il prossimo» [*Næsten*] l'intero genere, ama tutti gli uomini, persino il proprio nemico. La predilezione consiste nel fare le differenze. Al contrario, l'amore del prossimo, essendo «l'uguaglianza eterna dell'amare» non fa differenze. Il prossimo non è l'amato e neppure l'amico; non è una persona colta o qualcuno che è superiore o inferiore; «il prossimo è ogni uomo» [*Næsten er ethvert Menneske*]. Amando il prossimo, non è mia moglie che amo, ma colui che è a me «il più vicino»

---

[253] *Ivi*, pp. 209-210; trad. it. p. 637.

[254]«*Amerai il prossimo tuo come te stesso*». (Mt. 22, 39).Cfr. Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger, op. cit*., p. 23; trad.it. p. 179.

[255]Sulla differenza, nella lingua danese, tra amore umano [*Elskov*] e amore cristiano [*Kjerlighed*] cfr. il saggio introduttivo di Cornelio Fabro agli Atti dell'amore, op. cit., pp. 83-95.

[256]Cfr. Jørn Andersen, *Begrebet inderlighed i Kierkegaards forfatterskab,* Privatforlaget, København 2004, p. 124, ss.

[257] Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger,op. cit*., 25; trad.it. p. 185.

[*Nærmeste*]. L'amore passionale [*Elskov*] e il matrimonio sono, secondo Kierkegaard, l'espressione più profonda dell'amor proprio: nell'amore passionale «si diventa egoisti in due»[258]. Soltanto togliendo la differenza della predilezione potrò amare il prossimo, perché il prossimo è agli antipodi dell'egoismo. Ma ciò non significa che io, amando il prossimo, debba smettere di amare coloro per i quali ho predilezione. Se il prossimo sono tutti gli uomini, nessuno è escluso. È la predilezione che deve essere esclusa, non l'amato. L'amore e l'amicizia devono essere custoditi nell'amore del prossimo[259]. Il cristiano ha il dovere di elevare l'amore per la moglie, per i figli, per l'amico al livello dell'amore cristiano. Ciò che il mondo intende per amore è egoismo. L'unico vero amore è l'amore cristiano perché ha Dio per autore. L'amore cristiano è «amore di abnegazione» [*Selvfornegtelsens Kjerlighed*][260]. Questo amore «ama il prossimo che si deve amare»[261]. La caratteristica dell'amore cristiano è che «amare è un dovere» [*at elske er Pligt*][262]. Il mio prossimo è allora colui verso il quale io ho un «dovere» [*Pligt*]. Kierkegaard cita la parabola del buon Samaritano: «Cristo non parla di conoscere il prossimo ma del diventare noi stessi il prossimo»[263]. Avendo misericordia del malcapitato e riconoscendo in lui il prossimo, il samaritano riconobbe il proprio dovere e provò che egli stesso era il prossimo del malcapitato. Soltanto quando l'amore è un dovere, è assicurato contro la disperazione [*Fortvivelse*][264]. La disperazione è propria dell'amore immediato, si rapporta a qualcosa di particolare e manca dell'eterno. Di contro, l'amore cristiano, diventando dovere, assume la «qualità dell'eternità» e non può mai disperare. Diventato dovere, l'amore è assicurato in eterno. L'amore naturale ha «l'angoscia [*Angest*] della possibilità della

---

[258] Søren Kierkegaard, *Papirer,*VIII[1] A 190 (NB 2:78). Il prossimo è, fra i due Io egoisti, la «determinazione intermedia» [*Mellembestemmelse*]. Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger,*op. cit., p. 58; trad. it., p. 269.

[259]«Ama l'amato con fedeltà e con ardore, ma fa che l'amore del prossimo sia l'elemento santificante del patto della vostra unione con Dio; ama il tuo amico con sincerità e dedizione, ma che l'amore del prossimo vi insegni ad amarvi l'un l'altro nella fedeltà dell'amicizia con Dio». *Ivi*, .p.66; trad. it. p. 289.

[260] *Ivi*, p. 56; trad. it. p. 265.

[261] *Ivi*, p. 58; trad. it. p. 269.

[262] *Ivi*, p. 29; trad. it. p. 195.

[263] *Ivi*, p. 28; trad. it. p. 191.

[264]Cfr. *ivi*, p. 34 trad. it. p. 209: «Tu devi amare. Soltanto quando c'è il dovere di amare, allora soltanto l'amore è garantito per sempre contro ogni alterazione; eternamente liberato in beata indipendenza; assicurato in eterna beatitudine contro ogni disperazione».

mutazione»· Esso può mutarsi in odio, in gelosia, può spegnersi e languire nell'abitudine. Ma l'amore del prossimo, col suo *"devi*", è garantito contro ogni mutamento, poiché l'amore del prossimo, aprendosi *all'altro*, al suo vero bene, tutela costantemente dalla chiusura ostinata della disperazione.

II.3 *Il discorso edificante come cura dell'anima*

Se l'amore è ciò che, per esistere, deve presupporre l'altro, il contrario dell'amore sarà ciò che non ha bisogno dell'altro. Questa, per Kierkegaard, è la definizione della disperazione [*Fortvivelse*][265]. Cos'è la disperazione? È una malattia. Che malattia è? È «chiusura» [*Indesluttethed*][266], «è una porta chiusa con grande accuratezza e dietro di essa […] siede il sé e bada a se stesso»[267]. Il disperato è incapace di comunicare poiché nega l'alterità, e chiudendosi all'altro, è incapace di amare. Esternamente, il disperato è un uomo come tutti gli altri. Vive normalmente la realtà quotidiana; non fugge dagli uomini rifugiandosi nel deserto, in un monastero o in una gabbia. Tuttavia, il disperato ha costruito un recinto dentro di sé, dentro al quale «è chiuso abbastanza da poter tenere ogni indesiderato, cioè chiunque, lontano dal suo sé». La malattia della disperazione non è inguaribile, esiste una cura, una cura per la quale non occorrono medicine. Ispirandosi all'insegnamento socratico secondo il quale la filosofia è *cura dell'anima* [268], per Kierkegaard il discorso edificante è la cura della malattia dell'anima [*Sjælesorg*]. In *Ordbog over det danske sprog* [269], leggiamo che il

---

[265]Cfr. Ettore Rocca in *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo, op*. cit., pp. 11-12.

[266]*Indesluttethed* è la chiusura che caratterizza il silenzio demoniaco, che è proprio della disperazione. *Indesluttethed* è chiusura ostinata, rifiuto dell'altro. Ad esso si contrappone il silenzio divino [*Taushed*], che è, al contrario, apertura, un silenzio che vuole comunicare, che è comunione con l'altro. Cfr. *infra* § 4.4. Sul silenzio divino e sul silenzio demoniaco, cfr. Ettore Rocca, *Tra estetica e teologia, Studi kierkegaardiani,* ETS, Pisa 2004, pp. 22-30.

[267]Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, in SV, op. cit., vol. 15, p. 118; trad. it. *La malattia per la morte,* traduzione e cura di Ettore Rocca, Donzelli editore, Roma 1999, p. 65.

[268]Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, (29 d - 30b), a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2002, p. 101. Sulla cura dell'anima socratica, cfr. Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco,* trad.it. di Alessandro Setti, vol. II, Firenze 1954, pp. 60 ss.

[269]*ODS*, *ordbog over det danske sprog,* a cura di H. Juul- Jensen, J. Ernst, Hansen e Holger Sandvad, Det Danske Sprog og Litteraturselskab, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 27 voll., København 1919-1954.

termine *Sjæle-sorg* [*cura dell'anima*] è usato in senso spirituale: *Sjæle-sorg* è «cura del cuore, cura dell'interiorità» [*inderlig (hjerte)sorg*], e *Sjælesørger* è il padre spirituale, il pastore, che si prende cura delle anime dei singoli membri della parrocchia. Ma per Kierkegaard, la cura delle anime dei padri spirituali della chiesa danese è nient'altro che chiacchiera e mistificazione[270]. *Sjælesorg*, per il filosofo danese, non è la chiacchiera vuota dei preti e dei pastori. Kierkegaard conferisce al termine un senso nuovo rispetto alla tradizione danese del tempo, un'accezione non puramente spirituale, ma essenzialmente filosofica. Scrivendo i suoi *discorsi edificanti*, Kierkegaard è come un medico al capezzale del malato, che non soffre di una malattia del corpo, bensì dell'anima; è un padre spirituale[271] che si prende cura dell'anima di chi, chiuso nella propria disperazione, vuole aprirsi *all'altro* e all'amore del prossimo.

II.4 *Edificazione e filosofia*

Nelle prime pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel scrive:

> "Chi cerca soltanto edificazione, chi pretende di avvolgere nella nebbia la terrena varietà della sua determinata esistenza e del pensiero, chi invoca l'indeterminato piacere di quella indeterminata divinità, veda pure dove possa trovare tutto ciò; egli troverà facilmente il mezzo di vagheggiare qualche fantasma e di farselo bello. Ma la filosofia deve ben guardarsi dal voler produrre edificazione"[272].

Edificazione e rigore scientifico, per il Filosofo tedesco, sono due categorie di pensiero opposte e inconciliabili[273]. Per Kierkegaard, invece,

---

[270]Cfr. S. Kierkegaard, *Papirer*, XI^2 A 117 (NB 33:42).

[271]«Io sono come un monaco, come un padre spirituale[*Sjælesørger*] per solitari e gente simile; ma le chiacchiere che ora si spacciano per timor di Dio, religiosità, io non le posso ammettere. Nessuno parla più di scrupoli». Søren Kierkegaard, *Papirer*, X^1 A 586 (NB 12:45).

[272]Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* op. cit., p.17; trad. it. *Fenomenologia dello Spirito, op. cit.,* p. 6.

[273]Cfr. Isabella Adinolfi, *Introduzione: L'edificante in Kierkegaard*, in AA.VV., *Notabene 2005. Quaderni di studi kierkegaardiani*, a cura di Isabella Adinolfi e Virgilio Melchiorre, il Melangolo,

l'edificante non comporta affatto assenza di rigore scientifico. In una pagina dei *Papirer ,* scrive:

> "Strano quest'odio per l'edificante che fa capolino dappertutto in Hegel; ma lungi dall'essere un narcotico che addormenta, l'edificante è l'amen dello spirito temporale ed un aspetto della conoscenza che non è lecito trascurare"[274].

In *Essere e tempo*, Martin Heidegger osserva che «dal punto di vista filosofico, c'è molto più da imparare dai suoi scritti di edificazione che dai teoretici»[275]. Che un'opera edificante possa avere rigore scientifico è attestato nella prefazione di uno scritto firmato dallo pseudonimo Anticlimacus, il cui titolo è *La malattia per la morte*[276] e il cui sottotitolo è *Un'analisi di psicologia cristiana per edificazione e risveglio.* L'analisi di quest'opera, secondo Anticlimacus, «sembrerà forse strana; la riterranno troppo rigorosa per poter essere edificante e troppo edificante per poter essere rigorosamente scientifica»[277]. Quest'opera, infatti, scritta in un linguaggio filosofico e con lo scopo di edificare, disorienta il lettore hegeliano, secondo il quale «la filosofia deve ben guardarsi dal voler produrre edificazione». Secondo Anticlimacus, affermare che l'analisi dell'opera sia troppo rigorosa per poter essere edificante è un'affermazione sbagliata. «Cristianamente, tutto ha infatti, il dovere di servire all'edificazione. Quel tipo di scientificità che alla fine non è edificante è, proprio per questo, non cristiano»[278]. Anche se un'opera è scritta con il massimo rigore scientifico, è edificante se cristiana. Chiedersi se uno scritto presenti oppure no il carattere dell'edificante, significa allora chiedersi se esso sia o non sia cristiano. Negando l'appartenenza degli scritti edificanti alla letteratura di edificazione, Kierkegaard conduce l'edificante dinanzi al tribunale filosofico. L'edificante non è, come pensa Hegel, un narcotico che addormenta; non intende consolare con le sue prediche e con la sua retorica, ma acquista, in Kierkegaard, nuova dignità filosofica. Kierkegaard, infatti, fin dagli esordi della sua

---

Genova 2005, p. 11.

[274] Søren Kierkegaard, *Papirer*, III A6 (Pap. 264:6).

[275] Martin Heidegger, op., cit. p. 235; trad.it. *Essere e tempo*, op. cit. p., 357.

[276] Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, in SV, vol. 15, op. cit., p. 65.ss; trad. it. *La malattia per la morte*, op. cit., p. 3 ss.

[277] *Ivi,* p. 67; trad. it., p. 5.

[278] *Ibidem.* Cfr. *Prima lettera ai Corinzi* 14,26.

attività letteraria, è alla ricerca della verità, di una verità tutt'altro che fredda e speculativa:

> "Si tratta di trovare una verità, ma cercandola, non fra le verità oggettive, nude e fredde, tanto care a certi sistemi filosofici, bensì dentro a quella dimensione interiore capace di indicare che quella verità sia una verità per me"[279]

2.5. *Solo la verità che edifica è una verità per me*

> "Quando ho chiuso *Aut -Aut* con questa proposizione*: solo la verità che edifica è verità per me,* pochi sono stati i lettori che abbiano saputo leggere tra le righe"[280].

La verità è la verità che edifica. Ma se la verità è la questione filosofica per eccellenza, il problema dell'edificazione diventa anche problema filosofico. Nell'estate del 1835, durante il soggiorno estivo nella melanconica costa di Gilleleie, il giovane Kierkegaard scrive:

> "Ciò che in fondo mi manca, è di veder chiaro in me stesso, di sapere ciò ch'io devo fare […]. Si tratta di comprendere il mio destino, di vedere ciò che in fondo Dio vuole ch'io faccia, di trovare una verità che sia una verità per me, di trovare l'idea per la quale io voglio vivere e morire"[281].

Kierkegaard restò fedele a questo proposito per tutta la vita. La verità di cui egli è alla ricerca non è una verità oggettiva, una «verità nuda e fredda»[282]. Per trovare questa verità, il Filosofo non ha bisogno d'ingolfarsi nel mondo, perché, per trovarla, egli deve innanzitutto trovare se stesso. «Bisogna cominciare dal conoscere

---

[279] Søren Kierkegaard, *Papirer*, I A 75 (AA:12).
[280] Søren Kierkegaard, *Papirer,* IV A 42 (JJ:53).
[281] Søren Kierkegaard, *Papirer*, I A 75 (AA:12).
[282] «Qual vantaggio avrei io da una verità che si ergesse nuda e fredda, indifferente se io la riconosca o no, che mi causa piuttosto un brivido di angoscia invece di un fiducioso abbandono?». *Ibidem.*

se stessi prima di ogni altra cosa (*gnòthi seautòn*)». Ancora una volta il maestro è Socrate. Senza chiarezza in se stesso, senza un centro di gravità interiore, l'uomo non potrebbe essere libero e non riuscirebbe a mantenersi a galla nelle tempeste della vita, proprio come il più grande nuotatore, senza la convinzione intima di essere più leggero dell'acqua, non riuscirebbe a stare a galla. La verità che edifica è una verità «che si rapporta essenzialmente all'esistenza»[283], è una verità «per me», e dunque per il soggetto, e l'interiorità è il suo predicato essenziale[284]. A differenza di chi concepisce un pensiero oggettivo [*den objektive Tænkning*], il pensatore soggettivo [*den subjektive Tænker*] non è «indifferente» alla sua esistenza, ma è «essenzialmente interessato al suo proprio pensiero, è esistente in esso»[285]. La sua riflessione è quella dell'interiorità. Mentre un pensiero oggettivo e astratto è disinteressato all'esistere, per il soggetto esistente invece, l'esistere è il «supremo interesse»[286]. Se la verità del pensatore oggettivo è una verità di «approssimazione» [*Anskuelse*], una verità disinteressata[287], una verità impersonale e astratta, la verità del pensatore soggettivo è, al contrario, una verità di «appropriazione» [*Tilegnelse*][288], una verità personale e soggettiva, una verità in cui il soggetto è «infinitamente interessato»[289]. Il pensatore oggettivo indaga sulla verità, tuttavia potrà solo approssimarsi alla verità che cerca, non potrà mai realmente appropriarsene in quanto la verità che cerca è una verità astratta e impersonale. La

---

[283] Id, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, *op.cit*., vol. 9, p. 166; trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica*, *op. cit*., p. 366.

[284] Leggiamo nella *Postilla*: «Soltanto la verità che edifica è verità per te. Questo è un predicato essenziale rispetto alla verità come interiorità, mediante il quale la sua determinazione decisiva come edificante *per te,* cioè per il soggetto, è la sua differenza essenziale da ogni sapere oggettivo, in quanto la soggettività stessa diventa il carattere distintivo della verità». Søren Kierkegaard, Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift,* in SV, *op. cit*., vol. 9, p. 211; trad.it. *Postilla conclusiva non scientifica,* p. 396.

[285] *Ivi,* p. 63; trad. it. p. 296.

[286] *Ivi*, vol. 10. p. 21; trad. it. p. 431.

[287] «L'uomo di speculazione può prodigare il suo tempo e la sua applicazione, ma non sarà mai interessato con una passione personale infinita: anzi costoro neppure lo vogliono. La loro considerazione vuole essere oggettiva, disinteressata» *Ivi*, p. 23; trad.it. p. 270.

[288] *Ibidem.* Sul concetto di appropriazione [*Tilegnelse*] in Kierkegaard, cfr. Arne Grøn, Grøn, *Problemet subjektivitet*, in AA.VV., *Denne slyngelagtige eftertid. Tekster om S. Kierkegaard,* a cura di Finn Frandsen & Ole Morsing, Slagmark, Århus Danmark 1995, vol. 1, pp.132-135.

[289]Søren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, *op. cit*., vol.9. p. 31; trad.it. *Postilla,* op. cit.p. 276.

verità è oggettiva e, in quanto tale, è separata dal soggetto[290]. Il pensatore oggettivo riuscirà a sapere tantissime cose del mondo che lo circonda, ma non saprà mai nulla su se stesso. Per la riflessione soggettiva, invece, la verità diventa «appropriazione, interiorità, soggettività, e si tratta per l'appunto di approfondirsi esistendo nella soggettività».

Nella proposizione «la soggettività, l'interiorità è la verità» è contenuta la saggezza socratica. Socrate ha avuto il merito di aver prestato attenzione al fatto che «il conoscente è un esistente» e di essere stato egli stesso un pensatore *esistente,* «non uno speculante che dimentica ciò che è l'esistere»[291]. Il merito del Pensatore greco è stato quello di esser andato oltre la speculazione e di aver accentuato l'esistenza, in cui è contenuta la determinazione dell'interiorità. La speculazione, invece, dimentica che il conoscente è un esistente. Vero è che la proposizione socratica che «il conoscere è un ricordare» è propria della speculazione, ma è pur vero, nota Kierkegaard, che Socrate non la sviluppò oltre e che tale principio divenne essenzialmente platonico. A differenza di Socrate, Platone dimentica la cosa più importante, ossia l'esistere, e si perde nella speculazione.

Con Socrate, non vi è un rapporto diretto fra maestro e discepolo «perché l'interiorità è verità e l'interiorità è precisamente il cammino che li separa l'uno dall'altro»[292]. Proprio qui sta l'ironia socratica: non si tratta di un'interiorità cameratesca, ma il discepolo si rapporta essenzialmente a se stesso. Nella sua opera giovanile *Sul concetto d'ironia in riferimento costante a Socrate,* Kierkegaard definisce l'ironia «una determinazione della soggettività»[293]. Nei *Papirer* del 1845, l'ironia è definita nel modo seguente:

> "L'ironia è «l'unità di passione etica, che accentua in interiorità il proprio Io infinitamente, e di educazione, la quale nel suo esteriore (nel commercio con gli

---

[290] «La via della riflessione oggettiva trasforma il soggetto in qualcosa di accidentale, e quindi riduce l'esistenza a qualcosa di indifferente, di evanescente. Allontanandosi dal soggetto, si finisce nella verità oggettiva e mentre il soggetto e la soggettività diventano indifferenti, lo diventa anche la verità, ed è questa precisamente la sua validità oggettiva, perché l'interesse si trova, come la decisione, nella soggettività». *Ivi*, p. 161; trad. it. pp. 362-363.

[291] *Ivi,* p. 171; trad.it. p. 369.

[292] *Ivi,* p. 207; trad.it. p. 393.

[293]Cfr. Id., *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates,* in SV, *op.cit*., vol.1, pp. 260 e 278; trad. it. *Sul concetto d'ironia in riferimento costante a Socrate,* a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 188 e 205.

uomini) astrae infinitamente dal proprio Io. L'astrazione fa sì che nessuno si accorga della prima unità vissuta, ed in ciò sta l'arte per la vera infinitizzazione dell'interiorità"[294].

Questo duplice aspetto etico-pedagogico dell'ironia kierkegaardiana è evidentemente frutto dell'insegnamento socratico che accompagnerà Kierkegaard dalle opere giovanili fino agli scritti più maturi.

Il concetto d'ironia, afferma il giovane Kierkegaard, «fa il suo ingresso nel mondo con Socrate»[295]. Tradizionalmente, la parola ironia è legata all'esistenza del Pensatore greco, innanzitutto per il suo aspetto: Socrate era brutto e il suo aspetto esteriore poteva persuadere chiunque che egli fosse un soggetto corrotto. Per Socrate, ciò costituiva decisamente un vantaggio[296], in quanto il suo aspetto esteriore gli consentiva di tenere a debita distanza il discepolo. Questa separazione era essenziale poiché, venendo meno il rapporto diretto fra maestro e discepolo, quest'ultimo aveva essenzialmente a che fare con se stesso e con la sua interiorità. In secondo luogo, «l'ironia fa il suo ingresso nel mondo con Socrate», per la sua celebre arte dell'interrogare. L'intenzione dell'interrogare può essere duplice: o s'interroga perché si vuole ottenere una risposta, e quindi si presuppone un pieno (metodo speculativo) oppure si interroga, non perché si è interessati alla risposta, ma «per risucchiare, con la domanda, il contenuto apparente e lasciare allora un vuoto»[297]. Quest'ultimo è il metodo ironico adottato da Socrate. Nell'*Apologia*, l'opera che, secondo Kierkegaard, costituisce «un congegno ironico da cima a fondo», è menzionato il responso dell'oracolo delfico, che designa Socrate il più sapiente fra i mortali[298]. Socrate ha chiara coscienza «di non essere sapiente né molto né poco», ma non osa mettere in dubbio le parole del dio, al quale non è

---

[294] Id., *Papirer,*VI A 38(JJ:323).

[295] Søren Kierkegaard, *Om Begrebet Ironi, op. cit*., p. 69; trad.it. *Sul concetto d'ironia*, *op. cit*., p. 21.

[296] «Ecco, questo era il vantaggio che Socrate attribuiva al suo esteriore, di cui si rallegrava tanto che avrebbe considerato come un contrattempo da parte di Dio, per impedirgli di diventare un maestro di morale, se avesse avuto un esteriore piacente come un citaredo effeminato o uno sguardo languido come quello di un pastore, o i piedi piccoli come un maestro di ballo […]». Id., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, op. cit., vol. 9, p. 207; trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica*, *op. cit.,* p. 393.

[297] *Ivi*, p. 92 ; trad.it. p. 42.

[298] Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2002, pp. 63-77.

lecito dire menzogna. Per capire il responso del dio, Socrate comincia a interrogare tutti coloro che sono ritenuti sapienti. Interrogando, «Socrate cominciò col presupposto che lui non sapeva niente, [e] concluse che gli uomini non sapevano assolutamente niente»[299]. Interrogando tutti coloro che sono ritenuti sapienti, i politici, i poeti, gli artigiani, Socrate si rende conto di essere egli stesso più sapiente di loro, in quanto, mentre costoro erano convinti di sapere ma in realtà non sapevano, Socrate non sapeva né credeva di sapere. L'ignoranza socratica è «primitività, interiorità»[300].

Il terzo dei *Tre Discorsi edificanti* del 1843, *Il rafforzamento dell' uomo interiore*, comincia con una preghiera. L'auspicio è che «l'uomo esteriore andrà in sfacelo»[301] e che Dio possa rafforzare il credente in direzione della sua interiorità. Con questo auspicio, Kierkegaard scrive i suoi discorsi edificanti. Gli scritti, dedicati "a quel singolo che, con gioia e gratitudine, chiama il suo lettore", vengono offerti con la stessa cura e preoccupazione di un medico al capezzale di un malato. È edificante quel pensiero che si preoccupa, che ha cura, interesse per l'esistente, quel pensiero che è preoccupato per il rafforzamento dell'uomo, della sua interiorità. «Questa preoccupazione [*Bekymring*] è appunto l'edificante»[302]. In quanto si rapporta alla vita, alla realtà della personalità, la preoccupazione del discorso che edifica è serietà [*Alvor*] Non è serio, invece, quel sapere astratto e indifferente che dimentica che il conoscente è un esistente, che non è preoccupato. Esso è cristianamente, scherzo e vanità. Se un uomo conoscesse ogni cosa del mondo che lo circonda, «ma non sapesse nulla intorno al rapporto di questo sapere con lui [*Denne Videns Forhold til ham*]»[303], non si sarebbe destata in lui la preoccupazione. Ogni uomo è preoccupato per sé. In genere, l'uomo comune si preoccupa per tutto ciò che è mondano ed esteriore, per la sua sicurezza economica,

---

[299] Cfr.Søren Kierkegaard, *Om Begrebet Ironi*, *op. cit*., vol. 1, p. p. 93; trad.it. p. 42-43.
[300] Id., *Papirer,*XI[1] A 15 (NB 28:70).
[301]Id., *Bekræftelsen i det indvortes Menneske,* in *Tre opbyggelige Taler,* in SV, *op. cit*., vol. 4, p. 78; trad.it. *Tre discorsi edificanti,* in Søren Kierkegaard, *Discorsi edificanti 1843*, traduzione e cura di Dario Borso, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 115.
[302] *Ivi*, p. 67; trad. it. *ivi,* p. 6.
[303] Id, *Bekræftelsen i det indvortes Menneske, op. cit*., p. 84; trad.it. *Il rafforzamento dell'uomo interiore,* op. cit., p. 125.

per l'onore e la considerazione degli altri uomini. Questa è una preoccupazione non vera, non essenziale. Un uomo simile, che mira a conoscere tutto ma non se stesso, è «un'anima distratta»[304] e infelice. Esiste però una preoccupazione vera ed essenziale: la preoccupazione dell'uomo interiore. L'uomo interiore non è preoccupato del mondo esterno, ma soltanto di Dio e di se medesimo. «Questa preoccupazione non cessa un attimo, poiché il sapere ottenuto non è un sapere indifferente»[305]. L'uomo interiore non gioisce della fortuna o del potere, ma ne prova angoscia. La sua preoccupazione aumenta e questa preoccupazione rafforza la sua interiorità. L'uomo interiore non guarda ai suoi beni, ma al donatore. «Chi possiede il mondo intero e ringrazia Dio, viene rafforzato nell'interiorità»[306]. Chi si preoccupa per sé, chi lavora in direzione della propria interiorità non sarà distratto dalla fortuna, dall'onore e dalla ricchezza e neppure dalla sofferenza e dall'angustia, ma tutto ciò servirà a rafforzarlo nella sua interiorità.

2.6 *L'edificante giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto*

Rafforzato interiormente è quell'esistente che diviene veramente se stesso di fronte a Dio, quell'esistente che di fronte a Dio ha sempre torto[307]. *L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto*[308] è il titolo di

---

[304]Søren Kierkegaard, *Bekræftelsen i det indvortes Menneske,*op. cit., p.82; trad.it. *Il rafforzamento dell'uomo interiore,op. cit*., p. 122.

[305]Søren Kierkegaard, *Bekræftelsen i det indvortes Menneske,* op. cit., p.85; trad. it. *Il rafforzamento dell'uomo interiore*, op. cit., p. 127. Per Umberto Regina, «La "preoccupazione" è vera preoccupazione, non quando è semplicemente mia, ma soltanto se ha come oggetto esclusivo e costante il mio interesse, se è, non mia, ma "per me"». Umberto Regina, *Quando l'ideale insidia l'edificante,* in AA. VV., *Notabene , Quaderni di studi kierkegaardiani*. *L'edificante in Kierkegaard*, *op. cit*., p. 108.

[306] «Tristezza e gioia, buona e cattiva sorte, difficoltà e vittoria, per lui sono doni, poiché per lui l'essenziale è il donatore». *Ivi*, p. 95; trad.it. p. 143.

[307] «L'esistente, che sa di essere in torto di fronte a Dio, sa di non essere Dio, di essere infinitamente differente da lui, e per questo sa di esistere veramente: Dio ha sempre ragione, e l'uomo di fronte a lui ha sempre torto.[…] All'uomo che sa di avere sempre torto di fronte a Dio si apre un orizzonte di verità nel quale gli viene concesso tutto lo spazio necessario per fruire di un'irriducibile consistenza e costruirsi un'inequivocabile identità». Umberto Regina, *L'arte di esistere*, *op. cit.,* p. 16.

[308] »Det Opbyggelige, der ligger i den Tanke, at mod Gud have vi altid Uret«. Søren Kierkegaard, *Ultimatum*, in *Enten Eller*, in SV, op. cit., vol 3, p. 311; trad. it.*Ultimatum*, in *Enten Eller*, op. cit., vol. 5 p. 251.

Ultimatum, lo scritto che conclude *Enten – Eller*, nonché il tema di una predica che il giudice Wilhelm acclude in una lettera indirizzata al giovane esteta. L'autore della predica è un pastore dello Jytland, amico di vecchia data del giudice. La predica è scritta in modo tale che ogni contadino riuscirà a intenderla, perché è appunto la bellezza concernente l'universale il fatto che tutti lo possano intendere. Il passerotto che cade a terra, ha ragione di fronte a Dio. Il giglio che secca, ha ragione di fronte a Dio. Solo l'uomo ha torto, solo a lui è riservato d'aver torto di fronte a Dio. Aver torto [*at have Uret*] è, in genere, una delle sensazioni più dolorose. Preferiamo patire tutto piuttosto che confessare d'aver torto. C'è qualcosa di edificante nell'aver torto se, confessandolo, edifichiamo noi stessi nella prospettiva che ciò avverrà sempre più di rado. E tuttavia, non è proprio questo pensiero che potrebbe acquietare ogni dubbio, ogni preoccupazione angosciante. Non basta dire "si fa quel che si può". Ogni dubbio e preoccupazione saranno acquietati nel considerare l'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto.

Se una persona che amiamo profondamente commettesse un torto nei nostri confronti, ne saremmo addolorati. Il pensiero di essere noi ad aver ragione non ci arrecherebbe alcun conforto. Saremmo turbati dalla certezza del torto della persona che amiamo e vorremmo esser noi ad aver torto. «Così, dunque, è doloroso aver torto, e molto più doloroso quanto più spesso lo si ha, è edificante aver torto, e molto più edificante quanto più spesso lo si ha! Questa è certo una contraddizione!» [309]. Questa contraddizione va spiegata dicendo che, se desideriamo d'aver torto, amiamo, vale a dire, ci troviamo in un rapporto infinito con qualcuno. Se, al contrario, troviamo doloroso l'aver torto, ci troviamo in un rapporto finito. Allora, aver sempre torto è edificante, «perché solo ciò che è infinito edifica, il finito no!» Se la persona che amiamo è un essere umano, ci troviamo nella contraddizione di sapere di aver ragione e di desiderare di credere di essere noi ad aver torto. Se, invece, non è un essere umano che amiamo, ma Dio, non ci sarà alcuna contraddizione tra il nostro sapere e il nostro desiderio, perché, di necessità, bisognerebbe riconoscere di essere noi ad aver torto e Colui che amiamo, ragione. Questo riconoscimento non sarebbe una costrizione «perché allorquando sei in

[309] *Ivi*, p. 317. trad.it. p. 266.

amore tu sei in libertà»[310]. Il motivo è sempre l'amore: è inatti l'amore che edifica, l'amore che è «il fondamento più profondo della vita dello spirito»[311]:

> "Per qual motivo tu desideravi d'aver torto di fronte a un essere umano? Per il fatto che amavi! Per qual motivo lo trovavi edificante? Per il fatto che amavi! Quanto più amavi, tanto meno trovavi il tempo per considerare se avevi ragione o no. Il tuo amore aveva solo un desiderio, uno di numero, di dover costantemente essere tu ad aver torto. In tal modo anche nel tuo rapporto con Dio. Tu ami Dio, e perciò la tua anima potrebbe rinvenir pace e gioia solo nel pensiero che tu debba sempre aver torto"[312].

È l'immenso desiderio [*Ønske*], che è proprio dell'amore, e dunque della libertà di dover essere sempre noi ad aver torto, che ci fa riconoscere che Dio ha sempre ragione. Riconoscere che dinanzi a Dio abbiamo sempre torto non è, perciò, una costrizione ma un atto di libertà. Il pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto mostra la sua forza d'edificare in un duplice modo: «sia grazie al fatto che arresta il dubbio [*den standser Tvivlen*] e acquieta la preoccupazione del dubbio [*beroliger Tvivlens Bekymring*], sia grazie al fatto che incoraggia all'azione [*den opmuntrer til Handling*]»[313]. Solo in un rapporto infinito con Dio, vale a dire, solo riconoscendo che Dio ha sempre ragione e l'uomo sempre torto, il dubbio viene arrestato e la preoccupazione si muta in gioia. Il movimento del dubbio sta nel fatto che l'uomo, per un istante ha ragione, l'istante dopo ha torto, fino a un certo punto ragione, fino a un certo punto torto. Ma questo è possibile soltanto nel rapporto con un altro essere umano, ossia in un rapporto finito, non con Dio. Fintantoché, perciò, il dubbio volesse rendere finito il rapporto infinito, fino ad allora egli resterebbe nel dubbio. Ma quando la preoccupazione del dubbio lo getterà nell'angoscia, egli si getterà al di là del finito nell'infinito, perché il fatto di aver sempre torto è «quell'ala sulla quale egli si solleverà al di sopra della finitezza, e quello struggente desiderio con il quale egli cerca Dio, è quell'amore nel quale egli trova Dio». Colui

---

[310] Id, *Ultimatum*, *op. cit*. p. 320; trad.it. p. 268.
[311] Id., *Kjerlighedens Gjerninger, op. cit*., vol.12, p. 209; trad. it. *Gli atti dell'amore*, *op. cit*. p. 635. Cfr. capitolo precedente, § 1.4.
[312] Id., *Ultimatum*, op. cit. p. 320; trad.it. p. 267.
[313] *Ivi*, p. 322; trad.it. p. 270.

che, avendo torto davanti a Dio, fu elevato al di sopra della finitezza e, con desiderio struggente, cercò Dio, è Giobbe:

> "Giobbe ottenne dunque torto? Sì! E per sempre, poiché non c'è una corte superiore a quella che lo ha giudicato. Giobbe ottenne ragione? Sì! E per sempre, in quanto ha ottenuto torto davanti a Dio"[314].

Giobbe protesta, «insiste sulla sua tesi che ha ragione»[315] e, «con l'ardire di un leone ruggente»[316], non solo osa contendere con Dio, ma Lo chiama dinnanzi al «tribunale dell'Altissimo», perché Dio si ponga di fronte a se stesso e giudichi il proprio operato. Tuttavia, Giobbe comprende che dinnanzi a Dio non ha importanza essere nel giusto o in difetto perché Dio ha comunque ragione. Egli sa che «Dio è nondimeno amore e che quel che ci succede è un bene»[317]. Umanamente parlando, «è cosa da far perdere la ragione».

> "Le raffiche hanno smesso d'infuriare – la tempesta è finita – Giobbe è stato ripreso al cospetto dell'umanità schierata – il Signore e Giobbe si sono capiti l'un l'altro, sono riconciliati […]. Giobbe è benedetto e ha ricevuto tutto al doppio. E' quel che si dice una ripetizione [Gjentagelsen]"[318].

Giobbe ebbe torto, perché osò contendere con Dio. Ebbe ragione, perché, contendendo con Dio, riconobbe in Lui il Trascendente.
Giobbe ottenne ragione per sempre, in quanto ha ottenuto torto davanti a Dio. Il torto di Giobbe è un torto «ripetuto»[319] per l'eternità. Il torto ripetuto è l'ala che lo solleva al di sopra del finito e l'amore nel quale egli si riconcilia con Dio.

2.7 Peccato e paradosso

Riflettere sui concetti di peccato e paradosso in Kierkegaard è un modo per

---

[314] Id., *Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi* af Costantin Costantius (1843), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 5, p. 180; trad. it. *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Costantin Costantius,* a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 111-112.
[315]Søren Kierkegaard, *Gjentagelsen*, *op. cit*., p. 177; trad. it. *La ripetizione*, op. cit., p. 107.
[316] Cfr. Søren Kierkegaard, *Gjentagelsen*, *op. cit*., p. 170; trad. it. *La ripetizione*, p 96.
[317] Søren Kierkegaard, *Papirer*, X^1 A 478 (NB 11:176).
[318] Søren Kierkegaard*, Gjentagelsen,*p. 180.trad. it. *La ripetizione,* op. cit., p. 111.
[319] Sul concetto di ripetizione, cfr. Umberto Regina, *Quando l'ideale insidia l'edificante*, *op. cit.,* p. 104.

riflettere sul rapporto tra ragione e fede, tra filosofia ed esperienza religiosa e sui limiti che li circoscrivono. Fino a dove la filosofia può spingersi, e travalicando quali confini la ragione umana deve ammettere il proprio scacco? In questo paragrafo ci proponiamo di studiare questi «confini»[320], travalicando i quali la ragione deve cedere il passo alla fede, laddove la ragione umana deve comprendere che ci sono cose che non può e non deve comprendere. Prima di riflettere sul concetto di peccato e sulla sua connotazione paradossale, sarà opportuno tornare alla nozione di colpevolezza, in particolare a quello stato, che è proprio dell'uomo, di essere sempre colpevole davanti a Dio. Il pensiero che un uomo, davanti a Dio, soffre sempre da colpevole, non solo è edificante, ma è un pensiero che dà gioia. «*La gioia che c'è nel pensiero che l'uomo, rispetto a Dio soffre sempre da colpevole*»[321] è il tema del quarto capitolo di *Vangelo delle sofferenze.* In questo scritto, Kierkegaard porta come esempio le parole edificanti del *buon ladrone*, tratte dal Vangelo di Luca. Accanto a Gesù, sono crocifissi due malfattori. Uno di loro, rimproverando l'altro, che insulta Gesù, afferma: «neanche tu hai timore di Dio e sei dannato alla stessa pena? Noi giustamente, perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, egli invece non ha fatto nulla di male»[322]. Il ladrone è cosciente della propria colpa, sa che lui, che il suo compagno, che ogni uomo, soffre da colpevole di fronte a Dio e che la sofferenza è meritata. Sa che invece Cristo è innocente, anzi, che Egli è il Solo che soffre da innocente davanti a Dio. Il ladrone pronuncia queste parole sulla croce, in punto di morte. Le sue parole sono vere e hanno verità in lui, perché sono le parole di un morente, che, pentendosi, si raccoglie in interiorità. Egli «predica come un vero predicatore, anzitutto e soprattutto per l'edificazione di se stesso, su quel pensiero edificante: io soffro per le mie colpe»[323]. Il buon ladrone predica per se stesso, per l'altro ladrone che insulta Cristo, crocifisso accanto a lui, predica per tutti gli uomini e dice che noi tutti siamo peccatori, noi tutti siamo

---

[320]«La ragione umana ha dei confini; è lì che stanno i concetti negativi [i paradossi]». Id., *Papirer,* X^2 A 354(NB 15:25).

[321] Søren Kierkegaard, *Lidelsernes Evangelium, op. cit*., p. 245; trad. it *Vangelo delle sofferenze, op.cit.,* p. 858.

[322] *Luca.,*23,41.

[323] Søren Kierkegaard, *Lidelsernes Evangelium, op. cit*., p. 251; trad. it. *Vangelo delle sofferenze,* p. 861.

colpevoli di fronte a Dio. La sofferenza di Cristo, invece, è una sofferenza sovrumana, perché Egli è l'Unico innocente appeso sulla croce, il Solo che soffre senza colpa davanti a Dio. La predica del ladrone non è una predica di penitenza, ma è una predica sulla gioia, «la gioia che c'è nel pensiero che di fronte a Dio l'uomo soffre sempre da colpevole»[324]. Come può esserci gioia nel pensiero di soffrire da colpevoli di fronte a Dio? Questo pensiero non dovrebbe piuttosto tormentarci? Nel rapporto tra gli uomini, l'unico desiderio è di essere innocenti, di trovarsi dalla parte del giusto. Ma è pur vero che, se il rapporto fra due uomini è un rapporto profondo, legato dall'amore, l'unico desiderio, purchè sia l'amato ad avere ragione, è quello di essere colpevoli. Kierkegaard porta l'esempio di una fanciulla, la quale, profondamente innamorata del suo uomo, preferirebbe essere lei la colpevole, perché, se fosse lui ad aver torto, se fosse lui il colpevole, non sarebbe più lui, diventerebbe un altro. Allora lei non potrebbe più amarlo e il suo amore sarebbe perduto. Ma se lui ha ragione, il suo amore è salvo. Diverso è il caso del rapporto dell'uomo con Dio:

> "Quando l'uomo rispetto a Dio soffre sempre da colpevole, allora in ogni momento, checché succeda, egli è assicurato, che Dio è l'amore; o più esattamente, egli è impedito di arrivare a dubitare, poiché la coscienza della colpa attira su di sé l'attenzione"[325].

In questo caso non si tratta di stabilire chi ha torto o ragione, non si tratta di un amore infelice in cui, se l'oggetto amato è colpevole, l'amore è perduto. Se l'uomo, per l'«infinita differenza qualitativa»[326] che lo separa da Dio, soffre sempre da colpevole, ciò significa che Dio è Amore. C'è gioia nel pensiero che l'uomo, rispetto a Dio, soffre sempre da colpevole, perché il sofferente, concentrando l'attenzione sulla propria colpa, arresta ogni dubbio ed esprime che, in ogni

---

[324] *Ibidem.* Così pure, è una preghiera sulla gioia quella che introduce *Ultimatum: «*Padre Celeste! Insegnaci a pregare rettamente […] al fine che i laboriosi pensieri, l'animo inquieto, il cuore timoroso debbano trovar pace in ciò e per ciò, là dove e per dove solo s'ha da trovare, con il ringraziarti sempre lieti, nel mentre lieti confessiamo che di fronte a Te abbiamo sempre torto*». Ultimatum*, in *Enten Eller,* in SV*, op. cit*., vol. 3, p. 313; trad. it. p. 257.

[325] Søren Kierkegaard, *Lidelsernes Evangelium, op. cit.,* p. 249; trad.it. *Vangelo delle sofferenze, op. cit.,* p. 860.

[326] «Dio e l'uomo sono due qualità tra le quali c'è un'infinita differenza qualitativa [*en uendelig Qvalitets - Forskjel*] ». Id., *Sygdommen til Døden,* op. cit., vol. 15, p. 175; trad. it. *La malattia per la morte,* op. cit., p. 127.

momento, qualsiasi cosa accada, Dio è Amore. Così il ladrone, rispetto al Solo che è davanti a Dio senza colpa, crocifisso accanto a Chi, innocente sulla croce, «portato al limite come affranto dallo scoraggiamento se Dio fosse amore, [grida]: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato"»[327], trova sollievo, anzi la gioia, la gioia di credere che Dio è nondimeno amore. Il pensiero di soffrire da colpevole dinanzi a Dio dà gioia al ladrone, perché comprende «che non è Dio che l'ha abbandonato ma che lui [con la propria colpevolezza] ha abbandonato Dio e *pentendosi* dice al collega crocifisso: "Ricordati di me quando entrerai nel tuo regno" »[328].Chi ha coscienza della propria colpa e si pente prova la gioia di dar ragione a Dio, ma chi, come Cristo, soffre da innocente sulla croce, è tormentato dal dubbio, è come se avesse Dio contro di sè. È la «coscienza della colpa» [*Skyldens Bevidsthed*][329] che arresta ogni dubbio e rafforza la fede. Avere coscienza della colpa significa credere, *aver fede* di essere sempre ed essenzialmente colpevole di fronte a Dio. Bisogna «credere senza poter comprendere» [*at troe uden at kunne forstaae*][330] che Dio è amore. Una cosa del genere non si può comprendere (in tal caso, il dubbio insorgerebbe contro la fede), la si deve credere, perchè «la fede non comprende ciò che tuttavia essa crede»[331]. Chi è cosciente di soffrire da colpevole di fronte a Dio non dubita di Dio ma di se stesso. L'individuo si volge verso se stesso, verso la sua interiorità, la coscienza della colpa lo rafforza interiormente.

Avere coscienza della colpa significa sapere di aver torto, prendere atto della colpevolezza, per scorgere in essa una possibilità, contare su questa consapevolezza, per affidarsi a Dio. Avere coscienza della colpa non significa avere coscienza di aver compiuto un torto determinato, ma di essere sempre ed

[327] Id., *Lidelsernes Evangelium, op. cit.,* p. 251; trad. it. *Vangelo delle sofferenze,op. cit.,*p. 861.
[328] *Ivi*, p. 253; trad. it. p. 862. Cfr. *Luca* 23,42.
[329] Sulla coscienza della colpa, Umberto Regina scrive:«Colui che ora si accinge al passaggio è un uomo che aspira all'incontro con Dio. Sa di essere in colpa, ma confida proprio in questa sua consapevolezza per oltrepassare la sfera dell'immanenza. L'avere un deficit infinito da pagare a Dio è per lui una risorsa, l'unica di cui dispone e a cui si affida. Vuole prendere sempre più coscienza dell'enormità del suo debito, e dunque anche della propria incapacità di onorarlo. […]». Umberto Regina, *L'arte di esistere, op. cit*., p. 122.
[330] Søren Kierkegaard, *Ultimatum, op. cit.,* p. 379; trad.it. *Enten Eller*, vol. V, pp. 272 - 273. È evidente il riferimento di Kierkegaard a Lutero: «per sola fede bisogna credere che noi siamo peccatori». Martin Luther, *La lettera ai Romani (1515 - 1516),* S. Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 1991, p. 299.
[331] Søren Kierkegaard, *Papirer,* X^2 A 344 (NB 15:16).

essenzialmente colpevole. Rispetto a Dio, l'uomo non è colpevole di una colpa particolare, ma è essenzialmente e assolutamente colpevole. Non si tratta della colpa per un fatto singolo, ma della «colpa totale» [*den totale Skyld*][332], trascendentale. A differenza del rapporto tra uomo e uomo, in cui si può essere ora colpevoli ora innocenti, nel rapporto a Dio, l'uomo, proprio in quanto è separato da Dio da un'infinita differenza qualitativa, è sempre ed essenzialmente colpevole. Nel rapporto tra uomo e Dio è impossibile considerarsi talvolta colpevoli talvolta innocenti, perché ciò significherebbe fare di Dio «un collega dell'uomo»[333] e la colpa non sarebbe trascendentale. L'uomo è essenzialmente e perciò sempre colpevole davanti a Dio. Non è possibile peccare solo ogni tanto davanti a Dio, perché ogni peccato è davanti a Dio. La colpa singola presuppone la colpa totale, nella quale l'individuo si trova da sempre[334]. Ciò significa che, se è possibile che l'individuo sia reo di questa o quella colpa, è perché egli si trova già da sempre nella colpa totale.

Per Climacus, la colpa totale viene a poco a poco talmente presupposta da essere dimenticata. Eppure, è proprio la coscienza della colpa totale che rende possibile la colpa singola. La colpa totale non è la prima colpa che si commette né la somma delle colpe singole. Essa «si attua per l'individuo col porre la propria colpa, anche se fosse una sola, anche se fosse la più insignificante di tutte, in connessione col rapporto a una beatitudine eterna»[335]. La colpa totale, cioè, appare nel momento in cui l'individuo pone, mette insieme [*sætte sammen*] le proprie colpe, le proprie singole mancanze, in rapporto a una tensione verso una felicità incondizionata. È questa connessione che conferisce «qualità», è nel *mettere in connessione* che consiste ogni approfondimento dell'esistenza. La coscienza della

---

[332] Cfr. Id., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift,* in SV, op. cit., vol.10, *op. cit*., p. 200; trad.it. *Postilla conclusiva non scientifica,* op. cit., p.552.

[333] Søren Kierkegaard, *Lidelserners Evangelium,* op. cit., p.264; trad.it. *Vangelo delle sofferenze,* p. 869.

[334] Scrive, in proposito, Ettore Rocca: «Punto di partenza è la colpa singola, ossia la singola mancanza a un dovere etico verso il prossimo. Tuttavia, perché si possa discorrere della singola colpa […] c'è bisogno di una nozione che anticipi la singola colpa. Pur essendo singola, essa richiede, se si risale alle sue condizioni di possibilità, la nozione di "colpa totale"». Ettore Rocca, *Tra estetica e teologia*, op. cit., p. 115.

[335] *Ivi,* p. 202; trad. it. p. 554.

colpa è l'espressione decisiva di questo rapporto. «Proprio perché colui che deve rapportarsi è un esistente e la colpa è l'espressione più concreta dell'esistenza, la coscienza della colpa è l'espressione del rapporto»[336]. Più l'individuo è astratto più si allontana dal rapporto a una beatitudine eterna e più si allontana dalla colpa. Senza questo rapporto l'individuo non potrà concepire se stesso come totalmente colpevole, e dunque, non potrà concepirsi come *esistente*. La coscienza della colpa totale è «l'espressione della più forte auto-affermzione dell'esistenza» ed esprime che *un esistente* si rapporta a una beatitudine eterna. Ma questo rapporto è un «*Misforhold*»[337], cioè un «rapporto squilibrato». Avere coscienza della colpa totale significa avere coscienza dello squilibrio del rapporto di un esistente alla beatitudine eterna. L'espressione decisiva della coscienza della colpa è la «permanenza». L'individuo ha un «eterno ricordo della colpa, perché essa è sempre connessa con il rapporto a una beatitudine eterna»[338]. È sufficiente una sola, piccola colpa, perché l'esistente si rapporti a una beatitudine eterna. L'esistente allora «è preso per tutta l'eternità, teso nella trappola della colpa e non riesce mai a svincolarsene»[339]. A differenza della giustizia umana, che non condanna subito e per sempre, l'eternità condanna subito, la prima volta, per tutta l'eternità. Il ricordo eterno della colpa è una catena che priva il prigioniero della sua libertà, è un peso, che si deve trascinare ovunque si vada, una trappola dalla quale il prigioniero non riuscirà mai a liberarsi. Ma il soggetto, che si rapporta a una beatitudine eterna, ha coscienza della colpa e la coscienza della colpa è un'espressione più alta che non la sofferenza. Il soggetto, che ha un ricordo eterno della colpa, sa di essere cambiato in modo decisivo. Egli è divenuto se stesso, è giunto alla massima autoaffermazione dell'esistenza. Se la colpa non è posta, con il ricordo eterno della colpa, in connessione con la beatitudine eterna, «ma mediante la memoria [è messa] in rapporto con qualcosa di più basso, con qualcosa di comparativo»[340], si ha una concezione più bassa della colpa. In questo modo si ha una vita facile e spensierata come la vita di un bambino,

[336] Id., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*,op. cit. p. 202; trad. it. *Postilla,* op. cit. p.553.
[337] *Ivi,* p. 523; trad. it., p. 556. Cfr. *Sygdommen til Døden,* op. cit., p. 75; trad.it. *La malattia per la morte, op. cit.,* p. 17.
[338] Søren Kierkegaard, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift, op. cit*., p.206; trad. it., *Postilla,* p. 556.
[339] *Ibidem.*

«perché il bambino ha molta memoria [*Hukommelse*] (la memoria è volta all'esteriore) ma nessun ricordo [*Erindring*]»[341]. Si spera, si desidera, in modo infantile, che tutto andrà per il meglio. L'infantilità consiste nel fatto che l'individuo considera la pena peggiore del ricordo della colpa, mentre la pena più dura è proprio il ricordo. Il bambino, che non ha la facoltà del ricordo, considera la pena la cosa più dura. Rispetto a questa infantilità, il ricordo eterno della colpa è serietà. Il concetto di colpa totale appartiene essenzialmente alla sfera religiosa. Il ricordo eterno della colpa non si esprime in qualcosa di esteriore, perché ciò che è esteriore «rende finita la colpa»[342], ma appartiene all'interiorità. L'interiorità è nel ricordo eterno della colpa, dove la serietà ha la sua dimora. Questa «dialettica dell'interiorizzazione» è definita da Climacus «religiosità A»[343]. Essa non è, in

---

[340] Søren Kierkegaard, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift, in* SV, vol. 10, *op. cit.,* p. 212; trad. it., *Postilla,* p. 560.

[341]Nell'opera estetica *In Vino Veritas,* lo pseudonimo William Afham spiega chiaramente la distinzione tra i due termini danesi *Hukommelse* ed *Erindring*: «Il ricordare [*at erindre*] non è in nessun modo identico al tenere nella memoria [*at huske*]. Si può pertanto avere buona memoria di un accadimento, per filo e per segno, senza per questo ricordarlo. La memoria è soltanto una condizione evanescente. Per mezzo della memoria il vissuto si colloca nella mente in una certa posizione, per poi ricevere la consacrazione del ricordo. La differenza si discerne già nel differenziarsi delle età dell'uomo. Il vecchio perde la memoria, che in genere è la facoltà che va persa per prima. Però il vecchio ha qualcosa di poetico, egli è, nella rappresentazione popolare, profetico, ispirato da Dio. Ma il ricordo è però ancora la sua forza migliore, la sua consolazione, che lo consola con la poetica capacità di vedere lontano. La fanciullezza ha al contrario in alto grado memoria e capacità di apprendere, non ha per nulla ricordo. Invece di dire: la vecchiaia non si dimentica di ciò che la fanciullezza apprende, si potrebbe forse dire: ciò che il fanciullo tiene a memoria, il vecchio ricorda. Gli occhiali del vecchio sono lavorati in modo che egli possa vedere con essi da vicino. Allorché la fanciullezza usa gli occhiali, il vetro è lavorato al fine di vedere a distanza, perché essa manca della facoltà del ricordare, la quale consiste nell'allontanare, nel portare a distanza. Nello stesso tempo, il felice ricordare della vecchiaia è come la felice capacità di apprendimento del fanciullo, un dono grazioso della natura, la quale abbraccia con predilezione i due periodi della vita più privi di aiuto e però in un certo senso più felici». Id., *In Vino Veritas,* in *Stadier paa Livets Vei. Studier af Forskjellige.* Udgivne af Hilarius Bogbinder, in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 7; trad. it. *In Vino Veritas,* in *Stadi sul cammino della vita*, trad. di Anna Maria Segala e Anna Grazia Calabrese, a cura di Ludovica Koch, Rizzoli, Milano 1993, p. 90.

[342] Søren Kierkegaard, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift, in* SV, vol. 10, *op. cit*., p. 224; trad. it., *Postilla,* p 568.

[343] La religiosità A «consiste nel rapporto a una beatitudine eterna non condizionata da un qualche cosa, è l'interiorizzazione dialettica del rapporto, e quindi condizionata soltanto dall'interiorizzazione ch'è dialettica». *Ivi*, p. 225; trad.it. p 569. La religiosità B è, invece, la «religiosità del paradosso […] o la religiosità che ha la dialettica in un altro posto, pone condizioni tali che non sono approfondimenti dialettici dell'interiorizzazione, ma sono un qualcosa di preciso che determina più da vicino la beatitudine eterna (mentre nella religiosità A ci si ferma all'interiorizzazione senza precisare il contenuto)». *Ibidem.*

senso specifico, cristiana. Climacus, che dichiara di appartenere a questa sfera religiosa, afferma che «essa comporta una tale fatica da costituire di per sé un compito sufficiente»[344]. Prima che l'individuo possa prestare attenzione alla «dialettica del paradosso» o «religiosità B», bisogna che appartenga anzitutto alla religiosità A, in cui, il momento culminante dell'edificante è la totalità della coscienza della colpa, dove l'individuo annulla se stesso, si mette in disparte per trovare Dio[345].

> "Il peccato è: davanti a Dio, o con la rappresentazione di Dio, disperatamente non voler essere se stesso, o disperatamente voler essere se stesso"[346].

Il peccato è il «potenziamento della disperazione». La disperazione è una malattia dello spirito[347]. Kierkegaard la distingue in tre forme: una forma impropria, «disperatamente non essere cosciente di avere un sé» e due forme di disperazione in senso proprio: «disperatamente non voler essere se stesso (debolezza)» e «disperatamente voler essere se stesso (ostinazione)». Prendendo in considerazione le due forme di disperazione propria, ciascuna può essere l'unica forma, in quanto l'una può risolversi nell'altra[348]. La prima forma, «disperatamente non voler essere se stesso», riguarda il rapportarsi del sé a se stesso; la seconda, «disperatamente voler essere se stesso», riguarda il rapportarsi all'Altro che ha posto il rapporto. Ciò che rende il peccato disperazione «qualificata» è che esso è *davanti a Dio*.

> "Da un punto di vista cristiano, ogni esistenza di poeta è peccato, il peccato di poetare anziché essere, di rapportarsi al bene e al vero con la fantasia anziché esserlo, cioè, anziché sforzarsi esistenzialmente di esserlo. […]Un simile poeta ha un profondo bisogno del religioso, e la

[344] *Ivi*, p. 226; trad. it. p. 570.

[345]«L'edificante nella sfera della religiosità A è quello dell'immanenza, è l'annichilamento nel quale l'individuo mette in disparte se stesso per trovare Dio, poiché l'individuo stesso è di ostacolo a tal fine». *Ivi,*p. 229; trad.it. p572.

[346] Id., *Sygdommen til Døden, op. cit*., p. 131; trad.it. *La malattia per la morte, op. cit.,* p. 79.

[347] «L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso». *Ivi*, p. 73; trad.it. p. 15.

[348] «Disperare per se stesso, disperatamente volersi disfare di se stesso, è la formula di ogni disperazione, perciò l'altra forma della disperazione, disperatamente voler essere se stesso, può essere ricondotta alla prima, disperatamente non voler essere se stesso, così come in precedenza abbiamo risolto la forma disperatamente non voler essere se stesso in quella disperatamente voler essere se stesso». *Ivi*, p. 79; trad.it. p. 22. Cfr. *ivi*, p. 74; trad. it. P.16.

rappresentazione di Dio è unita alla sua disperazione. Egli ama Dio sopra ogni cosa, Dio che è per lui il suo unico conforto nel suo tormento segreto, e tuttavia ama il tormento, non vuole lasciarlo andare"[349].

Il poeta pecca. Il suo peccato è di rapportarsi all'ideale con l'immaginazione anziché conformarsi ad esso. Il poeta dispera, il suo peccato è disperazione. Egli pecca davanti a Dio. La sua è un'esistenza dialettica in direzione del religioso. La disperazione del poeta è «chiusura»[350]. Egli vuole disperatamente essere se stesso davanti a Dio, la sua unica beatitudine è di rapportarsi a Dio. Come chi, in seguito a un amore infelice, ispirato dalla sofferenza, diviene poeta, egli, infelice nella religiosità, diventa poeta religioso.

"Egli è un amante infelice in rapporto al religioso, ossia, non è in senso stretto un credente; ha solo il primo stadio della fede: la disperazione, e in essa un ardente anelito del religioso"[351].

Maggiore è la coscienza del sé, maggiore è la disperazione, e se la misura è Dio, il sé viene potenziato infinitamente. Se l'individuo è cosciente di esistere davanti a Dio, egli percepisce se stesso come un sé infinito, e questo sé pecca dunque davanti a Dio. Nel momento in cui si analizza il significato dell'*essere davanti a Dio,* si mostra «l'assurdo, il paradosso, la possibilità dello scandalo [*det Absurde, Paradoxet, Forargelsens Mulighed*]»[352]. Cosa c'è di scandaloso nell'asserire che il peccato è nel volere o nel non voler essere se stessi davanti a Dio? Il cristianesimo insegna che il singolo uomo esiste davanti a Dio. Come *singolo*, esistere davanti a Dio non significa trovarsi davanti al concetto astratto di Dio, ma trovarsi dinanzi al Dio che, per amore di questo singolo uomo, viene al mondo, nasce, soffre, muore. Questo è l'assurdo, «che la verità eterna è divenuta nel

---

[349] S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden,* op. cit., pp. 131-132; trad. it. *La malattia per la morte*, pp. 79-80.

[350] Nelle *Carte* B, dove è possibile leggere la stesura provvisoria dell'opera, Kierkegaard scrive: «Un simile poeta ha, in senso proprio, un profondo bisogno del religioso, la rappresentazione di Dio è incorporata nella chiusura, è l'acqua sorgiva nella fortezza arroccata della chiusura». S. Kierkegaard, *Papirer,* VIII[2] B 158, p. 253.

[351] Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden, op. cit.,* p.132; trad. it. *La malattia per la morte*, *op. cit.,* p. 80.

[352] *Ivi,* p. 136; trad.it. p. 84.

tempo, che Dio è divenuto, è nato, è cresciuto»[353], che Dio è divenuto come qualsiasi uomo, senza distinguersi dagli altri uomini. Come afferma Anti - Climacus, «se c'è qualcosa da far perdere la testa, è proprio questo!»[354] Chi non osa crederlo si scandalizza, perché una cosa del genere è impossibile comprenderla, e dunque bisogna eliminarla, renderla nulla, follia, nonsenso. La possibilità dello scandalo sorge dinanzi al Dio che si fa carne, che si rivela, che è paradosso e scandalo.

> "La possibilità dello scandalo sta in questo: che deve esserci una rivelazione di Dio per illuminare l'uomo su che cosa sia il peccato e quanto profondamente esso colpisca"[355].

L'uomo non può conoscere il peccato, proprio perché è *nel* peccato. Trovandosi nel peccato, egli non può osservarlo dall'esterno e conoscerlo nella sua totalità. Ha perciò bisogno di una rivelazione da parte di Dio, di Colui che è qualitativamente e radicalmente diverso dall'uomo e dalla sua realtà di peccatore. Il concetto di peccato presuppone dunque che il singolo si trovi di fronte al Dio che si rivela. La definizione del peccato diventa allora:

> "Il peccato è disperatamente non voler essere se stesso davanti a Dio o disperatamente voler essere se stesso, dopo essere stati illuminati grazie a una rivelazione divina su che cosa sia il peccato".[356]

Se Kierkegaard, per un verso, ponendosi da una prospettiva cristiana, intende andare oltre l'affermazione socratica che il peccato è ignoranza e afferma che, cristianamente inteso, il peccato risiede nella volontà e non nella conoscenza, che l'uomo pecca, non perché non ha compreso il giusto, ma perché non vuole comprendere e non vuole il giusto[357], per l'altro verso, affermando che deve esserci una rivelazione di Dio che ci dica cos'è il peccato, di fatto torna all'affermazione

---

[353] Id., *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift, in* SV,vol. 9*,* op. cit., p. 175; trad. it., *Postilla,* p. 372.
[354] Id., *Sygdommen til Døden*, *op. cit*., p. 138; trad.it. *La malattia per la morte*, *op. cit*., p. 87.
[355] *Ivi,*p. 148; trad.it. p. 97.
[356] *Ivi,* p. 148; trad.it. p. 97.
[357] «Socrate spiega che chi non fa il giusto, neppure l'ha capito; ma il cristianesimo risale un pò più indietro e dice: è perché costui non lo vuole comprendere, e ciò a sua volta perché egli non vuole il giusto». *Ibidem.*

socratica[358]. In quanto rivelato, il concetto di peccato non può essere concepito, deve essere creduto, così come deve essere creduto il paradosso. «Concepire è la dimensione dell'uomo in rapporto all'umano; ma credere è il rapporto dell'uomo al divino»[359]. Dunque: o si crede o ci si deve scandalizzare.

> "Quante volte non è stata esposta la natura del peccato originale! E nondimeno si è sempre trascurata una categoria principale, "l'angoscia"[Angst], ché questo è il vero suo termine. L'angoscia infatti è il desiderio di ciò di cui si ha paura, un'antipatia simpatica; è una forza estranea che ghermisce l'individuo senza che egli possa né voglia liberarsene, perché si ha paura e nondimeno si desidera ciò di cui si ha paura"[360].

Vigilius Haufniensis, l'autore pseudonimo del *Concetto dell'angoscia,* è uno psicologo che si propone di trattare il concetto dell'angoscia «dal punto di vista dell'analisi psicologica, avendo *in mente* […] il dogma del peccato originale»[361]. Dinanzi alla comprensione del peccato, però, la psicologia si mostra del tutto incompetente. Trattare il peccato in un luogo diverso dal «suo posto determinato»[362] significherebbe alterarne la natura[363]. Nessuna scienza è adeguata a trattare il concetto di peccato. Non può essere oggetto di studio della logica, perché il peccato è costitutivamente incomprensibile, impenetrabile, ciò che è senza ragione. La dogmatica, che parte dalla realtà e si contrappone alla scienza ideale, potrebbe trattare il peccato in modo adeguato, ma non lo dimostra, «lo spiega, di fatto, presupponendolo»[364], perchè ciò che è trascendente non è possibile dimostrarlo. Poiché la psicologia, come le altre scienze, non può occuparsi del concetto del peccato originale, Vigilius Haufniensis decide di trattare la sua categoria principale,

---

[358]«Ecco, in questo senso il peccato, cristianamente, è di certo ignoranza, è ignoranza di che cosa sia il peccato». *Ivi*, p. 148; trad.it. p. 97.
[359] *Ivi*, p. 147; trad. it. p. 96.
[360] *Papirer,* IIIA 233 (JJ:511).
[361] Id., *Begrebet Angest*, in SV, vol. 6, *op. cit*., p. 113. trad. it. Il concetto dell'angoscia, *op. cit*., p. 114.
[362] «Il peccato ha il suo posto determinato o, per meglio dire, non ha affatto un posto, ed è ciò che costituisce la sua determinazione». *Ibidem.*
[363] «Se il peccato è trasportato nella sfera estetica, lo stato d'animo si fa frivolo o malinconico, poiché la categoria alla quale appartiene il peccato è la contraddizione, che è comica o tragica. Lo stato d'animo, dunque, è alterato, perché quello che corrisponde al peccato è la serietà. […]. Se si tratta il peccato nella metafisica, lo stato d'animo è dato dall'impassibilità e indifferenza dialettica. […]Se il peccato è trattato nella psicologia, […]il concetto diventa un altro, perché il peccato diventa uno stato». *Ibidem.*
[364] *Ivi*, p. 118; trad. it. p. 117.

vale a dire, l'angoscia [*Angst*][365]. L'angoscia è «la realtà della libertà come possibilità per la possibilità [*Mulighed for Mulighed*]»[366] che caratterizza l'uomo in quanto determinato come spirito. Proprio in quanto è connotata dall'angoscia, la possibilità, contrariamente a quanto in genere si crede, è «la più pesante di tutte le categorie». Infatti, «nella possibilità tutto è ugualmente possibile» e, in quanto tale, essa è contemporaneamente quanto di più piacevole e più terribile possa esservi. Lungi dall'essere un'imperfezione dell'uomo, l'angoscia è ciò che lo caratterizza in quanto tale. Infatti, «l'uomo è una sintesi di anima e corpo. Ma la sintesi non è pensabile se i due elementi non si uniscono in un terzo. Questo terzo è lo spirito»[367]. Dunque, se non avere angoscia significa essere privo di spirito, non avere angoscia significa non essere uomo. «Se l'uomo fosse un animale o un angelo, non potrebbe angosciarsi. Poiché è una sintesi, egli può angosciarsi, e più profonda è l'angoscia, più grande è l'uomo»[368]. A generare l'angoscia è l'ambiguità del nulla. Vigilius Haufniensis la definisce una «*antipatia simpatica*» e una *simpatia antipatica»*[369]; cioè, in essa convivono, senza mai comporsi, un rifiuto di ciò che si desidera e un desiderio di ciò di cui si ha paura[370]. In quanto è posta nell'innocenza, l'angoscia non è colpa. Ciò non è, a sua volta, senza ambiguità:

> "colui che mediante l'angoscia diventa colpevole, è di certo innocente; infatti non era lui, ma l'angoscia, una potenza estranea, che lo prese; una potenza che egli non amava, ma di cui si angosciava; eppure egli è colpevole, perché si lasciò cadere nell'angoscia ch'egli, pur temendola, amava"[371].

L'angoscia si mostra chiaramente nei bambini, che vanno alla «ricerca dell'avventuroso, del mostruoso, del misterioso»[372]. Pur provandone angoscia, ne vengono attratti, non vogliono farne a meno. Se «più originario è l'uomo e più

---

[365] «L'angoscia è una determinazione dello spirito sognante e come tale appartiene alla psicologia». *Ivi*, p. 136; trad.it. p. 130.
[366] *Ibidem*. La libertà è definita da Kierkegaard come «possibilità per la possibilità» ovvero come un potere che non ha ancora individuato il proprio oggetto.
[367] *Ivi,* p. 131.
[368] *Ivi*, p. 234; trad.it. p. 193.
[369] *Ivi*, p. 136; trad.it. p. 130.
[370] Cfr. S. Kierkegaard, *Papirer*, III A 233 (JJ:511).
[371] *Ivi*, p. 136; trad.it. p. 130.
[372] Cfr. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, *op. cit*., p. 136; trad.it. *Il concetto dell'angoscia*, p. 130.

profonda è l'angoscia»[373], allora si deve dire che l'angoscia più profonda fu quella di Adamo, del «primo uomo», dell'*uomo originario*. Il nulla dell'angoscia sorge, in Adamo, dal suo stato originario d'«innocenza» e «ignoranza»[374]. Il nulla genera l'angoscia, quel nulla presente nell'uomo originario in quella condizione che precede il peccato, vale a dire l'innocenza, intesa come ignoranza [*Uvidenhed*]. L'innocenza può essere perduta soltanto mediante la colpa [*Skyld*]. «Come Adamo dunque perse l'innocenza mediante la colpa, così la perde ogni uomo»[375]. Ogni uomo perde l'innocenza nello stesso modo in cui la perse Adamo, cioè mediante la colpa; ogni uomo ha portato nel mondo la colpevolezza. L'innocenza «non è uno stato di perfezione al quale si debba desiderare di tornare», perché desiderare è una nuova colpa, e, appena desiderata, l'innocenza è perduta. L'innocenza non è neppure «uno stato d'imperfezione nel quale non si possa rimanere», perché basta a se stessa e può essere perduta soltanto mediante la colpa. L'innocenza è ignoranza, uno stato in cui «l'uomo non è determinato come spirito, ma è determinato psichicamente nell'unione immediata con la sua naturalità»[376]. Perciò l'animale non prova angoscia proprio perché, per sua natura, non è determinato come spirito. In questo stato, lo spirito dell'uomo è come sognante, è uno stato in cui c'è pace e quiete, non essendovi «niente contro cui lottare»[377], non c'è inquietudine né lotta. Tuttavia c'è anche «qualcos'altro»: *il nulla* contro cui lottare. Ma è proprio questo nulla, che è un qualcosa, a generare l'angoscia. Duque l'innocenza è, nello stesso tempo, angoscia. In quanto «realtà della libertà come possibilità per la possibilità» il concetto dell'angoscia è differente da quello di paura, timore, e simili, perché non si riferisce a qualcosa di determinato. Essa è un potere che non ha ancora individuato il proprio oggetto.

L'angoscia può essere paragonata alla vertigine [*Svimmelhed*]:

> "L'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta

[373] *Ivi,* p. 145;trad.it. p. 135.
[374] «L'innocenza è ignoranza. Nell'ignoranza l'uomo non è determinato come spirito, ma è determinato psichicamente nell'unione immediata con la sua naturalità. Lo spirito dell'uomo è come sognante». *Ivi,* p. 135; trad.it. *ivi*, p. 129.
[375] *Ivi*, pp. 130-131; trad.it. p. 126.
[376] *Ivi*, p. 135; trad.it. p. 129.
[377] *Ivi,* p.136; trad.it. p.129.

> per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso. In questa vertigine la libertà cade. […]Nello stesso momento tutto è cambiato e, mentre la libertà si solleva di nuovo, essa vede che è colpevole. Tra questi due momenti si trova il salto, che nessuna scienza ha spiegato né può spiegare"[378].

L'angoscia è «l'apparire della libertà davanti a se stessa nella possibilità»[379]. La vertigine sorge nel momento in cui lo spirito sta per porre la sintesi. Cadendo in questa vertigine, la libertà diventa colpevole e quando si solleva, acquisisce la coscienza di essere colpevole.

> "La libertà, mentre […] fissa lo sguardo su se stessa e cerca di tener lontana la colpa […] non può fare a meno di fissare lo sguardo sulla colpa e questo è il fissare ambiguo dello sguardo dell'angoscia; perché entro la possibilità, la stessa rinunzia è una brama"[380].

Perciò, finchè libertà e colpa rimangono nello stato di possibilità, il loro rapporto è angoscia, ma è un'angoscia intesa come «categoria intermedia» [*Mellembestemmelse*] nei riguardi della tentazione. Infatti, senza angoscia l'uomo non sarebbe mai tentato. Il serpente non ha tentato Adamo ed Eva con l'astuzia, ma con l'angoscia, «poiché appunto la forza del serpente è l'angoscia»[381], o meglio, l'astuzia che sa angosciare.

Tra la vertigine e la caduta si trova il salto [*Springet*], che nessuna scienza riesce a spiegare. Il peccato di Adamo, il primo peccato, non è *un* peccato come tanti altri, non è numericamente il primo peccato a cui ne seguiranno altri, ma è «una determinazione di qualità». Il primo peccato è *il* peccato. La qualità nasce col salto, con la subitaneità dell'enigmatico. «Con il primo peccato, il peccato entrò nel mondo»[382]. Lo stesso vale per ogni uomo: con il proprio peccato, il peccato entra nel mondo. Il peccato, dunque, entra come «qualcosa di subitaneo, cioè col salto; ma questo salto pone, nello stesso tempo, la qualità; e al momento stesso in cui la qualità è posta, il salto è compreso nella qualità e presupposto dalla qualità»[383].

---

[378] *Ivi*, p. 152-153; trad.it. p. 140.
[379] *Ivi,* p. 152; trad. it. p.168.
[380] *Ivi,*p.194; trad. it. pp. 167-168.
[381] *Ibidem*. Cfr. *Begrebet Angest*, *op. cit*., pp.140-141; trad. it. *Il concetto dell'angoscia, op. cit*., pp. 132 - 133.
[382] *Ibidem*.
[383] *Ivi,* p. 127; trad.it. p. 124.

Mediante il primo peccato di Adamo, la «peccaminosità» entrò nel mondo. Nel momento in cui il salto è compiuto, la peccabilità si fa peccaminosità. «La peccaminosità [*Syndigheden*] si trova nel mondo unicamente in quanto vi entra mediante il peccato [*Synden*]»[384]. Adamo perse l'innocenza mediante la colpa. Allo stesso modo, la perde ogni uomo, cioè, col salto qualitativo. Il divieto divino di non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male (*Gen*., 2,17) angoscia Adamo, poiché il divieto desta in lui la «possibilità della libertà»[385]. In questa «possibilità angosciante di potere» la libertà brama di perdere la propria innocenza. Il divieto sveglia in lui il desiderio. La possibilità angosciante di potere è *un nulla*. Infatti, «cosa sia ciò che egli può, egli non ne ha idea alcuna», altrimenti si presupporrebbe la differenza tra il bene e il male. Adamo non poteva comprendere la differenza tra il bene e il male, dal momento che questa sarebbe stata la conseguenza della soddisfazione del frutto. Al divieto segue la condanna: «Allora tu dovrai certamente morire» (*Gen.,3*,18). Adamo non comprende le parole della condanna, ne ha terrore, e questa incomprensione determina in lui l'angoscia. Il peccato non è entrato nel mondo «necessariamente» né «con un atto di un *liberum arbitrium* astratto»[386], perché altrimenti non ci sarebbe stata angoscia. Infatti, l'angoscia non è una determinazione della necessità, ma neanche della libertà. Essa è una «libertà vincolata […]in se stessa»[387]. La libertà, cioè, non è libera in se stessa, ma è vincolata, e dunque è angoscia. Non è possibile «spiegare con la logica come il peccato è entrato nel mondo»[388], perché il peccato è il salto qualitativo, che l'angoscia né spiega né giustifica eticamente. «Il peccato è veramente la cosa incomprensibile, l'impenetrabile, il segreto del mondo, proprio perché è ciò che è senza ragione»[389].

Non solo il peccato è incomprensibile, senza ragione, ma l'incomprensibilità costituisce proprio l'essenza del male. Non è possibile comprendere con la logica il peccato, perché la logica astrae dalla realtà, e il

[384] *Ivi,* p. 128; trad.it. p. 125.
[385] *Ivi*, p. 138; trad.it. p. 131.
[386] *Ivi*,p. 143; trad.it. p. 134.
[387] *Ibidem*.
[388] S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, op. cit., p.143; trad.it. p. 134. Cfr. *ivi,* p.113; trad. it. p.114.
[389] S. Kierkegaard, *Papirer*, X^2 A 436 (NB 15:101).

peccato c'è soltanto quando esso è realtà. Lo pseudonimo Anticlimacus mostra l'incomprensibilità del peccato considerando che, rispetto al male, la possibilità e la realtà stanno in un rapporto inverso: in genere, «la realtà è più alta della possibilità, ma rispetto al male, la realtà è inferiore alla possibilità»[390]. Ma se «comprendere è risolvere la realtà in possibilità»[391], la realtà è impossibile comprenderla, perché comprenderla significherebbe trasformarla in possibilità e dunque non mantenerla come realtà. Perciò, il peccato «è impossibile comprenderlo, perché, ridotto in possibilità, non è più male»[392]. Il peccato non è un insegnamento o una dottrina, ma è una realtà, una realtà che, però, non è possibile giustificare razionalmente, in quanto è «una determinazione dell'esistenza [che] non si lascia propriamente pensare»[393] speculativamente. «La categoria del peccato è la categoria della singolarità»[394]. La serietà non è il peccato in genere, ma la serietà è appunto *che tu ed io siamo peccatori*; l'attenzione non cade sul peccato ma sul peccatore, su questo singolo uomo, su me e su te. Inoltre, il peccato è l'unico predicato che si dà all'uomo che in nessun modo si può attribuire a Dio[395]. In quanto peccatore, l'uomo è separato da Dio da un'infinita differenza qualitativa, e «nessun'altra differenza può rivelare tanto all'uomo la sua differenza da Dio»[396]. In quanto tale, il peccato è «l'isolante assoluto. Il mio peccato non riguarda alcun altro uomo all'infuori di me, riguarda la mia personalità nel suo fondo più intimo»[397]. Neanche la più grande infelicità è la sofferenza più dolorosa isolano come isola il peccato, perché gli altri uomini possono parteciparvi. Ma il mio peccato riguarda solo me. Il peccato riguarda il singolo, riguarda me soltanto, è quanto di più intimamente personale

---

[390]«Il bene come possibilità è l'imperfetto. Ma il male è meglio come possibilità che come realtà». *Ibidem*.

[391] Id., *Papirer*, X^2 A 439 (NB 15:103).

[392] *Ivi*, X^2 A, 436 (NB 15:101)

[393] Id., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift,* op. cit., p. 251; trad.it. *Postilla*, op. cit., p. 586. Cfr. *Sygdommen til Døden*, op. cit., p. 168-169; trad. it. *La Malattia per la morte*, pp. 120-121.

[394] Id*., Sygdommen til Døden*, op. cit., p. 168; trad. it. *La Malattia per la morte*, pp. 120.

[395] «Il peccato è l'unico tra i consueti predicati di un uomo che in nessun modo, né *via negationis* né *via eminentiae,* può essere affermato di Dio. Affermare di Dio (nello stesso senso in cui egli non è finito, e dunque, *via negationis* è infinito) che non è un peccatore, è blasfemia». *Ivi*, p.171; trad.it. p.123.

[396] Id., *Papirer*,VA 16 (JJ:209).

[397] S. Kierkegaard, *Papirer,* XI^2 A 14(NB 32:97).

possa esservi. Di contro, la speculazione, trascurando e disprezzando la singolarità, non può che parlare del peccato con leggerezza. La dialettica del peccato va esattamente contro quella della speculazione.

Il paradosso è una categoria, «una determinazione ontologica che esprime il rapporto tra uno spirito esistente, conoscente, e la verità eterna»[398]. Proprio in quanto è ciò che non può essere pensato e che tuttavia è realtà, il paradosso può essere solo oggetto di fede, non di scienza. Infatti, «il dire che non si può capire questa o quella cosa, non soddisfa la scienza che vuol capire». Ma lo sbaglio, per Kierkegaard, sta proprio qui, nel fatto che la scienza non voglia riconoscere che vi è qualcosa che essa non può capire. La scienza non può comprendere la fede; il massimo a cui arriva è «poter comprendere che non si può comprendere»[399]. È compito della ragione umana capire che ci sono cose che non può capire, riconoscere il proprio limite di fronte a ciò che è inesplicabile, è suo compito «voler credere ciò che non si può comprendere»[400]. Ciò che non si comprende, lo si deve credere. «La ragione umana ha dei confini; è lì che stanno i concetti negativi»[401]. Il vero paradosso è che il «peccato originale»[402] sia «colpa ereditaria», cioè, esso è il risultato di «una sintesi di categorie qualitativamente eterogenee. "Ereditare" è una categoria naturale, "colpa" una categoria etico- spirituale»[403]. Come è possibile, afferma Kierkegaard, pensare razionalmente di unire queste due categorie? Come si può affermare che si eredita ciò che nel suo concetto è impossibile ereditare? Come è possibile pensare che l'uomo sia colpevole di ciò di cui razionalmente non può essere colpevole? Lo si deve credere.

---

[398] S. Kierkegaard, *Papirer,* VIII A 11(NB:125).
[399] S. Kierkegaard, *Papirer*, X^4 A 356 (NB 24:107).
[400] *Ivi*, X^1 A 367(NB 11:69). Cfr. ivi, X^1 A 368 (NB 11:70).
[401] Kierkegaard definisce il paradosso una categoria negativa: «[…] è una superficialità il credere che l'assurdo non sia un concetto. […] No, il concetto dell'assurdo è proprio nel "comprendere che non si può e non si deve comprendere": una categoria negativa, ma altrettanto dialettica come qualunque principio positivo». *Ivi,* X^2 A 354 (NB 15:25).
[402]È interessante notare che, nella lingua danese, il termine peccato originale è *Arve-synd,* che, letteralmente, significa *peccato ereditario*.
[403] Søren Kierkegaard, *Papirer* X^2 A 481 (NB 16:13).

2.8 *Dalla confessione alla comunione: l'interiorità del pentimento e del perdono*

Il peccato è disperazione, chiusura, una malattia dell'anima. Questa malattia non è senza rimedio, ma esiste una cura. Kierkegaard definisce il discorso edificante la cura della malattia dell'anima [*Sjælesorg*]. Chi, attraverso il discorso edificante, guarisce da questa malattia è il *buon ladrone*, al quale Kierkegaard dedica il quarto capitolo di *Vangelo delle sofferenze.* A differenza dell'altro ladrone, che rimane chiuso nella propria disperazione e, in questa chiusura, è incapace di comunicare e se parla è solo per insultare, il buon ladrone, che invece si pente e vuole aprirsi all'Altro e all'amore del prossimo, «predica come un vero predicatore, anzitutto e soprattutto per l'edificazione di se stesso, su quel pensiero edificante: io soffro per le mie colpe»[404]. Il pensiero edificante del ladrone è che egli, in punto di morte, ha la profondità e l'umiltà di considerare un sollievo, anzi una gioia, il soffrire da colpevole al confronto della sofferenza sovrumana del Solo che soffre da innocente sulla croce. Con questo pensiero edificante, egli trova la forza di demolire le pareti che lo chiudono nella disperazione e di aprirsi all'amore del prossimo. Egli parla per *comunicare.* Il ladrone guarisce dalla malattia che affliggeva la sua anima e, rivolgendosi al compagno crocifisso, gli chiede di ricordarsi di lui quando entrerà nel suo regno. La risposta di Cristo, «in verità ti dico, oggi sarai con me in paradiso»[405], è l'espressione della sua guarigione. Il *Vangelo delle sofferenze* è un libro di fondamentale importanza per cogliere il significato dell'edificazione kierkegaardiana. Tuttavia, leggere questo scritto prescindendo dall'opera complessiva di cui fa parte significa rischiare di non cogliere del tutto il messaggio kierkegaardiano o addirittura fraintenderlo[406]. *Vangelo delle sofferenze,* infatti, non è

---

[404] Søren Kierkegaard, *Lidelsernes Evangelium, op. cit.,* p. 251, trad.it. *Vangelo delle sofferenze,op. cit.,* p. 861.
[405] *Luc*a 23,43.
[406] Benché scritti come libri a sé stanti, le tre sezioni che compongono *Discorsi edificanti di vario Spirito,* di cui *Vangelo delle sofferenze* fa parte, sono tra loro strettamente connesse. Kierkegaard chiarisce i termini di questo rapporto in una pagina dei *Journaler* dove, sotto il titolo *Rapporto tra le tre parti di Discorsi edificanti di vario spirito,* afferma che nella «prima parte [*Un discorso d'occasione*] la disposizione è essenzialmente etico-ironica e dunque edificante, socratica […] il secondo scritto [*Che cosa si deve imparare dai gigli nel campo e dagli uccelli del cielo*] è invece

un'opera a sé stante, ma è l'ultimo dei tre scritti che compongono la grande opera edificante *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* [*Discorsi edificanti di vario spirito*] del 1847, inedita in lingua italiana[407]. È soprattutto il primo dei tre scritti, che Kierkegaard intitola *En Leiligheds Tale* [*Un discorso d'occasione*], che offre lo spunto per argomentare l'edificazione kierkegaardiana da un punto di vista filosofico e non esclusivamente teologico, e dunque per mostrare, contro la *Kierkegaard Renaissance,* che la produzione edificante, pur non essendo puramente speculativa, non perde il suo carattere di rigore scientifico. Vero è che Kierkegaard, intitolando questo scritto *Un discorso d'occasione*, sembra voler seguire la tradizione della Chiesa danese del suo tempo, in cui non era inconsueto che preti e vescovi[408] facessero pubblicare i loro *discorsi d'occasione*[409]*,* ma è anche vero che egli, affermando di non avere l'«autorità»[410], nega di appartenere a questa tradizione, che egli considera nient'altro che chiacchiera e mistificazione.

Ma negare che i suoi *Discorsi d'occasione*, come del resto tutti i suoi scritti edificanti, appartengano a questa tradizione, significa svuotarli della loro connotazione puramente teologica, per affrontarli su un nuovo versante, propriamente quello filosofico.

---

umoristico e il terzo[*Vangelo delle Sofferenze*] [religioso] ». Cfr. S. Kierkegaard, *Journalen* NB129, in *S.Kierkegaards Scrifter*, *op. cit.* vol. 20.

[407] Di *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* [*Discorsi edificanti di vario spirito*] non esiste una traduzione integrale in lingua italiana. Delle tre sezioni che la compongono, soltanto della terza, *Vangelo delle sofferenze*, ci è pervenuta una traduzione a cura di Cornelio Fabro. Del secondo scritto,*Che cosa si deve imparare dai gigli nei campi e dagli uccelli nel cielo,* esiste una traduzione molto parziale di E. A. Rossi, Bocca, Milano 1945, mentre il primo scritto, *Un discorso d'occasione,* non è stato mai tradotto in lingua italiana. La traduzione dei passi che abbiamo citato di *Un discorso d'occasione* è stata condotta sulla base della nuova edizione critica degli scritti di Kierkegaard *Søren Kierkegaards Skrifter,* a cura del Søren Kierkegaard Forskingscenter (l'opera è prevista in 55 voll.), København 1997. Cfr. vol. 8. pp. 121-250.

[408] Sono noti, ad esempio, i *Discorsi d' occasione* di Mynster (J. P. Mynster, *Kirkelige Leiligheds Taler*, C. A. Reitzels Bo og Arvinger, Kiøbenhavn 1854, vol. I) nonché i *Kirkelige Leilighedstaler af danske Prædikanter* (a cura di G.P. Brammer, Kiøbenhavn 1834, 2 voll), in cui si trovano raccolti i più celebri discorsi d'occasione dei predicatori danesi.

[409]Nella Chiesa danese, i discorsi d'occasione erano discorsi che i pastori tenevano in circostanze particolari: in occasione di un matrimonio, di una cresima, di una confessione (skriftetaler), di un funerale (*gravtaler*). Cfr. *Kommentarer til Opbyggelige taler i forskjellig Aand,* in *S.Kierkegaads Skrifter, op. cit.,* vol. K8, pp. 200, 201.

[410]«Benché questo libriccino (che può essere chiamato discorso d'occasione, senza tuttavia avere l'occasione che crea il parlante e gli dia *autorità*, oppure l'occasione che crea il lettore e lo renda in grado d'i*mparare*) sia in *realtà* come un'immaginazione e pari a un sogno a occhi aperti, non manca tuttavia di fiducia né di speranza di realizzazione». S. Kierkegaard, *En Leiligheds-Tale,* SKS 8, 121. trad. it. *Un discorso d'occasione.* trad. nostra. Cfr. appendice, p. III.

Con *Un discorso d'occasione,* infatti, che Kierkegaard, non a caso, definisce un'opera «etico-ironica, e dunque, edificante socratica», ci troviamo dinanzi a quella ricerca della verità, di una verità soggettiva e interiore, di una verità *per me,* di cui il Filosofo parla nelle pagine giovanili dei *Papirer*[411]. La ricerca di una verità non oggettiva, fredda, puramente speculativa, ma edificante, che sia ricerca dell'interiorità, della conoscenza di sé[412], fu il compito della sua vita, che lo accompagnò sempre, tanto negli scritti pseudonimi quanto in quelli edificanti. La verità di cui Kierkegaard è alla ricerca non è una verità di «approssimazione» [*Anskuelse*], una verità disinteressata, astratta e impersonale, rispetto alla quale il lettore può mostrarsi più o meno indifferente, ma è piuttosto una verità di cui il lettore deve appropriarsi. La verità è cioè l'«appropriazione» [*Tilegnelse*] dell'interiorità da parte del singolo:

> "Il libro cerca quel singolo, al quale totalmente si abbandona, dal quale desidera essere accolto, come fosse sorto nel suo cuore; quel singolo che con gioia e gratitudine chiamo il mio lettore; quel singolo che, con buona volontà, legge lentamente, legge ripetendo e legge ad alta voce per se stesso. Se lo trova, nella lontananza della separazione la comprensione è perfetta, quando costui tiene il libro e la comprensione per se stesso nell'interiorità dell'appropriazione"[413].

Kierkegaard scrive il suo *Discorso*, non per comunicare una sua verità, ma per far comprendere al lettore che la verità è appropriazione, interiorità, soggettività. La ricerca di una tale verità presuppone cura e preoccupazione. Questo discorso edificante, rivolgendosi e affidandosi totalmente a *quel singolo* che con gioia e gratitudine Kierkegaard chiama il suo lettore, è infatti pieno di preoccupazione per la concreta e individuata realtà della persona cui è diretto. È la medesima preoccupazione che, nella vita quotidiana, emerge laddove ci dedichiamo a qualcuno o a qualcosa che ci sta particolarmente a cuore[414]. In questa cura e in

---

[411] Cfr. Søren Kierkegaard, *Papirer,* I A 75 (AA:12).

[412] «La vita di quell'essere umano che non conosce se stesso è nel senso più profondo un inganno». Søren Kierkegaard, *Aver bisogno di Dio è la suprema perfezione dell'essere umano,* traduzione e presentazione di Ettore Rocca, in *Micromega, Almanacco di scienza e di filosofia,* n. 1/2006 gennaio, cit. p. 154.

[413] Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale, op. cit.,* p. 121. trad. it. *Un discorso d'occasione,* trad. it. nostra.

[414] Nella premessa a *Un discorso d'occasione,* la cura e la preoccupazione, che caratterizzano l'edificante, sono ciò che connotano la figura della donna che cuce un panno per un uso sacro. Cfr.

questa preoccupazione sta la serietà del discorso edificante. Il discorso scientifico puramente speculativo, con la sua oggettività e indifferenza verso il singolo e la sua vita concreta, è invece, per il filosofo danese, nient'altro che scherzo e vanità[415].

Se la verità scientifica astratta è una verità indifferente, indifferente che l'individuo la faccia propria o meno, la verità che edifica è una «verità preoccupata», una verità che non vale «in generale per ogni occorrenza, ma solo per le singole persone in particolare». Non gli è indifferente che il singolo se ne appropri oppure la fraintenda, perché è questo che determina se sarà una verità *per lui.*

> "Una simile verità non è indifferente a come il singolo l'accolga, se egli se ne appropri di tutto cuore o divenga per lui un semplice ritornello; […] non è indifferente al fatto che la verità sia per lui fonte di benedizione o di disgrazie. […] A una tale verità preoccupata non è indifferente chi l'abbia formulata, anzi continua sempre a vivere in lui, per occuparsi ancora del singolo […]. Una tale verità preoccupata […] non vuole altro che risvegliarti affinché tu ti preoccupi di te stesso"[416].

È questa preoccupazione per il singolo, che è «la categoria cristiana decisiva»[417], che ne fa un discorso edificante. Una cifra utile per comprendere la lezione edificante di Kierkegaard la troviamo nella prima parte di *Un discorso d'occasione,* in cui il pensatore danese, menzionando esplicitamente i celebri passi del *Qoèlet,* ascolta le parole del giglio, che si appresta a morire nel vento gelido d'autunno:

> "Ogni cosa ha il suo tempo, "c'è un tempo per nascere e un tempo per morire"; c'è un tempo per scherzare frivolmente col vento primaverile e un tempo per essere schiantati dalla tempesta autunnale; c'è un tempo per fiorire rigogliosamente vicino l'acqua corrente, amata dalla fonte, e un tempo per essere avvizziti e dimenticati; c'è un tempo per essere cercati per la propria

---

Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale*, *op.cit.,* p. 121. trad. it. *Un discorso d'occasione,* trad. nostra. Vedi appendice, p. III.

[415]«Ogni conoscenza cristiana, per quanto rigorosa sia per il resto la sua forma, deve essere preoccupata; ma questa preoccupazione è appunto l'edificante. La preoccupazione è il rapporto alla vita, alla realtà della personalità e dunque, cristianamente, è la serietà; l'indifferente esaltazione del sapere è, cristianamente, ben lontana dall'essere più seria; essa è, cristianamente, scherzo e vanità. Ma la serietà è a sua volta l'edificante» Id., *Sygdommen til Døden,* op. cit., p. 68; trad. it. *La malattia per la morte,op. cit*., p. 6.

[416] Id., *Tænk paa din Skaber i din Ungdom* [*Pensa al tuo creatore nella giovinezza*], in *To opbyggelige Taler* (1844) [*Due discorsi edificanti* (1844)], in SV, vol. 4, pp. 223-224.

[417] Id., *Papirer*, VIII[1] A 482 (NB3:77). Cfr. *Papirer,* VIII[1] A 125 (NB2:18), VIII[1] A 126 (NB2:19).

bellezza e un tempo per essere irriconoscibili nella propria miseria; c'è un tempo per essere accuditi con cura e un tempo per essere buttati via con disprezzo; c'è un tempo per gioire nel calore del sole mattutino e un tempo per perire nel freddo della notte"[418].

Il tempo del *Qoèlet*[419] è un tempo scandito dalla nascita e dalla morte, dalla gioia e dalla tristezza, dal giorno e dalla notte, dall'amore e dall'odio, eventi contrari che si susseguono nel tempo, senza che l'uomo possa intervenirvi. Ogni cosa ha il suo tempo, per ogni cosa c'è il suo momento. E come il giglio anche l'uccello, quando la morte si avvicina, può parlare con l'esperienza degli anni e dire in verità:

"Ogni cosa ha il suo tempo; c'è un tempo per fare salti di gioia e un tempo per trascinarsi a terra; c'è un tempo per svegliarsi presto e un tempo per dormire a lungo; c'è un tempo per correre in gruppo e un tempo per appartarsi per morire; c'è un tempo per costruire il nido con la propria amata e un tempo per sedere solitari sul tetto; c'è un tempo per volare liberi incontro alle nuvole e un tempo per sprofondare oppressi a terra . "Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica"?"[420].

Il tempo terreno è caratterizzato da un'incessante mutevolezza [*Forandringen*], che trova il suo momento culminante nella morte, sicché «quando il fiore è morto, la sua storia è finita». Anche il giglio e l'uccello, come ogni creatura, portano dentro la pena della caducità. Ogni cosa è caduca, tutto è preda della caducità[421]. E se, da una parte, vi è la rassegnazione di vivere in questa finitudine, dall'altra vi è l'invito ad accettare con gioia la condizione di questo stato, come fanno il giglio e l'uccello, i quali, benché sopportino una pena tanto profonda, sono incondizionatamente gioiosi, e lo sono perché sono davvero presenti a se stessi, perché vivono ora, oggi, nel tempo presente, senza nessuna preoccupazione per il domani. L'uomo deve imparare la gioia dal giglio e dall'uccello, deve accogliere la gioia e il dolore dei singoli momenti, che sono anch'essi nelle mani di

---

[418]Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale,* op. cit., pp. 125-126. trad.it. nostra. Su questo tema, cfr. Eduard Geismar, *Søren Kierkegaard Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed,* G.E.C. Gads Forlag, København 1928, 2 voll., cit. vol. II, pp. 11- 13.
[419] Cfr. *Qo* 3, 1-10.
[420] Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale,* op. cit., p. 126. trad.it. *Un discorso d'occasione,* trad.it. nostra.
[421] Cfr. Id., *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen,*op. cit., p. 162; *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo, op. cit*., p. 65.

Dio e sfuggono al potere dell'uomo. Il vero cristiano, però, va oltre la lezione del giglio e dell'uccello. Vivere oggi, ora, in questo istante, non gli basta veramente. Il tempo terreno non è tutto, perché egli ha nel cuore la nozione dell'eterno, a cui tende inesorabilmente[422]. Kierkegaard infatti, in *Un discorso d'occasione,* citando espressamente i versi del *Qoèlet* - «Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma Egli ha messo la nozione dell'eternità nel cuore dell'uomo»[423]- denuncia le due dimensioni del tempo in cui l'uomo si trova a vivere: da una parte il tempo terreno, il tempo della mutevolezza, un tempo che gli è proprio, che gli appartiene essenzialmente, e che tuttavia lo confonde[424], e dall'altra, l'eterno [*det Evige*] che Dio ha posto nel suo cuore. «Se c'è qualcosa di eterno nell'uomo, questo deve poter esistere […]sotto ogni mutamento»[425]. L'eterno, che Dio ha posto nel cuore dell'uomo, vincendo la mutevolezza, rende in realtà il vero cristiano superiore al giglio e all'uccello[426], che vivono il loro tempo nella fugacità del presente, anzi, come Kierkegaard scrive espressamente in *Che cosa s'impara dai gigli del campo e dagli uccelli del cielo,* l'uomo «è il luogo dove il tempo e l'eternità si trovano in perpetuo contatto, dove l'eternità irrompe nel tempo»[427]. Non v'è saggezza, afferma il pensatore danese, nel parlare dell'eterno come se si stesse parlando di ciò che è mutevole e dire «che ha un suo tempo proprio come lo ha ciò che è corruttibile, che ha i suoi cicli come il vento, che però non prosegue mai, che ha il suo corso come il

---

[422] Scrive Kierkegaard nei *Discorsi cristiani:* «Quando il ricco cristiano è riuscito ad ignorare completamente la sua ricchezza terrena, allora ha guadagnato più degli uccelli che spiccano il volo verso il cielo, perché egli ha guadagnato addirittura il cielo; quando il ricco pagano ha unicamente imparato a conoscere la sua ricchezza, ha perduto ciò che nessun uccello perde al termine della sua vita: ha perduto il cielo». Søren Kierkegaard, *Christelige Taler,* op. cit., vol. 13, p. 49.

[423] Cfr. *Qo*. 3,11.

[424] «La saggezza degli anni confonde; solo la saggezza dell'eterno edifica». *En Leiligheds Tale*, op. cit., p. 126. Sul rapporto tra il temporale e l'eterno in Kierkegaard, cfr. Gregor Malantschuk, *Fra individ til den Enkelte,* C.A. Reitzels Boghandel, København 1978, pp. 203-210.

[425] Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale*, *op. cit*., p. 126.

[426]Si tenga presente, in proposito, l'osservazione di Melchiorre: «Che cosa fa dire a Kierkegaard che il cristiano ha guadagnato più degli uccelli che spiccano il volo verso il cielo? […] Se, infatti è vero che Dio ha posto nel profondo del cuore dell'uomo il senso dell'intero e dell'eterno, come poi si può dire che il cuore dell'uomo deve starsene pago nella mera istantaneità del presente? Non continua a pulsare, anche allora, il richiamo dell'intero, dell'eterno, dell'infinito?».Virgilio Melchiorre, *Pentimento e ripresa in Kierkegaard. Dal Qohelet ai gigli del campo,* in *Notabene 2005,*op. cit., *op. cit.,* p. 52.

[427] Søren Kierkegaard, *Hvad man laere af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle,* op. cit., p. 255; trad. it. *I gigli del campo e gli uccelli del cielo,*a cura di E. A Rossi, Bocca, Milano 1945, p. 71.

fiume, che però non riempie mai il mare»[428]. Non v' è neppure saggezza nel parlare dell'eterno come se si stesse parlando del passato. Le cose mutevoli e corruttibili hanno un loro tempo, seguono un proprio corso; ma nell'eterno non c'è un tempo in cui si è giovani e uno in cui si è vecchi, un tempo di gioia e uno di dolore. L'eterno non ha un suo tempo, ma fa del tempo *la sua cosa*, permette che ogni cosa abbia un suo tempo. Se il futuro da cui si ritraevano il giglio e l'uccello era un futuro che non si rapportava all'eterno e che, perciò, era fonte di continue preoccupazioni per il domani, per il giorno seguente, il futuro che Kierkegaard propone in *Un discorso d'occasione* è invece un futuro che si rapporta continuamente all'eterno, un futuro che si affida a quell'eterno che fa del tempo la sua cosa, un futuro dal quale non bisogna ritrarsi, ma a cui si tende inesorabilmente.

> "V'è dunque qualcosa che deve essere fatto sempre e che non deve avere il suo tempo in senso terrestre: e quando, ahimè, non viene fatto, quando lo si abbandona o si fa il contrario, allora di nuovo vi è una cosa (o piuttosto è la stessa cosa che ritorna, probabilmente cambiata, ma non nell'essenza) da compiere e che non deve avere il suo tempo in senso terrestre: bisogna pentirsi e avere rimorso"[429].

Il temporale ha un suo tempo, l'eterno "deve" avere un suo tempo[430]. E se accade diversamente nella vita dell'uomo, se egli non fa ciò che dovrebbe essere fatto sempre, se non ha la purezza del cuore per affidarsi totalmente al Bene, allora l'eterno torna sotto un altro nome, il pentimento.

> "Non osiamo dire del pentimento [Angeren] e del rimorso [Fortrydelsen], che hanno un loro tempo, che c'è un tempo per essere liberi dalla sofferenza e un tempo per essere contriti nel pentimento"[431].

Poiché l'azione del pentimento non appartiene al tempo terreno, ma a ciò che è eterno in un uomo, non può essere considerata una tra le tante cose che un individuo deve fare, esige piuttosto una dedizione totale, assoluta da parte del

---

[428]Id. E*n Leiligheds Tale*, op. cit., p. 126-127. Vedi appendice.

[429] Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale*, op. cit., p. 128. trad. it. Un discorso d'occasione, trad. it. nostra.

[430] Cfr. Vera Plougmann, *Søren Kierkegaards kristendomforståelse,* Gyldendal, Denmark 1975, p. 56.

[431]Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale*, op. cit., p. 128.

singolo[432]. È qualcosa che devi fare sempre, qualcosa che esige la totalità del tempo, che deve infondere e dirigere qualsiasi cosa tu stia facendo, in ogni istante della tua vita, sia che tu sia giovane o vecchio[433]. Il tuo compito è: «volere una cosa sola», volere il Bene con la purezza del cuore. Ma l'individuo umano, nel difficile percorso della sua vita, si trova inestricabilmente imbrigliato in una rete di malvagità in atto, che lo distolgono dal suo compito.

> "C'è infatti un pericolo, c'è un pericolo che si chiama smarrimento; esso non si arresta da solo, ma continua a correre velocemente, e così si chiama perdizione. Ma c'è una guida premurosa, un esperto che lo avverte, che grida al viandante di stare all'erta. Questa guida è il rimorso"[434].

Il rimorso e il pentimento sono le due guide che la Provvidenza [*Forsyn*] affida a ogni essere umano, per dirigerlo lungo il cammino incerto della vita:

> "Su ogni essere umano, che avanza lungo il cammino della vita, vigila una Provvidenza, che affida a ciascuno due guide: una dice di proseguire, l'altra di tornare indietro. Tuttavia, le due guide non si trovano tra loro in contraddizione, non lasciano neppure il viandante nell'incertezza, confuso per il duplice monito, al contrario, esse si comprendono eternamente a vicenda, perché una dice di proseguire, di avanzare verso il bene, l'altra di tornare indietro, di retrocedere dal male. […] Proprio per questo [le guide] sono due; per rendere sicuro il cammino si deve guardare sia avanti sia indietro"[435].

---

[432] Louis Mackey, riflettendo sulle nozioni di rimorso e pentimento in Kierkegaard, afferma che «il compito morale dell'uomo, secondo Kierkegaard, è definito dalla realtà dell'Eterno e dalla sua presenza nella coscienza umana. Poiché c'è l'Eterno, c'è qualcosa che non deve avere il suo tempo, non deve essere semplicemente una tra le tante cose che un individuo deve fare, ma richiede la totalità del tempo, deve infondere e dirigere qualsiasi cosa egli faccia». [The moral task of man, according to Kierkegaard, is defined by the reality of the Eternal and its presence to the human consciousness. Because the Eternal is, there is something which shall "have no time", that is, shall not be simply one among the many things a man does, but which demands the whole of time, that is, must infuse and direct whatever he does]. Louis Mackey*, The Analysis of the Good in Kierkegaard's Purity of Heart, op. cit.,* p. 261.

[433] «Se qualcuno spiegasse che il pentimento giunge come una debolezza della vecchiaia, con il venir meno delle forze, quando i sensi s'infiacchiscono, quando il sonno non rinvigorisce più ma intensifica la spossatezza, sarebbe empietà e follia. […] Sì, di certo c'è stato chi fu colto dal pentimento soltanto nel dolore della vecchiaia, quando non ebbe più la forza di peccare, così, non solo il pentimento giunse tardi, ma anche la disperazione del pentimento tardivo giunse alla fine. […] E se pure un uomo avesse mille anni, non sarebbe tuttavia diventato abbastanza vecchio da osare parlarne in modo diverso dal giovane, con timore e tremore». Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale, op. cit.,* pp. 127-128. trad. nostra.

[434] *Ivi*, p. 128. trad. nostra.

[435] *Ivi*, p. 129. trad. nostra.

Ci troviamo nella prospettiva delle *Briciole di filosofia*, in cui Kierkegaard, riferendosi alla *lettera ai Filippesi*[436], definisce il pentimento «il guardare indietro, però in modo da affrettare il cammino verso ciò che sta innanzi»[437]. L'essere finito, che sente il richiamo del rimorso, guarda indietro e sente il dolore della colpa. Nel pentimento, l'essere finito, guardando indietro e fissando lo sguardo sulla colpa, affretta il cammino verso ciò che sta davanti. Le due guide chiamano un uomo in qualsiasi ora del giorno, e tuttavia, quando il rimorso chiama un uomo è sempre tardi, quando il rimorso chiama un uomo, è l'ora undicesima [*Den ellevte Time*][438]:

> "Quando il rimorso chiama un uomo è sempre tardi. Il richiamo per ritrovare la strada, cercando Dio nella confessione dei peccati, giunge sempre nell'ora undicesima. Che tu sia giovane o vecchio, che sia stato molto o poco scellerato, che ti sia reso colpevole di molto o sia stato molto negligente, la colpevolezza fa sì che questa chiamata giunga sempre nell'ora undicesima. L'inquietudine dell'interiorità comprende ciò su cui insiste il rimorso, che è giunta l'ora undicesima"[439].

Il rimorso non è una guida veloce, ma avanza lentamente, arriva tardi[440]. Tuttavia, chi ascolta il richiamo del rimorso è migliore di chi, affrettandosi agevolmente per la strada senza indugiare, si allontana dall'esperienza, perché, a differenza di questo, chi ha rimorso, indugiando e acquisendo l'esperienza a fatica, impara a conoscere la strada.

«Nella temporalità, l'età del vecchio è quella dell'ora undicesima e l'istante della morte l'ultimo istante dell'ora undicesima»[441]. Ma il pentimento e il rimorso appartengono all'eterno in un uomo, e nell'eterno la differenza d'età non è essenziale per ciò che concerne l'imminenza dell'ora undicesima. Quando il rimorso chiama un uomo, sia questo giovane o vecchio, lo chiama sempre nell'ora

---

[436] Cfr. *Filippesi,* 3, 13 ss.

[437] Søren Kierkegaard, *Philosophiske Smuler,* in SV, *op. cit*., vol. 6, p. 23; trad. it. di Cornelio Fabro, *Briciole di filosofia,* in *S. Kierkegaard Opere,* op. cit., p. 209.

[438] Cfr. *Matteo* 20,6: «Allora vennero quelli dell'undicesima ora e ricevettero un denaro ciascuno». La traduzione a cui ci riferiamo è quella della Bibbia utilizzata dai protestanti in Italia, *La Sacra Bibbia, versione nuova riveduta,* Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 1995. Cfr. anche S. Kierkegaard, *Discorsi edificanti 1843, op. cit*., p. 85.

[439] Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale*, op. cit., p. 129. trad. it. nostra.

[440]«Il rimorso non è tanto veloce quanto la rapidità dell'immaginazione, che serve il desiderio; la sua costruzione non è tanto resistente quanto l'intenzione prevalente, avanza lentamente, afflitto, ma è un amico fedele e sincero. Se la voce di questa guida non viene mai ascoltata, è proprio perché viene intrapresa la via della perdizione». *Ivi*, p. 128. trad. it. nostra.

[441] *Ivi,*p. 130.

undicesima. «E nell'ora undicesima, la vita si comprende del tutto diversamente rispetto ai giorni della giovinezza, alla vita frenetica dell'età adulta o all'ultimo istante del vecchio»[442]. Non rimane molto tempo a disposizione, perché è l'ora undicesima, non c'è il tempo d'ingannare se stessi con la speranza di una lunga vita, perché, quando giunge l'ora undicesima, devi pentirti e devi farlo subito. Chi si pente «in qualsiasi altra ora del giorno, si pente temporalmente» e il rimorso non è in vera interiorità. Ma chi si pente nell'ora undicesima, muta interiormente:

> "Oh ora undicesima! Quanto tutto è mutato dopo il tuo arrivo, quanto tutto è così silenzioso come se fosse l'ora della mezzanotte, quanto tutto è così serio come se fosse l'istante della morte, quanto tutto è così solitario come ci si trovasse tra le tombe, quanto tutto è così solenne, come se fosse nell'eternità"[443].

Il pentimento «deve avere il suo tempo», ma non deve avere il suo tempo in senso temporale, «non deve appartenere a un periodo particolare della vita, come lo scherzo e il gioco appartengono all'infanzia, come l'eccitazione dell'amore appartiene alla giovinezza; non deve arrivare e svanire come un capriccio o come una sorpresa»[444]. Deve essere piuttosto un atto con animo raccolto, perché di esso si possa parlare per edificazione. Deve essere una «preoccupazione dell'interiorità» [*Inderlighedens Bekymring*], deve essere fatto con timore, in completa sincerità, non deve essere un atto futile e avventato. Nella temporalità, il pentimento è qualcosa che viene e va nel corso degli anni, ma nell'accezione dell'eterno, il pentimento è una tacita preoccupazione quotidiana:

> "Dunque, il pentimento non soltanto deve avere il suo tempo, ma anche il tempo della sua preparazione; deve essere una tacita preoccupazione quotidiana, deve però anche riuscire a raccogliersi in preparazione per l'occasione solenne. Questa è la confessione [Skriftemaalet], l'atto sacro prima del quale bisogna prepararsi. Proprio come quando un uomo si cambia d'abito per andare a una festa, così chi si prepara all'atto sacro della confessione muta interiormente. È proprio come un cambio d'abito; spogliarsi della molteplicità per decidersi a una cosa sola, interrompere le attività frenetiche, per indossare il riposo della meditazione nell'accordo con se stesso"[445].

---

[442] *Ibidem.*
[443] *Ibidem*.
[444] *Ivi,*p. 131.
[445] *Ivi,*p. 134.

Solo chi è in accordo con se stesso [*Enighed med sig selv*] può confessarsi in vera interiorità. «Chi non è in verità in accordo con se stesso, nell'ora della confessione è soltanto distratto e, benché stia in silenzio, non è raccolto; se parla, non si confessa, chiacchiera soltanto»[446]. Chi invece è in accordo con se stesso, sta in silenzio[447]. Chi si prepara all'atto sacro della confessione deve rimanere in silenzio con la serietà dell'Eterno [*Evighedens Alvor*][448]. Il silenzio di chi si prepara alla confessione non è *Indesluttethed*[449], il silenzio demoniaco della disperazione, che si chiude con ostinazione in sé per rifiutare l'altro, la chiusura che impedisce la parola, ma *Stilhed*, il silenzio divino, un silenzio che non è chiusura, ma che si apre alla comunicazione, che è comunione con l'altro, il silenzio che dobbiamo imparare dal giglio e dall'uccello, quel silenzio che nell'uomo è arte[450]. Chi si confessa deve essere solo, con la giusta intimità[451] davanti a Dio, dinanzi a Colui che conosce ogni

---

[446] *Ibidem.*

[447] «Ma chi in verità è entrato in accordo con se stesso, sta in silenzio. Anche questo è come un cambio d'abito, spogliarsi da tutto ciò che fa rumore perché è vuoto, perché, nascosto nel silenzio, possa rivelarsi. Il silenzio è la semplice solennità dell'atto sacro». *Ibidem.* Sulla tematica del silenzio in Kierkegaard, cfr. Ettore Rocca, *Tra estetica e teologia,* op. cit., pp. 21-32.

[448] «[…] Diverso è il caso di chi si confessa; la quieta cattura anche costui, tuttavia non nel malinconico stato d'animo del fraintendimento, ma con la serietà dell'Eterno; egli non è come il viandante che, senza veramente sapere come, viene condotto in quei luoghi tranquilli; non è come il poeta che, desideroso, cerca la solitudine e il suo stato d'animo; no, confessarsi è un atto sacro, un atto in cui l'animo è raccolto nella preparazione. Così anche l'ambiente circostante sa molto bene cosa intende per silenzio, ossia che prescrive serietà». *Ivi*, p. 136. trad. it nostra.

[449] Il concetto di *Indesluttethed* è trattato da Kierkegaard nel *Concetto dell'angoscia,* (Cfr. Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest,* in SV, op. cit., vol. 6, p. 206 ss; trad. it. di Cornelio Fabro, *Il concetto dell'angoscia,* op. cit., p. 175 ss.*),* nella prima parte de *La malattia per la morte* (Cfr. *Sygdommen til Døden*, op. cit., vol. 15, pp. 20ss. *La malattia per la morte,* pp. 15- 76*)* e nel proemio di *Colpevole non colpevole* (Cfr. S. Kierkegaard, *Skylding ikke Skylding*, in SV, *op. cit.,* vol. 8; trad.it. di Ludovica Koch, *Colpevole non colpevole,* in *Stadi sul cammino della vita, op. cit.,* pp. 315 ss.).

[450] Cfr. Søren Kierkegaard, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen,* op. cit., vol. 14, p. 136 ss.; trad. it. *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo, op. cit.,* p. 37ss.

[451] Tra il 1800 e il 1855, era comune a Copenhagen prender parte alla comunione un paio di volte all'anno, e in quelle circostanze, il numero dei comunicandi e dunque di coloro che dovevano confessarsi, cresceva così tanto che era impossibile, per i preti, occuparsi di coloro che dovevano confessarsi uno alla volta. Così, dapprima fu concesso ai coniugi di confessarsi assieme, poi a tutta la famiglia e, a poco a poco, trenta, cinquanta persone alla volta o tutti in una volta sola. Questo sistema divenne sempre più comune, i confessionali vennero modificati e vennero sostituiti da vere e proprie stanze adibite a ricevere i penitenti. In questo modo, la liturgia della confessione cambiò carattere. Il dialogo interiore e segreto tra il prete e il penitente svanì e il riconoscimento dei peccati di ciascuno fu sostituito da una preghiera di confessione recitata in comune o da un riconoscimento dei peccati recitato da uno per tutti. La confessione si risolse in un rito puramente formale e di massa. Cfr. Niels Jørgen Cappelørn, *Søren Kierkegaard til altergang om fredagen i*

singolo pensiero, tanto ciò che gli viene confidato quanto ciò che viene taciuto; un Onnisciente che scorge l'uomo nel segreto, con il quale si parla nel silenzio in timore e tremore, e che nessuno può osare ingannare. Nell'atto sacro della confessione, «l'Onnisciente non scopre nulla di nuovo su chi si confessa, al contrario, [è]chi si confessa, [che] scopre qualcosa su se stesso»[452]. Non è Dio che scopre qualcosa dalla tua confessione, ma tu che ti confessi, che nel travaglio del pentimento, in vera interiorità, in solitudine e silenzio ti confidi all'Onnisciente, solo davanti a Lui nell'autoaccusa, impari a conoscere te stesso[453].

Il silenzio di chi prega in vera interiorità, con timore e tremore, diventa ascolto. Stare in silenzio nella preghiera significa *ascoltare* [*at lyde*]. Pregare è non solo tacere, ma ascoltare, «pregare non è ascoltare se stessi parlare, ma è giungere a tacere e restare nel silenzio, nell'attesa, fino a che chi prega non arrivi ad ascoltare Dio»[454]. Ma ascoltare è *ob-audire,* l'ascolto è obbedienza[455]. Nella natura, ogni cosa è obbedienza incondizionata: il vento che mormora, il gorgogliare del ruscello, lo stormire delle fronde, il fruscio dell'erba, «ogni suono, ciascun suono che odi, tutto è dare ascolto, *ob-audire,* incondizionato obbedire»[456]. Se anche un granello di polvere volesse avere una propria volontà, ecco che cesserebbe immediatamente di esistere, perché tutto, assolutamente tutto, è l'incondizionata volontà di Dio. I maestri dell'incondizionata obbedienza a Dio sono il giglio e l'uccello. A differenza degli uomini, il giglio e l'uccello non conoscono la mezza misura: anche la più

Vor Frue Kirke, in *Dansk Teologisk Tidsskrift,* Anis, København 2000, pp.9-20. Cfr. anche *Kommentarer til Opbyggelige Taler i forskjellig Aand,* in *Søren Kierkegaards Skrifter,* op. cit., vol. 8, pp. 204- 205. A questa ritualità di massa, Kierkegaard oppone l'esigenza cristiana decisiva: Il Singolo. Scrive nelle *Carte* del 1850: «I fedeli ebbero paura di andarsi a confessare; il confessionale impegnava troppo da vicino. I pastori ebbero paura di ascoltare la confessione. La situazione divenne troppo seria. E tuttavia la predicazione del Cristianesimo divenne eloquenza che tralasciò, com'era da aspettarsi, l'esigenza cristiana decisiva: cioè l'applicazione, il Singolo». Søren Kierkegaard, *Papirer* X^{3} A 697 (NB 22:81).

[452] Søren Kierkegaard*, En Leiligheds Tale, op. cit.,* p. 137.

[453] «Non obiettate dunque, contro la confessione, che non giova a nulla confidare a un Onnisciente ciò che già sa. Rispondete innanzitutto alla domanda se non sia di giovamento che un uomo scopra qualcosa su se stesso che prima non sapeva!» *Ibidem.* Vedi appendice, p. VIII.

[454] Id,. *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, op. cit*., vol. 14, p. 136; trad. it., *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo, op.cit.,* p. 37.

[455] Il verbo *at lyde*, nella lingua danese, significa sia ascoltare sia obbedire.

[456] Søren Kierkegaard, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, op.cit*., p. 149; trad. it., *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo,op. cit.,* p. 51.

piccola disobbedienza è, per loro, disobbedienza assoluta, perché anche la più piccola disobbedienza significa disprezzare Dio.

L'unico compito del giglio e dell'uccello è di obbedire incondizionatamente a Dio, di accettare incondizionatamente la sua volontà. Anche se il posto in cui è destinato a fiorire è un luogo disagiato, dove nessuno potrà notarlo, dove la sua nascita potrebbe essere insieme la sua morte, il giglio obbediente accetta la volontà di Dio e sboccia in tutta la sua bellezza. Il giglio non è come l'uomo che si lamenta e si strugge per la propria condizione avversa e che si dispera della brevità della vita, sa solo che dove sta è la volontà di Dio e che bisogna accettarla con obbedienza. In verità, il giglio che sboccia in questa condizione è il giglio più bello, perché «essere belli quando si è gigli in fondo non è un'arte, ma essere belli in questa condizione, in un ambiente simile che fa di tutto per impedirlo»[457] significa saper cogliere l'istante, essere veramente presenti a se stessi come incondizionatamente obbedienti a Dio.

Come il giglio, anche l'uccello è maestro dell'incondizionata obbedienza. Messo alla prova dalle avversità, l'uccello obbediente accetta tutto incondizionatamente ed esegue il suo compito con semplicità. Comprende una cosa sola, che tutto ciò che gli capita non lo riguarda propriamente, non è affar suo, e che il suo compito è accettare con incondizionata obbedienza la volontà di Dio. Dovremmo seguire l'esempio del giglio e dell'uccello, che sono presenti a se stessi, liberi dalle preoccupazioni del domani. Ciò che importa è «essere oggi, essere davvero oggi», questa è la condizione della loro gioia, è la gioia del silenzio e dell'obbedienza[458]. Dovremmo seguire l'esempio del giglio e dell'uccello che, «con l'aiuto dell'incondizionato silenzio e dell'incondizionata obbedienza», gettano tutte le loro pene su Dio[459], per tenere ogni loro pena lontano da sé, perché, liberi incondizionatamente da ogni pena, liberi da ogni distrazione, possano stare in

---

[457] *Ivi,* p. 150; trad. it. p. 53.

[458] «Quando tu taci nel silenzio solenne, quale è in natura, non esiste il domani; e quando tu obbedisci come obbedisce il creato, non c'è il domani, quel giorno maledetto, l'invenzione della chiacchiera e della disobbedienza. Ma se dunque grazie al silenzio e all'obbedienza non esiste il domani, allora nel silenzio e nell'obbedienza è l'oggi che *è*, e che dunque è la gioia, quale è nel giglio e nell'uccello». *Ivi,* p. 160; trad. it. p. 63.

[459] Cfr. *ivi*, p. 163; trad. it. p. 66. Cfr. *Prima lettera di Pietro* 5,7.

raccoglimento. Vero è che l'uomo non vive solo nel presente, come il giglio e l'uccello che vivono solo un giorno, ma, pur ricordando le sofferenze del passato e avendo la consapevolezza che il futuro porterà nuove sofferenze, potrà essere incondizionatamente gioioso oggi, se accoglierà l'invito che l'apostolo Pietro rivolge ai cristiani, di afferrare tutte le proprie pene in un colpo solo e gettarle su Dio, lontano da sé. Si tratta di cogliere nel silenzio e nell'obbedienza il vero oggi, di essere presenti a se stessi in quest'oggi, e dunque di essere incondizionatamente gioiosi. Si tratta di vivere il tempo terreno avendo la consapevolezza dell'importanza che ogni istante assume se vissuto, «ripetuto»[460] davanti a Dio.

Come la parola della preghiera conduce al silenzio, che si riduce all'ascolto e dunque all'obbedienza, così la parola di chi confessa le proprie colpe a Dio trova il suo compimento in ginocchio dinanzi all'altare, dove il penitente sta in silenzio nel rito della comunione[461].

In ginocchio dinanzi all'altare, la parola si fa immagine muta nella gestualità del rito. Anche la parola dei *discorsi edificanti* di Kierkegaard «cerca […] il suo definitivo punto di riposo ai piedi dell'altare»[462]. Tutta l'attività letteraria dello Scrittore religioso, «consapevole della propria imperfezione e colpa»[463], vuole condurre al silenzio, trovare il suo compimento in un rito, risolversi in un gesto.

---

[460] Cfr. Umberto Regina, *L'attualità dell'"edificante" per poter ancora sperare,* in *Notabene. Quaderni di studi Kierkegaardiani* 2000, vol. 1., *op. cit*., pp. 127-134.
[461] Nella chiesa riformata, il rito della comunione avviene in ginocchio attorno all'altare, dove il pastore porge al fedele il pane e il vino. Sulla ritualità della messa del venerdì, tradizionalmente giorno di preghiera e penitenza nella chiesa riformata, e della comunione, e sul suo significato per Kierkegaard, cfr. Ettore Rocca, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo, op. cit*., pp. 15-19.
[462] *Ivi,* p. 125.
[463] *Ibidem.*

Per Kierkegaard, il gesto rituale della comunione esprime la giustificazione, il perdono dei peccati[464]. Su questo tema vertono i *Tre Discorsi per la comunione del venerdì* del 1849-1851, in particolare *«Il pubblicano» e «La peccatrice»*[465].

Il fariseo e il pubblicano salgono al tempio a pregare, ma solo il pubblicano torna a casa giustificato, perché mentre il fariseo «è l'ipocrita che inganna se stesso e vuole ingannare Dio, il pubblicano è il giusto che Dio giustifica»[466]. Mentre il fariseo rimane in piedi, orgoglioso di se stesso volge lo sguardo verso il cielo e si vanta di non essere come il pubblicano e come gli altri uomini, il pubblicano si ferma a distanza, s'inginocchia, non osa alzare lo sguardo e si batte il petto chiedendo perdono per i propri peccati.

È lui che entra in verità in confessione e in comunione con Dio, perché «confessarsi significa proprio *stare molto distante*»[467], come fece il pubblicano di cui parla il Vangelo, che, tenendosi a distanza dagli uomini e distante da Dio, rimase da solo con se stesso, con la coscienza della propria colpa. Ma proprio tenendosi molto distante, il pubblicano si è tenuto in verità vicino a Dio.

Il suo inginocchiarsi è come accostarsi all'altare, è come entrare in comunione[468], perché inginocchiarsi significa abbassarsi fino a terra, tenersi umilmente a distanza da Colui che è in cielo, «e tuttavia all'altare sei il più vicino possibile a Dio».

---

[464] «E ora sali sull'altare, ancora una volta ti viene porto il pane e il vino, il suo sacro corpo e il suo sacro sangue; ancora una volta quale pegno eterno del fatto che con la sua sofferenza e la sua morte si è messo anche al tuo posto, affinché tu, passato il giudizio, salvato dietro a Lui, possa entrare nella vita dove ha preparato di nuovo il posto per te». Søren Kierkegaard, *«Ypperstepræsten» - «Tolderen» - «Synderinde», tre Taler ved Altergangen om Fredagen.* Af S. Kierkegaard, in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 14, p. 180; trad. it. *«Il sommo sacerdote» - «Il pubblicano» - «La peccatrice», Tre discorsi per la comunione del venerdì,* in *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849 – 1851,* op. cit., p. 85. Cfr. Ettore Rocca, *ivi,* p. 17.

[465] *«Il sommo sacerdote»*, il primo dei tre *Discorsi per la comunione del venerdì,* è in particolare un discorso sulla com-passione [*Med-liden*], sulla condivisione della sofferenza [*Liden*]. Chi soffre rimprovera spesso a chi vorrebbe confortarlo, di non essere capito, di non essere capace di mettersi fino in fondo al suo posto e dunque di non essere in grado di arrecargli conforto. Solo Cristo può com-patire, può condividere la sofferenza di chiunque soffra e dunque solo Lui può capirlo fino in fondo, solo Lui può mettersi fino in fondo al suo posto, perchè Cristo è stato provato in tutto al suo stesso modo, ma senza alcun peccato. Cfr. *ivi*, pp. 76-83. Cfr. *Lettera agli Ebrei,* IV,15.

[466] Søren Kierkegaard, *«Tolderen»,* op. cit., p. 183; trad.it. *Il pubblicano, op. cit*., p. 89. Cfr. Luca 18, 9-14.

[467] *Ivi,* p. 188; trad. it. p. 94.

[468] Fare la comunione, nella lingua danese, si dice *at gaa til Altaret,* che letteralmente significa *salire sull'altare.*

«Confessarsi significa proprio *abbassare gli occhi*»[469], come fece umilmente il pubblicano, che non volle elevare lo sguardo al cielo, non volle veder nessun altro [470], ma abbassò lo sguardo verso la propria miseria. Non si guardò neppure intorno, come fece il fariseo orgoglioso, che ringraziò Dio di non essere come il pubblicano. Il pubblicano umiliato, con lo sguardo basso, non si accorse neppure che c'era un fariseo. Egli era in verità da solo davanti a Dio.

«Confessarsi significa proprio *battersi il petto*», come fece il pubblicano sinceramente pentito dei suoi peccati. Chi si confessa in vera interiorità giunge a battersi il petto e a chiedere perdono, e all'altare verrà giustificato.

Chi, solo davanti a Dio nell'autoaccusa, ha imparato a conoscere se stesso, non desidera che una cosa sola: cadere in ginocchio dinanzi all'altare, come quella donna di cui parla il Vangelo, a cui sono «perdonati i molti peccati, perché ha amato molto»[471]

«La peccatrice» è il *Discorso* in cui, più degli altri, il tema del perdono è predominante. Il tema del discorso è quello del Vangelo di Luca (7, 37-50), in cui una donna, una prostituta, s'inginocchia ai piedi di Cristo, li bagna di lacrime e li asciuga con i suoi capelli, li bacia e li cosparge di olio profumato. La peccatrice sta in silenzio, tace in ginocchio ai piedi di Cristo, è un'immagine muta. Lei è il suo silenzio. «Piangendo siede ai piedi di Lui: ha dimenticato completamente se stessa, nel suo intimo ha dimenticato ogni pensiero che la disturbi»[472].

È la stessa serietà del diventare del tutto silenziosi, che insegnavano il giglio e l'uccello. La peccatrice, nel silenzio, dimentica se stessa, il proprio nome, ciò che le sta attorno, per abbandonarsi totalmente a Cristo. È un silenzio che si oppone alla chiusura, perché si apre all'alterità. Lei ha completamente dimenticato se stessa, ha amato molto, perché «la vera espressione dell'amare molto è proprio dimenticare completamente se stessi»[473].

---

[469] *Ivi,* p. 188; trad.it. p. 94.

[470]«Quanto più sinceramente ti confesserai, tanto più abbasserai gli occhi, tanto meno vedrai altri: e con tanta più verità ti inginocchierai all'altare. Poiché l'inginocchiarsi esprime con ancora più forza il significato dell'abbassare gli occhi; chi infatti abbassa solo gli occhi è ancora ritto in piedi. E tuttavia all'altare il tuo cuore è elevato a Dio». *Ibidem.*

[471] Cfr. *Luca* 7, 37-50

[472] Søren Kierkegaard, *«Synderinde»,* op. cit., p. 195; trad. it. «La peccatrice», *op. cit*., p. 102.

[473] *Ibidem*.

La peccatrice non dice nulla. S'inginocchia ai piedi di Cristo, li unge con olio profumato, li asciuga con i propri capelli, li bacia e piange. «Non dice nulla, dunque non è neppure quel che dice, oppure quel che non dice, quello è lei. Lei *è* la designazione, come un'immagine: ha dimenticato la lingua e la parola e l'inquietudine dei pensieri»[474]. Dimentica di se stessa, abbandonata in Cristo, sta in ginocchio ai piedi di Lui «come un'immagine». Cristo non parla a lei, ma parla di lei. Benché presente, la peccatrice è come se fosse assente. Trasformata in un'immagine eterna, esprime il silenzio, la dedizione, l'abbandono all'altro nell'oblio di sé, l'amore.

Lungi dall'essere disperazione, l'abbandono della peccatrice è una forza salvifica, perché è dedizione assoluta che si rivolge al suo unico fine, il perdono di Cristo. I suoi peccati le sono perdonati perché ha amato molto. La peccatrice insegna che «*riguardo al trovare perdono non è in grado di fare assolutamente nulla da sè*»[475]. Esercita «l'alta, rara, estremamente difficile, autentica arte femminile»[476] di non fare nulla, assolutamente nulla. Non prepara un discorso, non prepara un'autoaccusa verbale, non fa assolutamente nulla, s'inginocchia, tace e piange. È un'immagine muta, perché comprende che riguardo al trovare perdono non si può fare assolutamente nulla da sé, come il giglio e l'uccello, che insegnano a non fare nulla nel senso più profondo, a diventare nulla davanti a Dio, a imparare a tacere, per cercare anzitutto il regno di Dio.

La peccatrice c'insegna ad essere in pena per una cosa sola: per il proprio peccato. Tutto il resto, l'umiliazione, il disprezzo, la vergogna, le è indifferente, perché una cosa sola è importante, incondizionatamente importante: trovare il perdono davanti a Dio. Impariamo dunque dalla peccatrice a «volere una cosa sola».

---

[474] *Ivi,* p. 196; trad. it. p. 103.
[475] Id., *En Opbyggelige Tale.* Af S. Kierkegaard, in SV, op. cit., vol. 17, p. 116; trad.it. *Un discorso edificante*, in *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo,* op. cit., p. 116.
[476] *Ivi,* p. 118.

Capitolo terzo

Soggettività e temporalità nell'edificazione kierkegaardiana

3.1 *Soggettività e Cristianesimo*

Il tema della soggettività è centrale nella filosofia kierkegaardiana. L'intera produzione del pensatore danese, dalle Carte, alle opere pseudonime e agli scritti religiosi, è volta a un tentativo di comprensione della soggettività del Singolo[477] [*Den Enkelte*] e al suo rapporto con l'Assoluto. Il valore eterno della soggettività è colto dalla tensione tra il finito e l'infinito, dove il singolo è una *conditio sine qua non* per entrare in un rapporto [*Forhold*] essenziale con Dio, in assenza del quale vi è disperazione [*Fortvivelse*], doppiezza d'animo [*Tvesindighed*], assenza d'interiorità [*Inderlighed*]. Il compito supremo che è posto all'uomo è «diventare soggettivi»[478], compito che tuttavia non lo chiude al solipsimo, ma al contrario, lo

[477] Cfr. M. Buber, *La domanda rivolta al Singolo,* in *Il principio del dialogo e altri saggi,* San Paolo, Milano 1993, pp. 229-276.

[478] «*Quale sarebbe il giudizio dell'etica, se il diventare soggettivi non fosse il supremo compito che è posto all'uomo?Ciò da cui si deve prescindere in una comprensione più esatta di questo problema. Esempi di pensiero in direzione di diventare soggettivi».* S. Kierkegaard, *Postilla, op.*

apre all'alterità, poiché, per Kierkegaard, «l'*io* è insieme se stessi e il proprio prossimo»[479].

Come si è avuto modo di vedere nel capitolo precedente, la verità a cui il soggetto aspira è la verità di *appropriazione* [*Tilegnelse*]. In proposito, Luigi Pareyson sottolinea «il rapporto personale del singolo alla verità, ciò per cui il singolo pensa insieme se stesso e la verità, senza dimenticare né l'uno né l'altra […] impadronendosi della verità, cioè esercitando il pensiero nella propria esistenza e al tempo stesso appropriandosi del pensiero così esistenzialmente esercitato»[480]. Non è possibile aderire al Cristianesimo approssimandosi all'oggetto, ma unicamente per "appassionata" appropriazione soggettiva, essendo il soggetto intimamente e personalmente interessato all'oggetto[481].

> "Il Cristianesimo vuole offrire al singolo una salvezza eterna, un bene che non si può affettare in grandi porzioni, ma è dato soltanto a uno per volta. Se esso assume che la *soggettività, come possibilità di appropriazione*, è la possibilità di accettare questo bene, non si accetta però che la soggettività sia senz'altro bell'e fatta, che essa possa senz'altro avere un'idea dell'importanza di questo bene. Questo sviluppo o elaborazione della soggettività, questa sua concentrazione infinita in se stessa di fronte alla rappresentazione del bene supremo dell'infinità, una felicità eterna, è la possibilità sviluppatasi dalla prima possibilità della soggettività. *Così il Cristianesimo protesta contro ogni oggettività*; *esso vuole che il soggetto si preoccupi infinitamente di se stesso.* Ciò di cui il Cristianesimo si occupa è la soggettività: è in questa anzitutto la verità del Cristianesimo, se in generale c'è la verità: oggettivamente essa non esiste. Se essa non esiste in un unico soggetto, essa non esiste che in lui, e c'è maggiore gioia cristiana in cielo per quest'uno (Lc., 15, 7) che non per la storia universale e il sistema, i quali, come forze oggettive, non sono commensurabili per la realtà cristiana."[482]

La verità più alta che ci sia per un esistente è «l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità». Questa verità suprema non può allora che essere la fede, poiché non si dà fede senza *rischio* e

---

cit., p. 326.

[479] S. Kierkegaard, *Papirer,* II A 131(DD 32: a. a.).

[480] L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal,* Mursia, Milano 1998, p. 130.

[481] Alcuni studiosi leggono in questa concezione una connessione del pensiero del Filosofo con la sua formazione Pietista. In *Pia Desideria,* infatti, Ph.J. Spener afferma: «La questione principale ritengo sia questa, poiché tutto il nostro cristianesimo consiste nell'uomo interiore o nuovo,la cui anima è la fede e i suoi prodotti i frutti della vita. […] Il nostro uomo interiore debba offrire il proprio servizio nel proprio tempo personale, sia che in quel momento si trovi o no in quello esteriore». Spener, *Pia Desideria, op. cit.,* pp. 110-111.

[482] S. Kierkegaard, *Postilla*, op.cit., p. 326. Corsivi nostri.

senza incertezza oggettiva. Scrive Kierkegaard, «se posso cogliere Dio oggettivamente, allora io non credo; ma perché non lo posso, perciò devo credere. E se voglio conservarmi nella fede, io devo sempre badare di mantenere l'incertezza oggettiva: che io mi trovo nell'incertezza oggettiva a "70.000 piedi di profondità" e tuttavia credo»[483]. La fede non è una nozione che posso apprendere, non è un sapere oggettivo, non è un problema di scienza. Essere cristiano non è una questione geografica né una questione di formazione. Non si tratta di sapere cos'è il cristianesimo, ma di *essere,* o meglio, di *diventare* cristiano. «Qui la verità soggettiva, interiore, personale ha il primato sulla verità oggettiva, esteriore, universale: qui l'*esistenza* ha il primato sulla *scienza*, l'esistere ha il primato sul sapere»[484]. L'opposizione alla filosofia hegeliana, la quale «disprezza la categoria dell'individualità per consolarsi con quella di genere», si mostra evidente[485]. Kierkegaard è avverso a un'epoca in cui tutti si dichiarano cristiani e affermano di sapere con certezza cos'è il cristianesimo, un'epoca in cui il cristianesimo è un sapere oggettivo e può essere comunicato direttamente[486]. Il compito che il Filosofo

---

[483] S. Kierkegaard, *Afsluttende,* SKS VII, pp. 186-187; *Pos*tilla, *op.cit*. 368.

[484] L.Pareyson, *Kierkegaard e Pascal, op.cit*., p. 111.

[485] Scrive Kierkegaard nelle *Briciole di filosofia:* «Che meraviglia se ci si sbriga così facilmente del Cristianesimo, se sin dall'inizio ci si pone nella condizione di non poter ricevere la menoma impressione personale del Cristianesimo? Si diventa oggettivi, si suol considerare oggettivamente nientemeno che il fatto che Dio è stato crocefisso, mentre quando questo accadde, neppure il tempio potè rimanere oggettivo, perché il suo velo si squarciò; neppure i morti poterono rimanere oggettivi, perché uscirono dai loro sepolcri: insomma, si giunge al punto che ciò che è capace di far diventare soggettive persino le cose inanimate e i morti, è ora considerato oggettivamente da parte di questi signori dell'oggettività».

[486] Su questo argomento, Pareyson afferma: «Kierkegaard per conto suo si è proposto uno scopo ben preciso: constatato che il problema del cristianesimo è oggi diventato un problema oggettivo, conoscitivo, scientifico, e che con questo sistema si è trovato il modo di essere tutti cristiani a buon mercato, al quale risultato ha dato un grande contributo il pensiero hegeliano – per il quale il cristianesimo è questione di "comunicazione diretta" e di "pensiero oggettivo"-, egli intende ricordare che il problema del cristianesimo è un problema strettamente personale, soggettivo, interiore, che ha a che fare con l'esistenza piuttosto che con la scienza, e a tal fine si propone di combattere le categorie del pensiero hegeliano, che separano il puro pensiero e la speculazione filosofica dall'esistenza personale e individuale di ciascuno, col risultato di rendere estremamente arduo il problema del cristianesimo, ben lungi dal semplificarlo come vorrebbe il pensiero oggettivo. Insomma: 1) combattere la assolutizzazione hegeliana del pensiero come pura speculazione, con la conseguente separazione del pensiero dall'esistenza, il che permetterebbe al "pensatore astratto" di pensare in categorie diverse da quella in cui pensa; 2) dimostrare che il pensiero genuino è quello del "pensatore soggettivo", cioè ha un carattere esistenziale: è un pensiero inseparabile dall'esistenza, cioè non si preoccupa soltanto della verità oggettiva, esteriore, universale, oggetto d'una comunicazione diretta, ma consiste invece in una verità soggettiva, interiore, personale (senza per questo essere arbitraria), comunicabile solo indirettamente; 3)

si prefigge è dunque arduo: si tratta di ritrovare la verità del cristianesimo, affermando l'*esistere* sulla speculazione, la verità soggettiva su quella oggettiva, la passione dell'interiorità sul sapere assoluto, la coscienza individuale del cristianesimo sul puro dato storico. Anzi, il cristianesimo «è l'unico fenomeno storico il quale, malgrado la sua realtà storica, ha voluto essere per l'individuo il punto di partenza per la sua certezza eterna, ha voluto interessarlo ben altrimenti che dal punto di vista puramente storico, ha voluto fondare la sua felicità eterna nel suo rapporto a qualcosa di storico».

Il problema del rapporto del singolo col Cristianesimo, il problema di *come* [*hvorledes*] diventare cristiani, risulta incisivo nell'*incipit* della Postilla, nel quale Johannes Climacus[487] si chiede in che modo può rapportarsi a questa dottrina, in che rapporto ha da mettersi col cristianesimo, *come può diventare Cristiano*! Il problema dunque, non riguarda la verità del Cristianesimo in generale, ma del *rapporto* dell'individuo col Cristianesimo, o meglio, della *preoccupazione* [*Bekymring*] dell'individuo *inter-essato* con passione infinita al suo rapporto con il Cristianesimo. Le questioni che Climacus si pone non riguardano l'individuo in generale, non possono essere argomento di comunicazione diretta, ma sono questioni estremamente personali, riguardano solo me e il mio rapporto intimo, personale col Cristianesimo e, in quanto tali, sono incomunicabili e indelegabili. L'adesione al Cristianesimo è una scelta intimamente personale, una scelta che impone il rischio del *salto*[488] nel momento decisivo*:*

---

sostituire alla facilitazione del problema del cristianesimo, conseguente alla concezione hegeliana del pensiero, per il quale basta *sapere* che cos'è il cristianesimo per essere cristiani, e quindi *tutti sono* cristiani, la constatazione dell'estrema difficoltà del cristianesimo una volta che si concepisca esistenzialmente il pensiero, giacché in tal caso per *essere* cristiani bisogna *diventarlo,* e *nessuno* può veramente dire di esserlo». Luigi Pareyson, *Kierkegaard e Pascal, op. cit.,* pp. 112-113.

[487] «Io, Giovanni Climaco, nato in questa città di Copenaghen, di anni trenta, uomo semplice e schietto come lo è la maggior parte della gente di qui, ammetto che per me, come per una semplice domestica e un professore, c'è in attesa un sommo bene che si chiama la beatitudine eterna. Io ho sentito dire che il cristianesimo è la condizione per ottenere questo bene e ora mi domando: come posso io rapportarmi a questa dottrina? Che sfacciataggine smisurata! Mi sento dire da un pensatore. Orrenda vanità! Voler dare tanto peso al proprio piccolo io nel XIX secolo assorbito nella storia mondiale, teocentrico e gonfio d'importanza speculativa!». S. Kierkegaard, *Postilla, op.cit.,* p. 268.

[488] A proposito del salto, Kierkegaard, nella Postilla si riferisce a Lessing: «Il "salto" è il termine usato da Lessing dentro quella limitazione accidentale che comporta una distinzione illusoria fra contemporaneità e non contemporaneità. Le sue precise parole sono: "È desso il fosso ampio e banale che io non posso sorpassare, benché abbia tanto spesso e con tutto l'impegno di fare il

> "Rifletti su questo esempio, medita questa lezione di spiritualità. Anzi, continua a progredire nell'approfondimento soggettivo, e quando sarai giunto sul punto di fare il salto decisivo, sarai stupito nel vedere quale spessore di pensiero esistenziale separa l'apogeo della filosofia pagana dai primi balbettamenti della riflessione cristiana".

Il compito del pensatore soggettivo è di comprendere se stesso nell'esistenza. Il pensatore soggettivo non deve dimenticare di essere un esistente prima ancora che un pensante, e dunque non deve astrarre dall'esistenza. Andando contro il suo tempo, che teme e disprezza il singolo individuo, Kierkegaard antepone la concretezza e autenticità del singolo al pensiero astratto e indifferente:

> "Ogni epoca ha la sua disonestà: quella del nostro tempo consiste in uno sfrenato disprezzo per l'uomo singolo. In mezzo alle grida di trionfo del nostro secolo si ode la nota di un segreto disprezzo per l'esser uomo: in mezzo a tutta l'importanza che il genere umano si dà, c'è una disperazione riguardo all'essere uomo singolo […] Tutti vogliono essere della partita: con la storia universale ci si immagina di avere un compito nel tutto, e nessuno vuole essere un singolo uomo esistente. […] Si teme, diventando un singolo uomo esistente, di dover vivere più dimenticato e trascurato d'un uomo di campagna, e, abbandonando Hegel, di non avere nemmeno più la possibilità di ricevere una lettera. E, infatti, non si può negare, se non si ha un entusiasmo etico o religioso, è disperante essere un uomo singolo […]".

La filosofia hegeliana ha la pretesa di comprendere oggettivamente il Cristianesimo, dimenticando che il Cristianesimo è essenzialmente soggettività, che il Cristianesimo non si può comprendere, in quanto esso è un *paradosso*[489], e dunque, in quanto tale, si lascia solo credere. Ciò che lo speculante comprende non

---

salto". Forse il termine salto non è per Lessing che un espediente retorico: forse esso è stato suggerito come metafora per la fantasia, con l'aggiunta del predicato "ampio" (fosso), quasi che in questa materia il più piccolo salto non avesse la proprietà di rendere il fosso infinitamente ampio […] Forse è un'astuzia di Lessing aver introdotto il termine "serietà"… perché non è l'ampiezza del fosso intesa esteriormente che impedisce il salto, ma è interiormente la passione dialettica che rende il fosso di una larghezza infinita […] Lessing vede benissimo che il salto, come momento decisivo, è qualitativamente dialettico e non permette alcun passaggio approssimativo. Per questo egli risponde con uno scherzo». Ivi, pp. 310-311.

[489] «Ora mostrerò di chiarire la differenza fra il cammino della riflessione oggettiva e quello della riflessione soggettiva. La ricerca della riflessione soggettiva nel suo cammino all'indietro e verso l'interiorità. Il culmine dell'interiorità in un soggetto esistente è la passione, alla passione corrisponde la verità come paradosso, e il fatto che la verità diventa paradosso è precisamente fondato nel suo rapporto al soggetto esistente». S.Kierkegaard, *Postilla, op.cit*., p.365.

è il Cristianesimo, ma soltanto la propria comprensione del cristianesimo inteso come verità filosofica, e dunque ontologicamente differente dal vero cristianesimo. La filosofia hegeliana presuppone che il Cristianesimo sia una dottrina filosofica; la preoccupazione è di comprendere il Cristianesimo speculativamente. «I cristiani dotti discutono per sapere che cos'è in fondo il Cristianesimo, ma ad essi non viene mai in mente se non il credersi cristiani, come se fosse possibile sapere con certezza di sé stessi di essere qualcosa che non si sa esattamente che cos'è». La filosofia hegeliana ha fatto del Cristianesimo un momento all'interno della speculazione. Ma il Cristianesimo riguarda l'esistenza, e l'esistenza è propriamente l'antitesi della speculazione. Una cosa è sapere cos'è il Cristianesimo, altra cosa è essere cristiani.

> "Proprio perché il Cristianesimo non è una dottrina, è chiaro che c'è un'enorme differenza fra sapere che cos'è il Cristianesimo ed essere cristiani. Nell'ambito di una dottrina questa distinzione è assurda, perché la dottrina non si rapporta all'esistenza. Per parte mia non so che farci se la nostra epoca ha capovolto la situazione trasformando il Cristianesimo in una dottrina filosofica che dev'essere oggetto di comprensione speculativa e riducendo l'esser cristiani a una cosa ovvia e facilissima".

Se il Cristianesimo è concepito come dottrina filosofica, è facilissimo essere cristiani, perché si tratta di comprendere il Cristianesimo. La filosofia introduce alla dottrina e non al divenire cristiani. La difficoltà sorge nel momento in cui il Cristianesimo si rapporta all'esistenza, perché non siamo già tutti cristiani, ma bisogna diventarlo. Qui sta il compito arduo: nella decisione di diventare cristiani[490].

Il problema non tratta della verità del cristianesimo -non ha la verità come oggetto – ma del *rapporto* [*Forhold*] dell'individuo al cristianesimo. Quindi l'oggetto non è la verità, ma il rapporto stesso, e il problema non tratta della dottrina del cristianesimo, ma della *preoccupazione* del soggetto interessato con passione infinita al suo rapporto al cristianesimo. Dunque il problema oggettivo sarà «della

[490] «Quando il cristianesimo entrò nel mondo, gli uomini non erano cristiani, e la difficoltà consisteva nel diventarlo; ora la difficoltà per diventarlo consiste nel dover fare un esercizio per trasformare un primo modo di essere cristiano in una possibilità per diventare cristiano davvero». *Briciole Filosofiche*, *op. cit.*

verità del cristianesimo» e il problema soggettivo «del rapporto dell'individuo al Cristianesimo». [491]

3.2 *Soggetto e Tempo*

> "S. Kierkegaard ha visto nel modo più penetrante il fenomeno *esistentivo* dell'attimo; ciò però non significa che gli sia corrispondentemente riuscita anche l'interpretazione esistenziale. Egli non esce dall'ambito del concetto ordinario del tempo e determina l'attimo sulla scorta dell'istante e dell'eternità. Quando Kierkegaard parla di «temporalità», intende l'«essere –nel-tempo» da parte dell'uomo. Il tempo come intratemporalità conosce soltanto l'istante e mai l'attimo. Quando questo sia esistentivamente esperito, è per ciò stesso presupposta una temporalità più originaria, anche se non si rende esistenzialmente esplicita"[492]

In *Essere e Tempo*, Heidegger ritiene che, benché Kierkegaard abbia penetrato il problema dell'esistenza, egli rimane legato alla concezione della temporalità come essere- nel- tempo, e ciò significa che la soggettività precede la temporalità. Kierkegaard, tuttavia, come è stato sottolineato nel paragrafo precedente, affronta la problematica della soggettività in modo ben più incisivo. La soggettività è essenzialmente rapporto [*Forhold*]. Il modo in cui il soggetto si rapporta a se stesso è agli altri è strettamente legato al *modo* in cui si rapporta al tempo e al suo *modo* di vivere nel tempo. In questo paragrafo ci proponiamo di

---

[491] In proposito, Giuseppe Modica scrive: «Nella misura in cui quel tipo di pensiero che considera il *logos* come il governatore dell'universo o il signore dell'essere possiede una connotazione sostanzialmente *oggettiva,* un pensiero ad esso alternativo dovrà possedere una connotazione sostanzialmente *soggettiva.* Purché si precisi che, mentre un pensiero dell'essere e della verità è di tipo rappresentativo, e, come tale, ontico, un pensiero soggettivo è invece ontologico in quanto il suo oggetto non sono l'essere o la verità in sé direttamente considerati, ma il *rapporto* dell'uomo con l'essere e con la verità. Tesi che non smette di avere un *oggetto* di indagine, solo che l'oggetto di indagine è il *soggetto,* o meglio il soggetto nella sua costituzione ontologica, e quindi il rapporto con l'essere che l'uomo è». Giuseppe Modica, *Una verità per me, op.cit*., p. 28.

[492] Martin Heidegger, *Essere e Tempo,* nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi, Longanesi, Milano 2008, p. 401, in nota.

sciogliere il nodo dialettico che stringe soggettività[493] e temporalità utilizzando due categorie fondamentali dell'edificazione kierkegaardiana, vale a dire il pentimento [*Angeren*] e il perdono [*Tilgivelse*].

In primo luogo, il riferimento va fatto al tempo del Qohelet, di cui si è parlato nel capitolo secondo. Si è visto che il tempo del Qohelet racchiude in sé tanto lo scorrere inesorabile dello scandire del tempo terrestre e la mutevolezza della temporalità, quanto l'immutabilità dell'Eterno, nell'aver posto Dio la nozione dell'Eternità nel cuore dell'uomo. Si è anche mostrato in che modo il tempo del Qohelet, che Kierkegaard descrive nel suo discorso edificante, affronta la tematica della temporalità del pentimento, e in seguito, del perdono. È stato sottolineato l'aspetto etico della temporalità della soggettività e la responsabilità dell'individuo nell'impiegare il proprio tempo:

> " Nell'esistenza l'individuo è una concretezza, il tempo è concreto, e l'individuo,anche quando riflette, ha la responsabilità morale dell'uso del tempo. L'esistenza non è un astratto prodotto della fretta, ma un'aspirazione e un'attesa perseverante; nello stesso momento in cui il compito è assegnato, si è già sprecato un certo tempo, perché nel frattempo si esiste e non si è cominciato subito. Così si torna indietro: il compito è dato all'individuo nell'esistenza, e proprio quand'egli vuole in un battibaleno realizzarlo in grande stile […] e si accinge a cominciare, ecco che si scopre che è necessario un nuovo inizio, l'inizio di un cammino enorme che è il morire all'immediatezza; e proprio quando qui si deve fare l'inizio, ecco che si scopre che, poiché il tempo intanto è passato, si è fatto un inizio sbagliato e che l'inizio si deve fare con l'essere colpevole, e che da questo momento la colpa totale, che è decisiva, aumenta con nuove colpe"[494].

Lo scandire inesorabile del tempo qui si mostra minaccioso all'individuo, il quale ha la responsabilità etica di impiegare il tempo che gli è stato affidato nel miglior modo possibile. Ma la trappola a cui è imprigionato l'individuo sta nell'incessante "nel frattempo", e dunque in una dialettica negativa del tempo, che ci rende necessariamente colpevoli. «Il pentimento è abbassato a una possibilità in rapporto al peccato; in altre parole, il pentimento non può

---

[493] Sulla Soggettività in Kierkegaard, ci siamo fondamentalmente riferiti all'importante opera dello stuioso danese Arne Grøn, *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard,* Gyldendal, København, 1997.

[494] *Afsluttende* SKS 7, 478; *Postilla,* op. cit., p. 552.

eliminare il peccato, può solo addolorarsene. Il peccato avanza nella sua conseguenza; il pentimento lo segue passo passo, ma arrivando sempre in un istante dopo […]»[495]. Il pentimento giunge sempre tardi, giunge sempre un istante dopo, giunge nell'*ora undicesima*. Il ritardo è ormai incolmabile. Ma nell'ora undicesima, il vero pentimento sembra imprecare il perdono [*Tilgivelse*]. E nel perdono, il rapporto con la temporalità è di nuovo cruciale[496]. Come il pentimento, il perdono si rivolge al passato, guarda indietro. Come il pentimento, il perdono guarda indietro al fine di guardare avanti. Il passato ha lasciato dei segni che non è possibile cancellare, e in questo modo il presente porta con sé le cicatrici del passato. Tuttavia, il perdono ha il potere di sciogliere il nodo che stringeva l'atto commesso (ciò di cui si deve essere perdonati) e l'io (la persona che ha compiuto l'azione) restituendo il soggetto a se stesso. La parola danese *Tilgivelse* (perdono) contiene in sé l'aspetto della restituzione, del "dare a" (*at give til*). Come afferma Arne Grøn, «in questo senso essere perdonati è venire restituiti a se stessi. La temporalità paradossale del perdono, dunque trasforma la temporalità del pentimento»[497]. La temporalità paradossale del perdono sta nel fatto che in esso niente è dimenticato e, al contempo, tutto è dimenticato. «Ogni volta che tu ricordi il perdono, allora anche esso [il peccato] è dimenticato; ma quando dimentichi il perdono, allora esso è dimenticato e il perdono sprecato»[498]. L'uomo trova pace nella remissione dei peccati, quando il pensiero di Dio non gli ricorda il peccato, ma che esso è stato perdonato, e il passato non è un ricordo della colpa, ma di ciò che è stato perdonato[499].

---

[495] S.Kierkegaard, SKS 4, 417.

[496] Arne Grøn scrive in proposito: «Questo movimento paradossale del perdono si rapporta al tempo e fa qualcosa di cruciale in rapporto al tempo, in modo che il tempo cambia. Ciò che fa il perdono può essere chiarito solo se prendiamo in considerazione la sua temporalità. A prima vista, il perdono è rivolto al passato, ma a uno sguardo più attento esso ha a che fare con la presenza del passato.[…] » Arne Grøn, *La temporalità del pentimento e del perono,* op.cit., p. 225-226.

[497] *Ivi,* p. 228.

[498] Kierkegaard, *SKS 8, 346; Opere.,* cit. p. 848.

[499] Cfr. *Papirer,* VIII[1]A 230 (NB2:116).

In Kierkegaard, il tempo (*Tidslighed*) si assume il compito di impegare il soggetto a divenire se stesso, anzi, il compito del soggetto è lo stesso tempo[500]. Il compito è propriamente quello di diventare soggettivi, compito che permane per tutto il tempo in cui viviamo. La temporalità, dunque, non è qualcosa di esterno al soggetto, ma è l'interiorizzazione del singolo dinanzi all'Infinito, all'Eterno. Ma l'eterno si concepisce in un modo completamente astratto; esso, dice Kierkegaard, «è come le montagne azzurre, è il limite della temporalità, ma colui che vive vigorosamente nella temporalità non arriva al limite. Il singolo che mira a esso, è un soldato di frontiera che sta fuori del tempo»[501].

3.3 *Soggettività e purezza del cuore*

Se l'edificazione consiste precisamente nel fatto che Dio si trova nell'individuo, se «l'edificante della sfera del paradosso corrisponde alla determinazione di Dio nel tempo come uomo singolo»[502], allora l'edificante è il predicato essenziale di ogni religiosità. «Ovunque da parte dell'esistente si trova il rapporto a Dio nell'interiorità della soggettività, c'è l'edificante, che appartiene alla soggettività: mentre col venire oggettivi si rinuncia ad esso»[503].

Se, come si è detto in precedenza, il compito supremo è la ricerca della verità che edifica, e se la verità che edifica è una verità *per me,* allora non dovrò cercarla nella molteplicità del mondo esterno, ma dovrò accogliere l'insegnamento socratico di volgermi verso me stesso, verso la mia interiorità. Se voglio conoscere

---

[500] «Questa è una considerazione molto edificante, che è straordinariamente adatta a estendere il compito, così da diventare nello stesso tempo il compito operante. Consideriamo questa cosa buffa, che d'altronde è tanto lodata e ammirata, la velocità, la fretta: qui c'è un caso in cui la lode sta in rapporto inverso alla velocità. In generale si loda la fretta; in alcuni casi la si considera come indifferente; ma qui essa deve essere addirittura ripudiata. Quando in un esame scritto si assegnano ai giovani candidati quattro ore di tempo per l'elaborazione della dissertazione, non ha poi importanza se qualcuno finisce prima del tempo stabilito o se si impiega tutto il tempo. Qui dunque il tempo è una cosa e il compito un'altra. Ma dove il compito è lo stesso tempo, è un errore trovarsi ad avere finito prima del tempo. […] Trovarsi ad avere finito con la vita prima che la vita sia giunta al termine, non è propriamente aver portato a termine il proprio compito ». Kierkegaard, P*ostilla*, p. 346.

[501] Ivi, p. 192.

[502] S. Kierkegaard, *Postilla,* p.572.

[503] *Ivi,* p. 571.

la verità, devo conoscere innanzitutto me stesso. Si possono ignorare e conoscere moltissime cose del mondo, ma rimanere nell'ignoranza di sé [*Uvidenhed om sig selv*] significa ingannare se stessi[504]. Quest'ignoranza, che Kierkegaard definisce «autoinganno» [*Selvbedraget*], può essere rimossa da una cosa sola: «ignorare che c'è una cosa, una cosa sola, che "una sola è la cosa necessaria" (Cfr. *Luca* 10,42) significa trovarsi ancora nell'autoinganno»; ma quell'«ignorante» che riesce a distogliere lo sguardo dalla molteplicità del mondo esterno, volgendosi verso se stesso, guadagna «l'unica cosa necessaria»: la purezza del cuore [*Hjertets Renhed*][505]. Kierkegaard dedica tutta la seconda parte di *Un discorso d'occasione* al tema della purezza del cuore, contrapponendolo alla doppiezza d'animo. Con questo *discorso edificante,* il Filosofo ci mette dinanzi ad un imperativo inderogabile: tu devi[506] volere una cosa sola (il Bene) con il cuore puro. Se non lo farai, ingannerai te stesso e, avvinto dal molteplice, perderai te stesso, «essendo come sdoppiato interiormente [*en tvesindet Mand*], instabile in tutte le [tue] vie»[507] .

Chi vuole una cosa sola in verità «*non può che volere il Bene*, e chi vuole una cosa sola, se vuole il Bene, *non può che volere il Bene in verità*»[508]. Solo chi vuole il Bene vuole propriamente una cosa sola. Ogni altra cosa sarà una distrazione, un'illusione, una falsità, un inganno, un autoinganno. Il Bene è ciò che devi comprendere e volere incondizionatamente e subito. Se indugi un solo istante,

---

[504] «C'è un'ignoranza [*Uvidenhed*] che non dovrebbe preoccupare alcun uomo nel caso in cui l'occasione o la capacità d'imparare gli fossero state negate, ma c'è un'ignoranza di sé, che è dolorosa tanto per il sapiente quanto per l'ingenuo, legati entrambi dalla stessa responsabilità; quest'ignoranza è chiamata autoinganno [Selvbedraget]». Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale,* op. cit., pp. 137-138. trad. *Un discorso d'occasione,* trad. it. nostra. Cfr. Appendice.

[505] Kierkegaard cita espressamente i versi della *Lettera di Giacomo* 4,8 «Avvicinatevi a Dio ed Egli si avvicinerà a voi. Pulite le vostre mani, o peccatori e purificate i vostri cuori o doppi d'animo!».

[506] Nelle *Carte* del 1847, Kierkegaard scrive: «Ecco, questa è la missione dei tempi nostri. Di predicare il Cristianesimo non c'è più bisogno: è predicato abbastanza, ma è questo "Tu devi" che il missionario della Cristianità deve annunziare. I pastori e i vescovi non l'hanno capito, ma anche se l'avessero capito non oserebbero farlo. […] Questo "Tu devi" riguarda te stesso: ecco quel che non garba agli uomini». Søren Kierkegaard, *Papirer,* VIII[1] A 434. Nello stesso anno, Kierkegaard scrive *Gli atti dell'amore,* dove il primo carattere dell'amore è «il dovere» di amare il prossimo. Al primo posto viene «Tu devi [*Du skal*] amare» seguito dall'oggetto «il prossimo [*Næsten*]». L'etica kierkegaardiana si fonda sul dovere teologico, che è tale perché si fonda su un rapporto assoluto con l'Assoluto. Cfr. Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger,* op. cit., p. 23 ss; trad.it. *Gli atti dell'amore,* op. cit., p. 178 ss. Cfr. anche *infra* ,§ 1.4.

[507] Id., *En Leiligheds Tale,* op. cit., p. 140. Cfr. *Lettera di Giacomo* 1,7-8.

[508] *Ivi*, p. 138.

perderai te stesso. Chi vuole una cosa sola con la purezza del cuore, la deve volere, infatti, con quell'immediatezza che è propria dell'ingenuità [*Oprindelighed*], perché chi ha la dote dell'ingenuità, intesa positivamente come autenticità, non avverte l'esigenza di esitare, di chiedere del tempo per riflettere, perché «egli con ingenuità percepisce immediatamente solo il Bene»[509]. L'uomo razionale, cioè, ha bisogno di tempo per capire ciò che l'ingenuo, con semplicità, comprende immediatamente[510].

Chi vuole una cosa sola, se questa non è il Bene, non vuole in verità una cosa sola. Chi vuole una cosa sola in verità può volere solo il Bene, perché soltanto il Bene si può volere in questo modo, incondizionatamente e senza esitazioni. Tutto il resto, qualsiasi altra cosa un uomo possa volere, il piacere, l'onore, la ricchezza, il potere, «è solo apparentemente una cosa sola»[511]. Queste cose sono il gioco della mutevolezza e preda della corruttibilità. Se, infatti, chi vuole una cosa sola vuole il piacere, non vuole in verità una cosa sola, perché volere il piacere significa bramare un godimento dopo l'altro. Variazione [*Afvexling*][512] è la parola d'ordine di chi vuole il piacere. Chi vuole il piacere vuole una cosa e subito dopo una cosa diversa. Lo stesso è con la brama di onore, di ricchezza, di potere. Si è preda di un inganno,

[509] *Ivi,* p. 139.

[510] «Anziché sprecare molti momenti del discorso a menzionare il molteplice oppure sprecare preziosi anni di vita a sperimentarsi nel molteplice, il discorso può […] essere col suo oggetto con desiderabile brevità. Infatti, in un certo senso, nient'altro può essere discusso così brevemente […] come il Bene, perché senza condizioni e senza giri di parole, senza obblighi e senza compromessi, il Bene è incondizionatamente la sola cosa che una persona può e deve volere, ed è una cosa sola. Oh benedetta brevità, beata l'ingenuità che afferra velocemente ciò che la sapienza, stanca nel servizio della vanità, comprende lentamente! Il sapiente ha bisogno di molto tempo e di molte pene per comprendere ciò che l'ingenuo, nel gioioso incitamento del cuore pio, non sente l'esigenza di capire in modo prolisso, perché egli, con semplicità, comprende immediatamente solo il Bene». *Ibidem*.

[511] *Ivi,*p. 140.

[512]« […] L' univocità del piacere è un' illusione e un inganno, la differenza dei piaceri è ciò che egli vuole. E se ha goduto fino alla nausea, se è diventato stanco e sazio e, malgrado ciò, vuole ancora una cosa sola, cos'è ciò che egli vuole? Vuole nuovi godimenti, la sua anima infiacchita infierisce che nessuna ingegnosità potrebbe bastare per scoprire qualcosa di nuovo, qualcosa di nuovo!». *Ivi*, p. 141; trad. it. *Un discorso d'occasione,* trad. nostra. Quella condizione della concezione della vita che insegna a «godere la vita», Kierkegaard la espone nello scritto etico *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nella formazione della personalità.* Chi segue un godimento dopo l'altro «si disperde in una molteplicità senza limiti». Esempio emblematico è l'imperatore Nerone, il quale «stende le sue mani per afferrare il desiderio, e tutta la sagacità del mondo deve escogitare per lui nuovi desideri, perché solo nell'istante del desiderio egli trova riposo, e quando questo è passato, allora ansima di spossatezza. Costantemente lo spirito vuol trovarsi una propria via d'uscita, ma non può arrivare a sfogarsi […] e diventa un'angoscia che non cessa nemmeno all'istante del godimento». Id., *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nella formazione della personalità,* in *Enten Eller,* vol. V, *op. cit*., p. 57.

di un'allucinazione «come quando uno sciame d'insetti, a distanza, ha per l'occhio le sembianze di un corpo, un'allucinazione come quando il rumore di molti, a distanza, ha per l'orecchio le sembianze di una voce»[513]. Chi vuole una di queste cose crede di volere una cosa sola, ma in realtà è ingannato da un'allucinazione, perché ciò che egli vuole non è una cosa sola, ma qualcosa di mutevole e molteplice.

Se un uomo vuole una cosa sola in verità, questa deve essere tale da rimanere immutata in tutti i cangiamenti. Se, invece, muta continuamente, egli stesso diventa mutevole, dall'animo doppio, instabile. Volere una cosa sola, dunque, non può significare volere ciò che solo in apparenza è una cosa sola, come lo è ciò che è mondano [*det Verdslige*]. Soltanto il Bene è una cosa sola nella sua essenza e in tutto ciò che lo esprime, come l'amore. Chi ama in verità «non ama una volta per tutte e neppure usa una po' del suo amore una volta e un altro po' del suo amore un'altra volta»[514]. Chi ama in verità ama con tutto il suo amore, è un amore che esprime continuamente, qualsiasi cosa stia facendo, «lo dona costantemente nella sua interezza e tuttavia lo conserva costantemente nel suo cuore». L'amante che dona incondizionatamente tutto il suo amore, lo conserva interamente nella purezza del cuore.

La volontà di chi vuole una cosa sola non è neppure la volontà ostinata del disperato o la sua debolezza[515]. La persona debole e la persona ostinata hanno doppiezza d'animo. «Nessuno di loro vuole in verità una cosa sola, anche se

---

[513]Id.,*Un discorso d'occasione*, *op. cit*., p. 142.
[514] *Ivi,* p. 143.
[515] Ricordiamo che Kierkegaard, in *La Malattia per la morte,* distingue due forme di disperazione: la debolezza (disperatamente non voler essere se stesso) e l'ostinazione (disperatamente voler essere se stesso).Cfr. Søren Kierkegaard, *La malattia per la morte,* op. cit., pp. 15. ss.

sembra che la vogliono disperatamente»[516]. La doppiezza d'animo della debolezza è propria di chi vuole il Bene, «ma solo fino a un cero punto» [*Til en vis Grad*][517].

Volere una cosa sola non può significare volere ciò che per sua natura non è una cosa sola, ciò che per sua natura è molteplice. «*Volere una cosa sola può allora significare soltanto volere il Bene*», perché qualsiasi altra cosa non è, per sua natura, una cosa sola e colui che la desidera ha doppiezza d'animo.

3.4. *La doppiezza d'animo*

«Doppio nell'animo» [*Tvesindet*] è quell'uomo che manca dell'ingenuità che caratterizza chi vuole una cosa sola con la purezza del cuore. Chi ha doppiezza d'animo, mancando dell'unità di chi vuole il Bene, è scisso e, perciò, è instabile, titubante, volubile, irresoluto[518]. Come dice il Vangelo, doppio nell'animo è quell'uomo che è «instabile in tutte le sue vie»[519], quell'uomo che, volendo servire due padroni[520], finisce col perdere se stesso. Chi ha doppiezza nel proprio animo può avere soltanto una visione confusa di se stesso, proprio come chi, invece di impiegare, com'è naturale, entrambi gli occhi per guardare una cosa sola, vorrebbe utilizzare un occhio per guardare da una parte e l'altro occhio per guardare da un'altra parte, finendo così per avere soltanto una visione confusa[521].

---

[516]«Chi vuole una cosa del genere, per quanto disperato, ha sempre doppiezza d' animo; o la disperazione non è propriamente doppiezza d'animo o il disperare altro non è che avere due volontà: o la persona debole dispera perché non riesce a liberarsi dal male o la persona ostinata dispera perché non riesce a liberarsi del tutto dal bene; entrambi hanno doppiezza d' animo, hanno entrambi due volontà, nessuno di loro vuole una cosa sola in verità, anche se sembra che lo vogliono disperatamente. O era una donna il cui desiderio sprofondava in disperazione o era un uomo che disperava nella ostinazione; o un uomo disperava perché ha ottenuto ciò che voleva, o disperava perché non ha ottenuto ciò che voleva; ogni disperato ha due volontà: una che, invano, vuole seguire assolutamente e una di cui, invano, vuole disfarsi assolutamente». Søren Kierkegaard, *En Leiligheds- Tale,* op. cit., p. 144; trad. it. *Un discorso d'occasione,* trad. nostra.

[517] *Ivi*, p. 172.

[518] Nel dizionario della lingua danese *ODS*, leggiamo che *Tvesindet* è quell'uomo «*il cui animo è cangiante a seconda dei periodi e a seconda delle situazioni; instabile, titubante, volubile, irresoluto*; anche *insicuro, falso, infedele*» [*hvis sind til forsk. Tider ell. i forsk. Situationer er skiftende; tvilraadig; vankelmodig; vægelsindet;* ogs. *nedsæt, upaalidelig, falsk, troløs*]. *Ordbog over det danske Sprog, op. cit*., vol. XXIV, p. 1142.

[519] *Giacomo* 1,8.

[520] Cfr. *Matteo* 6, 24-34.

[521] Cfr. Søren Kierkegaard, *En Leiligheds Tale, op. cit*., p. 149; trad. it. *Un discorso d'occasione.* Vedi Appendice.

Solo chi vuole il bene in verità è in accordo con se stesso e si conosce veramente, poiché rinnega tutto ciò che è instabile e ambiguo per affidarsi totalmente a una cosa sola.

In *Un discorso d'occasione,* Kierkegaard afferma: «*chi vuole il bene per amore della ricompensa, non vuole una cosa sola, ma ha doppiezza d'animo*»[522], e, poco più avanti: «*chi vuole il bene per paura della punizione, non vuole una cosa sola, bensì ha doppiezza d'animo*»[523]. Il bene e la ricompensa, così come il bene e la punizione, sono «eterogenei» [*ueensartede*]. Consideriamo il caso di un uomo che desidera una fanciulla per amore del suo denaro. L'idea del bene (amare la ragazza), che è l'oggetto del suo volere, e l'idea della ricompensa (il denaro della ragazza) sono due cose distinte. La ricompensa non può essere identificata col bene che egli vuole, perché il bene e la ricompensa sono eterogenei. Piuttosto si deve dire che egli considera la sua idea di bene (amare la ragazza) il *mezzo* per raggiungere un *fine* (il denaro/la ricompensa). L'amore della ragazza non è il fine a cui tende, perché egli ha posto la ricompensa nel suo cuore. Egli allora è doppio nel proprio animo e, perciò, non vuole il bene[524].

Volere una cosa sola significa volere il Bene in sé e per sé, senza volgere lo sguardo a nient'altro, senza lasciarsi tentare dalle ricompense o intimorire dalle punizioni terrene. Chi vuole il Bene in verità lo vuole non perché lo considera uno strumento di felicità o perché utile al raggiungimento di determinati scopi, ma unicamente perché esso è il Bene che egli deve volere.

Chi si lascia tentare non vuole una cosa sola, ma ha doppiezza d'animo. La tentazione [*Fristelse*] è, infatti, ciò che «vuol distogliere l'uomo dal compiere il proprio dovere»[525], è ciò che vuol distogliere l'uomo dal volere una cosa sola in

---

[522] *Ibidem.*

[523] *Ivi,* p. 156. Nel suo libro *Tra estetica e Teologia,* Ettore Rocca riprende questo concetto kierkegaardiano, per delineare la figura di Selma, la protagonista del film del danese Lars von Trier, *Dancer in the Dark.* Selma non vuole in verità una cosa sola, ma ha doppiezza d'animo e perciò non vuole il bene. Selma, infatti, «vuol raggiungere uno scopo per poter pagare la sua colpa. Nel momento in cui ha in mano la *ricompensa* (gli occhiali di Gene) può morire in pace. Ormai ha pagato, ormai può sfuggire alla *punizione*». Cfr. Ettore Rocca, *Tra estetica e teologia, op. cit*., pp. 161-163.

[524]Cfr. Søren Kierkegaard, *Un discorso d'occasione, op. cit.,* p. 150. Sull'idea di «ricompensa» nell'etica kierkegaardiana, cfr. Jeremy Walker, *To will one thing, op. cit*., pp. 20-46.

[525] Søren Kierkegaard, *Timore e Tremore*, in *Opere*, *op. cit.,* p. 68.

verità. Se dovessimo esprimere la doppiezza d'animo in maniera concisa e diretta, potremmo utilizzare una sola parola: «se». Colui che ha doppiezza d'animo, infatti, si pone mille condizioni, mille interrogativi, prima di capire cos'è ciò che egli vuole, prima di giungere ad una decisione. Col suo «se», ritarda l'istante della decisione. Si trova fermo dinanzi a un bivio e non sa quale sentiero intraprendere. Instabile e titubante, rimane fermo davanti al bivio, incapace di andare avanti.

L'uomo dall'animo doppio[526] manca di quell'ingenuità e immediatezza necessarie per comprendere una cosa sola in verità, ha dimora nelle mille distrazioni della vita quotidiana, dove non c'è né il tempo né la serenità per comprendere se stessi e volgersi al Bene. Invece, per chi vuole una cosa sola in verità, non c'è alcun «se»[527]. Chi comprende veramente se stesso e si volge al Bene non indugia, non ritarda l'istante della decisione, non si ferma davanti al bivio, ma percorre con passo deciso il suo sentiero, perché chi vuole una cosa sola in verità conosce molto bene la strada. Non perde il suo tempo in chiacchiere vane a valutare condizioni, ma

---

[526] Ulrich Knappe definisce la doppiezza d'animo «il fallimento dell'unità del sè». Lo studioso pone a confronto lo scritto «apparentemente non filosofico» *Un discorso d'occasione* con la *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant, rilevando che la struttura del fallimento dell'unità del sé, inteso come il fallimento del dovere etico/religioso del sé, sia la medesima in Kant e in Kierkegaard: »I investigate Kierkegaard's understanding of " double-mindedness" in an apparent non-philosophical and upbuilding discorse of his (*An Occasional Discorse,* known as *Purity of Heart*) and its relation to Kant's conception of non- moral conduct as presented in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals.* Double- mindedness denotes what I call the failure of the self's unity. This should be understood as failure of the self's moral/religious commitment. I claim that the *structure* of this failure is one and the same in Kant and Kierkegaard«. Per lo studioso, questa mancanza di unità, rilevata sia da Kant sia da Kierkegaard, dipende dal radicamento del sé nella temporalità: «I show that for both of them, this lack of unity depends on the self's rootedness». Ulrich Knappe, *Kant and Kierkegaard on the Failure of the Unity of the Self,* in *Kierkegaardiana,* vol. 22, a cura di Dario Gonzàles, Tonny Aagaard Olesen, Richard Purkarthofer, K. Brian Soderquist, Pia Søltoft & Begonya Sàez Tajafuerce, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen 2002, cit. p. 155 e 157.

[527] Nel suo saggio sul fallimento dell'unità del sè, Ulrich Knappe pone a confronto la *doppiezza d'animo* di Kierkegaard con *l'imperativo ipotetico* di Kant: «To get clearer about the deeper structure of Kierkegaard's conception of double-mindedness, I think a comparison with Kant's conception of a hypothetical imperative proves illuminating». *Ibidem.* Nella *Fondazione della metafisica dei costumi,* Kant definisce l'imperativo ipotetico «la necessità pratica di un'azione possibile quale mezzo per conseguire qualcos'altro che si vuole (oppure che è possibile che si voglia)». L'imperativo è ipotetico se l'azione è buona quale mezzo per qualcos'altro. Cfr. Immanuel Kant, *Fondazione della Metafisica dei costumi,* a cura di Anna Maria Marietti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995, p. 133.

Allo stesso modo, chi ha doppiezza d'animo non vuole il Bene in sé, ma lo considera un mezzo per conseguire qualcos'altro (la ricompensa o il voler sfuggire alla punizione). L'azione è buona, ma soltanto in una via relativa, non assoluta; il bene dipende ed è condizionato dal disegno che un individuo intende realizzare.

resta in silenzio, quel silenzio divino che è ascolto e obbedienza. Egli sa che deve volere immediatamente il Bene e realizzarlo come fine.

3.5 L'unità del Bene

Alla precarietà della doppiezza d'animo Kierkegaard contrappone la stabilità dell'unità del Bene. Volere il Bene, per Kierkegaard, significa «volere una cosa sola», senza condizioni e senza giri di parole, senza compromessi e senza esitazioni, significa adempiere immediatamente al proprio dovere senza lasciarsi tentare o intimorire da alcunché. Il Bene deve essere il vero e unico oggetto del mio volere. «Solo il Bene è una cosa sola nella sua essenza e in tutte le sue espressioni» [528]. Solo il Bene è immutabile e inalterabile, è ciò che rimane immutato in tutti i cangiamenti. Vale a dire, se chi ha doppiezza d'animo vuole ciò che solo apparentemente è una cosa sola, chi vuole il Bene vuole ciò che per sua essenza è una cosa sola. Il Bene è, cioè, nella sua essenza una unità e, in quanto tale, è immutabile e inscindibile[529]. Volere il Bene significa, perciò, volere una «unità essenziale». Alla «doppiezza» d'animo, possiamo opporre la «singolarità» di chi vuole una cosa sola.

Volere il bene in verità, essere disposti a soffrire tutto per il bene è il punto focale dell'edificazione kierkegaardiana, quel punto che trova pieno riscontro nella vita e nel pensiero di Socrate. «Se l'uomo deve volere il bene in verità, allora egli deve voler fare tutto per la verità»[530], la ricerca della verità deve impegnare tutta la sua esistenza.

La tensione al Bene da parte del singolo [*hiin Enkelte*] non è una pura operazione dell'intelletto, ma piuttosto l'espressione della sua interiorità, che impianta le sue radici in uno strato profondo dell'anima. È in questo strato

[528]È qui evidente che Kierkegaard impianta le sue radici filosofiche in Socrate, secondo il quale tutte le virtù sono essenzialmente una cosa sola, cioè una scienza del Bene, e che la vera virtù è una e indivisibile. Cfr. Platone, op. cit., *Lachete* 198d - 199c; Cfr. anche *Protagora* 331 b; 349 d.

[529] Jeremy Walker contrappone «l'unità essenziale» del Bene all'«unità accidentale» dell'oggetto del volere di chi ha doppiezza d'animo: »"Essential unity ", whatever it means, may be contrasted with "accidental unity", whatever it means. So Kierkegaard may be construed as claiming, at least, that the idea of the absolute Good is the idea of something which is a "unity" not accidentally but essentially«. Jeremy Walker, *To will one thing, op. cit*., p. 115.

[530] Søren Kierkegaard, *Un discorso d'occasione, op. cit*., p. 184.

profondo dell'anima che risiede la purezza del cuore. Qui, in questo luogo nascosto, il singolo penetra nella conoscenza di sé, dove il Bene e l'appropriazione della verità non si possono più scindere, ma sono essenzialmente uno. La purezza del cuore è quella dimensione interiore capace di indicarmi che quella verità, la verità che edifica, è una *verità per me.* Questa è la forza più profonda dell'anima che sta a fondamento di ogni pensiero e di ogni azione.

In riferimento alla purezza del cuore, Pascal scrive:

> "Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce; lo si constata in mille cose. Dico che il cuore ama l'essere universale naturalmente, a seconda che si attacchi all'uno o all'altro; e s'indurisce contro l'uno o contro l'altro, a sua scelta. Voi avete respinto l'uno e conservato l'altro: è forse per ragione che amate voi stessi? "[531]

E più avanti, nel testo:

> "È il cuore che sente Dio e non la ragione. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione"[532]

Per giungere a un'autentica conoscenza dell'Eterno, come Kierkegaard, Pascal insiste molto sulla purezza del cuore, sulla carità, sul dono. Entrambi gli autori, l'uno con l'edificante, l'altro con l'apologia, si difendono dall'accusa di non filosoficità. Noi, dice Pascal,

> «conosciamo la verità non solamente con la ragione, ma anche con il cuore; è in quest'ultimo modo che noi conosciamo i primi principi. […] Sappiamo di non sognare; quale che sia l'incapacità nostra di provarlo con la ragione, questa incapacità dimostra solo la debolezza della nostra ragione, ma non l'incertezza di tutte le nostre conoscenze, come essi pretendono. Perché la conoscenza dei primi principi, come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri, è altrettanto salda di una qualsiasi di quelle che i nostri ragionamenti ci procurano. Ed è su questa conoscenza del cuore e dell'istinto che la ragione deve fondarsi, e fondarvi ogni suo discorso. Il cuore sente che vi sono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti; e la ragione dimostra poi che non vi sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia il doppio dell'altro. I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per vie diverse»[533].

---

[531] Pascal, *Pensieri,* a cura di Adriano Bausola, Bompiani testi a fronte, Milano 2012, p. 263.
[532] *Ivi,* p. 264.
[533] *Ivi,* p. 265.

Il cuore ha il suo ordine, come l'intelletto ha il proprio. Pascal parla di *religione per sentimento del cuore,* di orientamento della volontà, di amore verso Dio. La ragione deve sottomettersi al cuore, che, per Pascal, è facoltà dell'infinito e fondamento della morale. Il cuore è la presenza profonda dell'Eterno, nel fondo del nostro essere, è il nostro contatto intimo, diretto e originario con L'Eterno[534]. Kierkegaard lo ricorda citando nei suoi discorsi edificanti i versi del Qohelet , "*Dio ha fatto ogni cosa bella nel suo tempo; ha persino messo l'eternità nei loro cuori, senza che alcun uomo possa scoprire l'opera che Dio ha fatto dal principio alla fine".*

Oggi, con Kierkegaard, potremmo dire che proprio in quel risolvere la doppiezza dell'umano – autentico agguato per ogni scelta etica- risiede il nodo più profondo in cui si stringe l'etica che guarda all'esistenza come al piano precipuo in cui la scommessa per l'Eterno ha sede, e che pone nella "volontà" di fare "come" l'Altro per antonomasia un comando al puro dovere che – se ne contamina la purezza con l'introduzione di un modello – ne ristabilisce la misura per l'uomo, poiché quel modello, il Cristo, non è un concetto da capire, ma una "carne" da condividere, in quanto Eterno che ha *cum-patito* il mondo come forma estrema di rivelazione.

Se la rivelazione ha il suo apice nella condivisione del tempo, come epoca in cui posso davvero trovare le ragioni del mio dovere, e non solo capirle, allora il Cristianesimo si fa, da "ricetta" per la salvezza, modello ancora da validare, oltre ogni confessionalità, per un' etica di cui il nostro tempo avverte urgentemente l'avvento. Bisogna insomma, parafrasando lo stesso Kierkegaard degli *Atti dell'amore*, volere il dovere, e non semplicemente capire cosa esso sia e cosa esso significhi per la filosofia.

---

[534] Sulla morale del cuore in Pascal, si rimanda a Luigi Pareyson, *Kierkegaard e Pascal,* op.cit., pp. 251-277.

Appendice

I brani qui raccolti, la cui traduzione è da me curata, appartengono al discorso edificante di Kierkegaard *Un discorso d'occasione.* Ritengo opportuno riportare in appendice la traduzione di alcuni brani che ho citato nel corso del mio lavoro di ricerca, e fornire alcune notizie sul manoscritto e sugli studi di Kierkegaard per la formazione dell'opera.

Un discorso d'occasione [*En Leiligheds - Tale*] è il primo dei tre scritti che compongono *Discorsi edificanti di vario spirito* [*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*]. Dell'opera non esiste ancora una traduzione integrale in lingua italiana. Delle tre sezioni che la compongono, infatti, soltanto *Vangelo delle sofferenze* è stato tradotto da Cornelio Fabro. Del secondo scritto, *Che cosa dobbiamo imparare dai gigli nel campo e dagli uccelli nel cielo,* esiste una traduzione molto parziale di E. A. Rossi; il primo scritto, *Un discorso d'occasione,* non è mai stato tradotto in lingua italiana.

Da quanto risulta dai registri del tipografo Bianco Luno, Kierkegaard consegnò *Discorsi edificanti di vario spirito* presso la sua tipografia il 25 gennaio 1847 e il lavoro di stampa ebbe termine l'8 marzo di quell'anno. Il libro venne pubblicato il 13 marzo, costava 2 ristalleri e 48 scellini e poteva essere acquistato presso le librerie universitarie C.A. Reitzel.

L'opera, come tutti i discorsi edificanti, non ebbe molto successo. In quattro mesi furono venduti soltanto cinquantacinque esemplari[535].

Nelle *Carte* B, la sezione dei *Papirer* che comprende gli studi, gli appunti e le ricerche personali di Kierkegaard, la premessa a *Un discorso d'occasione* è datata il 5 maggio 1846. Le *Carte* B sono quelle che ci consentono di seguire le fasi di studio di Kierkegaard prima della stesura definitiva della sua opera. In esse, leggiamo che Kierkegaard, in un primo tempo, progetta di pubblicare quattro libri raccolti in un solo volume dal titolo *Scritti minori di S. Kierkegaard* [*Mindre Skrifter af S. Kierkegaard*][536]. Assieme ai tre scritti summenzionati, infatti, il Filosofo ha in mente di pubblicare *Una Recensione letteraria* [*En literair Anmeldelse*][537] ma, in un secondo momento, decide di pubblicare lo scritto come un'opera a sé stante e il titolo *Scritti minori di S. Kierkegaard* viene modificato in *Discorsi edificanti di vario spirito*[538].

---

[535] Cfr. *Kommentarer til Opbyggelige taler i forskjellig Aand,* in *S. Kierkegaards Scrifter*, vol. K8, p. 197.

[536] Cfr. Søren Kierkegaard, *Papirer* VII[1] B 214.

[537] Non a caso, nello scritto edificante si accenna alla *Purezza del cuore,* tema dominante in *Un discorso d'occasione.*

Attualmente, i manoscritti di *Discorsi edificanti di vario spirito* sono custoditi nella biblioteca reale di Copenaghen *Det Kongelige Bibliotek.*

La traduzione è stata condotta sulla base della nuova edizione danese critica degli scritti di Kierkegaard *Søren Kierkegaards Skrifter* (*SKS*), a cura del Søren Kierkegaard Forskingscenteret.

Da *Un Discorso d'occasione*, *SKS* 8, pp. 121-123.

Premessa

Benché questo libriccino (che può essere chiamato discorso d'occasione, senza tuttavia avere l'occasione che fa il parlante e gli dà *autorità*, oppure l'occasione che crea il lettore e lo rende in grado d'i*mparare*) sia in *realtà* come un'immaginazione e pari a un sogno a occhi aperti, non manca di fiducia né di speranza di realizzazione. Il libro cerca quel singolo, al quale totalmente si abbandona, dal quale desidera essere accolto, come fosse sorto nel suo cuore; quel singolo che con gioia e gratitudine chiamo il mio lettore; quel singolo che, con buona volontà, legge lentamente, legge ripetendo e legge ad alta voce per se stesso. Se lo trova, nella lontananza della separazione la comprensione è perfetta, quando costui tiene il libro e la sua comprensione per se stesso nell'interiorità dell'appropriazione.

Quando una donna cuce un panno per un uso sacro, ricama ogni singolo fiore, se possibile, bello come quelli meravigliosi dei campi, ogni stella, se possibile, splendente come il bagliore della notte; non risparmia alcuna cosa ma adopera ciò che di più prezioso possiede. Allora costei vende ogni altra pretesa nei confronti della vita, per poter comprare il tempo ininterrotto e propizio del giorno e della notte, per il suo unico, il suo amato lavoro. Ma quando il panno è ultimato e viene posto nel rispetto della sua finalità sacra, costei si addolorerebbe profondamente se qualcuno si sbagliasse e osservasse la sua arte invece del significato del panno oppure si sbagliasse e scorgesse un difetto invece di porre l'attenzione sul significato del panno. Costei non potrebbe ricamare nel panno il significato sacro, non potrebbe cucirvelo sopra come un ornamento in più. Questo significato sta infatti nell'osservatore e nella comprensione dell'osservatore, quando egli, nella lontananza infinita della separazione, di fronte a se stesso ed al suo proprio sé, ha completamente dimenticato la sartina e ciò che le appartiene. Sarebbe lecito, conveniente, sarebbe un dovere, un caro dovere, sarebbe la gioia più grande per la sartina fare tutto quanto è necessario per assolvere al proprio compito; ma sarebbe un reato contro Dio, un oltraggioso fraintendimento nei confronti della povera sartina, se qualcuno si sbagliasse e osservasse ciò che può esserci soltanto per essere ignorato, che può esserci soltanto, non per attirare l'attenzione su di sé, ma, al contrario, perché la sua assenza non debba, disturbando, attirare l'attenzione su di sè.

[538] Kierkegaard, in realtà, modificò il titolo dell'opera più volte: da *Gudelige Taler* [*Discorsi devoti*] a *Opbyggelige Taler i forskjellig Stiil og Aand* [*Discorsi edificanti di vario stile e spirito*]; e poi ancora *Tre Skrifte Taler* [*Tre discorsi di confessione*] a *Tre Leiligheds – Taler* [*Tre discorsi d'occasione*].

In occasione di una confessione

Padre nei cieli ! Che cos'è un uomo senza di te! Cos`è mai tutto ciò che egli conosce, fosse pure enormemente vasto e vario, è solo un frammento spezzato se non ti conosce. Cos'è mai tutto il suo sforzo, fosse vasto quanto il mondo, è solo una fatica a metà se non ti conosce. Tu il solo che è una cosa sola e che è tutto! Dacci dunque nell'intelletto la saggezza per comprendere una cosa sola, nel cuore la genuinità per accogliere la comprensione, nella volontà la purezza per volere una cosa sola; dacci dunque nei buoni giorni la perseveranza di volere una cosa sola; nelle distrazioni la concentrazione di volere una cosa sola, nelle sofferenze la pazienza di volere una cosa sola. Oh, Tu che concedi sia d'iniziare sia di portare a termine, dai al giovane, quando spunta il giorno, la determinazione di volere una cosa sola; elargisci al vecchio, quando il giorno volge al finire, una rinnovata rimembranza della sua prima decisione cosicché l'ultimo possa essere come il primo, il primo come l'ultimo; possa essere questa la vita di chi ha voluto una cosa sola. Ahimé! Ma non è proprio così. Giunge qualcosa a interporsi; ciò che s'interpone è proprio una separazione del peccato. Ogni giorno, giorno dopo giorno qualcosa s'interpone: il ritardo, la sospensione, l'interruzione, l'errore, la perdizione. Dacci dunque nel pentimento la risolutezza di volere una cosa sola. È vero che è un'interruzione dagli atti ordinari, è vero che è una sospensione del lavoro come fosse un giorno di riposo, quando il penitente, e soltanto nel travaglio del pentimento, sta in silenzio nella confessione dei peccati, solo davanti a Te nell'autoaccusa; oh, ma questa è certo un'interruzione che cerca di tornare al suo principio, che possa rilegare ciò che è separato, che nella sua afflizione possa recuperare ciò che aveva trascurato, che nella sua preoccupazione possa portare a compimento. Oh, Tu che conferisci sia l'inizio sia il compimento, dacci trionfo nel giorno dell'angustia, che ciò non riesca a chi arde di desiderio e neppure a chi è determinato nel proposito; che ciò possa invece riuscire a chi é afflitto nel pentimento: volere una cosa sola.

SKS 8, 125-126

Anche il fiore, quando si fa tardi in autunno, può parlare con la saggezza degli anni e dire in verità: «ogni cosa ha il suo tempo, "c'è un tempo per nascere e un tempo per morire"; c'è un tempo per scherzare frivolmente col vento primaverile e un tempo per essere schiantati dalla tempesta autunnale; c'è un tempo per fiorire rigogliosamente vicino l'acqua corrente, amata dalla fonte, e un tempo per essere avvizziti e dimenticati; c'è un tempo per essere cercati per la propria bellezza e un tempo per essere irriconoscibili nella propria miseria; c'è un tempo per essere accuditi con cura e un tempo per essere buttati via con disprezzo; c'è un tempo per gioire nel calore del sole mattutino e un tempo per perire nel freddo della notte. Ogni cosa ha il suo tempo; "che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica"?». Anche l'animale, quando sta per morire, può parlare con la saggezza degli anni e dire in verità: «ogni cosa ha il suo tempo; c'è un tempo per fare salti di gioia e un tempo per trascinarsi a terra; c'è un tempo per svegliarsi presto e un tempo per dormire a lungo; c'è un tempo per correre in gruppo e un tempo per appartarsi per morire; c'è un tempo per costruire il nido con la propria amata e un tempo per sedere solitari sul tetto; c'è un tempo per volare liberi incontro alle nuvole e un tempo per sprofondare oppressi a terra . "Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica"? […]. La saggezza degli anni confonde, solo la saggezza dell'eterno è edificante. […].

Non è saggio parlare dell'eterno e dire che ha un suo tempo proprio come lo ha ciò che è corruttibile, che ha i suoi cicli come il vento, che però non prosegue mai, che ha il suo corso come il fiume, che però non riempie mai il mare.

SKS 8, 127- 131

Se c'è qualcosa di eterno in un essere umano, il discorso deve suonare in modo diverso; si deve dire che c'è qualcosa che sempre deve avere il suo tempo, qualcosa che una persona deve fare sempre, come un apostolo dice che dobbiamo sempre essere grati a Dio. […] L'eterno è il padrone che non vuole avere un suo tempo, ma vuole fare del tempo *la sua cosa* […].

Se qualcuno spiegasse che il pentimento giunge come una debolezza della vecchiaia con il venir meno delle forze, quando i sensi s'infiacchiscono, quando il sonno non rinvigorisce più ma intensifica la spossatezza, sarebbe empietà e follia. Sì, di certo c'è stato chi, nel corso degli anni, ha dimenticato il timore di Dio della giovinezza, ingannato per la cosa migliore e ingannato dalla sfrontatezza; di certo c'è stato chi fu colto dal pentimento soltanto nel dolore della vecchiaia, quando non ebbe più la forza di peccare, così non solo il pentimento giunse tardi, ma anche la disperazione del pentimento tardivo giunse alla fine; ma questo non è un racconto di un evento che deve essere spiegato dettagliatamente e neppure deve spiegare la vita; è un orrore. E se pure un uomo avesse mille anni, non sarebbe abbastanza vecchio da osar parlarne in modo diverso dal giovane, con timore e tremore. […]

V'è dunque qualcosa che deve essere fatto sempre e che non deve avere il suo tempo in senso terrestre: e quando, ahimè, non viene fatto, quando lo si abbandona o si fa il contrario, allora di nuovo vi è una cosa (o piuttosto è la stessa cosa che ritorna, probabilmente cambiata, ma non nell'essenza) da compiere e che non deve avere il suo tempo in senso terrestre: *bisogna pentirsi e avere rimorso.*

Non osiamo dire del pentimento e del rimorso che hanno il loro tempo, che c'è un tempo per essere liberi dalla sofferenza e un tempo per essere contriti nel pentimento. Un discorso simile […] rimanderebbe inutilmente ciò che deve essere ancora fatto oggi, in questo istante, nell'istante del pericolo. C'è infatti un pericolo, c'è un pericolo che si chiama smarrimento. Non si arresta da solo, ma continua a correre velocemente, e così si chiama perdizione. Ma c'è una guida premurosa, un esperto che lo avverte, che grida al viandante di stare all'erta. Questa guida è il rimorso. Il rimorso non è tanto veloce quanto la rapidità dell'immaginazione che serve il desiderio; la sua costruzione non è tanto resistente quanto l'intenzione prevalente; avanza lentamente, afflitto, ma è un amico fedele e sincero. Se la voce di questa guida non viene mai ascoltata è proprio perché viene intrapresa la via della perdizione. […]Il rimorso è una forza così singolare, la sua amicizia è così sincera che non vi è proprio niente di peggio che sottrarsene. […]

Su ogni essere umano, che avanza lungo il cammino della vita, vigila una Provvidenza, che affida a ciascuno due guide: una dice di proseguire, l'altra di tornare indietro. Tuttavia, le due guide non si trovano tra loro in contraddizione, non lasciano neppure il viandante nell'incertezza, confuso per il duplice monito. Al contrario, esse si comprendono eternamente a vicenda, perché una dice di proseguire, di avanzare verso il bene, l'altra di tornare indietro, di retrocedere dal male. […] Proprio per questo [le guide] sono due; per rendere sicuro il cammino si deve guardare sia avanti sia indietro. Ahimé, forse si smarrirono in molti, avendo creduto erroneamente di aver intrapreso un buon inizio, e poiché il séguito era la strada sbagliata, avendo avanzato senza sosta, il rimorso non fu più in grado di ricondurli sulla vecchia strada. Forse c'è stato chi si smarrì nella spossatezza del pentimento e da esso non riuscì a liberarsi, perciò la guida non fu in grado di aiutarlo a trovare la strada per proseguire. Quando un grande corteo deve mettersi in movimento, si ascolta prima la chiamata di chi sta davanti, ma si attende fino a quando l'ultimo ha risposto. Le due guide chiamano un uomo in qualsiasi ora del giorno e se il viandante presta attenzione alla loro chiamata, trova la strada, può sapere dove sta andando, perché queste due guide determinano il luogo e indicano la

strada. Probabilmente, il richiamo del rimorso è migliore, perché il viandante svelto, che si affretta agevolmente per la strada, non impara a conoscerla quanto il viandante col suo fardello; chi si sforza soltanto non impara a conoscere la strada quanto chi invece ha rimorso; il primo corre avanti verso qualcosa di nuovo, qualcosa di nuovo, forse anche allontanandosi dall'esperienza; ma chi ha rimorso, chi arriva tardi raccoglie faticosamente l'esperienza.

Le due guide chiamano un uomo in qualsiasi ora del giorno, e tuttavia no, perché quando il rimorso chiama un uomo è sempre tardi. Il richiamo per ritrovare la strada, cercando Dio nella confessione dei peccati, giunge sempre nell'ora undicesima. Sia che tu sia giovane o vecchio, che sia stato molto o poco scellerato, che ti sia reso colpevole di molto o sia stato molto negligente, la colpevolezza fa sì che questa chiamata giunga sempre nell'ora undicesima. L'inquietudine dell'interiorità comprende ciò su cui insiste il rimorso, che è giunta l'ora undicesima. In senso temporale, l'età del vecchio è quella dell'ora undicesima e l'istante della morte l'ultimo istante nell'ora undicesima. Il giovane indolente parla di una lunga vita che gli si prospetta innanzi, il vecchio indolente spera di avere ancora tanto tempo prima che giunga l'istante della sua morte. Ma il pentimento e il rimorso appartengono a ciò che è eterno in un uomo, e così il pentimento comprende, ogni volta che comprende la colpa, che è l'ora undicesima […].

Quando il rimorso desta preoccupazione, sia questa nel giovane sia questa nel vecchio, la desta sempre nell'ora undicesima. Non ha molto tempo a disposizione perché è l'ora undicesima; non inganna con nozioni false di una lunga vita perché è l'ora undicesima. E nell'ora undicesima la vita si comprende del tutto diversamente rispetto ai giorni della giovinezza, alla vita frenetica dell'età adulta o all'ultimo istante del vecchio. Chi si pente in qualsiasi altra ora del giorno si pente temporalmente; fortifica se stesso con una nozione falsa e superficiale dell'insignificanza della colpa; fortifica se stesso con una nozione ingannevole e affaccendata della lunghezza della vita; il suo rimorso non è in vera interiorità. Oh ora undicesima! Quanto tutto è mutato dopo il tuo arrivo, quanto tutto è così silenzioso come se fosse l'ora della mezzanotte, quanto tutto è così serio come se fosse l'istante della morte, quanto tutto è così solitario come ci si trovasse tra le tombe, quanto tutto è così solenne, come se fosse nell'eternità! […]

Oh ora undicesima! Sarebbe terribile se perseverassi, più terribile della morte se perseverassi una vita intera.

Il pentimento deve avere il suo tempo, perché ogni cosa non vada confusa; perciò ci sono proprio due guide, una che incita a proseguire, l'altra a tornare indietro. Ma il pentimento non deve avere il suo tempo in senso temporale, non deve appartenere a un periodo particolare della vita, come lo scherzo e il gioco appartengono all'infanzia, come l'eccitazione dell'amore appartiene alla giovinezza; non deve arrivare e svanire come un capriccio o come una sorpresa. […]

SKS 8, 134

Il pentimento non soltanto deve avere il suo tempo, ma anche il tempo della sua preparazione; deve essere una tacita preoccupazione quotidiana, deve però anche riuscire a raccogliersi in preparazione per l'occasione solenne. Questa è *la confessione,* l'atto sacro prima del quale bisogna prepararsi. Proprio come quando un uomo si cambia d'abito per andare a una festa, così chi si prepara all'atto sacro della confessione muta interiormente. È proprio come un cambio d'abito; spogliarsi della molteplicità per decidersi a una cosa sola, interrompere le attività frenetiche, per indossare il riposo della meditazione nell'accordo con se stesso. E l'accordo con se stesso è il semplice abito cerimoniale della festa che permette l'ingresso. Si può vedere il molteplice con animo distratto,vederne una parte, vederlo al

passaggio, con un occhio solo, con animo diviso, vederlo e non vederlo. Nell'attività frenetica ci si può preoccupare di molte cose, iniziare molte cose, fare tante cose nello stesso momento, farle tutte a metà; ma *confessarsi* non è possibile senza essere in accordo con se stesso. Chi non è in verità in accordo con se stesso, nell'ora della confessione è soltanto distratto e, benché stia in silenzio, non è raccolto; se parla, non si confessa, chiacchiera soltanto.

Ma chi in verità è entrato in accordo con se stesso sta in silenzio. Anche questo è come un cambio d'abito; spogliarsi di tutto ciò che fa rumore perché è vuoto, perché, nascosto nel silenzio, possa rivelarsi. Questo silenzio è la semplice solennità dell'atto sacro.

SKS 8, 136-137

Così è l'inesprimibile, esso è come il mormorío del ruscello. Se sei immerso nei tuoi pensieri, se sei affaccendato, passandovi, non lo percepisci affatto, non ti accorgi di questo mormorío. Ma se ti fermi lo percepisci. E quando lo hai percepito devi rimanere in silenzio; e quando rimani in silenzio ti persuade; e quando ti ha persuaso devi inchinarti per ascoltarlo; e quando, inchinato, lo ascolti ti cattura; e quando ti ha catturato non riesci a liberartene, e quando non riesci a liberartene, ne rimani travolto; abbindolato vi sprofondi giù, in ogni momento è come se nell'istante successivo dovesse giungere la spiegazione; ma il ruscello continua a mormorare e solo il viandante, passandovi accanto, invecchia.

Diversamente è il caso di chi si confessa; la quiete cattura anche lui, tuttavia non nel malinconico stato d'animo del fraintendimento ma con la serietà dell'eterno. Egli non è come il viandante che, senza veramente sapere come, è condotto in quei luoghi tranquilli; non è come il poeta che, desideroso, cerca la solitudine e il suo stato d'animo; no, confessarsi è un atto sacro, un atto in cui l'animo è raccolto nella preparazione. Così anche l'ambiente circostante sa molto bene cosa intende per silenzio, ossia che prescrive serietà. L'ambiente circostante sa che il suo volere è di essere compreso, che sarà una nuova colpa se verrà frainteso. E chi che è presente è un Onnisciente che conosce tutto, che ricorda tutto, tanto ciò che questa persona gli ha confidato, quanto ciò che non gli ha mai voluto confidare. Un Onnisciente che, di nuovo, nell' ultimo istante di questa persona, vuole ricordare quest'ora: tanto ciò che questa persona gli ha confidato quanto ciò che non gli ha mai voluto confidare. Un Onnisciente che, da lontano, conosce ogni singolo pensiero, che conosce perfettamente ogni suo sentiero, perfino quando quello s'insinuava quatto quatto nella coscienza della persona; un Onnisciente per il quale un uomo è scorto nel segreto con il quale si parla nel silenzio e nessuno deve osare ingannare con la parola o col silenzio. Come un uomo può nascondere molte cose a un altro tacendo, talvolta ancora di più parlando.[…]

Chi si confessa non è neppure come chi si confida a un amico, il quale, prima o dopo, viene a sapere ciò che prima non sapeva; l'Onnisciente non scopre nulla di nuovo su chi si confessa, al contrario chi si confessa scopre qualcosa su se stesso. Non obbiettate dunque contro la confessione che non giova a nulla confidare a un Onnisciente ciò che già sa, rispondete innanzitutto alla domanda se non sia di giovamento che un uomo scopra qualcosa su se stesso che prima non sapeva!

Una spiegazione affrettata potrebbe far credere che pregare sia un atto futile, poiché la preghiera di un uomo non muta l'irrevocabile; […]La vera spiegazione è perciò anche l'unica desiderabile: la preghiera non muta Dio ma muta chi prega. Ciò vale anche per l'oggetto di questo discorso: non è Dio che scopre qualcosa dalla tua confessione, ma tu che ti confessi. Molte cose, di cui saresti all'oscuro, le vieni a sapere proprio nel momento in cui le confidi a un Onnisciente.

SKS 8, 138

C'è un'ignoranza che non dovrebbe preoccupare alcun uomo qualora l'occasione o la capacità d'imparare gli fossero state negate, ma c'è un'ignoranza di sé che è dolorosa tanto per il sapiente quanto per l'ingenuo, legati entrambi dalla stessa responsabilità; quest'ignoranza si chiama autoinganno. C'è un'ignoranza che a poco a poco, man mano che si apprende sempre di più, si trasforma in conoscenza. Ma quell'ignoranza, l'autoinganno, c'è solo una cosa che può rimuoverla; ignorare che c'è una cosa, una cosa sola, che una sola è la cosa necessaria significa trovarsi ancora nell'autoinganno. L'ignorante può aver ignorato molte cose, può venire a conoscenza di molte cose e tuttavia ci sono ancora molte cose che egli non sa. Ma chi inganna se stesso, se parla di molte cose, di ciò che è molteplice, è ancora nell'autoinganno, avvinto e corroborato dal molteplice. L'ignorante può acquisire a poco a poco saggezza e conoscenza, ma chi inganna se stesso, se ha guadagnato l'unica cosa necessaria, ha guadagnato la purezza del cuore.

Parliamo allora in occasione di una confessione di questo tema:

La purezza del cuore è volere una cosa sola

Prendiamo in considerazione la parola dell'apostolo Giacomo, capitolo 4 verso 8 :

Avvicinatevi a Dio ed Egli si avvicinerá a voi. Pulite le vostre mani, o peccatori; e purificate i vostri cuori, o doppi d'animo!

Soltanto i puri di cuore possono vedere Dio e avvicinarsi a Lui, e custodire la purezza avvicinandosi Egli a loro; e chi vuole in verità una cosa sola *non può che volere il bene* e chi vuole una cosa sola , se vuole il bene, non *può che volere il bene in verità.*

***

Parliamo di queste cose, ma innanzitutto dimentichiamo l'occasione per trovare un accordo nella comprensione della frase e a cosa la parola ammonitrice dell'apostolo "purificate i vostri cuori, o doppi d'animo" si contrappone: la *doppiezza d´animo*. Ci occuperemo alla fine dell'occasione più da vicino.

***

SKS 8, 139-143

I. Questo deve essere possibile, che se una persona può volere una cosa sola deve volere il bene.

Volere una cosa sola – ma questo ora non deve diventare un discorso prolisso. Se qualcuno vorrà considerare rettamente questa questione, non dovrà innanzitutto prendere in esame, pezzo per pezzo, ogni scopo che un uomo può porsi nella vita, menzionare ogni singola cosa che un uomo può volere? E se ciò non bastasse, giacché considerazioni di tal fatta rischiano facilmente di diventare banali, non dovrà egli provare a volere una cosa dopo l'altra per scoprire quale di queste cose è quella che egli vuole quando si tratta di volere una cosa sola? Certo, se qualcuno cominciasse in questo modo, ovviamente non finirebbe mai, o meglio, come potrebbe giungere alla fine, quando proprio all'inizio aveva sbagliato strada e tuttavia proseguì avanti avanti nella via dell'errore, che solo in un modo doloroso conduce al bene – cioè nel caso in cui il viandante si volta e torna indietro. Come il bene è una cosa sola, allo stesso modo tutte le strade conducono al bene, persino la via dell'errore, se il viandante ripercorre al contrario la medesima strada per tornare indietro. Oh imprescrutabile affidabilità del bene; ovunque un uomo si trovi, per qualsiasi strada si aggiri, se vuole una cosa sola, quella è una strada che lo conduce fino a Te! […]

Anziché sprecare molti momenti del discorso a menzionare il molteplice oppure sprecare preziosi anni di vita a sperimentarsi nel molteplice, il discorso può, come la vita dovrebbe, essere col suo oggetto in desiderabile brevità. Infatti, in un certo senso, nient'altro può essere discusso così brevemente […] come il Bene, perché senza condizioni e senza giri di parole, senza obblighi e senza compromessi, il Bene è incondizionatamente la sola cosa che una persona osa e deve volere, ed è solo una cosa. Oh benedetta brevità, beata l'ingenuità che afferra velocemente ciò che la sagacia, stanca nel servizio della vanità, comprende lentamente! La persona sagace ha bisogno di molto tempo e di molte pene per comprendere ciò che l'ingenuo, nel gioioso incitamento del cuore pio, non sente l'esigenza di capire in modo prolisso, perché egli, con semplicità, comprende immediatamente solo il Bene. La persona razionale ha bisogno di molto tempo e di molta pena per comprendere. Non è così quando si vuole una cosa sola, cioè che una persona vuole una cosa sola, ma ciò che egli vuole non è il bene, un altro vuole una cosa sola, ma ciò che egli vuole non è neppure il bene, un terzo vuole una cosa sola e ciò che vuole è il bene. No, non è così. Chi vuole una cosa sola, se questa non è il bene, in realtà non vuole una cosa sola. Che voglia una cosa sola è un'illusione, un'apparenza, un inganno, un autoinganno, perché nel suo essere più intimo ha, deve avere, doppiezza d'animo. Perciò, l'apostolo dice "purificate i vostri cuori, o doppi d'animo!", purificate i vostri cuori dalla doppiezza d'animo. […]

Che vuole una cosa sola è un inganno, uno spaventoso inganno, perché il piacere, l'onore, la ricchezza, il potere e tutto ciò che è del mondo è solo apparentemente una cosa sola. […]

Egli vuole una cosa sola e subito di nuovo il suo contrario, perché l'univocità del piacere è un' illusione e un inganno, la differenza dei piaceri è ciò che egli vuole. E se ha goduto fino alla nausea, se è diventato stanco e sazio e, malgrado ciò, vuole ancora una cosa sola, cos'è ciò che egli vuole? Vuole nuovi godimenti, la sua anima infiacchita infierisce che nessuna ingegnosità potrebbe bastare per scoprire qualcosa di nuovo, qualcosa di nuovo! […]

L'onore del mondo […] è un turbine, un gioco di forze confuse, un ingannevole istante nel dissidio, un inganno, un'allucinazione, come quando uno sciame d'insetti, a distanza, ha per l'occhio le sembianze di un corpo, un'allucinazione come quando il rumore di molti, a distanza, ha per l'orecchio le sembianze di una voce. […]

Ciò che è mondano non è una cosa sola. […] Solo il Bene è una cosa sola nella sua essenza e in ogni sua espressione. Lascia che sia l'amore a fare chiarezza. Chi ama in verità non ama una volta per tutte e neppure usa una parte del suo amore una volta e un'altra parte del suo amore un'altra volta. […] No, egli ama con tutto il suo amore, è interamente presente in ogni espressione, lo dona costantemente nella sua interezza e tuttavia lo conserva costantemente nel suo cuore. Che singolare ricchezza! Se l'avaro accumula tutto l'oro del mondo nel sudiciume, diventa povero. Se l'amante dona tutto il suo amore, lo conserva interamente nella purezza del cuore. Se un uomo vuole una cosa sola in verità, questa deve essere tale da rimanere immutata in tutti i cangiamenti; egli sa di volere ciò che può guadagnare l'immutabilità. Se muta continuamente egli stesso diventa mutevole, doppio d' animo, instabile. Ma questa mutevolezza continua è propriamente l' impurità.

SKS 8, 143-144

Chi vuole una cosa del genere, per quanto disperato, ha doppiezza d' animo; o la disperazione non è propriamente doppiezza d'animo o cos'è il disperare se non avere due volontà: la persona debole dispera perché non riesce a liberarsi dal male, la persona ostinata dispera perché non riesce a liberarsi del tutto dal bene; entrambi hanno doppiezza d' animo, hanno entrambi due volontà, nessuno di loro vuole una cosa sola in verità, anche se sembra che lo vogliono disperatamente. O era una donna il cui desiderio sprofondava in disperazione o era un uomo che disperava nella ostinazione; o un uomo disperava perché ha ottenuto ciò che voleva o disperava perché non ha ottenuto ciò che voleva; ogni disperato ha due volontà: una che invano vuole seguire assolutamente e una da cui invano vuole disfarsi assolutamente.

SKS 8, 148-152

II. Se una persona vuole una cosa sola in verità, deve volere il Bene in verità

A. Se una persona vuole il Bene in verità deve comprendere se stesso rinnegando tutta la doppiezza d'animo

Allora, se è possibile che un uomo possa volere una cosa sola, allora deve volere il Bene, perchè solo il Bene è questa unità; ma se vuole realmente una cosa sola, allora vuole il bene in verità. […]

A. *Anzitutto si deve dire, e ciò si vede facilmente, che chi vuole il bene per amore della ricompensa non vuole una cosa sola, ma ha doppiezza d'animo.*

Il bene è una cosa, la ricompensa è un'altra cosa; questa può venire o non venire, giungere tardi o alla fine. Se una persona vuole il bene per amore della ricompensa, non vuole una cosa sola ma qualcosa di doppio. […] In fondo è come se un uomo, invece di usare, come è naturale, entrambi gli occhi per vedere una cosa sola, utilizzasse un occhio per vedere da una parte e l'altro occhio per vedere da un'altra parte. Non ci riesce e confonde solo la vista. […]

Anche in passato questa questione era spesso oggetto di riflessione. C'erano dei maestri insolenti, i quali, con sfacciataggine, ritenevano giusto commettere il torto in maniera grossolana e poi riuscire a fingere che si voleva nondimeno il bene. Così si aveva, era loro parere, il doppio vantaggio, l'ignobile vantaggio di poter commettere il torto, di poter esaudire il loro volere, di lasciare divampare le proprie passioni e poi il vantaggio ipocrita di crederlo un bene. […]

La ricompensa di cui parliamo è la ricompensa di questo mondo, perché la ricompensa che Dio ha eternamente congiunto con il bene non ha alcun dubbio riguardo a queste cose ed è inoltre abbastanza sicura. […]

La questione non è difficile. Se un uomo vuole amare una donna per amore del suo denaro, come potremmo definire costui un amante? Di certo egli non ama la ragazza ma il denaro, egli non ama affatto ma è un cacciatore di fortuna.

Chi vuole il Bene per amore della ricompensa […] è un uomo sdoppiato interiormente è, come dice la parola dell'apostolo Giacomo, instabile in tutte le sue vie. Non si aspetti, un uomo simile, di ricevere ciò per cui prega.

Riferimenti bibliografici

Bibliografia primaria

Søren Kierkegaards Skrifter [Scritti di Søren Kierkegaard], a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et al., Copenaghen 1997-2012. L'opera si articola in 55 volumi, 28 di testi e 27 di apparati critici [*Kommentarbind*].

Søren Kierkegaards Samlede Værker [Opere Complete di Søren Kierkegaard], a cura di A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, Copenaghen 1901-1906.

Søren Kierkegaards Samlede Værker [Opere complete di Søren Kierkegaard], 2ª ed., 15 voll., a cura di A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, con indici e glossario a cura di A. Ibsen e I. Himmelstrup, Nordisk Forlag, Copenaghen 1920-1936.

Søren Kierkegaards Samlede Værker [Opere complete di Søren Kierkegaard], 3ª ed., 20 voll., a cura di P.P. Rohde, con dizionario terminologico a cura di J. Himmelstrup, Copenaghen 1962-1964.

Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer [Dalle carte postume di Søren Kierkegaard], 8 voll., a cura di H.P. Barford e H. Gottsched, Copenaghen 1869-1881.

Søren Kierkegaards Papirer [Carte di Søren Kierkegaard], 2ª ed., 16 voll., 25 tomi, rist. dell'ed. a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Trosting, con aggiunte a cura di N. Thulstrup (voll. 12-13) e indici a cura di N.J. Cappelørn (voll. 14-16), Copenaghen 1968-1978.

Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrate, af *Søren Kierkegaard* (1841), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; 3ª ed., 20 voll., a cura di A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H.O. Lange, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København, 1962-1978, vol. 1; trad. it *Sul concetto d'ironia in riferimento costante a Socrate,* a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 1989.

Enten- Eller. Et Livs- Fragment udgivet af Victor Eremita (1843), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., voll. 2-3; trad. it. *Enten Eller – Eller. Un frammento di vita,* 5 tomi, a cura di Alessandro Cortese, Adelphi, Milano 1976- 1989.

To opbyggelige Taler af S. Kierkegaard (1843), in *Atten opbyggelighe Taler,* in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol.4; trad. it. *Due discorsi edificanti*, in *Discorsi edificanti 1843,* a cura di Dario Borso, Piemme, Casale Monferrato 1998.

Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Costantin Costantius (1843), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 5; trad. it. *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Costantin Costantius,* a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 2000.

Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes De Silentio (1843), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 5; trad. it. *Timore e Tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio,* trad. di Cornelio Fabro, in *Kierkegaard Opere,* Bompiani, Milano 1993.

To opbyggelige Taler af S. Kierkegaard (1844), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol.4.

Tre opbyggelige Taler af S. Kierkegaard (1844), *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol.4.

Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard (1844), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 6; trad. it *Briciole di filosofia,* trad. di Cornelio Fabro, in *Kierkegaard Opere,* op. cit.

Begrebet Angest. En Simpel psychologisk- paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis (1844), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 6; trad. it. *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale* di Vigilius Haufniensis, trad. di Cornelio Fabro, in *Kierkegaard Opere,* op. cit.

Forord. Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed af Nicolaus Notabene (1844), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 5; trad. it. *Prefazioni. Lettura ricreativa per determinati ceti a seconda dell'ora e della circostanza,* a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 1990.

At trænge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed, in *Fire opbyggelige Taler* af S. Kierkegaard (1844), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 4; trad. it. "*Aver bisogno di Dio è la suprema perfezione dell'essere umano*", a cura di Ettore Rocca, in «Micromega»*, Almanacco di scienza e filosofia,* 1/2006, pp. 139- 164.

Ved Anledningen af et Skriftemaal, in *Tre Taler ved tænkte Leiligheder.* Af S. Kierkegaard (1845), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol.6.

Ved en Grav, in *Tre Taler ved tænkte Leiligheder,* op. cit.; trad. it. *Accanto a una tomba,* a cura di Roberto Garaventa, Il melangolo, Genova 1999.

Stadier paa Livets Vei. Studier af Forskjellige. Udgivne af Hilarius Bogbinder (1845), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 7; trad. it. *Stadi sul cammino della vita*, trad. di Anna Maria Segala e Anna Grazia Calabrese, a cura di Ludovica Koch, Rizzoli, Milano 1993.

Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk – pathetisk dialektisk Sammenskrift, Existentiel Indlæg, af Johannes Climacus. Udgiven af S. Kierkegaard (1846), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 9; trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia,* in *Kierkegaard Opere*, op. cit.

En Literair Anmendelse af S. Kierkegaard (1846), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 14; trad. it. *Una recensione letteraria,* a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 1995.

En Leiligheds- Tale, in *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* (1847)*,* in *Søren Kierkegaard Skrifter* (l'opera è prevista in 55 volumi)*,* a cura del Søren Kierkegaard Forskningscenter, København 2004, vol. 8.

Hvad vi lære af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle. Tre Taler, in *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand,* op. cit.; trad. it. *I gigli dei campi e gli uccelli del cielo,* tr. E premessa di E. A. Rossi, Bocca, Milano 1945.

Lidelserners Evangelium. Christelige Taler, in *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand,* op. cit.; trad. it., *Vangelo delle Sofferenze,* a cura di Cornelio Fabro, in *Kierkegaard Opere*, op. cit.

Kjerlighedens Gjerninger af S. Kierkegaard (1847), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 12; trad. it. *Gli atti dell'amore,* a cura di Cornelio Fabro, aggiornamento editoriale di Giuseppe Girgenti, Bompiani Milano 2003.

Tanker som saare bagfra – til Opbyggelse, in *Christelige Taler* af S. Kierkegaard, (1848), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 13; trad. it. *Pensieri che feriscono alle spalle – Per edificazione,* in *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti,* a cura di Cornelio Fabro, EMP, Padova 1982.

Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tre gudelige Taler af S. Kierkegaard (1849), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 14; trad. it *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Tre discorsi di devozione,* in *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849 – 1851,* a cura di Ettore Rocca, Donzelli, Roma, 1998.

Tvende ethisk – religieuse Smaa- Afhandlinger. Af H.H.(1849), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 15; trad. it. *Le due piccole dissertazioni etico- religiose,* in *Scritti sulla comunicazione,* 2 voll., a cura di Cornelio Fabro, Logos, Roma 1979 – 1982, vol. II.

Sygdommen til Døden. En christelig psychologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse. Af Anti-Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard (1849), in in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 15; trad.it. *La malattia per la morte. Un'analisi*

di psicologia cristiana per edificazione e risveglio, a cura di Ettore Rocca, Donzelli, Roma 1999.

«Ypperstepræsten» - «Tolderen» - «Synderinde», tre Taler ved Altergangen om Fredagen. Af S. Kierkegaard (1849), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 14; trad. it. *«Il sommo sacerdote» - «Il pubblicano» - «La peccatrice», Tre discorsi per la comunione del venerdì,* in *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849 – 1851,* op. cit.

Indøvelse i Christendom. Af Anti- Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard(1850), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 16; trad. it. *Esercizio del Cristianesimo,* in *Kierkegaard Opere,* op. cit.

En Opbyggelige Tale. Af S. Kierkegaard (1850), in in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 17; trad. it. *Un discorso edificante,* in *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849 – 1851,* op. cit.

To Taler ved Altergangen om Fredagen. Af S. Kierkegaard (1851), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 17; trad. it. *Due discorsi per la comunione del venerdì,* in *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849 – 1851,* op. cit.

Om min Forfatter- Virksomhed. Af S. Kierkegaard (1851), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 18; trad. it. *Sulla mia attività letteraria*, in *Scritti sulla comunicazione,* op. cit., vol. I.

Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet. Af S. Kierkegaard (1851), in *Søren Kierkegaard Samlede Værker*; op. cit., vol. 17; trad. it. *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei,* in *Kierkegaard Opere,* op. cit.

Kierkegaards Papirer, 2ª ed., 16 voll., a cura di P. A. Heiberg, V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag, København, MDCCCCXV; trad. it. Søren Kierkegaard, *Diario,* terza edize, 12 voll. A cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 198

Bibliografia secondaria

AA.VV., *Il religioso in Kierkegaard. Atti del convegno di studi organizzato dalla Società italiana per gli studi kierkegaardiani tenutosi dal 14 al 16 dicembre 2000 a Venezia,* a cura di Isabella Adinolfi, Morcelliana, Brescia 2002.

AA.VV., *At være sig selv nærværende. Festskrift til Niels Jørgen Cappelørn,* Redigeret af Joakim Garff, Ettore Rocca & Pia Søltoft, Kristeligt Dagblads Forlag, København 2010.

AA.VV., *Søren Kierkegaard, L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina,* a cura di Ettore Rocca, Brescia 2008.

AA.VV., *Notabene. Quaderni di studi Kierkegaardiani. Leggere oggi Kierkegaard*, a cura di Isabella Adinolfi, vol. 1, Città Nuova, Roma 2000.

AA.VV., *Notabene. Quaderni di studi kierkegaardiani*. *L'edificante in Kierkegaard*, a cura di Isabella Adinolfi e Virgilio Melchiorre, vol. 4, il Melangolo, Genova 2005.

AA.VV., *Kierkegaard and his contemporaries – The Golden age in Denmark, «Kierkegaard Studies»* 10, Berlin- New York 2003.

AA.VV., *Kierkegaard and his german contemporaries,* «Kierkegaard research: sources, reception and resources» vol.6, ed. By Jon Stewart, Aldershot 2007, tomo primo.

AA.VV., *The pietist theologians. An introduction to theology in the seventeenth and eighteenth century,* ed. Carter Lindberg, Malden- Oxford-Carlton 2005.

ADAMS, R. M., *Truth and Subjektivity,* in *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology* in honor of Norman Kretzman, edited by Eleonore Stump, London 1993, pp.15-42.

ID., *Kierkegaard's Arguments against Objective Reasoning in Religion*, in: S.N. Cahn e D. Shatz (a cura di), *Contemporary Philosophy of Religion*, New York 1982, pp. 213-228.

ADINOLFI, I., *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard,* Città Nuova, Roma 2000.

ADORNO, T.W., *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, tr. it. di A. Burger Cori, Milano 1962.

AIKEN,D.W., *The Decline from Authority: Kierkegaard on Intellectual Sin,* in *International Philosophical Quarterly,* vol. XXXIII, No.129, 1993, pp. 22-35.
Id., *Kierkegaard's "Three stages": a pilgrim's Regress?,* in *Faith and Philosophy,* vol. 13 No. 3, 1996.

ALISON, A., *The Subject of Ethics: Kierkegaard and feminist perspectives on an "Ethical Self",* in *The Oxford Litterary Review,* edited by Ronald R. Butters, John M. Clum, and Michael Moon, SAQ, Duke University Press, vol.11, 1989.

ALLISON, H. E., *Christianity and nonsense,* in *The Review of Metaphysics,* vol. XX, No3, ISSUE. No. 79, Magi books, inc. Albany 1967.

AMOROSO, L., (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, Torino 1990.

AMMUNDSEN,V., *Søren Kierkegaards Ungdom,* København 1912

ANDERSEN, J., *Begrebet inderlighed i Kierkegaards forfatterskab,* Privatforlaget, København 2004.

ANDERSEN, K., *Vejen i Kierkegaards Prædiken*, in: «Fønix», 25/2001, pp. 234-245.

ANDERSEN, L. E., *Eksistens og modernitet hos Søren Kierkegaard,* in *Kierkegaard og det moderne,* Slagmark, nr.4, 1985, pp. 60-80.

ID., *Gentagelse. Om læsningens øjeblik,* in *Løjper. Temaer i aktuel tekstlæsning,* a cura di Lars Erslev Andersen, Per Stounbjerg, Peter Brix Søndergaard, Erik Østerud, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1988, pp. 54-74.

ID., *Selv, fremstilling og selvfremstilling. Om selvbiografien som genre og om Søren Kierkegaards synspunkter på sin skrift,* in *Subjektets Status; Om subjektfilosofi, metafysik og modernitet,* a cura di Hans Hauge, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1990, pp. 33-51.

ANDERSEN, V., *Paradoksi og dialektik – Kierkegaard oh Hegel endnu engang,* (Foredrag i Studentekredsen i Århus den 7. marts 1991) in *Fønix* 15, n. 2, Århus 1991, pp. 87-104.

ANDERSON, B.C., *Kierkegaards's Despair as a religious Author,* in *Iinternational Journal for Philosophy of Religion*, 1973, n.4, Pennsylvania State University, pp. 241-254.

ANDERSON, T.C., *Is the Religion of Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 51-75.

ANDIC, M., *Simone Weil and Kierkegaard,* in *Modern Theology*, vol. 2 n. 1, USA 1985.

ID., *Love's Redoubling and the eternal Like for Like*, in: *IKC. Works of Love*, vol. 16, Macon 1999, pp. 9-38.

ID., *The Mirror*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 335-362.

ID., *The Secret of Sufferings*, in: *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 199-228.

ANSHEN, R.N., *Accents of Humanism in Søren Kierkegaard*, in: «Religious Humanism», 5/1971, pp. 54-58.

BABER, H.E., J. DONNELLY, *Self-Knowledge and the Mirror of the Word*, in: *IKC. The Sickness unto Death*, vol. 19, Macon 1987, pp. 161-184.

BAGGENSEN, S., *"Gjentagelsen"og Svend Åge Madsens gentagelser,* in *Fortælling og erfaring,* redigeret af Ole Birkund Andersen, Flemming Harrits, Jens Hougaard, Morten Kyndrup, Aarhus Universitetsforlag 1988, pp. 39-58.

BALLARD, B. W., *Maicntyre and the limits of kierkegaardian rationalyti,* in *Faith and Philosophy,* pp. 126-133.

BANFI, A., *Filosofia e teologia della crisi,* in *Filosofi contemporanei,* a cura di Remo Cantoni, Parenti, 1926, pp. 255-261.

BANDAK, H., *Hjertens grunde,* in *Filosofiens univers,* København 1991, pp. 97-98.

BARBIERO, D., *On Subjektive Thruth,* Philosopy Today, vol. 38, n. 4/4, Winter 1994, pp. 356-369.

BARTH, K., *Kierkegaard e i teologi*, a cura di A. Aguti, in: M. Nicoletti – S. Zucal, *Søren Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 4/2007, pp. 768-771.

BARRETT, L.C., *Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, in: *IKC. The Concept of Anxiety*, vol. 8, Macon 1985, pp. 35-61.

ID., *Faith, Works and the Uses of the Law: Kierkegaard's Appropriation of Lutheran Doctrine*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 77-110.

ID., *The Joy in the Cross: Kierkegaard's Appropriation of Lutheran Christology in "The Gospel of Sufferings"*, in: *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, Macon 2005, pp. 257-286.

Basso Ingrid, *Kierkegaard uditore di Schelling. Tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di S. Kierkegaard,* Mimesis, Milano 2007.

BERRY, W.W., *Kierkegaard's Existential Dialectic: the Temporal Becoming of the Self*, in: «Journal of Religious Thought», 38/1981, pp. 20-41.

BERTELSEN, J., *Kategori og Afgørelse. Strukturer i Kierkegaards Tænkning*, Viborg 1972.

BERTELSEN,O., *Den kirkelige Kierkegaard og den "antikirkelige"*, Copenaghen 1999.

B. BERTUNG, *Den dialektische Svæven – Studier i Søren Kierkegaards Begrebet om Dialektik, Tro og Vilje*, Copenaghen 1998.

ID., *Den utidige Kierkegaard*, Reitzel, Copenaghen 2000.

BIGELOW, *Kierkegaard and the Problem of Writing*, Tallahasee 1987.

ID., *The Cunning, the Cunning of Being. Being a kierkegaardian Demonstration of the Postmodern Implosion of Metaphysical Sense in Aristotle and the Early Heidegger*, Tallahassee 1990.

ID., *The Brokenness of Philosophic Desire: Edifying Discourses and the Embarassment of the Philosopher*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited.*

BONDE, J. J, *Jeg er kun en Digter. Om Søren Kierkegaard som skribent*, Copenaghen 1996.

BORSO, D., *Due note kierkegaardiane*, in: «Rivista di Storia della Filosofia», 1994, pp. 547-548.

BRAGSTAD, W.R. *Luther's Influence on `Training in Christianity'*, in: «The Lutheran Quarterly», 28/1976, pp. 257-271.

BRUUN, S.K., Det *Opbyggelige i S.Kierkegaards Forfatterskab,* Prisogave i systematisk teologi, Københavns Universitet 1995.

ID., *Mennesket mellem Oprindelighed og Bestemmelse*, in: J. Garff, T. Aagaard Olesen e P. Søltoft (a cura di), *Studier i Stadier*, Copenaghen 1998, pp. 153-169.

ID., *Atten opbyggelige Taler*, in: T. Aagaard Olesen – P. Søltoft (a cura di), *Den Udødelige. Kierkegaard læst værk for værk*, Copenaghen 2005, pp. 153-166.

BURGESS, A.J., *Repetition – A Story of Suffering*, in: *IKC. Fear and Trembing* and *Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 247-262.

ID., *Kierkegaard on Omiletics and the Genre of the Sermon*, in: «The Journal of Communication and Religion», 17.2/1994, pp. 17-31.

ID., *Kierkegaard's Concept of Redoubling and Luther's Simul Iustus*, in: *IKC. Works of Love*, vol. 16, Macon 1999, pp. 39-56.

ID., *Patience and Expectancy in Kierkegaard's Upbuilding Discourses 1843-44*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies*. *Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 205-222.

ID., *The Relation of Kierkegaard's Stages on Life's Way to Three Discourses on Imagined Occasions*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 261-285.

ID., *The Upbuilding in the Irony of Kierkegaard's The Concept of Irony*, in: *IKC. The Concept of Irony*, vol. 2, Macon 2001, pp. 141-160.

ID., *Between Reflection and the Upbuilding: a Pattern in Kierkegaard's Discourses*, in: P. Cruysberghs, J. Taels e K. Verstrynge (a cura di), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven 2003, pp. 97-105.

ID., *Kierkegaard and the Classical Oratorial Tradition*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenaghen 2003, pp. 228-239.

ID., *Kierkegaard's Discourse on "Every Good and Perfect Gift" as Love Letters to Regine*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 15-30.

BUBER, M., *La domanda rivolta al Singolo,* in *Il principio del dialogo e altri saggi,* San Paolo, Milano 1993, pp. 229-276.

CAMPBELL, R.L., *Existential Truth and the Limits of the Discourse*, in: Aa. Vv., *Being and Truth*. Essays in Honour of John MacQuarrie, London 1986, pp. 85-110.

CANTONI, R., *La coscienza inquieta,* Arnoldo Mondadori, 1949.

CAPPELØRN ,N.J., *The Retrospective Understanding of Kierkegaard's Total Production*, in: A. Mc Kinnon (a cura di), *Kierkegaard. Resources and Results*, Waterloo 1982, pp. 18-38.

ID., *The Movements of Offense Toward, Away From, and Within Faith: "Blessed is he who is not offended at me"*, in: *IKC. Practice in Christianity*, vol. 20, Macon 2004, pp. 95-124.

ID., *Confessione – comunione / Peccato – grazia*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 15-27.

CARDINAL, C.H., *Rilke and Kierkegaard: some Relationships between Poet and Theologian*, in:«Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association», 23/1969, pp. 34-39.

CARROLL, K., *Subjectivity and World in Works of Love*, in: G.B. Connell e C.S. Evans (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, New Jersey-London 1992, pp. 96-108.
ID., *Living the Possibility of a Religious Existence: Quidam of Kierkegaard's Stages on Life's Way*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 189-212.

CERONETTI, *Il libro di Giobbe*, Milano 1972.

ID., *Qohélet. Colui che prende la parola*, Milano 2001.

CIMOSA, M. *La contestazione sapienziale di Giobbe e di Qohelet*, in: «Parole di vita», 30/1985, pp. 280-285.

COLLINS, J. *The Mind of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1983.

COLOSIO, I., *Il cristianesimo radicale di Kierkegaard nella sua ultima polemica contro la chiesa costituita*, in: «Rivista di ascetica e mistica», 1/1968, p. 527-537.

ID., *Il Cristianesimo come antiborghesia nell'ultima polemica di Kierkegaard contro la chiesa di stato*, in Aa. Vv., *La borghesia e la sua crisi nella cultura contemporanea italiana e tedesca nel quadro dell'unità culturale europea*, Merano 1971, pp. 445-53.

CONNELL, G.B., *To Be One Thing: Personal Unity in Kierkegaard's Thought*, Macon 1985.

ID., *The Importance of Being Earnest: Coming to Terms with Judge William's Seriousness*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 113-148.

CORTESE, A., *Del nome di Dio come l''Edificante' in Søren Kierkegaard*, in: «Archivio di Filosofia», nn. 2-3/1969, pp. 539-550.

ID., *Kierkegaard*, in: V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, vol. III: «Dalle origini all'Ottocento», Brescia 1974, pp. 471-717.

ID. (a cura di), *Kierkegaard oggi*, Milano 1982.

CRITES, S., *In the Twilight of Christendom. Hegel versus Kierkegaard on Faith and History*, in: «AAR - Studies in Religion», n. 2, American Academy of Religion, Chambergsburg 1972.

ID., *"The Blissful Security of the Moment". Recollection, Repetition and Eternal Recurrence*, in: *IKC. Fear and Trembing* and *Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 225-246.

CROXALL, T.H., *Kierkegaard Studies. With special Reference to the Bible, and our own Age*, London and Redhill 1948.

CRUYSBERGHS, P., *Hegel has No Ethics: Climacus' Compliants against Speculative Philosophy*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 192-207.

D'AGOSTINO, F., *La fenomenologia dell'uomo giusto. Un parallelo tra Kierkegaard e Platone,* in *Rivista Internazionale di filosofia del diritto,* XLIX 1972, casa editrice dott. Antonino Giuffrè, Milano, pp. 153-172.

D'ANGELO, A., *Considerazioni sul problema del divenire in Søren Kierkegaard,* Estratto da *La cultura.* Anno XVI – n. 4, 1978.

ID., *La dialettica della ripresa in Søren Kierkegaard*, in: «La Cultura», 20/1982, pp. 110-155.

DAVINI, S., *Il circolo del salto. Kierkegaard e la Ripetizione*, Pisa 1996.

ID., *Arte e critica nell'estetica di Kierkegaard*, Palermo 2003.

ELROD., W. J., *Kierkegaard and Christendom,* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1981.

ID., *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton 1975.

ID., *Kierkegaard and Christendom*, Princeton 1981.

ID., *Kierkegaard: Poet Penitent*, in: «Kierkegaardiana», 13/1984, pp. 84-96.

FIMIANI, A., *Sentieri del desiderio. Femminile e alterità in S. Kierkegaard,* Rubettino, Salerno 2010.

EMMANUEL, S.M., *Kierkegaard and the Concept of Revelation*, Albany 1996.

ERB, P., *Pietists, protestants and mysticism. The use of late medieval spiritual text in the work of G. Arnold (1666-1714),* London 1989.

FABRO, C., *La preghiera nel pensiero moderno,* Roma 1979.

ID., *Dall'essere all'esistente,* Genova 2004 (Brescia 1957).

ID., *Kierkegaard e K. Barth*, in: «Studi Francescani», 55/1958, pp. 155-158.

ID., *Le prove dell'esistenza di Dio in Kierkegaard*, in: «Humanitas», 17/1962, pp. 97-110.

ID., *Kierkegaard critico di Hegel,* in: F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, pp. 499-562.

ID., *L'attività oratoria, dottrinale e pastorale di un vescovo luterano dell''800: J.P. Mynster*, in: «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 1973, pp. 41-108.

ID., *L'angoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard*, in: «Le Panarie», 55/1982, pp. 79-94.

ID., *La sicurezza del numero come "oppio del popolo" nell'ultimo Kierkegaard*, in: «Humanitas», 2/1983, pp. 215-226.

ID., *Kierkegaard e Lutero: incontro-scontro*, in: «Humanitas», 39/1984, pp. 5-12.

ID., *Kierkegaard e la Chiesa in Danimarca*, in: G.M. Pizzuti (a cura di), *Nuovi studi kierkegaardiani*, Potenza 1993, pp. 117-124.

FERREIRA, J., *Repetition, Concreteness, and Imagination*, in: «International Journal for Philosophy of Religion», 25/1989, pp. 13-34.

ID., *Love's grateful striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, New York 2001.

ID., *"The Next Thing": on the Maieutic Relations Between the Upbuilding Discourses in Various Spirits and Works of Love*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 371-396.

TOLSTRUP, F.C.,*"Playing a Profane Game with Holy Things": Understanding Kierkegaard's Critical Encounter with Bishop Mynster*, in: *IKC. Practice in Christianity*, vol. 20, Macon 2004, pp. 245-274.

GAETA, G., *Kierkegaard: cristianità come «ordine stabilito» e la contemporaneità con Cristo*, in: Aa. Vv., *Il cristianesimo nella storia*, n. 3, Bologna 1984, pp. 563-576.

GALLAS,A., *Il carnevale della cristianità*, in: S. Kierkegaard, *L'istante*, Genova 2001, pp. 13-67.

ID., *È Lutero un dialettico? L'evoluzione del giudizio di Kierkegaard sul riformatore di Wittenberg*, in: Aa.Vv., *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*. Atti del Convegno tenuto a Trento dal 29 al 31 maggio 2000, Brescia 2002, pp. 387-409.

GARAVENTA, R., *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma 2007.

GARFF, J., *Argus øjne. "Synspunktet"og synspunkterne for Kierkegaards "Forfatter – Virksomhed",,* in *Denne Slyngelagtige eftertid. Tekster om S. Kierkegaard,* a cura di Finn Frandsen e Ole Morsing, Slagmark, Århus 1995*,* pp. 555 -593.

ID., *Den Søvnløse*. *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, Copenaghen 1995.

ID., *»To Produce was my Life«. Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, Copenaghen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 75-93.

ID., *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En Biografi*, Copenaghen 2000.

ID., *L'indispensabilità dell'inutilizzabile*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 17-25.

ID., *Det æstetiske hos Kierkegaard: dets flertydighed og dets rolle i hans teologiske tænkning,* Licentiatforelæsning, København, 1991.

ID., *Martyriets digter: Digterens martyrium*, in *Den Søvnløse*. *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk,* C.A. Reitzels Forlag, København 1995, pp. 331 ss.;

ID., *Andersen, Kierkegaard – and the Deconstucted Bildungsroman*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2006*, Berlin-New York 2006, pp. 83-99.
ID., *L'essere umano è un rapporto a se stesso – e a un racconto. Su narratività e formazione nell'opera letteraria di Kierkegaard*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 43-60.

GEISMAR, E., *Om Søren Kierkegaard*, in *Teologisk Tidsskrift*, Gad, København 1927.

ID., *S. Kierkegaard. Hans Livsudvikling og forfattervirksomhed*, 2 voll., G.E.C. Gads, København 1928.

ID., *Lectures on the Religious Thought of Kierkegaard*, Minneapolis 1937.

GIANNATIEMPO QUINZIO, A., *L'estetico in Kierkegaard*, Napoli 1992.

ID., *Il paradosso: categoria dell'assurdo e oggetto della fede*, in M. Nicoletti – G. Penzo (a cura di), *Kiekegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pp. 127-37.

ID., *Notabene cristiano: il fatto storico che Dio è esistito*, in «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 101-114.

ID., *Il malinteso tra speculazione e cristianesimo. Critica delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio*, in: I. Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, Brescia 2002, pp. 199-218.

GOISIS,G., *«L'istante». Kierkegaard e l'attacco alla «cristianità costituita»*, in: I. Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, pp. 219-244.

GONZALES, D., *»Act« and »Occasion«: on the Ontological Structure of Coming Into Existence*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlin-New York 1997, pp. 187-209.

ID., *Umorismo e singolarità*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 149-158.

GRØN, A., *Problemet subjektivitet*, in AA.VV., *Denne slyngelagtige eftertid. Tekster om S. Kierkegaard,* a cura di Finn Frandsen & Ole Morsing, Slagmark, Århus Danmark 1995, vol. 1, pp.132-135.

ID., *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard,* Gyldendal, København, 1997.

HULTBERG, H. , *Den unge Henrich Steffens 1773-1811,* København 1973;

ID., *Den ældre Henrich Steffens 1811- 1845,* København 1981

ID. *Steffens und Kierkegaard,* in «Kierkegaardiana» vol. X (1977).

GUILLAMORE, P. H., *Søren Kierkegaard og Bibelen. Udtalelser af Søren Kierkegaard i hans "Efterladte Papirer" vedrørende Bibelord og Bibelske Fortællinger*, Copenaghen 1924.

IIRITANO,M., *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard. Una lotta di confine,* introduzione di Anna Giannatiempo Quinzio, Rubbettino, Catanzaro 1999.

KALLAS, E., *Kierkegaard's Understanding of the Bible with Respect to his Age*, in: «Dialogue», 26/1987, pp. 30-34.

KANGAS, D., *The Logic of Gift in Kierkegaard's Four Upbuilding Discourses* (1843), in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies*. *Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 100-120.

ID., *The Very Opposite of Beginning With Nothing: Guilt Consciouness in Kierkegaard's "The Gospel of Sufferings" IV*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 287-314.

KINGO, A., *Den opbyggelige Tale,* G.E.C Gad, København 1987.

ID., *Den pseudonime Tale*, G.E.C Gad, København, 1988.

ID.,*Tænk paa din Skaber i Din Ungdom*, in: Aa.Vv., *Sprogets Mesterskab.* Festskrift til Johannes Sløks 70-årsdag, Aarhus 1986, pp. 230-239.

ID., *Analogiens Teologi. En dogmatisk Studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme Forfatterskab*, Copenaghen 1995.

KIRMMSE, B.H., *Kierkegaard in Golden Age Denmark,* Indiana University Press, USA 1990. Cfr. anche J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark,* «Kierkegaard Studies. Monograph Series n. 10», Berlin – New York 2003.

Søren Kierkegaard truffet. Et liv set af hans samtidige [Incontri con Søren Kierkegaard. Una vita vista dai suoi contemporanei], a cura di B.H. Kirmmse, Copenaghen 1996.

Knappe, U., *Kant and Kierkegaard on the Failure of the Unity of the Self,* in *Kierkegaardiana,* vol. 22, a cura di Dario Gonzàles, Tonny Aagaard Olesen, Richard Purkarthofer, K. Brian Soderquist, Pia Søltoft & Begonya Sàez Tajafuerce, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen 2002.

KVIST, M., *Grundtvig's Conception of Historical Christianity: an Introduction to the Relationship between Kierkegaard and Grundtvig*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 37-52.

LISI,L., *God, Discourse, Addressee: on the Structure of Confession in "On Occasional Discourse"*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies, Yearbook 2007*, Berlin-New York 2007, pp. 123-136.

LONGO, G., *Kierkegaard, Nietzsche: Eternità dell'istante, istantaneità dell'eterno,* Mimesis, Milano 2007.

LOMBARDI, F., *Kierkegaard,* La Nuova Italia, Firenze 1935.

MACKEY, L., *The Analysis of the Good in Kierkegaard's Purity of Heart,* in *Experience, Existence, and The Good,* a cura di Irwin C. Lieb, Southern Illinois University Press, Carbondale 1961.

ID., *A kind of Poet*, Philadelphia 1971.

ID., A *Ram in the Afternoon: Kierkegaard's Discourse of the Other*, in: J.H. Smith (a cura di), *Kierkegaard's Truth: the Disclosure of the Self*, New Haven 1981, pp. 193-234.

ID., *Once More with Feeling: Kierkegaard's Repetition*, in: R. Schliefer – R. Markey (a cura di), *Kierkegaard and Literature: Irony, Repetition, and Criticism*, Norman 1984, pp. 80-115.

MALANTSCHUCK, G.*, Digter eller Præst,* in AA.VV., *Kierkegaardiana,* a cura di Niels Thulstrup, Munksgaard, København 1966, vol. 6.

ID., *Nøglebegreber I Søren Kierkegaards tænkning,* a cura di Grethe Kjær e Paul Müller, C.A. Reitzels Forlag, København 1993.

ID., *Kierkegaard's way to the trhut. An Iintroduction to the Authorship of Søren Kierkegaard,* traduzione in danese a cura di Mary Michelsen, Inter Editions, Montreal 1987.

ID., *Indførelse i Søren Kierkegaards Forfatterskab,* C.A. Reitzels Forlag, København, 1983.

ID., *Den kontroersielle Kierkegaard. Politiske og sociale aspekter i Kierkegaards tænkning. Kierkegaards Syn paa Mand og Kvinde. Har Kierkegaard læst Marx?,* Stiernebøgernes Kulturbibliotek, Vinten, København 1976.

ID., *Fra Individ til den Enkelte. Problemer omkring Friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard,* C.A. Reitzels Boghandel, København 1978.

ID., *Dialektik og Eksistens hos Kierkegaard,* Hans Reitzels Forlag, København 1968.

Id., *Frihedens problem i Kierkegaards Begrebet Angst,* C.A. Reitzel, København 1995.

ID., *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest,* Rosenkilde og Bagger, København 1971.

ID., *Frihed og Eksistens. Studier i Søren Kierkegaards tænkning,* a cura di Njels Jørgen Cappelørn e Ppaul Müller, C.A. Reitzels Boghandel, København 1980.

MAUGERI, L., *Il dono di un segno. Mistica, ascesi ed edificazione in S. Kierkegaard,* Pardes, Bologna 2012.

MELCHIORRE, V., *Il cristianesimo in Kierkegaard*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 27-44.

ID., *Saggi su Kierkegaard*, Genova 2002.

ID., *Pentimento e ripresa in Kierkegaard. Dal Qohelet ai gigli del campo*, in «Notabene. Quaderni di studi kierkegaardiani», 4/2005, pp. 45-57.

ID., *Qohelet o la serenità del vivere*, Brescia 2006.

ID., *Kierkegaard: l'arte come seconda immediatezza*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 29-42.

MINEAR, P. S., *Thanksgiving as a Synthesis of the Temporal and the Eternal,* in Anglican Theological Review, published by The Anglican Theological Review, vol. XXXVIII, n. 1, 1956

MODICA, G., *Dià – logos e interesse. Appunti sul senso di una mediazione soggettiva,* in *Radici metafisiche della filosofia. Scritti per Nunzio Incardona*, Genova, Tilgher, 2002.

ID*., Fede libertà peccato. Figure ed esiti della «prova» in Kierkegaard,* Palumbo, Palermo1992.

MORTENSEN, V., *Luther og Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 9/1974, pp. 163-195.

NELSON, C.A.P., *Kierkegaard's Concept og Vocation in "An Occasional Discourse"*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 85-110.

NDRECA, A., *La soggettività in Kierkegaard,* Urbaniana University, Roma 2005.

NICOLETTI, M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e Storia in Sören Kierkegaard*, Bologna 1983.

AAGAARD OLESEN, T., *Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung*, in: J. Hennigfeld e J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Studies. Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin-New York 2003, pp. 1-102.

OSCULATI, R., *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano,* Roma-Bari 1990.

OZAKI, K., *Time and Eternity in Kierkegaard. On the Problem of Temporality*, in: «Kierkegaard-Studiet», n. 4, International Edition Søren Kierkegaard Society in Japan, Osaka 1967, pp. 4-6.

PACI, E. , *Kierkegaard e Thomas Mann,* Bompiani, Milano 1991.

PAREYSON, L. *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Milano 1998.

ID., *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Milano 2001.

PARKOV, P., *Bibelen i Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Copenaghen 1983.

PATTISON, G., *"Who" is the Discorse? A study in Kierkegaard's Religious Literature,* in AA.VV., *Kierkegaardiana,* a cura di Joakim Garff, Arne Grøn, Eberhard Harbsmeier, Julia Watkin, C.A. Reitzels Forlag, Copenhagen 1993, vol. 16., pp. 28-45.

ID., *A Dialogical Approach to Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, in: «Journal for the History of Modern Theology», vol. 3, p. 185-202.

ID., *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious. From the magic Theatre to the Crucifixion of the Image*, New York 1992.

ID., *Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth*, in *IKC. Philosophical Fragments and Johannes Climacus,* vol. 7, Macon 1994, pp. 245-260.

ID., *»Before God« as a Regulative Concept*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlin-New York 1997, pp. 70-84.

ID., *The Theory and Practice of Language and Communication in Kierkegaard's* Upbuilding Discourses, in: «Kierkegaardiana», 19/1998, pp. 81-94.

ID., *New Year's Day: A Comparative Study of the First of the Eighteen Upbuilding Discourses*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies*. *Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp.74-99.

ID., *The Most Dangerous of Gifts or `What Did Language Say to Adam?'*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlin-New York 2001, pp. 220-233.

ID., *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*, London and New York 2002.

ID., *The Art of Upbuilding*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 77-89.

PENZO, G., *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo,* Messaggero, Padova 2000.

PERINI, G., *Sören Kierkegaard: il coraggio di dire «io»*, in: «Idea», 1/1970, pp. 41-48.

Pizzuti, Giuseppe Mario, *Invito al pensiero di S. Kierkegaard,* Mursia, Milano 1995.

PLEKON, M., *Søren Kierkegaard at the End: Authority in the Attack of the Church*, in: P. Houe (a cura di), *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 299-312.

PLOUGMANN, Vera, *Søren Kierkegaards kristendomforståelse,* Gyldendal, Denmark

PONS, J., *On Imitating the Inimitable: Exemple, Comparison, and Prototype*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 173-198.

ID., *Stealing a Gift: Kierkegaard's Pseudonyms and the Bible*, New York 2004.

PROCESI, L. X., *La dogmatica speculativa di Franz von Baader,* Torino 1976.

REGINA, U., *La costruzione dell'interiorità in Søren Kierkegaard. Dalla ripetizione esistenziale al salto del paradosso*, Venezia 1995.

ID., *La finitudine dell'uomo, l'onnipotenza di Dio e il senso dell'essere. Da Kierkegaard a Heidegger*, in M. Nicoletti – G. Penzo (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pp. 279-291.

ID., *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Brescia 2005.

ID., *Identità, divenire e ripetizione nell'esistere del singolo in Kierkegaard*, in: Aa. Vv., *Le Parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano 2005, pp. 507-517.

RICOEUR, P., *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, tr. it. di I. Bertoletti, Brescia 1995.

RINGBLEN, J., *Aneignung. Die spekulative Theologie S. Kierkegaards*, Walter de Gruyter, Berlin 1983.

RITSCHL, A., *Prolegomena tot he history of pietism* (1877), in *Three essays,* Philadelphia 1972.

ROBERTS, R.C., *The Virtue of Hope in Eighteen Upbuilding Discourses*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 181-203.

ROCCA, E., *Tra estetica e teologia***.** *Studi kierkegaardiani,* Edizioni ETS, Pisa 2004.

ID., *La gioia possibile*, Introduzione a: S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, Roma 1998, p. 7-22.

ID., *Un uomo nuovo*, Introduzione a: S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, Roma 1999, pp. VII-XXVII.

ID., *Il bisogno di Dio*, in: Id. (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Brescia 2008, pp. 187-196.

SCARAMUCCIA, A., *Il poeta del martirio- il martirio del poeta*, in Isabella Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard* , Morcelliana, Brescia 2002, pp. 135-148.

-SCAVENIUS, (a cura di), *Guldaldehistorier. 20 nærbilleder af perioden 1800-1850,* Gyldendal, Denmark 1998 Bente.

SCHÖER,H*., Kierkegaard* i *Theologische Realenzyklopädie,* Walter de Gryter, Berlin 1989, pp. 138-155.

SICLARI, A., *L'itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonianza di Kierkegaard,* Franco Angeli, Milano 2004.

SLØK, J*., Kierkegaards Univers. En ny guide til geniet*, Centrum, København 1983.

SPENER, P. J., *Pia Desideria,* ed. Italiana a cura di Roberto Osculati, Torino 1986.

SPERA, S., *Il pensiero del giovane Kierkegaard. Indagini critiche sulla filosofia della religione e studi sugli aspetti inediti del pensiero kierkegaardiano,* casa editrice Antonio Milani, Padova, 1977.

STEFFENS, H., *Indledning til philosophiske Forelæsninger,* København 1803.

STEWART, J., *Kierkegaard's Relations to Hegel reconsidered,* Cambridge (UK)2003.

THULSTRUP, M. M., *Kierkegaard og pietismen,* København 1967.

THOMPSON, C.L., *H.L. Martensen's Theological Anthropology*, in: G.L. Stengren (a cura di), *Faith, Knowledge, and Action.* Essays presented to Niels Thulstrup on his sixtieth birthday*,* Copenaghen 1984, pp. 199-216.

ULSTRUP, P., *Til Kierkegaards Forståelse af Prædikenens Kategori*, in: «Kierkegaardiana», 14/1988, pp. 85-99.

VALENZIANO, C., *Limiti della cristologia kierkegaardiana*, in: «Giornale di Metafisica», 20/1965, pp. 20-29.

VITIELLO, V., *La mediazione immediata e l'*exaífnes, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 61-72 [già in: V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Torino 2008, pp. 119-133, col titolo: Exaífnes. *Søren Kierkegaard e l'esperienza cristiana del tempo*].

WALKER, J., *Kierkegaard The Descent into God*, McGill-Queen's University Press Kingston and Montreal, Canada 1985.

ID., *To Will One Thing, Reflections on Kierkegaard's Purity of Heart,* McGill-Queen's University Press, Montreal and London 1972.

WALSH, S., *Kierkegaard: Poet of the Religious*, in: G. Pattison (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, New York 1992, pp. 1-22.

ID., *Dying to the World and Self-Denial in Kierkegaard's Religious Thought*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 169-197.
ID., *When "that Single Individual" is a Woman*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 31-50.

ØRSTED, H.Ch., *Aanden i Naturen,* 2 voll., København 1849-1850.

Altre opere

ARNDT, J. *Vier Bücher vom wahren Christentumb,* Magdeburg 1610, 3 vol. trad. *Of True Christianity, Four Books,* translated by A. W. Bohem, London 1712.

ID., *Fire Bøger om den sande Christendom,* overs. Efter Sintenis tydske Udgave. Christiania 1829.

Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamnling (Protocollo d'asta della biblioteca di Søren Kierkegaard) pubblicato da H.P. Rhode, København 1967

AA.VV., *Kirkelige Leilighedstaler af danske Prædikanter,* a cura di G.P. Brammer, Kiøbenhavn 1834, 2 voll.

BAADER, F., *Filosofia erotica,* introduzione, traduzione e note di Lidia Procesi Xella, Rusconi, Milano 1982.

BENZ, E., *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande,* J. Vrin, Paris 1987.

CALÒ, *Francke e il pietismo nella storia della pedagogia,* in *Dall' Umanesimo alla scuola del lavoro,* Firenze 1940.

CONTI, E., *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson,* Trauben, Torino 2000.

Enciclopedia filosofica Bompiani, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano 2006, vol. 9 pp. 8621-22.

HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* in Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt 1974; trad. it. *Fenomenologia dello Spirito,*traduzione di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Scandicci, Firenze, 1996.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 2001; trad.it. *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi, Torino 1969.

ENGELSTOF, P., *Dansk Biografisk Leksikon,* København 1933-1944, bind. XXII

KANT, I., *Fondazione della Metafisica dei costumi,* a cura di Anna Maria Marietti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995.

LUTHER., M., *La lettera ai Romani (1515 - 1516),* S. Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 1991.

MYNSTER, J. P., *Kirkelige Leiligheds Taler*, C. A. Reitzels Bo og Arvinger, Kiøbenhavn 1854, vol. I.

GNÀDIGER, L., *Giovanni Taulero. Ambiente di vita e dottrina mistica,* Cinisiello Balsamo 1997,

OEHLENSCHLÀGER, *Guldhornene,* in *Digte,* København 1803.

PASCAL, B., *Pensieri,* a cura di Adriano Bausola, Bompiani Testi a Fronte, Milano 2012.

PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2002.

ID., *Protagora,* in *Platone. Tutte le opere,* Newton, Roma 1997.

SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione,* a cura di Adriano Bausola, Bompiani testi a Fronte*,* Milano 2002.