



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex  
D.M. 270/2004*)  
in Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

# Tre sentieri sulla via della mistica: Kierkegaard, Hillesum e Panikkar

**Relatore**

Ch. Prof. Isabella Adinolfi

**Laureando**

Serena Delpino  
Matricola 796825

**Anno Accademico**  
**2013 / 2014**

# INTRODUZIONE

Molta gente semplice immagina Dio lassù e noi quaggiù.

Ma non è così:

Dio e io siamo una cosa sola

(Meister Eckhart, *La via del distacco*)

## ARGOMENTO, PROGETTO E METODO

Questo scritto rappresenta la meta verso cui tutti i miei studi hanno da sempre teso come a uno scopo ultimo. Posso dire che esso rappresenta per me un punto di arrivo, ma anche, a un tempo, un inizio sempre nuovo. Non è, infatti, soltanto una semplice questione accademica, bensì, soprattutto, una necessità della mia persona. La mia stessa personalità vi è vitalmente coinvolta. Vorrei poter dire con Panikkar: “Tutti i miei scritti rappresentano non solo un problema intellettuale della mia mente, ma una preoccupazione del mio cuore e, ancor più, un interesse reale della mia intera esistenza, che ha cercato per prima cosa di raggiungere chiarezza e profondità studiando seriamente i problemi della vita umana”<sup>1</sup>. Ora, il mio primissimo interesse è stato catturato dalla figura di Cristo, attraverso la lettura del Vangelo, e le interpretazioni di filosofi, scrittori e poeti. Ho quindi poi rivolto il mio interesse verso quella filosofia che viene denominata “mistica”. Affrontare pensatori come Kierkegaard, Hillesum e Panikkar significa tener sempre presente che ciò che si legge, ciò che è stato scritto, è stato, in primis, vissuto. La bellezza di questo percorso risiede nel poter rintracciare, nel cuore dello scritto, la vita di chi scrive, mettendo in evidenza le preoccupazioni quotidiane, le necessità ultime e le aspirazioni più coinvolgenti. Scopriamo, in questo modo, il valore dell’esperienza. Se parlare di “mistica” apre una finestra sull’intricata foresta che circonda questa parola, sulle sue infinite definizioni ed interpretazioni, bisogna, forse, concentrare la nostra attenzione proprio sul termine “esperienza”. Si può, in qualche modo, definire l’esperienza come una “nuova alleanza”; infatti, la novità comune a tutti e tre i pensatori è la concezione dell’uomo a partire dall’interiorità: l’uomo, soltanto in relazione a Dio, trova la sua vera interiorità. Nell’uomo, infatti, vi è un movimento, un fluire continuo tra interno ed esterno che ridisegna (o ritrova) la relazione dell’uomo con se stesso e con Dio. È l’esigenza della Presenza, dell’immanenza. È la riconquista di questa intimità con Dio il punto di inizio e di costante arrivo di questa ricerca. Proprio ciò, a una prima considerazione, mi aveva fatto porre, come punto di partenza, la riflessione su Dio; ma ben presto mi sono trovata a dover capovolgere il mio progetto e a porre un nuovo nucleo centrale: l’uomo. La mistica è, innanzitutto, strettamente legata alla questione antropologica. Chi è, cosa è l’uomo? Questo sarà il primo quesito che aprirà ogni capitolo dedicato a ciascun filosofo. Mi sento, tuttavia, di porre un’avvertenza, la stessa posta da Panikkar: la mistica non possiede risposte ma ci permette di sorridere – di gioire – in ogni momento della nostra esistenza.

---

<sup>1</sup> R. Panikkar, *Vita e parola. La mia opera*, Milano, Jaca Book, 2010, pag. 7

Il metodo di lavoro è stata la ricerca qualitativa; questo tipo di ricerca è stata spesso definita come “naturalistica” in quanto non semplifica la complessità della vita quotidiana, che è il contesto in cui vita (esperienza) e scritto - come azione e pensiero - camminano di pari passo<sup>2</sup>. L’interrogazione del testo, sia esso saggio, pagina di diario o testo poetico, richiede un metodo che non si incentri soltanto sull’oggettività: se si parla di esperienza, più siamo ricchi di soggettività più l’esperienza risulterà completa. Ciò non significa escludere l’oggettività o cadere nell’irrazionalismo. Si profila, dunque, una visione dell’uomo completa, integrale (volendo utilizzare un termine che risuonerà spesso nelle parole di Panikkar) poiché, come Kierkegaard, Hillesum e Panikkar ci indicano, partecipare della realtà significa capirla, significa entrare in relazione con la totalità; ma il solo fermarsi a capire la realtà non significa compartecipare con essa, viverla. Questo è il valore dell’esperienza, dell’insegnamento, della conversione, dell’edificazione, della preghiera, della meditazione. Questi non sono solo meri strumenti salvifici, se per salvezza intendiamo sorridere e gioire la vita (e della Vita), ma luoghi in cui la Vita vive e lo Spirito si fa Parola: si fa carne vivificata in me; credo, infatti, che solo della nostra esperienza possiamo parlare con parole di verità. Dunque, guardo alla scelta di vita in Kierkegaard e allo stile di vita di Hillesum e di Panikkar. La verità, così intesa, è la persona vivente che rende viva la verità.

---

<sup>2</sup> Si veda, a riguardo, P. Sorzio, *La ricerca qualitativa in educazione*, Roma, Carrocci, 2005

## Capitolo primo

# COME SI DIVIENE MISTICI: SØREN KIERKEGAARD

Nel cuore della foresta si trova una radura inaspettata  
che può essere trovata soltanto da colui che si è perso.  
La radura è racchiusa da una foresta che soffoca se  
stessa

(T. Tranströmer, *La radura*)<sup>3</sup>

## 1.1

### KIERKEGAARD E L'UOMO

Risulta complesso cercare di spiegare a parole ciò che si è percepito nella lettura degli scritti del filosofo danese. Parlare di mistica comporta numerosi problemi, non ultimo quello di trovare un accordo su che cosa significhi mistica. Come vedremo, ognuno dei tre pensatori a cui mi sono dedicata traccia un proprio percorso e sarà mio compito individuare quali sono quei punti fondamentali che mi hanno spinto a parlare di mistica. Questa parola, mistica, risuonerà poche volte in questo paragrafo dedicato a Kierkegaard tuttavia, mi sento di affermare che altri termini faranno le sue veci. Con più precisione, ritengo che il concetto di edificazione coincida con quello di mistica. Possiamo dire, anticipando ciò che seguirà, che il termine “edificazione” racchiude dentro di sé altri concetti chiave: il singolo, gli stadi della vita, l’insegnamento e l’amore. Il nostro punto di inizio (e come vedremo, anche punto di arrivo) è la domanda sull'uomo e sul suo vivere nel mondo, cioè la relazione che l'uomo ha con se stesso, con l'universo e con Dio. Rapporto che, in tutti e tre i casi, è un rapporto di possibilità reale, come scelta e atto libero; come viene sottolineato da Kierkegaard in tutto il suo percorso filosofico: “L'uomo è una sintesi di infinito e finito, di temporale ed eterno, di libertà e necessità, in breve una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due. Visto così l'uomo non è ancora un sé. [...] Se invece il rapporto si rapporta a se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è il sé”<sup>4</sup>. La possibilità reale si esplica come scelta, atto libero, che viene analizzato dal filosofo danese attraverso tre esperienze esistenziali: estetica, etica e religiosa. Esperienze che prendono voce a partire dal vissuto storico di Kierkegaard, attraverso tre personaggi che ne

---

<sup>3</sup> “*Det finns mitt i skogen en oväntad glänta som bara kan hittas av den som gått vilse. Gläntan är omsluten av en skog som kväver sig själv*” Tomas Tranströmer, *Gläntan*, trad. mia. Questi versetti del poeta svedese ci danno l'opportunità di parlare del luogo interiore che diviene via verso l'esteriorità. La radura è il cuore della foresta da cui si dipanano i sentieri che possono essere trovati solo da colui che si è smarrito, cioè che ha abbandonato le strade convenzionali. L'inaspettato è il premio finale, tuttavia l'inaspettato si configura anche come lo stato d'animo che rende questa esperienza possibile. Ma affinché il cuore della foresta non soffochi, non rischi di chiudersi definitivamente e non rimanga inaccessibile, ecco che l'uomo deve rimanere aperto a tutte le esperienze possibili. La verità, come sottolinea il filosofo danese, non può essere messa in luce in una dimensione concettuale astratta ma in ogni singola esistenza aperta alla verità. L'azione dell'apertura è fondamentale poiché il momento dell'agire implica una scelta. Questa scelta esprime la dimensione autentica della libertà e, dunque, della verità. Verità che, come vedremo, ha le sue fondamenta nell'inaspettato, nello scandalo, nel paradosso.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, trad. it. di D. Rocca, Roma, Donzelli, 1999, pag. 15

danno rappresentazione. Questo per illuminare il percorso nella vita di tutti: un'esperienza singolare che diventa condivisa riflessione<sup>5</sup>, guida e, infine, azione efficace nell'edificazione della propria personalità. Scrive, infatti, il filosofo:

In una siffatta visione fantastica di sé, l'individuo non è una figura reale, bensì un'ombra, o meglio, la figura reale è presente in modo invisibile e perciò non si contenta di gettare un'ombra sola, ma l'individuo ha una quantità di ombre che gli assomigliano tutte e che hanno egual diritto a coincidere momentaneamente con lui stesso. La personalità non è ancora scoperta, e la sua energia si annuncia nella passione della possibilità, ché nella vita spirituale succede come con molte piante – il grumolo viene per ultimo<sup>6</sup>.

Le parole del filosofo danese ci fanno comprendere che ogni scelta di vita viene a configurarsi come quella possibile scelta in quel dato momento storico, e che ogni scelta conquistata dopo è, sì, superamento ma, in particolare, è espressione più piena della propria personalità. Ogni scelta, dunque, conduce a quella piena realizzazione della Persona, che non è solo principio ma realtà, scopo ultimo della vita dell'uomo. La vita è il percorso personale di formazione di sé:

Un principio socratico di grande importanza per il Cristianesimo è che la virtù non si può insegnare, che non è una dottrina. Essa è un potere, un eseguire, un esistere, una trasformazione esistenziale, e per questo è così lenta da imparare: non è affatto così facile come lo è imparare a memoria una lingua o un sistema in più. No, riguardo alla virtù, si tratta sempre di mettere uno speciale accento in questo: eseguire alla lettera, essere rivolti al proprio interno, essere il "Singolo". Qui ritorna la mia tesi che "il Cristianesimo non è una dottrina, ma una comunicazione di esistenza"<sup>7</sup>.

Tuttavia, il luogo della libertà dell'uomo è anche il luogo in cui sorge l'angoscia. L'uomo prova, infatti, inquietudine poiché è chiamato a dare sintesi di quegli elementi che lo compongono, infinito e finito, come abbiamo visto. Elementi che "strutturalmente confliggono tra loro (corpo e anima, temporalità ed eternità) e perché tale scelta (sintesi) racchiude in sé la possibilità del successo, ma al contempo dello scacco, della realizzazione ma al contempo della sconfitta"<sup>8</sup>. Attraverso l'angoscia, dunque, l'uomo ha presagio della sua scelta, della libertà ma, contemporaneamente, sperimenta il possibile fallimento, il peccato, lo sbaglio, l'errore. L'uomo comprende, l'uomo sente di dover divenire l'unità poiché, senza di essa, senza la sintesi, lo attende solo il nulla:

L'innocenza è ignoranza. Nell'ignoranza l'uomo non è determinato come spirito, ma determinato psicicamente nell'unione immediata colla sua naturalità. Lo spirito nell'uomo è come sognante [...] In questo stato di pace e quiete: ma c'è, nello stesso tempo, qualcosa

---

<sup>5</sup> Precisa Adinolfi sottolineando l'importanza fondamentale della relazione io-altro: "Come soggettività finita, come sintesi derivata, non essendo autonomo e autosufficiente, l'uomo è infatti teso verso l'altro, è continuativamente aperto e interessato all'altro". I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Città Nuova, 2000, pag. 171

<sup>6</sup> S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, trad. it. di D. Borso, Milano, Guerrini e Associati, 1991, pag. 43

<sup>7</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. di C. Fabbro, Brescia, Morcelliana, 1963, VIII, pag. 159

<sup>8</sup> R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma, Aracne editrice, 2007, pag. 50

d'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente contro cui lottare. Allora che cos'è? Il nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera l'angoscia. Questo è il profondo mistero dell'innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia. Sognando, lo spirito proietta la sua propria realtà; ma questa realtà è il nulla. L'innocenza vede però continuamente questo nulla al di fuori di sé<sup>9</sup>.

L'uomo scorge dentro di sé, contemplando le infinite possibilità, prima della scelta, che egli è nulla. Nel momento in cui l'uomo attua una scelta, si trova nella preoccupante situazione di doversi scegliere tra infinite possibilità e compiere l'unità. L'angoscia rivela la libertà, lo spirito, ma presagisce anche l'eventuale fallimento.

Se per noi, oggi, la presa di coscienza sul silenzio di Dio ha rafforzato la domanda sul senso e troviamo, come risposta a questa questione, che la verità coincida con la nostra esistenza e il nostro stile di vita, allora è proprio dalla filosofia di Kierkegaard che dobbiamo muovere i primi passi. Ed è precisamente per questo motivo che il soggetto in Kierkegaard ha un ruolo fondamentale: “Mentre il pensatore oggettivo è indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza, il pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al suo proprio pensiero, è esistente in esso”<sup>10</sup>. E, dunque, la verità è quel rapporto tra soggetto e oggetto, quel vivere il mondo a pieno in tutte le sue assurdità. Queste assurdità, tuttavia, non rendono il mondo il luogo del tragico, poiché è il soggetto, ancora una volta, che possiede la capacità e la possibilità di rendere la sua vita una commedia o una tragedia<sup>11</sup>. Il sapere soggettivo è guidato dalla passione, dalla fede, dall'urgenza della vita che può essere placata solo con la decisione, la scelta:

Qui la via si biforca e il cambiamento è questo, che mentre il cammino oggettivo, che non si muove sotto la spinta della passione, si muove per la lunga via dell'approssimazione, per il sapere soggettivo ogni indugio comporta un pericolo mortale, e la decisione è così infinitamente importante, e subito così urgente, come se l'occasione fosse già sprecata<sup>12</sup>.

Kierkegaard polemizza, quindi, con quell'indifferenza verso l'io determinata da un sapere che vuole essere totalizzante, indipendente dall'io che lo ricerca. Sarebbe questa una verità parziale poiché è la preoccupazione dell'io che pone la differenziazione, pone il rapporto col tutto e, soprattutto, pone l'interiorità. È la dialettica delle fede o della disperazione:

Soggettivamente, il problema dell'esistenza di Dio viene risolto in termini di precisione. Il pensatore che cerca Dio con passione, comprende la difficoltà di trovare Dio in modo oggettivo, e la comprende con dolore, perché non può avvalersi dei risultati della scienza. Ma l'interesse per il proprio destino oltremondano, che è condizionato dal rapporto a Dio, e

---

<sup>9</sup> S. Kierkegaard, *Opere*, trad. it. di C. Fabbro, Firenze, Sansoni, 1972, pag. 129 – 130

<sup>10</sup> *Ivi*, pag. 296

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, cit., pag. 71 - 72:

“Prosegui, dramma della vita, che nessuno può chiamare commedia, nessuno tragedia, perché nessuno ha visto la fine! Avanti, spettacolo dell'esistenza, ove la vita viene rifiuta non più del denaro! Come mai nessuno è tornato dal regno dei morti? Perché la vita non sa avvicinare quanto la morte, perché la vita non ha la persuasiva della morte. Sì, la morte persuade divinamente, se solo si rinuncia a darle contro e le si lascia invece la parola – allora convince sull'istante, sicché nessuno mai ha obiettato, o rimpianto l'eloquenza della vita”

<sup>12</sup> S. Kierkegaard, *Opere*, cit. pag. 366

il pensiero che la morte potrebbe sorprenderla ad ogni momento, premono perché prenda una decisione. L'incertezza oggettiva spinge allora alla passione alla disperazione e, nella disperazione, l'uomo trova la forza per prendere una decisione, per risolversi a credere nonostante l'incertezza oggettiva<sup>13</sup>

Come vedremo, la disperazione è anche ciò che nasce dalla limitatezza di una vita vissuta con i canoni dell'oggettività: “Oggettivamente non si ha che incertezza, ma è precisamente a questo che tende la passione infinita dell'interiorità, e la verità è appunto questo colpo di audacia: scegliere con la passione dell'infinito ciò che è oggettivamente incerto”<sup>14</sup>. Ma non è forse l'uomo stesso, così come viene configurato da Kierkegaard, un paradosso<sup>15</sup>? E non è forse paradossalmente nell'angoscia che l'uomo avverte la sua libertà? L'uomo viene colto da angoscia poiché, dinanzi alla libertà, si dispiegano innumerevoli possibilità di scelta: “nell'angoscia l'uomo avverte la sua libertà, ma sprofonda nell' illibertà e nel peccato, ovvero, di fronte alla libertà come infinita possibilità di potere, l'uomo è preso, sopraffatto e reso impotente dall'angoscia e, nel momento della decisione, nel momento di porre la sintesi, si risveglia colpevole”<sup>16</sup>. La libertà, dunque, è come un abisso: nelle sue profondità giace la scelta; in essa, nella decisione, è inscritta l'esperienza del limite, la possibilità del fallimento umano che porta al peccato. La fede diviene il luogo in cui la contraddizione suprema viene accolta e vissuta; essa vede collidere la tensione dell'uomo verso l'oggettività e la domanda sul senso della vita che è il bene: “La fede è precisamente la contraddizione fra la passione infinita e l'incertezza oggettiva. Se posso cogliere Dio oggettivamente, allora io non credo, ma perché non lo posso, perciò devo credere”<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 71

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Opere*, cit, pag. 368

<sup>15</sup> Evidenziamo la differenza tra paradosso e assurdo. Numerosi studiosi come Possenti, Melchiorre, Cacciari e Adinolfi, per citare quelli a me più cari, sottolineano che, nelle parole di Kierkegaard, solo apparentemente assurdo e paradosso sono equivalenti. Possenti sottolinea che Kierkegaard definisce il paradosso come il sale del pensiero poiché vi è una verità del paradosso che non coincide con l'assurdo, cioè la contraddizione. Infatti, Cristo, il Dio che si è fatto uomo, è il paradosso e non l'assurdo. Il luogo del paradosso è il luogo in cui positivo e negativo formano le maglie della stessa catena, ma essi non affermano e non negano contemporaneamente e dallo stesso punto di vista, conclude Possenti. Tuttavia questo mi sembra essere lo sguardo della sola ragione. Nella fede, il paradosso si mostra nell'azione di Dio, sempre paradossale per l'uomo che anela a sintetizzare il mondo in spiegazione conciliante e definitiva. Ma questa necessità umana viene vanificata a partire dagli accadimenti nella vita di tutti i giorni. Quindi, la ragione è il solo luogo dell'assurdo poiché essa, la ragione, si scontra con un paradosso a lei inaccessibile. Adinolfi ritiene che il paradosso sia contraddizione radicale in quanto sintesi di due contraddittori, in un punto ben preciso della storia dell'uomo. Il paradosso, dunque, nega e afferma in un unico passaggio. Violando il principio più saldo tra tutti, il paradosso richiede un nuovo modo di volgersi alla verità: la fede. Il paradosso afferma il principio di non contraddizione al fine di negarlo, poiché in Gesù Cristo la natura di Dio e quella umana trovano sede in un unico corpo. «La fede del Dio incarnato è contro la ragione», conclude Adinolfi in *Studi dell'interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo*, pag. 33. Mi sento di affermare, in conclusione, che la ragione vede il luogo del paradosso come luogo dell'assurdo. La fede, invece, vive il paradosso come la vera possibilità dell'esistenza. Ritengo, infine, fondamentale sottolineare nuovamente come la ragione crei il luogo del tragico, il luogo dominato dall'assurdo da cui è impossibile uscire. Ciò mi spinge a riconfermare che la filosofia di Kierkegaard non sia affatto una filosofia del tragico, ma una filosofia mistica, cioè, della fede, della speranza e della salvezza.

<sup>16</sup> R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, cit., pag. 53

<sup>17</sup> S. Kierkegaard, *Opere*, cit, pag. 368

Quando il sapere si arresta davanti al principio di non contraddizione - il principio più saldo tra tutti - la fede procede, avanza oltre il sapere e il primo principio. Cristo diviene il modello, quel modello possibile a tutti che riesce a conciliare in sé l'umano e il divino, cioè il paradossale. In un termine solo, il vivere cristiano. Nucleo fondamentale del lavoro del filosofo è l'amore, ciò verso cui tutto tende. Vi è un legame profondo tra amore e vita: “[...]si può dire che, nella sua opera, ad ogni forma di vita, ad ogni scelta esistenziale, corrisponda un particolare modo di amare. Kierkegaard è sicuramente il filosofo che meglio di ogni altro ha saputo distinguere nell'amore le diverse forme. L'amore è, per lui, la seduzione dell'esteta, l'affetto coniugale dell'uomo etico, il desiderio bruciante che volge l'anima dell'uomo verso Dio”<sup>18</sup>. Non solo perché ad ogni amore corrisponde uno stile di vita, ma soprattutto perché l'uomo, immagine di Dio, riconosce e ricerca nella sua intera esistenza il carattere fondamentale del Creatore.

Infine, la questione che mi sta a cuore sottolineare è la visione salvifica della mistica. Gli scritti del filosofo danese sono incentrati sul ‘meraviglioso’: “Pur essendo l'opera di un melanconico sulla melanconia, la produzione letteraria di Kierkegaard non immelanconisce il lettore attento, disposto a seguire il suo cammino fino in fondo, perché suo fine non è la melanconia, ma la salute, o meglio, come il filosofo stesso suggerirebbe, la salvezza”<sup>19</sup>. Salvezza che deriva certamente da se stessi ma, soprattutto, “confida in Dio ed è aperta all'esperienza di fede”<sup>20</sup>. Questa esperienza diretta col divino è una delle grandi intuizioni del Danese. Il divino non è nelle sole mani dell'uomo ma necessita di cooperazione. Il rapporto è possibile se l'uomo è apertura al divino e se il divino compie l'impossibile, cioè si manifesta. L'esperienza del divino, come sottolinea Kierkegaard, per l'uomo è inevitabile poiché è l'Assoluto una parte dell'umano; tuttavia è richiesta una passività che si declina in accoglienza, è necessario aprire il cuore a questa esperienza per poterla sentire viva dentro di noi. Quindi, l'innovazione di Kierkegaard sta nello svelare che l'uomo è divino e che egli ha come compito quello di realizzare il sé come una Persona-divina, in modo da rendere la sua interiorità pari all'esteriorità. Kierkegaard indubbiamente realizza quel primo passo verso una nuova mistica, che si discosta da quella precedente, ma che trova anche la sua continuità, ad esempio, nella figura del Cristo. Possiamo forse definirla una mistica del quotidiano, come vedremo grazie anche all'esempio vivo riportato nei due capitoli successivi, quelli dedicati ad Hillesum e Panikkar. Leggiamo le parole che Kierkegaard affida al giudice Wilhelm in *Enten-Eller*, secondo il quale per il mistico: “il mondo intero è morto e ridotto a nulla”<sup>21</sup>. L'esperienza del divino non deve essere un pretesto per allontanarsi dal mondo ma, affinché porti frutto, deve essere ben radicata nell'esistenza ed edificata a partire da essa: diventare ciò che Dio ci chiama ad essere. Concludiamo questa breve introduzione, prima di immergerci nel pensiero kierkegaardiano, con le parole del filosofo che, a mio avviso, in qualche modo segnano i primi passi sulla strada della nuova mistica:

---

<sup>18</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 167

<sup>19</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, Genova, Il Melangolo, 2008, pag. 98

<sup>20</sup> *Ivi*, pag. 36

<sup>21</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, 5 voll., trad. it. di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1976-89, V, pag. 129

Soltanto nell'istante in cui nella sua anima si desta la preoccupazione di cosa il mondo significhi per lui e lui per il mondo, di cosa tutto ciò tramite cui egli stesso appartiene al mondo significhi per lui e lui con tutto ciò per il mondo, soltanto allora la dimensione interiore si annuncia in questa preoccupazione, questa preoccupazione non viene lenita da un sapere più esatto o più estensivo, agogna un altro tipo di sapere, un sapere che mai rimanga tale, bensì all'atto della possessione si tramuti in un agire, ché altrimenti non sarebbe posseduto<sup>22</sup>.

Poiché il bene, quando lo si è compreso veramente, lo si mette in atto subito affinché diventi parte integrante e attiva della propria vita.

## 1.2

### LA VITA: ESTETICAMENTE VISSUTA

Ho evidenziato come centrale il carattere salvifico della filosofia kierkegaardiana. Disperazione e salvezza possono, infatti, essere visti come stili di vita. Sono atteggiamenti che vengono rappresentati attraverso delle figure di riferimento: il seduttore, o meglio, i seduttori, il marito e l'uomo di fede. Dedichiamoci alle figure molto complesse dei seduttori. Possiamo individuare almeno due forme di seduzione: il Don Giovanni mozartiano, il seduttore immediato, e Johannes, il seduttore riflessivo. Com'è noto<sup>23</sup>, il Don Giovanni conduce la sua vita guidato da un unico obiettivo: la varietà dell'atto di seduzione. Varietà che è anche la sua dannazione in quanto porta con sé la ripetizione, che è l'insoddisfazione, e un grande senso di vuotezza infinita. L'immediatezza della seduzione è ciò per cui il Don Giovanni vive, poiché cerca in ogni donna la donna, cerca in ogni donna la femminilità. Ma posto poi di fronte al limite, cioè al toccare con mano che ogni singolarità è in sé finita e limitata, subentra la noia, e si riapre il desiderio di infinito che, a ragione, non potrà mai essere soddisfatto con realtà finite. Ogni volta che l'atto di seduzione viene concluso, la donna diviene questa determinata donna, e questa finitezza reclama incessantemente l'infinito. In questo senso, cioè in quanto la passionalità erotica è slancio verso l'infinito senza riflessione che cogliamo la differenza tra Don Giovanni e Johannes: "La musicalità assoluta di Don Giovanni è appunto l'infinità della sua passione, la forza infinita del suo desiderio, l'ebrezza assoluta del suo trionfo; è il fatto che egli gode di tutto, del piacere, dell'inganno, del passato, del futuro, dell'istante; è l'assoluta spontaneità senza riflessione della sua vita"<sup>24</sup>. Istantaneità, dunque. Ed è l'immediatezza e il riconoscimento del limite che distinguono Don Giovanni da Johannes; quest'ultimo propone un estetismo riflessivo e psicologico che ha questo presupposto:

---

<sup>22</sup> S. Kierkegaard, *Discorsi edificanti*, trad. it. di D. Borso, Casale M., Piemme, 1998, pag. 125

<sup>23</sup> Kierkegaard affronta il tema della seduzione immediata nella prima parte di Enten-Eller, in un saggio interamente dedicato al Don Giovanni di Mozart: *Gli stadi erotici immediati*. Questo perché l'eroticismo è il nucleo iniziale dell'amore: la passione romanticamente intesa.

<sup>24</sup> L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1998, pag. 17

Se è il limite presente in ogni esperienza finita ad annoiare, occorre evitare di esaurire un'esperienza raggiungendone il limite. Ma questo si può ottenere solo trattenendo se stessi, frenandosi, limitandosi. Per godere esteticamente non si deve, contrariamente a quanto di solito si crede, abbandonarsi alle sfrenatezze dei sensi, ma placare i toni, intrattenere e trattenere la propria voluttà a un livello fantastico, che lascia intatta la realtà senza esaurirla. In tal modo si godrà due volte della cosa: nella situazione della realtà e nel rammentarla poeticamente<sup>25</sup>.

Ed è Kierkegaard stesso che, nelle parole di Johannes, ci apre a questa esperienza erotico-poetica:

Ci si deve limitare, è la condizione principe di ogni godimento. Non sembra che avrò tanto presto dilucidazioni su quella fanciulla che riempie la mia anima e ogni mio pensiero a tal punto da accrescerne la nostalgia. Ora voglio agire con tutta calma, perché anche questo stato, quest'oscura e indeterminata ma pur forte emozione ha la sua soavità... . Mi è sempre piaciuto durante una notte di chiaro di luna andare in barca su qualcuno dei nostri deliziosi laghi. Dunque io ammaino le vele, tiro su i remi, levo il timone, mi stendo giù in tutta la mia statura e contemplo la volta celeste. Quando le onde cullano la barca sul loro seno, quando le nubi corrono veloci per il vento allora la luna scompare in un istante e riappare, allora trovo quiete in quest'inquietudine; il moto delle onde m'assopisce, il loro fragore contro la barca è un'uniforme ninna nanna, la rapida fuga delle nubi, l'alternarsi di luce ed ombra mi inebriano; allora sogno da sveglio... . Così mi stendo giù anche adesso, serro le vele, levo il timone, rimpianto e impaziente attesa mi dondolano nelle loro braccia; rimpianto e attesa si fanno sempre più calmi, sempre più beati mi accudiscono come un bimbo, e al di sopra di me si leva in volta il cielo della speranza, e l'immagine di lei mi aleggia dinanzi come quello della luna, indeterminata, accecandomi ora con il suo chiarore, ora con la sua ombra. Che godimento andar così nello sciabordare di un'acqua agitata, che godimento nell'essere agitati in se stessi!<sup>26</sup>

Comprendiamo, dunque, che nulla più del desiderio è desiderabile in sé. Nessuna donna, nemmeno Cordelia, può condurre al pieno appagamento, alla totale soddisfazione del desiderio. Il massimo godimento risiede proprio nel desiderio stesso, nella sua forza propulsiva e immaginifica. Ed è quel "in se stessi" che troviamo la chiave di lettura del personaggio di Johannes: "un narciso che ama solo se stesso, che vuole solo essere amato"<sup>27</sup>, che desidera solo le conseguenze piacevoli dell'essere amato:

Io sono un esteta, un erotico che ha colto l'essenza e il carattere dell'amore, e lo conosce a fondo, e mi riservo soltanto la privata opinione che ogni storia d'amore dura al massimo un sei mesi, e che ogni rapporto è arrivato alla fine appena si abbia gustato l'estremo frutto. Tutto questo io so ma so altresì che è il più alto godimento che si possa immaginare l'essere amati, amati più d'ogni altra cosa al mondo<sup>28</sup>.

Si può dunque concludere che:

---

<sup>25</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 177

<sup>26</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, 5 voll, cit., III, pag. 71 - 72

<sup>27</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 183

<sup>28</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, 5 voll, cit., III, pag. 123 - 124

Il desiderio di Johannes è desiderio di essere desiderato. La differenza che separa l'esteta immediato e l'esteta riflesso si può dunque ricondurre a questa distinzione fondamentale: Don Giovanni ama l'altro e cerca la propria soddisfazione nell'altro, sia pure scompostamente, avidamente, voracemente; Johannes invece non gode che di se stesso e non cerca soddisfazione se non in se stesso. [...] il desiderio di Johannes è infinito amore di sé<sup>29</sup>.

La figura di Don Giovanni e, soprattutto, quella di Johannes, a mio avviso, devono essere messe in relazione ad un'altra figura creata da Kierkegaard; in *Enten-Eller*, precisamente nel primo volume *Enten*, in cui viene descritta, come abbiamo visto, la fase estetica dell'esistenza, incontriamo la figura del poeta-esteta A, su cui Kierkegaard dedicherà un'interessante commento in *Briciole di filosofia*: “La parte prima rappresenta una possibilità di esistenza che non può raggiungere l'esistenza, una melanconia che dev'essere elaborata eticamente”<sup>30</sup>. Ciò che caratterizza il poeta-esteta, ci fa riflettere Kierkegaard, è la sua incapacità di giungere all'esistenza in quanto il suo desiderio è diventato un desiderio vuoto: “Non ho voglia di cavalcare, è un moto troppo violento; non ho voglia di camminare, è troppo faticoso; non ho voglia di distendermi, perché o dovrei restare in tale posizione, e non ne ho voglia, o dovrei di nuovo alzarmi, e non ne ho voglia nemmeno. *Summa summarum*: non ho voglia di nulla”<sup>31</sup>. Don Giovanni, il desiderio del tutto; Johannes, il desiderio di sé; infine, il poeta-esteta desideroso del nulla. Eppure per il poeta-esteta A vi sono dei momenti, fugaci momenti, in cui l'anima torna a provare passione e lo fa nel modo più violento: “Nessuna puerpera può avere desideri più strani e impazienti dei miei. Questi desideri riguardano ora le cose più insignificanti, ora le cose più elevate, ma hanno tutti allo stesso grado una momentanea passione dell'anima”<sup>32</sup>. Questa “crisi del desiderio”<sup>33</sup>, questo senso di apatia, sono collegati alla crisi della riflessione: “il pensiero appare innanzitutto come una potenza annichilatrice, nientificatrice, nel senso letterale, etimologico della parola, che significa ridurre a niente. Ad essere annullato, ridotto a quel niente che il pensiero scopre e svela come la sostanza ultima di tutte le cose, è ciascun ente”<sup>34</sup>. Il poeta-esteta A giunge a questa sconcertante conclusione attraverso tre riflessioni: il carattere definitivo della morte, la mancanza di reale autonomia, reale libertà nella vita del singolo e, infine, la scomparsa di Dio. Secondo il poeta, dunque, tutto trova la sua conclusione nella morte, tutto è destinato alla morte: “il momento più alto e ricco è accompagnato dalla morte”<sup>35</sup>. La vita dell'uomo viene, inoltre, vista come il palcoscenico del fato: non la libera volontà delle proprie scelte ma il capriccio della sorte governano l'uomo; ciò rende la vita totalmente vuota e priva di senso: “Ah! La porta della fortuna! Non s'apre verso l'interno, cosicché la si possa forzare scagliandovisi contro; ma s'apre verso l'esterno, e perciò non c'è niente da fare”<sup>36</sup>. Come terza e fondamentale constatazione

---

<sup>29</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 184 - 185

<sup>30</sup> S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia” - composizione mimico-patetica-dialettica. Saggio esistenziale di Johannes Climacus – edito da S. Kierkegaard*, in *Opere*, cit., pag. 396

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Dipsalmata*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, I-VI, cit., qui I, pag. 60

<sup>32</sup> *Ivi*, pag. 83

<sup>33</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 104

<sup>34</sup> *Ibidem*

<sup>35</sup> S. Kierkegaard, *Dipsalmata*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, I-VI, cit., qui I, pag. 74

<sup>36</sup> *Ivi*, pag. 79

vi è l'assenza di Dio poiché lo sguardo di fede diviene uno sguardo illusorio e falsificatore: “Ma eliminato il soprannaturale, ridotta la natura a sola natura, desacralizzato il mondo, la vita perde ogni incanto e mistero”<sup>37</sup>. Mistero che, come vedremo nelle riflessioni del filosofo Panikkar, deve rimanere intatto pena la perdita di significato dell'intera esistenza umana. Il poeta-esteta, dunque, rappresenta e dichiara la verità: la fine di ogni poesia, la fine di ogni senso. Ma è, dunque, la verità rovinosa? La verità è la strada verso il nulla? La verità del poeta-esteta lo è certamente: “La mia anima ha perso la possibilità. Se dovessi desiderare qualcosa per me, non desidererei ricchezze o forza, ma la passione della possibilità, quell'occhio che eternamente giovane, eternamente ardente, vede dappertutto la possibilità. Il godimento disillude, la possibilità no. E quale vino è così spumeggiante, quale così profumato, quale così inebriante?”<sup>38</sup>. Qui giungiamo a una riflessione fondamentale sul concetto di angoscia: “melanconia e verità sono pensate in rapporto stretto di dipendenza, nel senso che causa della melanconia è la verità, in quanto disvelamento dell'insignificanza della realtà”<sup>39</sup>. Eppure questa melanconia è un errore, un errore tutto nostro: il peccato di non aver scelto se stessi. Errore e peccato non sono propriamente sinonimi, ma possono esserlo nella misura in cui essi dipendono dalla volontà. Ne *La malattia per la morte* l'indagine che il filosofo danese conduce sul concetto di peccato, muove a partire dalla definizione socratica di peccato: peccato come ignoranza.

Se in effetti il peccato è ignoranza, il peccato propriamente non esiste perché il peccato è appunto coscienza. Se il peccato è essere ignorante del giusto, così che per questo si fa l'ingiusto, allora il peccato non esiste. Se il peccato è questo, allora si ritiene, come anche Socrate riteneva che non possa darsi il caso di uno che, conoscendo il giusto, faccia l'ingiusto oppure, sapendo che una cosa è l'ingiusto, faccia l'ingiusto. Dunque, se la definizione socratica è esatta, il peccato non esiste affatto<sup>40</sup>.

Ma ciò che differisce paganesimo e cristianesimo è il concetto di rivelazione e, quindi, redenzione:

É la volontà, l'ostinazione. L'intellettualità greca era troppo felice, troppo ingenua, troppo estetica, troppo ironica, troppo vivace...troppo peccaminosa per poter arrivare a capire che uno coscientemente possa non fare il bene, oppure coscientemente, conoscendo il giusto, possa fare l'ingiusto. La grecità postula un imperativo categorico intellettuale. Il vero in essa non può per nessun motivo essere trascurato, ed è necessario sottolinearlo in tempi come questi, che si sono smarriti in un sapere così vacuamente tronfio e sterile, che senza dubbio ora, proprio come al tempo di Socrate, anzi ancor di più, c'è bisogno che gli uomini soffrano un pochino socraticamente la fame. C'è da ridere e insieme da piangere tanto per queste assicurazioni di aver capito e afferrato la cosa più alta, quanto per il virtuosismo con cui sanno presentarla *in abstracto*, in un certo senso con piena correttezza; c'è da ridere e insieme da piangere nel vedere poi come tutto questo sapere e comprendere non eserciti alcun potere sulla vita umana, come essa non esprima neppur lontanamente quel che hanno compreso, ma piuttosto l'esatto contrario. [...] essi non l'hanno compresa, ché se l'avessero

<sup>37</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 108

<sup>38</sup> S. Kierkegaard, *Dipsalmata*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, I-VI, cit., qui I, pag. 101-102

<sup>39</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 113

<sup>40</sup> S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, cit., pag. 89 - 97

davvero compresa, la loro vita lo esprimerebbe, e dunque, farebbero ciò che hanno compreso<sup>41</sup>.

Il peccato, dunque, non risiede nel fatto che l'uomo non abbia compreso cosa sia il giusto, ma che l'uomo non voglia comprendere il giusto e, dunque, non voglia attuarlo. Il peccato si radica nella volontà non nella conoscenza, e ciò che compie la volontà deviata ricade nell'azione quotidiana della vita del singolo. È il mistero della libertà:

Il peccato sta nella volontà: ciò significa che tra il dire e il fare (bene) vi è di mezzo il mistero del volere e del suo atto, e il fatto che la volontà con la sua potenza dominatrice cattura e subordina l'intelligenza e questa volentieri si schiera con la prima, riconoscendo che è giusto e saggio ciò che la volontà vuole. La critica a fondo dell'intellettualismo etico secondo il quale virtù e conoscenza coincidono, conduce diritto al mistero della libertà umana e a quella dell'Angelo (decaduto), dove l'arduo problema della libertà di scelta si presenta allo stato puro<sup>42</sup>.

A queste parole possiamo certamente affiancare la riflessione di Garaventa; lo studioso, infatti, sottolinea che in Kierkegaard il peccato assume un significato trans-morale poiché il peccato è ciò cui l'uomo può andare incontro nel momento in cui si attua la scelta della realizzazione del sé, di quale direzione dare alla propria vita. Si tratta, dunque, della colpa morale del diventare sé, del diventare Io del singolo individuo<sup>43</sup>. Peccare è come fuggire da se stessi o voler essere se stessi con *hybris*, come atto totalmente libero di auto-creazione quasi titanica: “il peccato è disperatamente non voler essere se stesso davanti a Dio, o disperatamente voler essere se stesso, dopo essere stati illuminati grazie ad una rivelazione divina su che cosa sia il peccato”<sup>44</sup>. Al poeta-esteta viene concesso, dunque, solo il rimanere:

isolato dal mondo, dagli altri uomini e da Dio, ritirato in se stesso, nella propria interiorità, in una clausura cognitiva, emotiva ed affettiva, non resti che trarre felicità dalla propria infelicità, da quell'infelicità in cui egli scorge, come già si diceva, un segno di eccellenza, di superiorità sugli altri uomini, e che lui solo, il poeta, l'infelice ‘che nasconde profonde sofferenze nel cuore, ma le cui labbra sono fatte in modo che se il sospiro, se il grido sopra vi scorre, suonano come una bella musica’, può trasformare con sublime linguaggio in una melodia che incanta chiunque lo ascolti<sup>45</sup>.

Ma, nel contempo, colui che si crogiola nell'errore, che è malattia mortale, non può essere salvato in quanto non vede nessuna salvezza. Dunque la libertà estetica è una non-libertà, come abbiamo appena visto nell'analisi del poeta-esteta A; essa è pura illusione e coincide con l'illusorietà del piacere del Don Giovanni: manca di possibilità. Scrive Kierkegaard, commentando il concetto di libertà declinato in modo estetico: “La libertà è determinata come piacere o nel piacere. Ciò che essa ora teme è la ripetizione, poiché la ripetizione le

---

<sup>41</sup> *Ibidem*

<sup>42</sup> V. Possenti, *Kierkegaard e Dostoevskij in Il religioso in Kierkegaard*, a cura di I. Adinolfi, Brescia, Morcelliana, 2002, pag. 85

<sup>43</sup> R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, cit., pag. 15

<sup>44</sup> S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, cit., pag. 89 - 97

<sup>45</sup> *Ivi*, pag. 114-115

sembra avere il potere magico di tenere prigioniera la libertà, una volta che l'abbia catturata. Ma a dispetto di tutta l'inventiva del piacere, la ripetizione sbuca fuori. La libertà nel piacere dispera<sup>46</sup>.

La libertà, dunque, tenta di raggiungere se stessa attraverso un percorso che ha come primo scoglio la ripetizione a cui segue:

la libertà determinata come perizia. La libertà è ancora soltanto in un rapporto finito al suo oggetto, ed essa pure determinata da un'ambiguità estetica. La ripetizione viene data come esistente, ma il compito della libertà nella perizia è sviluppare sempre un lato nuovo nella ripetizione [...] Essendo però la libertà come perizia determinata solo finitamente, deve riapparire la ripetizione: la ripetizione cioè del trucco con cui la perizia vuole ammaliare la ripetizione e farne qualcos'altro. La perizia dispera<sup>47</sup>.

Infine, la libertà conquista se stessa: “ora la libertà irrompe nella sua forma più alta, ove è determinata in rapporto a se stessa. Qui tutto è invertito, e viene in luce il rovescio esatto del primo punto di vista. Ora l'interesse più alto della libertà è proprio attuare la ripetizione<sup>48</sup>. Una sfumatura diversa tinge adesso i toni della ripetizione, non più avvenimento da cui sfuggire ma da ricercare:

Nello stadio etico-religioso, come atto di libertà, la ripetizione diviene ripresa. Come tutte le categorie esistenziali, la ripresa è un concetto paradossale, in quanto unisce in sé due opposti: medesimezza e cambiamento, vecchio e nuovo, passato e futuro. Nella ripresa il passato è insieme conservato e superato. Come il pentimento, la ripresa è un volgersi indietro, però in modo tale da affrettare il cammino verso ciò che sta d'innanzi. Per Kierkegaard, è questa categoria a rendere possibile la morale. Il matrimonio, ad esempio, che è per il filosofo il simbolo stesso della scelta etica, è possibile solo se l'amore può avere una storia, se può essere rinnovato nel tempo, se può essere ri-preso. Grazie alla ripresa la vita matrimoniale acquista una continuità ricca di contenuto, grazie ad essa il tempo non è una semplice progressione in cui viene mantenuto ciò che v'è di originario, ma una progressione crescente in cui ciò che v'è di originario aumenta<sup>49</sup>.

La libertà morale (intesa come libertà del singolo individuo di agire e scegliere in modo responsabile, cioè avendo la capacità di riconoscere e distinguere il bene dal male e il giusto dall'ingiusto) trova la sua piena manifestazione: “Soggettività, libertà, responsabilità sono categorie tra loro strettamente intrecciate: non può esservi individuo senza libertà e non ha senso parlare di una libertà che non sia responsabile, moralmente responsabile, di tutto ciò che di bene o di male si è fatto e si fa. La responsabilità morale copre poi l'intera esistenza, presente e passata<sup>50</sup>. Nel secondo dei due saggi attribuiti al giudice Wilhelm contenuti in *Enten-Eller*, Nel secondo dei due saggi attribuiti al giudice Wilhelm contenuti in *Enten-Eller*, troviamo infatti il concetto di pentimento legato alla libertà morale. Si tratta di una lunga lettera che il giudice scrive all'amico esteta per esortarlo ad abbandonare il

---

<sup>46</sup> S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, cit., pag. 165

<sup>47</sup> *Ibidem*

<sup>48</sup> *Ibidem*

<sup>49</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit, pag. 73

<sup>50</sup> *Ivi*, pag. 82

proprio atteggiamento di indifferente passività e combattere la propria triste melanconia, scegliendo se stesso attivamente:

una lunga lettera che questi scrive all'amico esteta per esortarlo ad abbandonare il proprio atteggiamento di indifferente passività e combattere la propria triste melanconia, scegliendo se stesso attivamente. Questa scelta, che coincide con il pentirsi, è l'atto mediante il quale il sé, che per il giudice non è un dato di natura, sceglie, forma e costruisce se stesso. Come l'artigiano sgrezza la gemma per liberare il diamante, come lo scultore scolpisce il blocco di marmo secondo la forma che vi scorge e lo guida, così il penitente lavorando su se stesso fa emergere il proprio sé ideale dalla materia organica, psichica, sociale, culturale che a un tempo lo sostanzia e lo soffoca. L'individuo è infatti condizionato dalla società in cui vive e agisce, dalla famiglia in cui è nato e da cui è stato educato, e infine dal suo stesso temperamento, cioè da quegli attributi psico-fisici che non si è dato da sé e con i quali deve fare i conti se non vuole che la sua libertà sia solo un'illusione<sup>51</sup>.

Il movimento della coscienza non può dirsi etico in quanto non è rivolto all'interiorità ma all'esteriorità<sup>52</sup>; tende, cioè, all'apertura e alla relazione con l'altro piuttosto che alla relazione con se stesso. Questo passaggio, fondamentale nella costituzione dell'individuo-persona, rappresenta - dopo la scelta del sé, di cui abbiamo parlato precedentemente trattando il concetto di disperazione, e di cui parleremo più approfonditamente nei prossimi capitoli - il momento e movimento di riconoscimento e apertura all'altro. L'uomo è essenzialmente apertura: "l'individuo non è infatti una monade, non è un'isola, ma originaria relazione con se stesso e il mondo, e la libertà è una conquista che si raggiunge solo al termine di un faticoso processo di appropriazione e costruzione della propria identità e del proprio sé"<sup>53</sup>. Laddove il pentimento è reale, laddove porta ad una conversione e alla scelta autentica del sé, allora il peccato può essere tolto: "La coscienza del peccato, realizzata profondamente e seriamente nell'espressione del pentimento, è una gran rarità"<sup>54</sup>. La melanconia, dunque, concetto chiave da cui abbiamo dipanato la nostra riflessione su Kierkegaard, assume numerose sfaccettature: come malattia dell'anima, come non scelta dell'esteta e come rifiuto di Dio. Qualunque sfaccettatura essa assuma, l'uomo

dovrà dunque scoprirlo e comprenderlo da sé e, assumendosene la responsabilità, sceglierla liberamente, dopo aver ascoltato le ragioni dell'uno e dell'altro pseudonimo. Le diverse prospettive non solo infatti non si equivalgono *per* Kierkegaard, nella matura riflessione e convinzione della *sua* interiorità, ma neppure possiedono lo stesso valore di verità. La sua opera, come lui stesso ha scritto ripetutamente, realizza un movimento progressivo che dall'estetica, attraverso l'etica, termina nello stadio etico-religioso, e nel passaggio da uno stadio all'altro la riflessione intorno alla melanconia si fa sempre più ricca e complessa, il fenomeno è via via sempre meglio compreso, suggerendo la parzialità e incompiutezza delle posizioni precedenti<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Ivi, pag. 85 - 86

<sup>52</sup> Ivi, pag. 86, si veda nota

<sup>53</sup> Ivi, pag. 88

<sup>54</sup> S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale* in *Opere*, cit., pag. 170

<sup>55</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit, pag. 98

## LA VITA: ETICAMENTE VISSUTA

Abbiamo già accennato, nel paragrafo introduttivo, alla nozione di salvezza che consiste nella piena realizzazione del sé, nell'aver posto se stesso come scopo, e, infine, l'aver reso il sé ideale reale. L'individuo deve, primariamente, preoccuparsi di se stesso, di cosa realizzare con la sua esistenza, deve “cercare di divenire chiaro a se stesso”<sup>56</sup>, prendendo su di sé la responsabilità della scelta. Questa è la vera e fondamentale preoccupazione che deve occupare la vita dell'uomo: il rapporto con se stesso, la propria esistenza eticamente assunta davanti a Dio. Ma “con questa esigenza l'etica sviluppa una contraddizione, rendendo proprio manifesta la difficoltà e l'impossibilità di ciò che chiede”<sup>57</sup>. Il peccato è lo scoglio su cui naufraga l'etica<sup>58</sup> poiché esso è radicato nell'individuo: “Nella lotta in cui si deve realizzare il compito dell'etica, il peccato non appare come qualcosa che si trovi per caso in un individuo, ma il peccato si ritira in sfere sempre più profonde, come un presupposto sempre più profondo, un presupposto che trascende l'individuo”<sup>59</sup>. L'etica, quindi, secondo il filosofo danese, fallisce se non include in se stessa questo sfondo esistenziale: etica come “profonda consapevolezza [...] della realtà del peccato”<sup>60</sup>. L'etica deve volgersi alla spiritualità; senza il carattere religioso, si risveglia incompleta: “Quest'etica, che non si pone più di portare l'idealità nella realtà, ma, viceversa, di sollevare la realtà all'idealità, non si regge più unicamente su se stessa ma confida in Dio ed è aperta all'esperienza di fede”<sup>61</sup>. Per comprendere a pieno il concetto di peccato, è necessario analizzare altri due concetti chiave della filosofia kierkegaardiana: la disperazione e la melanconia; La disperazione è da intendersi come malattia, cioè come accadimento esterno o come errore interno all'uomo?

la disperazione è una malattia dell'io, è quella “malattia mortale” che gli impedisce di realizzarsi e in cui l'io cade quando vuole o disperatamente non essere se stesso o disperatamente essere se stesso. Ovvero quando vuole sbarazzarsi di sé, liberarsi di sé, fuggire da sé, oppure vuole essere il creatore di sé, un io infinito, assoluto e autonomo che dispone pienamente di se stesso. Il termine malattia non deve ingannare. Per Kierkegaard la disperazione non è qualcosa che accade all'io, qualcosa che lo colpisca dall'esterno, ma una condizione dell'io, in cui l'io stesso si è posto. La disperazione è infatti inerente alla personalità dell'uomo, al rapporto in cui l'io è con se stesso. È sì dunque una malattia, ma una malattia di cui l'io è responsabile, colpevole<sup>62</sup>.

Se, dunque, la condizione di disperazione nasce dall'io e si riversa nell'io stesso, ciò significa che il disperante e il disperato coincidono: l'io disperava per se stesso in quanto non

<sup>56</sup> R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, cit., pag. 127

<sup>57</sup> S. Kierkegaard, *Opere*, cit, pag. 115

<sup>58</sup> *Ibidem*

<sup>59</sup> S. Kierkegaard, *Opere*, cit, pag. 116

<sup>60</sup> *Ivi*, pag. 117

<sup>61</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit, pag.98

<sup>62</sup> *Ivi*, pag. 49

riesce a “potersi disfare di sé”<sup>63</sup>. Malattia che diviene mortale poiché colui che dispera non vede alternative di salvezza: può liberarsi di se stesso solo attraverso la morte; non vede che l'alternativa alla disperazione esiste ed è possibile: il credere, e credere significa “confidare la propria salvezza in Dio”<sup>64</sup> con una scelta “virtuosa, la scelta etico-religiosa: la scelta di se stessi nel proprio eterno valore”<sup>65</sup>. Nella seconda parte di *Enten-Eller* Kierkegaard descrive, attraverso il personaggio del giudice Wilhelm, la scelta della vita etica. Il giudice scrive al suo amico esteta, il poeta-esteta, mettendo in luce tutti gli aspetti tragici – senza salvezza – della vita condotta in maniera puramente estetica e lo esorta a vivere in modo etico. Il nucleo centrale della seconda lettera mette in evidenza che:

la melanconia è il sintomo di un malessere spirituale di cui l'individuo sofferente è responsabile, colpevole. Come il dolore ci segnala la malattia corporale, così la melanconia è la spia che ci indica il nostro errore o, meglio, un nostro peccato spirituale, e più precisamente quel peccato che consiste nel non essersi scelti, nell'aver rinviato o rifiutato di compiere quell'atto decisivo in ordine alla fondazione di una vita etica, capace di sviluppo e di gioia non effimera, mediante il quale il sé assume, forma e costruisce liberamente se stesso<sup>66</sup>.

Una vita vissuta da un punto di vista puramente estetico è una vita senza salvezza poiché non pone realmente il soggetto in condizione di edificare e scegliere la propria soggettività. L'anima del singolo è costantemente distratta dalle cose mondane, non essenziali; emerge quindi la necessità dello spirito di raccogliersi nell'interiorità e riflettere su se stesso, di diventare cosciente dell'unicità che esso è: “Lo spirito vuole cioè separarsi e possedersi come spirito. Se questo sviluppo è interrotto, se questo movimento è represso, respinto indietro, ecco allora sorgere la malinconia”<sup>67</sup>. La melanconia è ciò che rivela il carattere infinito del singolo poiché si configura come “malessere dello spirito”<sup>68</sup>:

È l'isterismo dello spirito. Viene nella vita di un essere umano un istante in cui l'immediatezza è per così dire maturata, e in cui lo spirito esige una forma superiore dove esso spirito vuol cogliersi come spirito [...] Se questo non succede, se il movimento è arrestato, se è represso, allora interviene la melanconia. Si può far molto per metterla in oblio, si può lavorare, si può por mano a rimedi più innocenti che non quelli di un Nerone, la melanconia, nella sua radice fatta di tristezza, resta”<sup>69</sup>. È, quindi, lo spirito stesso a bloccare il movimento, a non lasciarsi cogliere come infinito. Si comprende, a questo punto, perché Kierkegaard, nella maschera di Wilhelm, descrive la melanconia come una colpa, un peccato di cui si deve divenire coscienti poiché è il peccato del “non volere profondamente e sinceramente”<sup>70</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibidem*

<sup>64</sup> *Ivi*, pag. 36

<sup>65</sup> *Ivi*, pag. 51

<sup>66</sup> *Ivi*, pag. 116

<sup>67</sup> *Ivi*, pag. 120

<sup>68</sup> *Ivi*, pag. 122

<sup>69</sup> S. Kierkegaard, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità in Enten-Eller. Un frammento di vita*, 5 voll., trad. it. di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1976-89, qui V, pag. 61 - 62

<sup>70</sup> *Ivi*, pag. 61

La melanconia, nell'analisi di Kierkegaard-Wilhelm, è quel peccato che emerge nello spirito, di cui bisogna divenire coscienti poiché “solo lo spirito può toglierla”<sup>71</sup> e, per toglierla, bisogna volerlo.

Il Don Giovanni vive per il finito. L'amico del giudice, l'artista-esteta, vive gettandosi al di là di se stesso ma vivere per il finito e vivere oltre se stesso portano, in ogni caso, alla melanconia in quanto sono forieri dello stesso peccato: la non scelta del sé. Il Don Giovanni, dunque, viene colto da disperazione nel momento in cui comprende che ha gettato le basi della sua vita non su un terreno saldo ma sull'attimo, su ciò che è caduco e precario; l'artista-esteta, al contrario, ha volontariamente fondato la vita sulla provvisorietà quindi ne ha piena consapevolezza<sup>72</sup>. Se la melanconia ha raggiunto la coscienza, perché si decide di rimanere nel peccato? Perché non si è pronti a compiere quell'ulteriore passo che, non senza fatica, porterà al volere se stessi? Perché il passaggio all'azione pratica risulta mancante? Perché l'artista-esteta non sceglie di vivere a pieno e fino in fondo la contraddizione del dolore, della disperazione: “Tu sei come una partoriente, e però trattieni costantemente l'istante e costantemente resti nel dolore. [...] ciò attraverso cui un essere umano genera in senso spirituale è il *nisus formativus* della volontà, e questo sta nel potere proprio dell'essere umano”<sup>73</sup>. La disperazione ha il potere tanto di gettare l'uomo nel baratro più nero quanto di renderlo artefice della propria possibilità di salvezza. Se l'uomo decide di scegliere il sé e di diventare costruttore della propria dignità e felicità, se sceglie di realizzare a pieno la responsabilità verso se stesso, allora l'uomo può divenire Persona. Il passo decisivo per porsi su questo cammino è quello che l'anima compie quando “vuole la propria disperazione “in senso infinito”, “in senso assoluto”, e scegliendo in tal senso la disperazione, coglie se stesso nel proprio eterno valore”<sup>74</sup>. Risuonano in questo modo le parole di Wilhelm: “Quand'io, allora, nella mia disperazione vinco tutto il mondo, allora arreo danno alla mia anima fino a perderla con il fatto che finitizzo me stesso, avendo io ivi la mia vita; quand'io dispero del mio perdere tutto il mondo, allora arreo danno alla mia anima fino a perderla perché la finitizzo esattamente al medesimo modo, vedendo io qui, ancora, la mia anima come posta con la finitezza”<sup>75</sup>. La scelta etica, la scelta del sé, è quella scelta di vita che permette di affrontare l'esistenza nella piena libertà: realizzare il sé ideale attraverso un atteggiamento volto all'educazione, alla disciplina e alla costruzione del sé; l'uomo può e deve dirigere se stesso, poiché sua è la scelta, verso una vita piena nella sua dignità. Il nodo centrale risiede, dunque, nel comprendere e trovare la forza per scegliere il sé. Compito arduo, come il giudice sottolinea, poiché si può sempre perdersi, si può essere destinati al fallimento:

Se il disperato prende un abbaglio, se crede che il guaio stia nel molteplice al di fuori di lui, allora la sua disperazione non sarà vera, e lo porterà ad odiare il mondo e non ad amarlo; perché vero che sia che il mondo ti è di peso, in quanto le cose stanno come se esso voglia

---

<sup>71</sup> Ivi, pag. 62

<sup>72</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 125

<sup>73</sup> S. Kierkegaard, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità* in Enten-Eller. *Un frammento di vita*, I-V, qui V, cit. pag. 82

<sup>74</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 129

<sup>75</sup> S. Kierkegaard, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità* in Enten-Eller. *Un frammento di vita*, I-V, qui V, cit. pag. 103

esser per te qualcosa d'altro da quello che può essere, sì, è anche vero che allorquando nella disperazione *avrà trovato te stesso*, allora lo amerai in quanto è quello che è<sup>76</sup>.

L'io è essenzialmente libertà: “Ma che cos'è allora questo mio me? Caso mai volessi parlare di un primo istante, di una prima espressione al riguardo, allora la mia risposta sarà che è il più astratto di tutto, il quale del pari è il più concreto di tutto, è la libertà”<sup>77</sup>. Ma è una libertà che si conquista anch'essa. Quando Wilhelm parla del processo di conquista del sé come pienezza della libertà, evoca un processo che richiama quello che sarà il metodo genealogico di Nietzsche: una ricostruzione della propria vita volta a decostruire-analizzare il vissuto storico dell'individuo. È la preoccupazione di liberarsi dai condizionamenti non solo familiari e sociali ma anche caratteriali. L'agire secondo carattere, cioè la risposta secondo *habitus*, quasi automatica, rappresenta anch'essa un ostacolo da superare:

Il nostro modo d'essere è infatti in buona parte determinato da altri, il nostro piacere così come i nostri bisogni sono spesso frutto di imitazione, e persino il nostro più intimo sentire e l'orientamento del nostro desiderio più profondo è il più delle volte influenzato dall'ambiente. L'individuo è infatti figlio del tempo in cui vive, condizionato dalla società di cui è membro, dalla famiglia in cui è nato e da cui è stato educato, e infine dal suo stesso temperamento, cioè da quegli attributi psico-fisici che non si è dato da sé e con i quali deve fare i conti se non vuole che la sua libertà si a solo un'illusione, un sogno<sup>78</sup>.

Questo processo di anamnesi legato all'analisi del vissuto dell'individuo, viene descritto da Kierkegaard-Wilhelm in questo modo: “Egli si pente di sé andando all'indietro in se stesso, all'indietro nella sua famiglia, all'indietro nella stirpe degli uomini, finché trova se stesso in Dio. Solo a questa condizione egli può scegliere se stesso, e questa è l'unica e la sola condizione che egli vuole, perché solo in tal modo egli può scegliere se stesso assolutamente”<sup>79</sup>. In questo modo l'uomo ha veramente scelto se stesso, ha reso Persona quel sé ideale in quanto soltanto di fronte a Dio l'uomo è Persona. Principio-Persona che deve essere, inoltre, legato al pentimento:

Mediante il pentimento l'individuo che nella disperazione si era scoperto dapprima *libero* e poi come *prodotto* di un dato ambiente e di una certa vicenda giunge infine a *produrre* se stesso. Nell'assumere su di sé la propria storia, nel farsene carico responsabilmente, nello scegliersi concretamente il penitente è infatti attivo e non passivo, perché – insiste Wilhelm – egli non sceglie semplicemente ciò che è immediatamente, bensì *diviene* se stesso, il proprio sé ideale<sup>80</sup>.

Il pentimento è dunque conversione; si richiede il cambiamento di mentalità in senso profondo e la lotta per la conquista di sé, il compimento della responsabilità esistenziale: “l'espressione di questo combattimento, di questo acquisire, sì, come preferirai tu, di

---

<sup>76</sup> *Ivi*, pag. 186

<sup>77</sup> *Ivi*, pag. 93

<sup>78</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 134

<sup>79</sup> S. Kierkegaard, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità* in Enten-Eller. *Un frammento di vita*, I-V, qui V, cit. pag. 96

<sup>80</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 135

questo conquistare, è 'pentimento'"<sup>81</sup>. L'atto di responsabilità rappresenta un prendersi carico della realizzazione della propria vita e apre alla relazione: significa abbracciare l'intera esistenza dell'umano e della realtà. La responsabilità è universale: "E qui il pentimento si mostra in tutt'intero il suo profondo significato, perché mentre, in un certo modo, mi isola, così, in un altro modo, mi vincola indissolubilmente alla stirpe tutt'intera; perché la mia vita non incomincia certo nel tempo con nulla, e se io non posso pentirmi del passato, allora la libertà è un sogno"<sup>82</sup>. Prima di scendere nel dettaglio e scoprire come si configura la vera libertà dell'individuo, può essere utile ripercorrere, qui sintetizzato in tre tappe fondamentali, il sentiero etico intrapreso dal filosofo danese che porta ad essa. L'incipit è la condizione dell'io empirico passivo, che si percepisce come un finito e limitato; il secondo momento è la pressione dell'io ideale sull'io empirico, che vuole rendersi responsabilmente autonomo e, infine, come terzo momento, la scoperta della libertà che può rendere essa sola l'ideale reale.

Come realmente si configura questa libertà?

Essa è limitata poiché non è da intendersi come creazione dal nulla, autocreazione, autodeterminazione rinnegando Dio, altrimenti la libertà negherebbe se stessa distruggendo l'individuo:

La scelta fa qui in una sola volta i due movimenti dialettici: ciò che è scelto non esiste e nasce grazie alla scelta, ciò che è scelto esiste, altrimenti non si tratterebbe di una scelta. Caso mai, infatti, ciò che io scegliessi non esistesse ma nascesse assolutamente grazie alla scelta, allora io non sceglierei, allora io creerei; ma io non creo me stesso, quanto scelgo me stesso. Mentre quindi la natura è creata dal nulla, mentre io stesso come personalità immediata sono creato dal nulla, ebbene, come spirito libero io sono generato dal principio di contraddizione, ovvero generato grazie al fatto che scelsi me stesso<sup>83</sup>.

Non solo perché l'uomo è libero, l'uomo è Persona solo dinanzi a Dio, ma, affiancato all'opera di Dio, l'uomo *coopera*<sup>84</sup> con Dio, realizza ciò che il divino si aspetta da lui, realizza, aristotelicamente, il *telos* nel migliore dei modi. E nessun altro processo porta al βέλτιστον come la piena realizzazione di se stessi, un itinerario di vita che pone la vita come il fine del cammino stesso. In Kierkegaard il rapporto con l'eterno non è mediato dall'ontologia, ma dall'antropologia teologica. L'uomo scopre in sé una dimensione di eternità poiché si scopre in rapporto con Dio, si fonda nella potenza che lo ha posto. Infatti, come abbiamo appena visto, il Singolo – la Persona – esiste veramente se esiste dinanzi a Dio. Conquistata, dunque, la libertà, il compito dell'uomo è quello di passare dall'io ideale all'io reale. Scrive Kierkegaard:

---

<sup>81</sup> S. Kierkegaard, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità* in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, I-V, qui V, cit, pag. 96

<sup>82</sup> *Ivi* cit, pag. 126

<sup>83</sup> S. Kierkegaard, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità* in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, I-V, qui V, cit, pag. 95

<sup>84</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 136

Di colui che vive esteticamente vale il detto antico 'essere, o non essere' e quanto più quegli avrà il permesso di vivere esteticamente, tante più condizioni esigerà la di lui vita, e allorché anche solo la più piccola di esse non venisse soddisfatta, sì, allora quegli sarà morto; colui che vive eticamente, questi ha sempre una via d'uscita, e quando tutto gli si mette contro, quando l'oscurità del clima avverso lo ricopre e lo cela a tal punto che il suo vicino di casa non riesce a vederlo, egli pur non è stato sopraffatto, c'è pur sempre un punto che egli tien fermo, ed è se stesso<sup>85</sup>.

Questo ideale viene tradotto in reale, attraverso l'amore coniugale, nella figura del marito. Se Don Giovanni ama ogni donna, Johannes ama nell'idealità (ma ama solo se stesso nella realtà) e il poeta-esteta non ama nulla, Wilhelm, al contrario, ama solo sua moglie. Johannes trasla la relazione con Cordelia nel piano dell'idealità perché la realtà con lei sarebbe insopportabile, noiosamente insopportabile. Il rapporto instaurato con Cordelia non porta alla creazione di una storia. Wilhelm "ama solo una donna e nella concretezza della realtà: il suo amore ha una storia"<sup>86</sup>. Questo non significa che l'amore romantico, l'amore di passione, l'amore del Don Giovanni, sia negato<sup>87</sup>. Esso è, al contrario, il fondamento dell'amore matrimoniale: l'amore di passione, attraverso la volontà<sup>88</sup>, diviene eternità. Ciò può accadere; può, cioè, esserci una storia se e solo se l'amore cresce e si consolida attraverso l'impegno etico e l'unione nel divino: il matrimonio. Nella visione etica l'unione coniugale è il modo di amare concreto e umano: "Il matrimonio dunque, lungi dal rifiutare l'amore romantico, lo include: la base fondamentale del matrimonio, ripete continuamente l'assessore, è l'amore, e l'esito essenziale dell'amore è il matrimonio"<sup>89</sup>. L'unione matrimoniale rappresenta il pieno compimento dell'amore romantico, la costruzione di quella storia della coppia che porta, con costante conferma, alla realizzazione della sintesi degli opposti (eterno e temporale, finito ed infinito) costitutivi dell'essere uomo. Trionfa l'umano nell'amore matrimoniale poiché coinvolge l'uomo nella sua totalità: "la persona umana è rispettata e riconosciuta nella sua interezza, nel suo essere ad un tempo infinita e finita. Esso ama tutto dell'altro e fa dell'altro un tutto. Se l'amore erotico è solo sensuale e l'amore religioso, come vedremo a breve, è solo spirituale, l'amore matrimoniale è invece insieme sensuale e spirituale"<sup>90</sup>. La noia della ripetizione del piano estetico, diviene storia nel piano etico; essa diviene la conferma giornaliera della volontà e della responsabilità dell'impegno etico: una riconferma quotidiana. L'amore, in quanto impegno, richiede miglioramento costante: "Non so quale sia l'età in cui adesso il mondo si trova, ma tu altrettanto quanto me ben sai che si vuol dire che prima venne l'età dell'oro, e poi l'età dell'argento, e poi l'età del rame, e poi l'età del ferro... Nel matrimonio è l'inverso, ivi per prime vengono le nozze d'argento, quindi le

---

<sup>85</sup> S. Kierkegaard, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità* in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, I-V, qui V, cit, pag. 144

<sup>86</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 185

<sup>87</sup> Ancora una volta ci troviamo a sottolineare l'importanza, all'interno del pensiero di Kierkegaard, di vedere gli stadi della vita come dei passaggi fondamentali da un'esperienza all'altra, senza volerne sminuire alcuno, ma, al contrario, riconoscendo in essi una graduale conquista, una graduale e cosciente formazione della persona umana.

<sup>88</sup> Scrive Kierkegaard: "si esige una volizione". S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, 5 voll, cit., IV, pag. 40

<sup>89</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 189

<sup>90</sup> *Ivi*, pag. 192

nozze d'oro...[...] E però la terminologia matrimoniale proclama queste nozze ancor più belle delle prime!”<sup>91</sup>.

#### 1.4

### LA VITA: RELIGIOSAMENTE VISSUTA

Dobbiamo analizzare il terzo stadio della vita a partire dal punto di arrivo del secondo stadio: il concetto di ripresa. Kierkegaard – attraverso la figura di Costantin Constantius – evidenzia<sup>92</sup> come la ripetizione sul piano estetico porti al fallimento e alla ricerca di sensazioni che, se pur riprovate, mancano di soddisfazione sempre nuova, non ripropongono l'emozionale precedentemente provato. Ripetizione, che chiamiamo ripresa, è fondamentale sul piano etico poiché, nel matrimonio, dà vita alla storia della coppia e alla riconferma nella responsabilità quotidiana. Ma vi è lo spettro della melanconia. La ripetizione viene, in questo modo, ostacolata e diviene irrealizzabile facendo mancare la piena responsabilità morale:

Faccio del mio meglio per foggiare di me un marito. Sto qui a sforbiciare me stesso, a togliere via tutto l'incommensurabile per divenire commensurabile. Ogni mattina depongo tutta la smania infinita della mia anima – non vale, l'istante dopo ce l'ho ancora addosso. Ogni mattina mi rado di tutte le mie ridicolaggini – non vale, la mattina dopo ho la barba lunga uguale. Revoco me stesso come la banca ritira i suoi biglietti per emetterne di nuovi – non funziona. Converto tutto il mio portafoglio di idee, le mie ipoteche in liquidi matrimoniali – ah ah! Sotto codesta forma la mia fortuna ammonta a veramente poco<sup>93</sup>.

Se estetico ed etico non riescono a dare ragione della vita dell'uomo, cosa rimane? La melanconia trionfa, infine, sopra ad ogni tentativo di realizzare il principio Persona attraverso la propria esistenza? Tanto la soluzione estetica quanto quella etica mancano di qualcosa:

In questa prospettiva tanto la tesi del giovane poeta, e più in generale dell'esteta, per cui la melanconia è malattia, quanto quella dell'assessore Wilhelm, il rappresentante dell'etica, secondo cui essa invece è un vizio, una colpa a cui contrapporre la severa e energica virtù del pentimento, si rivelano ambedue, rispetto alla successiva messa a punto della questione da parte dall'uomo di fede, delle risposte parziali e insufficienti. Esse colgono infatti solo un aspetto della questione, e nella loro unilateralità, opponendosi l'una l'altra, si oppongono tutte e due, come subito vedremo, alla verità del credente, che nella sua complessità dialetticamente le comprende entrambe<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> S. Kierkegaard, *Enten-eller*, 5 voll, cit., IV, pag. 197

<sup>92</sup> S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, cit., pag. 33 -34. Evento che viene, inoltre, mostrato in prima persona da Kierkegaard stesso attraverso l'esperienza della sua vita.

<sup>93</sup> *Ivi* pag. 114

<sup>94</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 149

Sembra proprio che le forme della disperazione, la malattia e la colpa, prevalgano sulla vita dell'uomo: anche la libertà e la responsabilità si arrestano davanti alla disperazione<sup>95</sup>. Ma la risposta a questa tragica presa di coscienza ci viene data da Kierkegaard nella figura di Anti-Climacus che afferma con forza come la fede sola possa abbattere quella melanconia che è vizio: l'uomo è Persona solo dinanzi a Dio. Manca, dunque, la conferma della fede:

Se non che questo pensiero, come vedremo, afferma a un tempo che siamo e non siamo liberi, perché la fede è un atto di libertà che presuppone la coscienza o almeno il sentimento del limite di quella stessa libertà che nella fede si volge e affida a Dio. Kierkegaard/Anti-Climacus, dunque, afferma la libertà e responsabilità del singolo individuo, ma non le concepisce in modo assoluto. L'uomo non è Dio, a cui 'tutto è possibile'; le sue possibilità sono finite, limitate. Entro questi limiti, che sono di carattere sia ontologico che storico, inerenti tanto alla storia personale quanto a quella mondiale, e che quindi si presentano, a seconda della situazione in cui ci si viene a trovare, più o meno angusti, ogni uomo è però da ultimo libero e quindi responsabile della propria vita<sup>96</sup>.

La libertà dell'uomo, quindi, è tale solo se l'uomo accoglie la fede: "Se avessi avuto la Fede, sarei rimasto con Regine: ora l'ho capito"<sup>97</sup>. Questo perché la disperazione viene concepita da Kierkegaard/Anti-Climacus in maniera diversa rispetto alla melanconia; infatti, la definisce Kierkegaard: "il rapporto squilibrato in un rapporto di sintesi che si rapporta a se stesso"<sup>98</sup>. Abbiamo analizzato, all'inizio di questo capitolo, la visione antropologica di Kierkegaard e, quindi, comprendiamo adesso a pieno che il sé è quel rapportarsi del rapporto a se stesso. La disperazione non solo è causa esterna, come pensava Kierkegaard-esteta, cioè una malattia, un avvenimento che accade, ma è anche causa interna, come ha spiegato Kierkegaard-Wilhelm, qualcosa che nasce dal di dentro e sorge come colpa. Infine, è una colpa spirituale, come sottolinea Kierkegaard-Anti-Climacus, poiché è il sé ad essere, in ultima analisi, il vero colpevole:

può chiudersi nel finito, in una disperata grettezza e limitatezza, o perdersi nell'infinito, nell'illimitato, nel fantastico; piegarsi sotto il peso della necessità fino ad annullarsi come libertà, o dimenticare della necessità, che pure gli appartiene, evade nelle infinite possibilità prospettategli dall'immaginazione, rompendo così l'equilibrio tra i termini che formano la sintesi<sup>99</sup>.

Nel momento riflessivo del sé, cioè del rapportarsi del rapporto a se stesso, L'Io scopre che non si è posto né arbitrariamente né autonomamente, ma è posto liberamente in Dio con il quale è chiamato a cooperare. Spetta all'Io riconoscere la potenza che ha posto il rapporto: "Il sé può giungere alla quiete e all'equilibrio o può essere in essi non grazie a se stesso, ma solo grazie al fatto che è, nel rapportarsi a se stesso, si rapporta a ciò che ha posto l'intero

---

<sup>95</sup> Scrive Adinolfi, riflettendo sulla relazione disperazione/melanconia: "Se per la psicanalisi e la psichiatria melanconia e disperazione sono, come si è detto, termini sostanzialmente equivalenti, Kierkegaard/Anti-Climacus invece non li usa indifferentemente come sinonimi, in quanto la disperazione, a differenza della melanconia, è 'davanti a Dio'" in I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. nota 203 pag. 164

<sup>96</sup> *Ivi*, pag. 151

<sup>97</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, cit., IV A 107

<sup>98</sup> S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, cit. pag. 164

<sup>99</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 165

rapporto”<sup>100</sup>. L'uomo, volendolo, e volendolo insieme a Dio, può eliminare la disperazione attraverso la fede; al contrario, se viene tolta la potenza che ha posto la relazione, il divino, l'uomo viene gettato in una disperazione ancora più profonda dalla quale sarà impossibile emergere: “Se poi con tutte le sue forze vuole togliere la disperazione grazie a se stesso e solo grazie a se stesso, sarà ancora nella disperazione e, con tutto il suo presunto lavoro, lavorerà solo per andare più a fondo in una più profonda disperazione”<sup>101</sup>. La relazione con Dio posta da Kierkegaard-Anti Climacus è una relazione trascendente ma soprattutto immanente, reale: “Questa è infatti la formula che descrive lo stato del sé quando la disperazione è completamente estirpata: nel rapportarsi a se stesso e nel voler essere se stesso il sé si fonda in modo trasparente nella potenza che lo ha posto”<sup>102</sup>. Ed è proprio questa collaborazione tra uomo e Dio, creatura e Creatore, che apre l'etica alla fede, altrimenti incompleta<sup>103</sup>. Se la fede di Wilhelm è la fede naturale, la fede di Abramo è quella fede che diviene parte attiva nel paradosso: “L'espressione etica per l'azione di Abramo è ch'egli voleva uccidere Isacco, l'espressione religiosa è che egli vuole sacrificare Isacco”<sup>104</sup>. In questo sta l'assurdità: credendo in Dio, crede di non perdere suo figlio, poiché in Dio si affida. E, proprio in questo paradosso, nessuno può comprendere razionalmente la scelta di Abramo che, per la ragione, è l'assurdo. Ciò che qui abbiamo definito come “paradosso”, viene descritto da Sørensen come il 'doppio movimento della fede'. Sofferamoci sulle riflessioni dello studioso sul sacrificio che Abramo era destinato a compiere:

L'eroe tragico avrebbe sicuramente eseguito l'atto, e Dio sarebbe stato per lui sempre la stessa cosa, cioè amore. Ma nello stesso tempo avrebbe, con questo sacrificio, perso la sua gioia, avrebbe dovuto rassegnarsi e lasciare tutte le cose temporali, terrene, la finitezza – appunto, avrebbe dovuto mentalmente recarsi nell'infinità e morire al mondo. [...] Diversa è la situazione di Abramo. Il suo rapporto con Dio è 'un'impresa puramente privata' poiché egli crede. La fede è un paradosso con cui il singolo si pone «in un rapporto assoluto all'Assoluto»<sup>105</sup>.

Ci troviamo, dunque, nuovamente a riflettere sul paradosso: l'uomo come paradosso, la libertà come luogo del paradosso e l'angoscia come luogo della libertà nel suo paradosso. L'amore religioso viene a configurarsi come il più paradossale degli amori poiché amore è il salto della fede, amore è edificazione. Come scrive lo studioso Pattison ne *La*

<sup>100</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pag. 16

<sup>101</sup> *Ibidem*

<sup>102</sup> *Ibidem*

<sup>103</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 133 – 135.

Notiamo la differenza tra fede naturale, intesa come la fede dei filosofi, la fede nell'Essere, Potenza superiore, motore immobile, e la fede cristiana che si configura come accettazione di quella rivelazione paradossale e assurda. Wilhelm è un uomo religioso nel senso che possiede fede naturale, ma quella fede cristiana in egli è mancante. Scrive, infatti, Kierkegaard-Wilhelm: “Non è in questo senso che si deve amare Dio più del padre e della madre, Dio non è così autoinnamorato! E nemmeno, no di certo, Egli è un poeta che desidera tormentare gli uomini con le più atroci collisioni, e difficilmente, è vero, si potrebbe pensare ad una collisione più atroce, se effettivamente vi fosse, di quella tra l'amore verso Dio l'amore verso gli uomini, verso coloro per i quali Dio ha depresso l'amore nei nostri cuori!” in S. Kierkegaard, *Opere*, cit, pag. 134

<sup>104</sup> S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. di C. Fabbro, Milano, BUR, 2010, pag. 51

<sup>105</sup> I. Z. Sørensen, *Il doppio movimento della fede in Timore e tremore in Il religioso in Kierkegaard*, cit., pag. 188

*testimonianza socratica dell'amore*, v'è convergenza tra amore ed edificazione: “In realtà, 'essere edificati' è 'essere demoliti', riportare ogni cosa alle fondamenta, e fortificare queste fondamenta come base di qualsiasi cosa si debba sviluppare o compiere nella vita”<sup>106</sup>. Questo perché l'amore ha due sfaccettature interessanti: è un dono – poiché è concesso a tutti coloro che lo accolgono e che se ne prendono cura – ed è totale – in quanto, una volta edificato l'amore, non si desidererà altro – . Quindi amore richiede devozione e lavoro costante (come abbiamo visto nelle parole del giudice Wilhelm), ma soprattutto 'sacrificale disinteresse':

Il sacrificale disinteresse non solo significa essere preparati a fare qualsiasi sacrificio per la verità che c'è nell'amore, ma, poiché la verità è in conflitto con il modo in cui le cose stanno al mondo, colui che loda l'amore in questo modo deve separare la sua persona dal suo messaggio [...] Lodare l'amore allora è – infine – portare testimonianza al Cristo, e seguirlo nell'essere rifiutati e rigettati dagli uomini<sup>107</sup>.

Umberto Regina evidenzia una sfumatura del concetto di edificazione; secondo lo studioso, infatti, edificare è il concetto di ripetizione che trova luogo anche nella fede. Leggiamo, dunque, le parole precise: “L'edificazione è una «ripetizione» di sé nel raccordo costante di avanzamento nella vita e consolidamento della propria personalità. Dio è il vero padre perché rende possibile questa edificazione, che è al tempo stesso donazione di essere, educazione e partecipazione affettiva”<sup>108</sup>.

Lodare l'amore, quello religioso, significa, dunque, diventare lo scandalo. Ciò avviene poiché l'amore mistico è ciò che arde e consuma ogni cosa mortale. In questo modo viene spiegato nuovamente perché sia così fondamentale l'edificazione nel pensiero di Kierkegaard, è ciò che permette all'uomo di essere uomo dinanzi a Dio e, dunque, ricevere l'Amore di Dio: è il “sì” dell'uomo al progetto divino, l'adesione alla realtà divina. Dunque, l'edificazione è anche l'unificazione. A questo paradosso non si può rispondere con un'analisi razionale, ma con un'analisi di fede: è, infatti, in un'omelia che Kierkegaard affida il suo pensiero nell'ultimo scritto di *Enten-eller: L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto*. È nel sermone che l'uomo trasmette all'uomo l'insegnamento:

Non bisogna comunque dimenticare che per Kierkegaard il luogo autentico per un discorso sul peccato [...] non è né la psicologia (che analizza solo lo stato d'animo che predispone al peccato), né l'etica [...] ma è la predica, l'omelia, che non dev'essere un discorso generale sul tema “siamo tutti peccatori”, bensì un discorso concreto in cui «il singolo parla al singolo» del peccato (e non solo sul peccato)<sup>109</sup>.

In questa omelia, dunque, Kierkegaard afferma che l'amore, in quanto desiderio di infinito, può solo essere soddisfatto nella relazione con l'infinito, cioè con Dio. Ancora una volta il

---

<sup>106</sup> G. Pattison, *La testimonianza socratica all'amore in Il religioso in Kierkegaard*, cit., pag. 150

<sup>107</sup> *Ivi*, pag. 153 - 154

<sup>108</sup> U. Regina, *Dal Padre nei cieli prende nome ogni paternità*, in I. Adinolfi, *Il religioso in Kierkegaard*, cit., pag. 307

<sup>109</sup> R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, cit., pag. 36 - 37

discepolo di Socrate<sup>110</sup>, Kierkegaard, muove la sua riflessione dall'idea di un torto, di un'ingiustizia subita:

La tua vita ti mette in un multiforme rapporto con gli altri uomini. Alcuni di questi amano il diritto e la giustizia, altri non sembrano volerli esercitare, essi fanno torto verso di te. La tua anima non è indurita contro la sofferenza che in tal modo essi ti suscitano, ma tu discendi entro di te e ti esami, ti convinci di aver ragione, e riposi tranquillo e forte in questo convincimento. “Per tanto che mi offendano” dici “è impossibile, non riusciranno proprio a rapirmi questa pace, la pace del sapere che ho ragione, e che patisco un torto”.. C'è una soddisfazione, una gioia in quest'ordine di pensieri che ben ciascuno di noi ha gustato, [...] e allorquando continui a patire il torto sarai edificato al pensiero di aver ragione<sup>111</sup>.

L'idea che il giusto rimanga conforme alla giustizia in ogni occasione che la vita gli pone davanti, è, per Kierkegaard, l'unica virtù che può far resistere l'uomo dal commettere ingiustizia, cioè rispondere all'ingiustizia con ingiustizia. Ma questa virtù è il sentimento di giustizia che si lega all'amore: “Per qual motivo tu desideravi di aver torto difronte 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 avere torto”<sup>112</sup>. Ma l'idea che l'amore non sia ricambiato è il tormento più grande, sospetto che, se si declina in angoscia, potrebbe far cadere l'uomo nel nulla. Sospetto che strutturalmente non può essere colmato in quanto nasce dalla relazione di un uomo con un altro uomo, un singolo con un altro singolo, un finito con un altro finito. E nella relazione tra finito e finito non può che generarsi, un'altra volta, un'antinomia: “Nel rapporto con un essere finito questo desiderio incorre però in una contraddizione ineliminabile: vi sono casi infatti in cui, pur desiderando di aver torto, si è certi di essere nel giusto, di aver ragione”<sup>113</sup>. Ma, nella relazione con l'infinito, questa contraddizione non è posta tra ciò che si ama e ciò che si conosce:

Quando, all'incontro, quello che tu ami fosse Dio, ebbene, si potrebbe allora parlare di una contraddizione del genere, potresti tu allora essere a conoscenza d'altro se non di ciò che desideri credere? Non dovrebbe Colui che è nei cieli essere più grande di te che abiti sulla terra, non dovrebbe il Suo tesoro eccedere di molto i tuoi scopi, non la Sua sapienza essere più profonda della tua scienza, la Sua beatitudine più grande della tua giustizia? Non bisognerà che tu di necessità riconosca questo fatto? Ma se bisognerà che tu lo riconosca, allora non ci sarà nessuna contraddizione tra il tuo sapere e il tuo desiderio<sup>114</sup>.

Dunque, solo l'amore in Dio è pienamente amore di infinito:

---

<sup>110</sup> Mi riferisco al dialogo di Platone, il Gorgia, in cui leggiamo a 469b: “Socrate: ...il male più grande che possa capitare, è commettere ingiustizia. Polo: Ma come, questo il male maggiore? Ma non è un male ancora maggiore subire ingiustizia? Socrate: Assolutamente no! Polo: Allora tu preferiresti subire ingiustizia piuttosto che commetterla? Socrate: Non vorrei né subirla né commetterla, ma se fossi costretto a scegliere fra le due, preferirei subire ingiustizia piuttosto che commetterla”.

<sup>111</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, 5 voll, cit., V, pag. 265

<sup>112</sup> *Ivi*, pag. 267

<sup>113</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 202

<sup>114</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, 5 voll, cit., V, pag. 267

Allora la tua anima si volse dal finito, via, verso l'infinito, e là trovò il suo oggetto, là il tuo amore diventò felice... “È Dio che voglio amare”, dicesti “Egli all'amante dà tutto, Egli soddisfa il mio sommo, il mio unicissimo desiderio, che di fronte a Lui io debba sempre aver torto... Mai un quale che sia angosciante dubbio arriverà a strapparmi via da Lui, mai il pensiero di poter magari ottenere ragione di fronte a Lui arriverà a spaventarmi.... Di fronte a Dio io ho sempre torto!”<sup>115</sup>.

Se così si configura l'amore per l'infinito, comprendiamo anche come, davanti all'amore infinito, il peccato dell'uomo non possa essere tolto in alcun modo, davanti a Dio l'uomo ha sempre torto ed è questo stesso peccato che rende impossibile l'amore infinito tra due limitatezze, tra uomo e uomo<sup>116</sup>. Verifichiamo, ancora una volta, come, nelle parole di Kierkegaard, il peccato sia costitutivo dell'uomo, sia una struttura umana, sia ontologicamente umano. Da qui il comandamento dell'amore: amare come ama Dio; amore che si declina in amore per tutti gli uomini, per chi ci è vicino e, soprattutto, per chi ci è distante. L'amore del cristiano prevede che, nonostante il peccato sia imprescindibile, ci sia sempre la speranza del bene, la speranza dell'amore dell'uomo per l'uomo:

Perciò non abbandonare senza amore un uomo o la speranza per lui, poiché è possibile che anche il figlio più perduto si salvi, che anche il nemico più accanito possa ritornare tuo amico; è possibile che colui che è caduto così in fondo [...] si risollevi: è possibile che l'amore che si è raffreddato ritorni ad ardere: perciò non abbandonare mai nessun uomo, neppure nell'ultimo momento, non disperare, no – spera tutto<sup>117</sup>.

Siamo, dunque, nel pieno dell'amore della fede che tutto abbraccia. Ma cosa intende Kierkegaard quando parla di fede? Per comprendere ciò, bisogna rivolgerci alle parole di Johannes Climacus in *Briciole di filosofia*. Il primo problema che Kierkegaard si trova a dover affrontare è il problema della verità. Una verità che viene, anch'essa, configurata come paradosso, si “offre come paradosso”<sup>118</sup>. Il paradosso, nuovamente, è generato dai due contraddittori: eternità e temporalità, uomo e Dio in un punto ben preciso della storia dell'uomo, ovvero la figura di Gesù Cristo. E poiché questa verità è paradossale, non ci si può rivolgere ad essa con la ragione, non ci si può rapportare ad essa tramite la razionalità ma solo con la fede. Solo nel luogo della fede “paradosso e ragione umana si incontrano felicemente nel riconoscimento della loro alterità e diversità, senza escludersi l'un l'altro”<sup>119</sup>. La fede crede e fa' suo ciò che alla ragione è inaccessibile: che Dio si sia fatto uomo. A questo punto considero fondamentale, alla luce della fede, affrontare nuovamente il concetto di peccato. Come abbiamo analizzato nei paragrafi precedenti, il peccato ha a che fare con l'ignoranza, o meglio, con l'innocenza che è l'ignoranza di sé. Ma essendo ignoranza di sé, l'innocenza è anche angoscia: di fronte alle infinite possibilità di poter essere determinato, l'uomo scorge anche il nulla che si configura come possibilità indeterminata; per Kierkegaard, infatti, “L'angoscia è la realtà della libertà come possibilità

---

<sup>115</sup> *Ibidem*

<sup>116</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 203

<sup>117</sup> S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, trad. it. di C. Fabbro, Rusconi, Milano, 1983, pag. 437 - 438

<sup>118</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit. pag. 212

<sup>119</sup> *Ibidem*

per la possibilità”<sup>120</sup>. Davanti a questa vertigine, l'uomo scorge la libertà ma anche il fallimento e dunque cade, si perde, si smarrisce, e, una volta ritrovatosi, si ritrova già nell'abisso. Il peccato, dunque, permette all'uomo di compiere il passaggio da innocente a peccatore, da inesistente a esistente, da indeterminato a determinato. La forma del peccato è la forma dell'esistenza dell'uomo: “L'innocenza è, come si diceva, una pre-esistenza. Restare nello stato d'innocenza avrebbe significato, pertanto, rimanere nell'indeterminatezza, nell'infinita possibilità di vita, in definitiva nel nulla”<sup>121</sup>. Il peccato non lo si può comprendere; è ciò che permette all'uomo la sua reale esistenza nel mondo, è ciò che rende possibile il passaggio da dover essere a esistenza concreta. In questo passaggio l'etica, come ricordiamo, si era arresa ma la fede, solo la fede, può raccogliere l'eredità dell'etica e portarla a compimento. La fede, che è il dono di Dio a tutti gli uomini, realizza ciò che estetica ed etica non avevano compiuto:

Nella lotta in cui si deve realizzare il compito dell'etica, il peccato non appare come qualcosa che si trovi per caso in qualche individuo, ma il peccato si ritira in sfere sempre più profonde come un presupposto sempre più profondo, un presupposto che trascende l'individuo. Allora tutto è perduto per l'etica e l'etica stessa ha contribuito a far perdere tutto. Qui è sorta una categoria il cui posto sta assolutamente fuori dal suo ambito<sup>122</sup>.

Da questa angolatura va, dunque, vista la teologia kierkegaardiana, una fede, radicata nel paradosso, che esige una forma di esistenza paradossale, che trova modello in Cristo. D'altronde, l'uomo stesso è un paradosso rivelato dal sentimento di angoscia:

Il Cristianesimo si dà come paradosso assoluto: l'espressione più alta del “paradosso”: in quanto unità di finito e infinito, in quanto «tangente» in cui si toccano in un sol punto il divino e l'umano, «è il paradosso, la sintesi paradossale di un Dio e di una povera creatura umana [...] è il segno dello scandalo e l'oggetto della Fede». Nell'uomo di Nazareth si fa visibile la *commensurabilità del divino con l'umano* e che proprio in questo sta lo *stimolo* e la *tensione* a raggiungere l'ideale; ma d'altra parte questa tangenza dell'umano e del divino *non è che in un punto* ed è dunque segno di un *essenziale paradosso*, anzi d'uno *scandalo* che solo la fede supera<sup>123</sup>.

Bisogna mettere in rilievo il valore del cristianesimo nella filosofia kierkegaardiana:

Essa, insieme, respinge e attira i lettori di ieri e di oggi perché, se da un lato li pone al cospetto della “divina severità dal cristianesimo”, sottolineando la difficoltà di credere con effetto respingente, dall'altro, però, illumina al contempo anche l'aspetto amabile, consolante, edificante del messaggio cristiano (l'annuncio della buona novella), evidenziando come esso soltanto corrisponda al profondo desiderio di salvezza e alle sue attese e speranze di felicità<sup>124</sup>.

---

<sup>120</sup> S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, cit., pag. 130

<sup>121</sup> I. Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, cit., pag. 245

<sup>122</sup> S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., pag. 116 - 117

<sup>123</sup> V. Melchiorre, *Il Cristo dei filosofi*, Milano, Università cattolica - Diritto allo studio, 2009, pag. 41 - 42

<sup>124</sup> I. Adinolfi, *Studi sull'interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo*, Genova, Il Melangolo, 2012, pag. 17

È l'esperienza cristiana il fondamento dell'esistenza. È ciò che permette l'edificazione che, edificando, riunisce l'uomo a Dio. Questa alleanza con Dio, che viene espressa nel "Credo", è la conferma-ripetizione-ripresa della volontà dell'uomo di cooperare con Dio. Ancora una volta, troviamo nelle parole di Kierkegaard la necessità che il filosofo avverte: la sua filosofia sia filosofia del vissuto, una filosofia reale, una filosofia dell'insegnamento del vivere cristiano: "Insegnare il cristianesimo significa, difatti, per il filosofo danese comunicare concretamente l'esistenza cristiana"<sup>125</sup>. A mio avviso è questo il punto nodale in tutta l'opera del filosofo: l'edificazione è la conferma, il trovare riposo, l'unione in Dio; leggiamo a riguardo:

Ogni considerazione edificante della vita trova riposo o edifica veramente solo attraverso e dentro l'eguaglianza divina che schiude l'anima al perfetto e rende l'occhio sensibile cieco alla diversità, l'eguaglianza divina che come un fuoco brucia nella diversità sempre più forte, senza però umanamente parlando consumarla<sup>126</sup>.

Con queste parole Kierkegaard parla dell'io, della crescita dell'io, di come si conquista l'io, attraverso l'insegnamento etico-religioso. Un insegnamento che non è un mero passaggio di conoscenze ma un doppio movimento di esistenza: l'esistenza del maestro e l'esistenza di chi apprende, scopre, impara, riflette. Un maestro di vita cristiana, per Kierkegaard, è colui che, grazie alla forza della sua fede, cerca Dio, ricerca interiormente il regno dei cieli e diviene verità vitale. Accostiamoci ad una riflessione:

Una verità che implica un modo d'essere, d'esistere, deve essere comunicata come un'arte, come una realizzazione. La comunicazione di un sapere avviene nel medio dell'astrazione, del pensiero, mediante la parola; l'insegnamento di un'arte avviene invece nel medio della realtà, mediante l'esempio, l'azione. Il maestro, in quest'ultima forma di comunicazione, è parte integrante dell'insegnamento, è lui stesso la lezione. Quindi deve praticare quel che insegna, deve essere ciò che dice. In una parola: deve «reduplicare»<sup>127</sup>.

Come evidenzia Pattison, la comunicazione e l'insegnamento non sono solo una forma di amore ma "l'unica possibile misura che prova la presenza di amore"<sup>128</sup>. Infatti leggiamo le parole dello studioso: "Comunicare, voler comunicare, è, correttamente inteso, voler partecipare a una comunità di liberi esseri spirituali, voler l'amore. L'amore, la comunicazione e la volontà (uguale Spirito uguale libertà) continuamente si rinforzano l'un l'altro in un circolo di conferma – o si annullano in un circolo di distruzione"<sup>129</sup>. Colui che professa ed esercita la parola di Cristo nella propria vita può essere considerato come un vero e proprio testimone<sup>130</sup>. È proprio per questa coincidenza tra vita e parola che, come evidenzia Kierkegaard, l'insegnamento finale è il silenzio: "A questo modo ogni

---

<sup>125</sup> *Ivi*, pag. 18

<sup>126</sup> S. Kierkegaard, *Due discorsi edificanti del maggio del 1843*, trad. it. di A. Cortese, Genova, Marietti, 2000, pag. 199

<sup>127</sup> I. Adinolfi, *Il religioso in Kierkegaard*, cit. pag. 10

<sup>128</sup> G. Pattison, *La testimonianza socratica all'amore* in *Il religioso in Kierkegaard*, cit., pag. 162

<sup>129</sup> *Ivi*, pag. 160

<sup>130</sup> "Testimoniare, per l'appunto, significa mostrare con la propria vita la verità, significa essere ciò che si dice". I. Adinolfi, *Il religioso in Kierkegaard*, cit. pag. 10

insegnamento esistenziale finisce in una specie di silenzio”<sup>131</sup> poiché lascia spazio alla pratica di vita. L'interpretazione di Sørensen sul silenzio del credente è altrettanto interessante, anche in luce al pensiero di Panikkar che a breve affronteremo; Sørensen pone alcune riflessioni originali intrecciando il pensiero del filosofo danese col pensiero buddista. Leggiamo, dunque, che:

L'immagine di Abramo, tutto solo nel suo rapporto con Dio e nel suo atto di fede, e per di più: in silenzio, senza poter parlare con nessuno, è ciò che quest'uomo ha sempre davanti a sé. [...] La solitudine terribile è dovuta al fatto che il cavaliere della fede stabilisce un rapporto assoluto con l'Assoluto, che è Dio. Ma il terribile è nello stesso tempo, diciamo, un presentimento (come nel buddismo zen esiste il concetto di *samadhi*, cioè una prima esperienza dello stato d'animo chiamato *satori*); dunque, il presentimento dell'impresa che il cavaliere ha compiuto per diventare il confidente di Dio [...] È in relazione a questo rapporto con Dio che il cavaliere della fede sta in un completo isolamento rispetto agli altri uomini senza la possibilità di comunicare con gli altri<sup>132</sup>.

In ciò risiede il silenzio terribile: a nessuno il cavaliere della fede, Abramo, il credente, può parlare della sua fede tranne che a Dio. Il cavaliere della fede, dunque, è immerso, nel contempo, nel meraviglioso e nel terribile. Il meraviglioso è il luogo in cui, grazie alla fede e per atto di fede, Dio non priva l'uomo di nulla ma dona tutto. Il silenzio trova, allora, il suo compimento nel sermone, testimonianza di fede, di pratica di vita e di comunicazione esistenziale:

Non a caso per Kierkegaard al centro della sua concezione del cristianesimo come comunicazione personale d'esistenza non può (e non deve) esserci la trasmissione dottrinale del messaggio (la dogmatica), ma l'omiletica (in cui «il singolo come singolo parla al singolo») quale luogo privilegiato della tematizzazione dell'adeguato modo di comprendersi del singolo di fronte a Dio e quindi del peccato<sup>133</sup>.

Fondamentale è, dunque, il soggetto non da solo ma nella sua, a questo punto possiamo così definirla, naturale relazione con l'altro:

un uomo può aiutare un altro uomo ad apprendere l'etica solo spingendolo a cercare il rapporto con Dio. Pertanto il compito del maestro di morale è quello di rendere il discepolo cosciente della propria affinità col divino, affinché questi possa avvalersene per giungere alla conoscenza dei principi etici<sup>134</sup>. E poiché il fine è che il discepolo instauri il rapporto con Dio, il maestro con una comunicazione studiata ad arte deve respingerlo da sé e insieme guadagnarlo alla verità. Un simile maestro non insegna l'etica come un sapere, direttamente, ma, sollecitando nel discepolo l'esigenza di apprendere da sé il vero bene,

---

<sup>131</sup> S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, 2 voll, Roma, Logos, 1979 – 1982, qui vol. 1 pag. 71

<sup>132</sup> I. Z. Sørensen, *Il doppio movimento della fede in Timore e tremore*, in *Il religioso in Kierkegaard*, cit., pag. 191

<sup>133</sup> R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, cit., pag. 14 nota 3

<sup>134</sup> Per Kierkegaard, discepolo di Socrate, si giunge all'etica a partire da se stessi, poiché l'etica è ciò che gli uomini condividono con l'intero genere umano: “l'etica si rapporta in maniera indifferente al sapere, in quanto essa suppone che ogni uomo la conosca”. S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., pag. 54

contribuisce indirettamente alla formazione della sua conoscenza etica. Socrate si è avvalso dell'ironia e della maieutica proprio per operare in questo senso<sup>135</sup>.

Per comunicare quell'insegnamento che è il cristianesimo, esso deve primariamente compiersi nell'esistenza della persona, realizzazione imprescindibile forse più che nell'etica: "La realtà etica e etico-religiosa deve essere comunicata esistenzialmente e in direzione dell'esistenziale"<sup>136</sup>. Parola che, dunque, deve farsi carne, deve essere viva.

## 1.5

### RIFLESSIONI

Ho cercato di evidenziare, all'interno della vasta produzione di Kierkegaard, quali sono quelle pagine dedicate alla mistica intesa come forma di vita. Una mistica che si dipana - come vedremo successivamente nel pensiero di Hillesum e Panikkar, ma che nel pensiero di Kierkegaard trova le radici profonde - come una visione della realtà affrontata secondo tre punti di vista: l'uomo come sé, l'uomo in relazione agli uomini e l'uomo in unione a Dio.

In primo luogo, l'intera visione del filosofo danese prende le mosse a partire dalla libertà. La libertà dell'uomo non è un presupposto ma ha da realizzarsi nella vita in maniera concreta, non è mai una libertà in potenza ma sempre una libertà in atto, cioè è una libertà realizzata, confermata nella scelta, divenuta carne. Dunque, se non vi è scelta non vi è libertà; se l'uomo perde l'occasione della scelta, egli perde la libertà. Questa libertà, che si configura come scelta, è essenziale alla costituzione dell'individuo, alla realizzazione del sé; come abbiamo visto, laddove il singolo sceglie la propria piena realizzazione allora sceglie la libertà, la responsabilità, la sua essenza, sceglie il bene, l'eternità, l'Infinito e accoglie Dio. In questo modo la libertà diviene passione che infiamma l'anima del credente. Ciò può avvenire solo se l'individuo supera il baratro del nulla, timore e disperazione che vengono espressi attraverso il sentimento di angoscia. L'angoscia/melanconia segna ontologicamente la vita dell'uomo. Angoscia è, nel contempo e paradossalmente, ciò che rivela da un lato la libertà dell'uomo e dall'altro il suo fallimento, ovvero il peccato. L'individuo accede al peccato attraverso la sua scelta o, per meglio dire, alla non-scelta. Il peccato, dunque, si configura come colpa dell'uomo: quando l'uomo perde se stesso, non sceglie il sé, la sua essenza, quando sceglie il male, la temporalità, il finito, quando non crede in Dio. Si tratta, dunque, di un atto volontario, tanto per la scelta quanto per il peccato. Questa volontà deve essere espressa anche per la fede, dono di Dio a tutti gli uomini; deve essere voluta fino in fondo, fino al cuore del paradosso<sup>137</sup>. Il paradosso diviene, come abbiamo visto, costitutivo dell'uomo e dell'intera realtà.

---

<sup>135</sup> I Adinolfi, *Studi sull'interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo*, cit., pag. 57

<sup>136</sup> S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., pag. 86

<sup>137</sup> Vorrei proporre una precisazione riferita a quanto scrive Garaventa in *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*. Lo studioso critica la visione di fede del pensatore danese in quanto riduzione ad atto

In secondo luogo, la produzione filosofica di Kierkegaard si muove attraverso pseudonimi. Ogni personaggio rappresenta, non solo una fase dell'esistenza del filosofo affrontata in prima persona, ma, soprattutto, diversi gradi di coscienza e diverse forme di disperazione le quali, a loro volta, danno rappresentazione dei diversi tipi umani, diverse spiritualità umane e tipologie di amore, diversi stili e stadi di vita. Abbiamo, infatti, evidenziato i caratteri della vita estetica, della vita etica e, infine, della vita etico-religiosa. Ogni stile di vita può considerarsi il miglioramento dello stile precedente fino a giungere allo stadio più consapevolmente compiuto: la vita dell'uomo di fede seguendo il modello perfetto. Grazie all'esempio del Cristo, l'uomo può affrontare la vita - non senza difficoltà, essendo la vita e l'uomo un paradosso - cercando di realizzare a pieno il compito a lui affidato: realizzare il principio-persona.

Infine, Kierkegaard esorta l'uomo, tutti gli uomini, a liberarsi da quelle preoccupazioni che vengono definite come esteriori, come inautentiche, come falsificanti; esorta che nel cuore dell'uomo avvenga la *conversio*, il cambiamento di mentalità che induce a cambiare stile di vita; l'uomo, cosciente del suo peccato, dovuto al modo sbagliato di concepire la vita (vivendo, cioè, ciò che è finito e limitato come se avesse i caratteri dell'infinito e dell'illimitato), deve dedicarsi a costruire un vero rapporto con se stesso, con il mondo e con gli altri uomini fondato sul credere, nell'aver totale fiducia nella Potenza che lo ha

---

volontario a scapito della gratuità del dono. Scrive, infatti, Garaventa: “...non perde forse la fede il suo carattere di dono, laddove si riduce ad un mero (seppur difficile) atto di volontà? Ma la fede, la si conquista o la riceve?” Op. cit., pag. 218. Come abbiamo affrontato, la fede è il rapporto assoluto del singolo all'Assoluto, Dio. Kierkegaard non dimentica che la fede è il dono che Dio concede a tutti gli uomini, tuttavia egli cerca, a mio parere, di mostrare come la libertà dell'uomo sia totale, potendo anche rifiutare un dono, potendo anche non porre il rapporto con colui che ha posto l'uomo stesso. Ma in ciò sta il limite: la libertà è realtà, è totale se e solo se l'uomo pone il suo rapporto con l'Assoluto, che è parte costitutiva dell'uomo. Garaventa, dunque, mette in luce come la fede in qualche modo si sottragga alla dialettica: “Kierkegaard sembra a volte considerare la fede in modo fondamentalmente adialettico. Se è vero che aprirsi alla fede significa liberarsi dall'angoscia, vero è anche che nella fede l'angoscia non sparisce mai del tutto. Non solo essa ha per lo stesso Kierkegaard una funzione formativa, nella misura in cui l'angosciarsi del finito è funzionale e propedeutico al salto nella fede, ma, come elemento costitutivo dell'esistenza umana, essa non può mai essere superata del tutto o, per lo meno, può sempre riemergere. La fede non è sempre dialetticamente connessa alla non-fede?” Op. cit., pag. 218 – 219. Mi sento di porre in luce una citazione di Sørensen: «La fede è una cosa che ognuno ha da scegliere da se stesso». I. Z. Sørensen, *Il doppio movimento della fede in Timore e tremore*, in *Il religioso in Kierkegaard*, cit., pag. 191. In questo, dunque, sembra che Garaventa abbia ragione. Nelle parole di Umberto Regina ho trovato come intendere il dono “La venuta del bene dall'alto presuppone infatti un indefesso lavoro interiore. Si tratta anzitutto di mantenere desta in noi la preoccupazione per il vero bene; questa obbliga a riconoscere che ogni cosa buona ha a che fare con la condizione che la rende buona, che vi è cioè un intimo rapportarsi tra l'essere buono e la perfezione, e che dunque non possiamo essere noi i produttori delle cose che sono buone per noi: esse sono doni che ci vengono fatti da chi è perfetto. Abbiamo bisogno non semplicemente di beni, ma di doni: questi soltanto sono veri beni per noi. Questo bisogno di doni è già il dono pregiudiziale che può sopraggiungere solo dall'alto”. Dunque sembrerebbe che il dono sia ciò che distrugge la dialettica poiché il dubbio, la scelta tra due che divide, è inconciliabile con la gratuità del dono: “La via del dubbio è incompatibile con quella del dono, perché questo non potrà mai essere ridotto alle categorie della certezza e del possesso. Il dono resta dono; e quel bisogno di dono, che è già un dono in se stesso, non vuole essere soddisfatto, ma anzi crescere sempre di più. Chi abbandona la via del dubbio compie una grande rivoluzione perché si predispone a non chiudersi nelle proprie certezze e nell'autopossesso, con l'illusione di aver così raggiunto la verità e il bene”. Dono, fede e amore sono, infatti, il paradosso che la ragione denuncia come assurdo.

posto e che sempre lo ama. La melanconia, essendo faro in quel baratro che è il nulla, non deve gettare l'uomo nella tragedia senza senso ma, al contrario, rimane sfondo esistenziale; è compito della melanconia, infatti, denunciare cosa avviene dell'uomo se esso si perde nel finito e, nel contempo, essa stessa apre all'esperienza di fede. Solo attraverso la fede l'uomo accede a quel cambiamento di vita, a quella vita nuova che fa dell'esortazione di Cristo il suo centro: "Non abbiate paura". Non avere paura di sé, della relazione con l'altro e, tanto meno, della relazione con Dio. Non avere paura, in un termine solo, della vera felicità che si esplica attraverso le nostre azioni quotidiane.

Da questo punto di vista ho deciso di intitolare il capitolo "Come si diviene mistici". Kierkegaard, infatti, non solo mette in luce gli aspetti psicologico-ontologici dell'essere umano ma, soprattutto, si fa carico di vivere e condividere quell'insegnamento reale (che per il filosofo danese coincide col cristianesimo) che permette di realizzare a pieno la nostra vita come Persone; insegnamento che può dare frutto solo se l'uomo è aperto all'esperienza di fede e se decide di compiere il passo unificatore con divino.

Kierkegaard dipinge con le stesse pennellate tanto la fede quanto l'amore. Questo perché, a mio avviso, sebbene l'idea di mistica su cui Kierkegaard riflette sia fondamentalmente separazione e divisione tra mondo e soggetto, è a partire dal pensiero del filosofo danese che si è posti sulla via della riconciliazione; è, infatti, la volontà di comunicazione autentica che apre alla mistica intesa come esperienza vitale, che agisce nell'uomo come amore immanente e trascendente al fine di diventare quella Persona divina di cui il Cristo ha parlato. Abbiamo visto, infatti, come la fede non rinunci all'aspetto umano della temporalità, della finitezza e della limitatezza, ma sia l'unico ponte possibile con l'Assoluto e quel desiderio di assoluto che è dentro ogni singolo uomo.

Possiamo trovare, dunque e in conclusione, nel percorso che tende alla realizzazione della "Persona-divina", il filo conduttore per i capitoli successivi. Persona-divina è il compito dell'uomo che realizza a pieno la sua interiorità in accordo con l'esteriorità, che, cioè, agisce come crede (mosso dalla sua fede) edificando un amore immanente e trascendente. In questo modo, l'esperienza di unità tra umano e divino non rimane solo un'ideale di vita ma diviene esperienza reale. Mi sembra che sia proprio questo il sentiero messo in luce da Kierkegaard: a partire dallo smarrimento in cui l'anima dell'uomo, presa da angoscia, si ridesta all'assunzione della propria libertà-responsabilità per lasciare che Dio stesso si compia nell'anima dell'uomo: essere insieme a Dio.

## Capitolo secondo

### COME SI VIVE LA MISTICA: ETTY HILLESUM

Ti offro un trono immaginario adorno di preziosi, un bagno d'acqua raccolta dalle nevi dell'Himalaya, paramenti di seta da indossare, e gioielli preziosi a profusione, Ti offro muschio e sandalo, fiori di melo e gelsomino, e Ti offro la lampada rituale, e questi doni li offro a Te nel portale della mia mente, ho preparato ogni cosa nella mia mente con devozione, Oh Dio misericordioso e Signore di tutti gli esseri, Accetta la mia offerta e concedimi la Tua benedizione.

(*Ulver, Eos*)<sup>138</sup>

## 2.1

### HILLESUM E L'UOMO

Il punto di inizio è, nuovamente, il quesito sull'uomo. Il viaggio che Etty Hillesum intraprende ha lo scopo di dare risposta alla domanda sul vivere nel mondo, alla relazione con l'altro e all'unione con Dio. Il percorso di Esther (Etty) Hillesum è tanto intellettuale quanto esistenziale, possiamo dire che è una pratica di vita per voler utilizzare le stesse parole che ci hanno guidato nel precedente capitolo. L'inizio del cammino da lei intrapreso muove dall'incontro con lo psicanalista chirologo Julius Spier. Questa affermazione è vera solo in parte nel senso che, fin dalle primissime pagine del *Diario*, prima ancora che Hillesum si rivolgesse a Spier, prima ancora di quel 3 febbraio del 1941 - quando la giovane donna si incammina per le strade di Amsterdam alla volta della casa di Spier -, prima ancora di quell'atto così risoluto, traspare dalle sue stesse parole che ella è già in viaggio. La Hillesum sente dentro di sé una domanda che richiede una risposta, che richiede una ricerca negli angoli più remoti del suo fisico e della sua anima. Ella sente di volere questa indagine, di volerla fino in fondo e nel modo più totale.

---

<sup>138</sup> “*I offer You an imaginary throne made of precious jewels, I offer You bath in the water of melted snow from the Himalayas, I offer You holy silken cloth to wear, I adorn You with very many precious jewels, I offer You musk and sandal, I offer You Bilwa and Champaka flowers, and I offer You the holy lamp, but all these I offer in the portal of my mind, I have prepared all these in my mind with devotion, Please God who is merciful and who is the Lord of all beings, Accept my offerings and bless me*” trad.it. mia. Il testo qui citato è la parte conclusiva della canzone *Eos* dei norvegesi Ulver. I passi della canzone, tuttavia, originariamente fanno parte di un componimento più vasto; infatti, sono tratti dallo Shiva Manasa Puja, l'adorazione mentale di Shiva, composto da Adi Shankaracharya, uno dei più importanti mistici e filosofi hindu. Ho scelto questo testo come apertura al capitolo dedicato a Etty Hillesum perché, come vedremo a breve, la giovane mistica riesce, attraverso un percorso fisico e spirituale, a trovare quello spazio interiore interamente dedicato a Dio. Un luogo intimo di totale conciliazione col Divino.

Il suo percorso è guidato da parole che ha letto nella Bibbia: “Dio creò l'uomo a sua immagine”; ma anche parole che ha letto nel Vangelo e che ella, come vorrei mostrare, riesce a realizzare a pieno attraverso la sua breve vita: “Come in cielo così in terra”. In lettere e diari Hillesum racconta questo viaggio interiore, questo volto divino custodito nell'intimo, divenuto tutt'uno con il suo cuore; in lei, infatti, la presenza di Dio si è fusa con la vita stessa, in tutte le sue sfaccettature, comprese quelle negative. Possiamo, infatti, affermare che il *Diario* rappresenta anche una lotta, una resistenza al male:

Una lotta che la Hillesum non ha combattuto con le armi ma attraverso un processo di formazione e costruzione di sé, del proprio carattere, attraverso un percorso ascetico e spirituale, e una profonda, intima, affettuosa comunione con Dio, un affidarsi e consegnarsi a Lui, alla sua volontà<sup>139</sup>.

Eppure, non da subito Hillesum è stata immersa in questa luce. Al contrario, nei primi quaderni del *Diario* troviamo una giovane dispersa, che arriva a definire se stessa come “La ragazza che non voleva inginocchiarsi” quasi a voler porre l'accento su questa scelta volontaria o su questa sua impossibilità emozionale di volgersi in preghiera. Possiamo, per ora brevemente, illustrare il percorso di Hillesum evidenziando i tre incontri fondamentali della sua vita: l'incontro con Spier, l'incontro con Dio e, infine, l'incontro con se stessa. Potrebbe sembrare strano porre l'incontro con Dio prima dell'incontro con l'io; nel capitolo precedente, dedicato a Kierkegaard, abbiamo visto come la strada per la piena realizzazione del singolo porti alla cooperazione con Dio. Ciò che si verifica nell'esperienza di Hillesum è precisamente che la ricerca di sé porta Etty a trovare Dio e, quindi, a trovare Etty: la realizzazione della sua anima – come ella stessa scrive – comporta aver trovato Dio in un primo momento. È bene precisare che non si tratta di un'esperienza sottoposta a temporalità: il prima e dopo sono, nell'anima di Etty, contemporanei e l'io e Dio sono identità. Possiamo rivolgerci alle parole di Edith Stein, la quale in un'esperienza del tutto analoga, evidenzia come, nella strada verso il compimento di sé, sia sempre presente lo spettro della non realizzazione - del peccato, come direbbe Kierkegaard – e, quindi, del fallimento:

C'è anche il pericolo di perdersi, perché chi non arriva a realizzare se stesso non trova neppure Dio e non giunge alla vita eterna. O meglio: chi non trova Dio, non realizza neppure se stesso (anche se può essere occupatissimo con se stesso) e non giunge alla fonte della vita eterna, che lo attende nel più profondo interiore<sup>140</sup>.

La stessa esperienza vivrà Etty Hillesum: sarà la scoperta presenza di Dio nella sua interiorità a rivelarle chi ella sia. Avviene proprio mentre prega Dio che chiederà a se stessa, prevedendo ciò che la catastrofe del nazismo sta per compiere, se anche nel momento più disumano saprà mantenere un briciolo della sua umanità e difendere l'ultimo frammento della sua anima. Etty, infatti, ha compreso bene che guardarsi dentro e trovare connaturato al proprio io la parte negativa fa paura perché potrebbe portare il soggetto, ad una prima riflessione, a scindere l'interiorità dall'esteriorità e, secondariamente, a voler estirpare quel negativo senza averlo compreso prima, a rifiutarlo e allontanarlo celandolo

---

<sup>139</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, Genova, Il Melangolo, 2011, pag. 46 - 47

<sup>140</sup> E. Stein, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. it. di L. Vigone, Roma, Città Nuova, 1988, pag. 517 - 518

ai propri occhi. Ma il male, che è dentro di noi, è parte costitutiva dell'uomo e solo attraverso riflessione e azione può essere sconfitto, se di sconfitta si tratta. Senza dubbio è grazie a Spier che Etty Hillesum conquista nuovi occhi per guardare il mondo, ed è sempre il terapeuta che l'avvia sulla strada per la riconciliazione con se stessa e con gli altri. Spier le fornisce gli strumenti per dissotterrare quella profonda sorgente che si annida in lei - che si annida in ognuno di noi - che, se ricercata con superficialità, non può emergere; si tratta, dunque, di un viaggio dentro di sé che la porterà a quella fonte, che è ella stessa, da cui Dio sgorga infinitamente. Il cambiamento a cui Spier l'ha iniziata dà frutto appena dopo un anno. Il lettore attento noterà, infatti, che il suo diario acquisterà una caratteristica fondamentale: non solo Etty riuscirà ad inginocchiarsi ma le sue parole saranno un fluire di preghiera incessante. Ma c'è di più. Non solo le pagine del diario assumeranno questo tono, bensì l'intera sua vita diventerà un continuo colloquio con Dio che si esprimerà in una vitalità interiore ed esteriore anche nel momento più tragico della sua breve esistenza: l'esperienza del nazismo; questo evento le permetterà di dimostrare a se stessa che la libertà (proprio quella libertà che abbiamo analizzato nel pensiero di Kierkegaard!), quella vera, quella libertà voluta e realizzata appieno attraverso le proprie azioni, non può essere tolta in nessun modo poiché se essa è, lo è realmente. Possiamo affermare che Etty Hillesum, grazie alla faticosa costruzione della personalità, è divenuta quella Persona divina poiché il suo cuore desiderava ciò per se stessa<sup>141</sup>.

La reazione che le parole e l'esempio della Hillesum suscitano nel lettore è straordinaria: si prova un profondo stupore davanti a questa giovane donna che è diventata un'anima senza vincoli, un incontro tra umano e divino, un inno continuo a Dio. La realtà in cui ella vive è terrificante, annichilente, assurda: la realtà in cui l'uomo diventa il superfluo che deve essere eliminato. Questa esperienza, che per essere sopportata ha ridotto l'uomo a pura sopravvivenza, non ha annientato lo spirito di Etty Hillesum ma, al contrario, ha rafforzato la sua struttura interiore e l'ha resa, come ella stessa si definisce, “una fortezza inespugnabile”. Hillesum sa accogliere la tragedia, la accoglie e la trasfigura in una dimensione talmente grande da ritrovare l'umanità laddove essa era stata negata. Cristo è il modello di Etty, è l'esempio possibile per tutti. Etty è la donna del paradosso. Etty è la Persona-divina fatta carne.

Infine, prima di immergerci nella lettura del *Diario* e delle *Lettere*, vorrei sottolineare che tutte le riflessioni di Hillesum, messe una dopo l'altra, tracciano un percorso come le pietre miliari ai bordi di un sentiero. Questo percorso è esattamente quello che il pensiero filosofico ha praticato dopo la Shoah, dove nuovi interrogativi, nuovi orizzonti e nuove necessità hanno fatto da suolo. Ho deciso di seguire il percorso del *Diario* e delle *Lettere* in ordine cronologico per evidenziare, in primo luogo, il percorso di crescita interiore e, in secondo luogo, l'intrecciarsi degli eventi storici – pure annotati dalla Hillesum – con il suo iter riflessivo. Ciò lascia perfettamente intatto il senso della vita che Etty aveva: non sacrificare l'interiorità per l'esteriorità e viceversa.

---

<sup>141</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 25

## IN VIAGGIO VERSO LA SORGENTE

Da un punto di vista intellettuale sono tanto fortunata da essere in grado di esprimere ogni cosa con formule chiare. Quando si tratta di problemi di vita, posso spesso apparire come una persona 'superiore': eppure, nel profondo di me stessa, io sono come prigioniera di un gomitolo aggrovigliato, e con tutta la mia chiarezza di pensiero a volte non sono altro che un povero diavolo impaurito<sup>142</sup>.

Queste sono le parole con cui la Hillesum si presenta a noi: è una ragazza di cultura, abituata alla riflessione e con il dono della chiarezza. Eppure tutto ciò fa emergere in lei la sensazione che, quando si parla di vita, qualcosa le manchi, qualcosa le sfugga. Come se ci fosse una frattura tra ciò che ha letto, ciò che ha imparato e la sua vita. Infatti, poche battute prima, Etty confida: “Mi sento impacciata, non ho il coraggio di lasciarmi andare. Ma sarà necessario, se voglio indirizzare la mia vita verso un fine ragionevole e soddisfacente”<sup>143</sup>. Con questo intento Etty si rivolge a Julius Spier, ella vuole incanalare la sua vita verso un fine, un buon fine, che riesca a sciogliere le parti più caotiche della sua anima:

Ed eccomi là, con la mia «costipazione spirituale». E lui doveva mettere ordine nel mio caos interiore, venire a capo delle forze contraddittorie che operano in me. Mi ha presa per mano e mi ha detto: ecco, devi vivere così. Per tutta la mia vita ho desiderato che qualcuno mi prendesse per mano e si occupasse di me<sup>144</sup>.

Vi sono, dentro di lei, sentire diversi, quasi contrastanti, che confliggono: alcuni estetici, altri etici e altri ancora religiosi:

Le prime pagine del diario rivelano una giovane donna dalla personalità contraddittoria: insicura, terrorizzata dalla difficoltà di vivere [...], confusa, alla continua ricerca della propria identità, di conferme nei rapporti con gli altri, che vive in modo disordinato e a tratti compulsivo la propria inquieta sessualità, quasi a voler dimenticare tra le braccia degli amanti se stessa e le proprie angosce (l'amore come *Spielerei*-passatempo), ma anche aperta, curiosa, intelligente, generosa, sensibile, colta, capace di spietata autocritica e, quel che più conta per il cammino che sta per intraprendere, sinceramente determinata a cambiare la propria vita<sup>145</sup>.

Spier, dunque, induce questo cambiamento e porta Etty a quella passività/attività, silenzio/parola che è preludio del cambiamento profondo. Secondo l'insegnamento di Jung (di cui Spier è stato allievo), Dio è un archetipo; ciò significa che divino e anima possono unirsi, essere collegati. Vi è, dunque, corrispondenza tra Dio e anima attraverso l'esperienza; e l'esperienza è ciò che Spier dona a Hillesum, affinché ella la faccia propria.

<sup>142</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, trad.it. di C. Passanti e T. Montone, Milano, Adelphi, 2012, pag. 31

<sup>143</sup> *Ivi*, pag. 30

<sup>144</sup> *Ivi*, pag. 33

<sup>145</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 48 - 49

Il fine ultimo è quello di comunicare l'esperienza stessa di Dio, che permette una profonda presa di coscienza della propria identità. Le indicazioni di vita che le fornisce Spier sono precise: “ginnastica, esercizi di respirazione, parole illuminanti e liberatrici sulle mie depressioni, sui miei rapporti con gli altri”<sup>146</sup>. Se non si controlla il corpo, se non si crea una relazione armonica con esso, sarà impossibile creare un'armonia con la mente: “all'improvviso ho cominciato a vivere in modo più libero e «scorrevole» [...] nella mia anima c'è un po' più di ordine e pace: [...] in futuro si formerà una base nella mia psiche, sarà un processo cosciente”<sup>147</sup>. Anima e corpo non devono essere scisse, ma collaborare per una piena armonia:

La terapia che Spier le propone ha essenzialmente lo scopo di produrre un rapporto armonioso tra corpo e anima, nella convinzione che essi siano “*una cosa sola*”, e comprende quindi esercizi di respirazione e ginnici – tra cui la lotta corpo a corpo per saggiare e stimolare le energie vitali del paziente – dieta sana, naturale, conoscenza del proprio corpo e consapevolezza di come funziona la propria sessualità, insieme a letture di sapore sapienziale, non tanto per gli autori scelti quanto per il modo di leggerli<sup>148</sup>.

Ciò che la Hillesum sente di fare all'inizio meccanicamente, diventerà poi un *habitus*, uno stile di vita, una disciplina interiore. Possiamo definire questa postura nei termini di responsabilità: “Ritiene di avere una responsabilità verso se stessa, una propria realizzazione morale e spirituale, un talento poetico che ha scoperto di possedere, e li assume come un compito”<sup>149</sup>. Un momento fondamentale di questa disciplina è l'esame di coscienza. Risuonano le parole di Seneca nel *De ira*:

Era un'abitudine di Sestio, il quale, alla fine della giornata, nel ritirarsi per il riposo notturno interrogava il suo animo: “Oggi, quale tuo male hai guarito? a quale vizio ti sei opposto? in quale parte sei migliore?”. Sbollirà e sarà più moderata quell'ira che saprà di dover venire ogni giorno davanti al giudice. C'è qualcosa di più bello di questa abitudine di esaminare l'intera giornata? Quale sonno segue a tale riesame! Quanto tranquillo, quanto profondo e libero quando l'animo è stato lodato oppure redarguito e, divenuto osservatore di sé e censore segreto, indaga sui proprio costumi!”<sup>150</sup>.

Ciò che Seneca ha appreso dal suo maestro Sestio può essere definito come il primo momento della disciplina interiore, un vero e proprio esercizio spirituale:

Anzitutto, il fatto di interrogare se stessi porta allo sdoppiamento di sé; ciò significa che si perviene alla definizione del “io” per progressiva *riduzione*, per eliminazione di quanto è giudicato “esterno”. Che cosa davvero appartiene all'”io”? gli appartengono i “desideri”? i “ricordi”? il futuro? la morte? Ma poi l'interrogazione di sé implica la concentrazione su di sé. Si tratta allora di un esercizio di approfondimento e ampliamento dell'”io”, nella direzione però di una sapienza che, inevitabilmente, si misura con la totalità, con l'universo cui l'”io” appartiene, con l'”altro” con cui il soggetto interagisce<sup>151</sup>.

---

<sup>146</sup> Ivi, pag. 33 - 34

<sup>147</sup> *Ibidem*

<sup>148</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 49

<sup>149</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 50

<sup>150</sup> Seneca, *De ira*, 36.1-2

<sup>151</sup> S. Maso, *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Roma, Carrocci, 2012

Possiamo dire, dunque, che il legame tra Spier e Hillesum è quello di maestro e discepolo. Questa relazione influenzerà e guiderà Etty per tutta la sua vita e sarà per lei fonte di sostegno, morale e fisico, anche dopo la scomparsa di Spier. Vi sono due scritti del *Diario*, datati l'8 giugno 1941 e il 23 agosto 1941, che, a mio avviso, esplicano a parole questa relazione:

*9 giugno, domenica mattina, le nove e mezzo.* Penso che lo farò comunque: «mi guarderò dentro» per una mezz'oretta ogni mattina, prima di incominciare a lavorare: ascolterò la mia voce interiore. *Sich versenken*, «sprofondare in se stessi». Si può anche chiamare meditazione; ma questa parola mi da ancora i brividi. [...] un essere umano è corpo e spirito<sup>152</sup>.

*23 agosto 1941, sabato sera.* Quello che faccio è *hineinhorchen* (mi sembra una parola intraducibile). *Hineinhorchen*, «prestare ascolto» a me stessa, agli altri, al mondo. Ascolto molto intensamente, con tutto il mio essere, e cerco di tendere l'orecchio fin nel cuore delle cose. Sono sempre tesa e piena di attenzione, cerco qualcosa ma non so ancora cosa. Cerco una verità profonda, ma non ho ancora idea di che cosa si mostrerà<sup>153</sup>.

Questo «prestare ascolto» è ascoltarsi dentro, ascoltare fuori, meditare e fare proprio: “sì, meditare è proprio bello”<sup>154</sup>. Etty, che ha appena iniziato il suo cammino, è un vortice di tensioni intellettuali e, soprattutto, artistiche, ma sta sviluppando la capacità di rivolgersi alla realtà e di accoglierla così come essa è. Possiamo, a ragione, dire che è questo l'*habitus*, il modo di vivere, che Etty farà suo e conserverà fino alla fine dei suoi giorni. E proprio questa parola, *hineinhorchen* – termine che Etty non troverà mai come tradurre adeguatamente in olandese – subirà la stessa trasformazione di Etty, pur rimanendo fedele al suo significato. Non a caso abbiamo parlato di Seneca, infatti, Etty Hillesum assomiglia ad un saggio antico:

[...] il modo in cui si rapporta alla conoscenza, in cui *vive* il proprio pensiero, la avvicinano più a un saggio antico che a un pensatore moderno. Il sapere in lei assume quel carattere pratico, mirante alla formazione più che all'informazione e alla scienza, che contraddistingueva le scuole filosofiche dell'antichità, e ancor più nel periodo ellenistico-romano, ma che troviamo anche in quelle tradizioni sapienziali, che con i loro insegnamenti etico-religiosi costituiscono la base comune, trasversale ed universale degli scritti sacri delle diverse religioni, insegnamenti che hanno lo scopo di indicare al devoto, attraverso una via di purificazione, una forma di vita consona alla fede in Dio<sup>155</sup>.

L'aspetto della pratica di vita è fondamentale per Etty; nella riflessione datata 30 Novembre 1941 affida al suo diario un'importante conclusione, che, cioè, se la vita non rispecchia il pensiero e se l'agire non è conforme alla parola, allora si avrà fatto un torto alla vita stessa, si creerà una frattura mai più sanabile:

---

<sup>152</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 103

<sup>153</sup> *Ivi*, pag. 151

<sup>154</sup> *Ivi*, pag. 106

<sup>155</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 58

Venerdì sera dialogo tra S. e L.: Cristo e gli ebrei. Due filosofie di vita, ambedue nettamente delineate, brillantemente documentate, compiute e armoniose, difese con passione e aggressività. Tuttavia, trovo sempre che in ogni filosofia che si vuol difendere si insinua l'inganno e che si finisce sempre per usare la violenza a spese della «verità». Eppure io devo e voglio cercare il mio pezzo di terreno cintato – prima dolorosamente conquistato, poi appassionatamente difeso. D'altra parte, la sensazione di fare così un torto alla vita. Paura, però, di sprofondare altrimenti nell'indeterminatezza e nel caos<sup>156</sup>.

Questo *habitus* muove i suoi primi passi a partire da *hineinhorchen*. Il meditare, l'immergersi cioè in se stessi, colloca la propria interiorità come centro di vita e di attesa e saranno proprio questi momenti di raccoglimento, inizialmente slanci meditativi, che si evolveranno in preghiera nel momento in cui Etty avrà compiuto fino alla fine il suo percorso, aprendo il 'portale della mente' (per voler riprendere l'esergo che ha aperto questo capitolo), trasformando l'intera sua vita in un'esperienza religiosa grazie alla quale Etty si scoprirà in un dialogo continuo con Dio. Riflettendo sulla meditazione, possiamo accostarci alle parole della Bibbia: "La meditazione "giorno e notte", come insegnano le Scritture, ha lo scopo di impregnare l'anima di questi principi, di assorbirli con la mente, di assimilarli con il cuore, per farli diventare un *habitus*, cosicché la loro applicazione pratica risulti naturale, spontanea, quasi automatica"<sup>157</sup>. Nella pagina di *Diario* datata 15 marzo del 1941, le nove e mezzo di mattina, troviamo il racconto di cosa era accaduto il pomeriggio prima, o, per meglio dire, troviamo il nucleo fondamentale di quello che sarà uno dei punti cardine della vita di Hillesum, una di quelle riflessioni che saranno la vera corazza di cui ogni cellula della pensatrice sarà rivestita. Leggiamo infatti:

Quando siamo arrivati alla frase: basta che esista una sola persona degna di essere chiamata tale per poter credere negli uomini, nell'umanità, m'è venuto spontaneo di buttargli le braccia al collo. È un problema attuale: il grande odio per i tedeschi che ci avvelena l'animo. Espressioni come: «che anneghino tutti, canaglie, che muoiano col gas» fanno ormai parte della nostra conversazione quotidiana. [...] Ed ecco che improvvisamente qualche settimana fa, è spuntato il pensiero liberatore, simile a un esitante e giovanissimo stelo in un deserto di erbacce: se anche non rimanesse che un solo tedesco decente, quest'unico tedesco meriterebbe di essere difeso contro quella banda di barbari, e grazie a lui non si avrebbe il diritto di riversare il proprio odio su un popolo intero<sup>158</sup>.

Riflessioni sulla Bibbia, certamente suggerite da Spier, che si stanno già trasformando in atteggiamenti pratici che la coinvolgono quotidianamente. E non manca la riflessione filosofica<sup>159</sup>, che la spinge a dare una definizione di quella che lei considera "la malattia dell'anima" o vizio spirituale - come potrebbe suggerire Seneca - dei suoi giorni:

---

<sup>156</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 246

<sup>157</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 56

<sup>158</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 50

<sup>159</sup> "Una volta preferivo cominciare con Dostoevskij o con Hegel a stomaco vuoto, e a tempo perso, quando ero nervosa, mi capitava anche di rammendare una calza, se proprio non si poteva fare altrimenti. Ora comincio con la calza, nel senso più letterale della parola, poi pian piano, passando attraverso le altre incombenze quotidiane, salgo verso la cima dove ritrovo i poeti e pensatori" E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, trad. it. di C. Passanti, Milano, Adelphi, 2011, pag. 32

Questo non significa che uno sia indulgente nei confronti di determinate tendenze, si deve ben prendere posizione sdegnarsi per certe cose in certi momenti, provare a capire, ma quell'odio indifferenziato è la cosa peggiore che ci sia. È una malattia dell'anima. Odiare non è nel mio carattere. Se, in questo periodo, io arrivassi veramente ad odiare, sarei ferita nella mia anima e dovrei cercare di guarire il più presto possibile<sup>160</sup>.

L'odio imperante, propugnato dalla vita politica a lei contemporanea, è la vera catena delle persone. Hillesum stessa, come pochi passi dopo racconta, vive in “una famiglia contraddittoria”<sup>161</sup>. Ella, che è ebrea, ha casa presso una famiglia tedesca, di tradizione cristiana, in cui si trova anche un socialdemocratico; eppure, questa ricchezza è ciò che lei si sente di difendere: “Ma mi sembra che valga la pena di tenere in piedi questa piccola comunità, per testimoniare che la vita non può essere rinchiusa in uno schema determinato”<sup>162</sup>. Quindi, non solo troviamo un rifiuto totale dell'odio, definito come malattia dell'anima, ma troviamo un inno alla difesa della vita, della persona e del senso della vita stessa. Ma c'è di più. Nelle pagine che seguono, Hillesum evidenzia quattro punti fondamentali della sua riflessione mistica che analizzeremo nel dettaglio. Leggiamo, dunque:

La barbarie nazista fa sorgere in noi un'identica barbarie che procederebbe con gli stessi metodi, se noi avessimo la possibilità di agire oggi come vorremmo. Dobbiamo respingere interiormente questa inciviltà: non possiamo coltivare in noi quell'odio perché altrimenti il mondo non uscirà di un solo passo dalla melma. È questa la ragione per cui il nostro atteggiamento contro il nuovo regime può anche essere maturo e basato su principi, però qui si tratta di altro. La lotta contro i nostri istinti malvagi, che vengono risvegliati da loro, è qualcosa di molto diverso dal cosiddetto «essere obiettivi» in simili faccende, è diverso dal «vedere il lato buono» nel nemico: un'ambiguità, questa, che non ha niente a che spartire con ciò che intendo. Ma si può essere tanto combattivi e attenti ai propri principi anche senza gonfiarsi d'odio; si può d'altronde essere traboccanti d'odio senza sapere esattamente di che cosa si tratta<sup>163</sup>.

Come prima osservazione, possiamo notare che Hillesum dipinge l'uomo essenzialmente come brutale: lasciato agire liberamente, esso commetterebbe le azioni più turpi. Guidato dall'odio, l'uomo è “homo necans”. In seconda istanza, troviamo che vi è una sola possibilità per opporsi all'odio: resistere facendo appello alla propria interiorità. Non si tratta, quindi, di avvalersi di principi di etica, non si tratta di individuare un comportamento ragionevole, ma, al contrario, si tratta di comprendere psicologicamente che cos'è l'odio e cos'è quella “malattia mortale” - la radice del male - che si annida dentro di noi. Hillesum lega il momento della comprensione del male dentro di sé al riconoscimento del male dentro l'altro. Il riconoscimento viaggia, inizialmente, attraverso il volto poiché rivela la psicologia dell'altro:

Se un uomo delle SS dovesse prendermi a calci fino alla morte, io alzerei ancora gli occhi per guardarlo in viso, e mi chiederei, con un'espressione di sbalordimento misto a paura, e,

---

<sup>160</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag 51

<sup>161</sup> *Ibidem*

<sup>162</sup> *Ibidem*

<sup>163</sup> *Ivi*, pag. 54 - 55

per puro interesse nei confronti dell'umanità: Mio Dio, ragazzo, che cosa mai ti è capitato nella vita di tanto terribile da spingerti a simili azioni? Quando qualcuno mi rivolge parole di odio – e questo, in ogni caso, non succede spesso – non provo mai la tentazione di rispondere con l'odio, ma sprofondo improvvisamente nell'altro, in una sorta di disorientamento doloroso e al contempo interrogativo, e mi chiedo perché l'altro sia così, dimenticando me stessa<sup>164</sup>.

Questa riflessione mette in luce il tentativo di comprensione del male a partire dal male che giace dentro noi stessi. Quasi a voler indicare che il male è un comportamento che richiede una causa, un motivo scatenante. L'attenta considerazione nasce dopo aver letto le pagine di Dostoevskij del *La leggenda del grande Inquisitore*<sup>165</sup>. Dopo questo primo mese di lavoro con Spier, la Hillesum sente di aver lasciato nel suo passato un atteggiamento che le arrecava oppressione nell'anima: il sentimento di possesso. Quasi come il Don Giovanni mozartiano, con il suo desiderio di tutto, Hillesum si definiva in questi termini:

Ero troppo sensuale, vorrei dire quasi troppo 'possessiva': provavo un desiderio troppo fisico per le cose che mi piacevano, le volevo avere. È per questo che sentivo sempre quel doloroso insaziabile desiderio, quella nostalgia per un qualcosa che mi appariva irraggiungibile, nostalgia che chiamavo allora «impulso creativo». [...] Allora la bellezza mi faceva soffrire e non sapevo che farmene di quel dolore. Allora sentivo il bisogno di scrivere o di far poesie, ma le parole non mi volevano mai venire. E mi sentivo terribilmente infelice. [...] E adesso, improvvisamente, questo atteggiamento che per ora chiamo «possessivo» è cessato. Mille catene sono state spezzate, respiro di nuovo liberamente, mi sento in forze e mi guardo intorno con occhi raggianti. E ora che non voglio possedere nulla e che sono libera, ora possiedo tutto e la mia ricchezza interiore è immensa<sup>166</sup>.

Certamente il cammino che Hillesum ha intrapreso inizia a partire dalla datità del corpo, e dalla passionalità con cui instaurava la sua relazione con il mondo. Indubbiamente, non si può raggiungere il divino se non si prende cura anche del materiale. Ed è questa la grande differenza tra il Don Giovanni e Etty Hillesum: la passionalità della giovane donna è un aver cura, un essere custode delle cose, ed è questo atteggiamento fondamentale che le permetterà di compiere il 'salto', fino ad allora impossibile, di liberarsi dal desiderio del possesso delle cose materiali. Questo cambiamento, da un atteggiamento possessivo ad un atteggiamento interiorizzante, si riflette anche nel modo in cui Hillesum percepisce la vita stessa: “Una volta vivevo sempre come in una fase preparatoria, avevo la sensazione che ogni cosa che facevo non fosse quella «vera», ma una preparazione a qualcosa di diverso, di grande, di vero, appunto. Ora questo sentimento è cessato. Io vivo, vivo pienamente e la vita vale la pena di viverla ora, oggi, in questo momento”<sup>167</sup>. Ma superare il “Don Giovanni” non è una questione semplice. Riflette, nuovamente, la Hillesum: “La donna cerca l'uomo e non l'umanità. Non è proprio così semplice, questa questione femminile.

---

<sup>164</sup> *Ivi*, pag. 55

<sup>165</sup> *Ivi*, pag. 54 dove leggiamo: “Eppure, in fondo si tratta proprio dello stesso disprezzo per la massa che non si ha il coraggio di lasciare a se stessa e che non può scegliere da sola tra il bene e il male. A tal proposito mi viene in mente *Il grande Inquisitore* di Dostoevskij, ma su questo tornerò più tardi”.

<sup>166</sup> *Ivi*, pag. 58 - 59

<sup>167</sup> *Ivi*, pag. 79

[...] Non siamo ancora diventate persone, siamo donnicciole. Siamo legate e costrette da tradizioni secolari. Dobbiamo ancora nascere come persone, la donna ha questo grande compito davanti a sé<sup>168</sup>. La passione di Etty, infatti, diviene quel ponte tra realtà fattuale e esigenza spirituale; l'io è costituito da necessità spirituali – come ella spesso ricorda – ma anche la realtà reclama le sue attenzioni, in particolare la quotidianità. La riflessione sulla fase passionale da “Don Giovanni”, sul vivere pienamente la vita, sulla scelta tra il bene e il male e il problema di diventare persona, considero questi come i primi momenti della nuova vita di Etty Hillesum; questi punti fondamentali di riflessione la porteranno a definire in termini chiari e precisi quali sono i compiti che la vita e la realtà richiede, quella conquista di sé di cui abbiamo precedentemente parlato. Leggiamo, dunque, le parole del *Diario*: “Però dobbiamo tenerci in contatto col mondo attuale e dobbiamo trovarci un posto in questa realtà, non si può vivere solo con le verità eterne, così rischieremmo di fare la politica degli struzzi. Vivere pienamente, verso l'esterno come verso l'interno, non sacrificare nulla della realtà esterna a beneficio di quella interna, e viceversa: considera tutto ciò come un bel compito per te stessa”<sup>169</sup>. La studiosa Piccolotto evidenzia come Etty riesca a realizzare ciò che Kierkegaard aveva definito come ‘il doppio movimento’, sintesi di infinito e finito: “Etty Hillesum sembra descrivere e analizzare in sé quel doppio movimento di cui Kierkegaard ci offre una mirabile analisi nella *Malattia mortale*, ossia l'idea che il compito dell'io consista nel diventare se stesso, realizzandosi in quanto sintesi di infinito e finito”<sup>170</sup>. E, attraverso le parole di Spier, ella giunge a comprendere che questa sintesi, ciò che ella definisce come una sorgente, si configura (in un modo ancora sconosciuto) come amore universale:

S. dice che l'amore per tutti gli uomini è superiore all'amore per un uomo solo: perché l'amore per il singolo è una forma di amore per sé. [...] La sorgente di ogni cosa ha da essere la vita stessa, mai un'altra persona. Molti, invece, – soprattutto donne – attingono le proprie forze da altri: è l'uomo la loro sorgente, non la vita. Mi sembra un atteggiamento quanto mai distorto e innaturale<sup>171</sup>.

Possiamo concludere che la priorità per Etty è quella di realizzarsi a pieno:

Benché aspiri romanticamente a un amore assoluto, ha dunque paura di una relazione che le impedisca di realizzarsi come personalità autonoma. Teme insomma di amare troppo, con una passionalità autodistruttiva, come accade spesso, troppo spesso, alle donne che divengono mogli, madri, amanti, dimenticando di diventare se stesse, e di realizzarsi come persone<sup>172</sup>.

Quando l'esperienza religiosa, cioè quell'atto con cui l'uomo si sente in unione con il Divino, si manifesta nell'intelletto e nell'emozionale, la fede, sebbene considerata slegata dalla pratica religiosa, opera silenziosamente poiché essa è atto di amore; la Hillesum riesce, infatti, a convogliare verso l'umanità intera l'amore che la pervade. Ella, che ha

---

<sup>168</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 52

<sup>169</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 88 - 89

<sup>170</sup> S. Piccolotto, *E sentì stranamente uno straniero dire “Iosonoconte”*, in *Dopo la Shoah. Un inizio per il pensiero*, a cura di I. Adinolfi, Roma, Carrocci, 2011, pag. 248

<sup>171</sup> *Ivi*, pag. 50 - 51

<sup>172</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 51

trovato in Spier una guida e un maestro, riesce a staccarsi da se stessa, dalle sue passionalità e rivolgere il suo amore verso ogni essere umano. Nel paragrafo introduttivo abbiamo posto in luce come le parole “come in cielo così in terra” siano state assunte come principio guida che la Hillesum cerca di tenere salda nella sua vita; vivere pienamente l'interiorità e l'esteriorità, senza indugiare né nell'una né nell'altra. Questo compito, secondo la riflessiva Etty, può essere soddisfatto solo da un artista: “...tuttavia mi sono resa conto che non si può spiegare l'essere umano con nessuna formula psicologica: solo l'artista è in grado di rendere ciò che resta d'irrazionale nell'uomo”<sup>173</sup>. Se la comprensione del male richiede due passaggi fondamentali, cioè una ricostruzione psicologica a partire da se stessi e l'immedesimazione nell'altro, il compito di comprendere ed esplicitare l'uomo, tuttavia, può essere compiuto soltanto da un artista, l'unico che possa cogliere l'Assoluto dentro l'uomo. Questo nucleo primordiale sulla figura del poeta avrà un'evoluzione che seguirà di pari passo l'evolversi del pensiero di Hillesum; giungeremo, infatti, all'identificazione tra artista e principio-persona. Nelle stesse pagine del *Diario* incontriamo, inoltre, i primi pensieri che tendono ad avvicinare la vita alla visione mistica; una vita mistica attiva, come rivelano le stessa parole di Etty:

A volte vorrei essere nella cella di un convento, con la saggezza dei secoli sublimata sugli scaffali lungo i muri, e con la vista che spazia sui campi di grano – devono proprio essere campi di grano, e devono anche ondeggiare al vento. Lì vorrei sprofondare nei secoli, e in me stessa. E alla lunga troverei pace e chiarezza. Ma questo non è poi tanto difficile. È qui, ora, in questo luogo e in questo mondo, che devo trovare chiarezza e pace e equilibrio. Devo buttarmi e ributtarmi nella realtà, devo confrontarmi con tutto ciò che incontro sul mio cammino, devo accogliere e nutrire il mondo esterno col mio mondo interno e viceversa, ma è tutto terribilmente difficile e proprio per questo mi sento così oppressa<sup>174</sup>.

La vita mistica del quotidiano è la vita che non si sottrae alla realtà ma, al contrario, è a partire da essa che si diffonde nel mondo. Lo ‘sprofondare in me stessa’ sta diventando la ricerca incessante di Dio, la sorgente, il pozzo di luce, in cui Dio troverà dimora dentro Etty. Alcuni studiosi la definiscono come: “una forma di saggezza “utilizzabile” nella vita quotidiana”<sup>175</sup> o come “una cultura di impegno”<sup>176</sup>. La ‘cella del convento’ rappresenta anche il silenzio, il silenzio interiore in cui Etty si rifugia per ritrovare la parte più profonda di sé. Infatti, è attraverso le parole di Spier che Hillesum, come ella stessa desidera, riesce a comprendere a pieno quel compito che aveva tentato di affidarsi, ma che le era costato solo fatica senza frutto. In data 17 marzo 1941 leggiamo:

Infatti, come le fondamenta in un edificio, il passato è, insieme con tutto ciò che esso racchiude, il presupposto dello sviluppo armonico, della costruzione *solida* inespugnabile della personalità. Se qualcosa del nostro passato subisce una negazione o l'oblio, si crea una lacuna nella vita psichica della personalità, che rende *instabile* e *insicuro* l'intero edificio della nostra anima<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> *Ivi*, pag. 50

<sup>174</sup> *Ivi*, pag. 53

<sup>175</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 45

<sup>176</sup> *Ibidem*

<sup>177</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 61 - 62

La Hillesum riesce ad individuare con chiarezza e precisione il primo compito che l'uomo affida a se stesso: quello della salda costruzione dell'io. Nel capitolo dedicato a Kierkegaard ci siamo soffermati sulla presa di coscienza del singolo e del lavoro di cooperazione alla creazione. Ugualmente, la giovane Etty Hillesum definisce la costruzione della personalità come il fondamento solido su cui innalzare l'intera vita umana, «l'edificio dell'anima»; questa costruzione ha i toni della sofferenza e dell'accettazione attiva, come emerge dalle parole della scrittrice:

«Arrabbiarsi ed essere scontenti non è produttivo; soffrire davvero per qualcosa è produttivo, e precisamente perché *nella scontentezza, nell'arrabbiarsi c'è una passività attiva, mentre nella vera sofferenza c'è un'attività passiva*. La passività attiva della scontentezza consiste nella resistenza, nella rivolta con cui ci opponiamo a qualcosa di irrevocabile, per cui le restanti energie della persona si paralizzano. L'attività passiva nel caso della vera sofferenza consiste nel nostro accettare e sopportare qualcosa di irrevocabile, e proprio così si liberano nuove forze». «Un tempo» avrei forse considerato queste parole molto piacevoli da leggere, ma l'importante, adesso, è che esse sono passate dalla testa al cuore, alla coscienza o chissà dove, in ogni caso là dove respirano con me, dove sono diventate parte di me; è quasi opprimente, ma costituisce anche una continua fonte di rapimento estatico e di sorpresa, vedere quante forze si sono sprigionate nel mio essere<sup>178</sup>.

La pratica di vita ha, infine, preso il posto della passività, inizialmente necessaria:

Si fraintenderebbe tuttavia il significato di questa “presa di coscienza”, interpretandola come una sorta di intellettualismo etico. Il percorso di perfezionamento morale e spirituale della Hillesum è certamente sorretto e guidato da una profonda conoscenza di sé e del mondo, ma tale conoscenza, in lei, a differenza di quanto avviene, per esempio, nella filosofia greca classica, non si risolve mai in una mera operazione intellettuale. In una pagina del *Diario*, datata 16 marzo 1941, ricorda come Spier in uno dei loro primi incontri le avesse spiegato che ciò che si trova nella mente – le teorie, i principi, le formule ben cesellate – debba confluire nel cuore, affinché diventi sangue e carne nell'individuo e si traduca in una forma di vita, nella pratica di una concreta condotta quotidiana<sup>179</sup>.

Abbiamo visto, nelle parole di Kierkegaard, che i primi ostacoli che l'io ha da superare - al fine di compiere la costruzione consapevole del sé - sono i condizionamenti della famiglia e della società; ugualmente troviamo nel *Diario*, in data 19 marzo 1941, attraverso la voce di Spier, questo primo compimento:

Bisogna liberarsi dall'influenza dei genitori e imparare a camminare con le proprie gambe. Le influenze dell'ambiente non equivalgono a una predisposizione: possiamo metterle da parte comprendendole e riconoscendole. [...] Amando e onorando i nostri genitori corroboriamo la fiducia in noi stessi, perché all'inizio la fiducia in se stessi è fondata sui genitori. Il difficile è riuscirsi a emanciparsi dai genitori per diventare intellettualmente autonomi. Questa emancipazione può essere considerata alla stregua di una seconda nascita, che porta in sé molti conflitti e difficoltà<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> *Ivi*, pag. 63

<sup>179</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 55

<sup>180</sup> *Ivi*, pag. 67 -68

La riflessione della Piccolotto ci porta proprio ad analizzare ciò per cui la Hillesum ha molto sofferto, cioè una libertà priva di insegnamento<sup>181</sup>. E la riflessione sulla vita inizia ad intrecciarsi con le parole della Bibbia, ed è sempre Spier ad indirizzarla; infatti, annota Hillesum:

«L'espressione “parola di Dio” non riguarda soltanto la Bibbia; con ciò si intende in senso lato il sapere originario, l'ispirazione e il lavoro dello Spirito Santo che si manifesta nell'uomo». «“Aiutati che Dio ti aiuta”. Chi aiuta se stesso, chi confida nel proprio Io, nella propria interiorità, costui ha per l'appunto fiducia in Dio». «Essere spiritualmente, interiormente colmi di una persona (di più persone) può presentarsi come “un'intenzione intercessoria”, dunque come una preghiera. Ma pregare esige *concentrazione totale*»<sup>182</sup>.

Trovare Dio per trovare se stessi, avere fiducia in Dio e cooperare con Lui. Ritroviamo lo stesso sentiero che abbiamo percorso insieme a Kierkegaard affrontando i temi dell'interiorità, della fede e di Dio. Avere fede in se stessi significa avere fede nel ‘rapportarsi del rapporto a se stesso’, significa avere fede nella Potenza che ha posto il rapporto e, soprattutto, significa amare tutto. Questa concentrazione che, nelle parole di Spier, è a fondamento della preghiera, Hillesum la ricerca al fine di volgerla nella vita quotidiana.

Non devi pensare, ma ascoltare quello che c'è dentro di te: se lo fai ogni mattina per un po', prima di metterti al lavoro, acquisterai una sorta di calma che illumina l'intera giornata. Dovresti davvero cominciare ogni giorno in questo modo, fino a che tutti i frammenti di preoccupazione e tutti i piccoli pensieri saranno stati spazzati via dalla tua testa. Proprio come al mattino spazzi via dalla tua camera la polvere e le ragnatele, così ogni mattina dovresti ripulire te stessa all'interno. Solo a quel punto puoi cominciare il tuo lavoro<sup>183</sup>.

Il primo lavoro che Etty Hillesum compie al suo risveglio quotidiano è precisamente questo: entrare in contatto con se stessa al fine di ritrovarsi e mai perdersi.

## 2.3

### LA SORGENTE DI DIO

È certamente risultato evidente che, inizialmente, incontriamo delle riflessioni su Dio quando vi è un'esortazione da parte di Spier. Apparentemente la giovane Hillesum non ha alcun tipo di rapporto col divino: non vi è nelle sue parole niente che porti testimonianza di

---

<sup>181</sup> La studiosa scrive che: “Il temperamento instabile di entrambi i genitori contribuisce ad alimentare continue tensioni e a generare un'atmosfera di disordine che sconvolge l'animo ipersensibile dei figli, impotenti e disorientati dalla radicale mancanza di un centro. I genitori, sopraffatti dalla loro stessa indole, sembrano vivere una drammatica paralisi della scelta, che si ripercuote nei figli lasciati in balia di una libertà priva di riferimenti”. S. Piccolotto, *E sentì stranamente uno straniero dire “Iosonoconte”*, in *Dopo la Shoah*, cit., pag. 246 - 247

<sup>182</sup> *Ivi*, pag. 69 - 70

<sup>183</sup> *Ivi*, pag. 107

una fede religiosa<sup>184</sup>. Ci si domanda, dunque, cosa significa la parola “Dio”, la parola che contiene tutto; questo termine, “Dio”, ha un’evoluzione - speculare alla fede della giovane Etty - che possiamo riassumere in questi termini: “dalla vergogna, imbarazzo, esitazione a credere in Dio e a nominarlo, attraverso la percezione del nome “Dio” come inutile appendice, inutile protesi, secondo una teologia apofantica che privilegia il silenzio nel rapporto esistenziale con l’Assoluto, fino al riconoscimento della parola “Dio” come unica parola essenziale”<sup>185</sup>. Dobbiamo, infatti, aspettare la confidenza del 26 agosto del 1941 per giungere ad una riflessione spontanea - o meglio che sgorga inaspettata dal cuore di Etty - che ha del magnifico. Con poche, semplici parole, ella riesce a svelare dove Dio si era celato:

Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo. Mi immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo tra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé<sup>186</sup>.

“La voce della Hillesum è quella di un’ ‘innamorata’ della vita, il suo entusiasmo per il nudo esistere, per il semplice essere come ‘il grano che cresce o la pioggia che cade’”<sup>187</sup>. Ciò che propone la Hillesum è un nuovo modo di guardare alla relazione uomo-Dio (relazione che sarà poi necessariamente al centro della speculazione filosofica dopo la tragedia nazista): permettere a Dio di crescere dentro di sé, di lasciare che ciò capitasse, permettendo il suo accadere. Possiamo dire che ricercando il Divino, cioè accettandolo e rendendolo un accadimento possibile, si verifica l’apertura della persona all’infinito. Ed è forse questo il dono di fede di Etty Hillesum: accogliere Dio dentro di sé come una donna accoglie un figlio. Ancora una volta siamo posti di fronte a ciò che non può essere espresso ma può solo essere vissuto:

Ora conosco la mia cura: accoccolarmi in un angolino e ascoltare quel che ho dentro, ben raccolta in me stessa. Tanto, col pensiero non ci arriverò mai. Pensare è una bella, una superba occupazione quando studi, ma non puoi «pensarti fuori» da uno stato d'animo penoso. Allora devi fare altro, farti passiva ed ascoltare, riprender contatto con un frammento d'eternità. Devo cercare di essere più semplice e meno involuta, anche nel mio lavoro. [...] Mi basta «essere», vivere cercando di diventare almeno in parte un essere umano. Non si può dominare tutto con la mente, occorre anche lasciare spazio al sentimento e all'intuizione. Il sapere è potere, lo so, forse per questo accumulo conoscenza, per una sorta di bisogno di farmi valere. In realtà non lo so. Ma, Signore, concedimi la saggezza più che il sapere; o meglio: solo il sapere che conduce alla saggezza rende gli

---

<sup>184</sup> Molti studiosi hanno dedicato studi sulla questione della fede ebraica e cristiana in Etty Hillesum. In particolare mi riferisco all’opera *L’esperienza dell’altro. Studi su Etty Hillesum*, in G. Van Oord (a cura di), Roma, Apeiron, 1990; in particolare S. Quinzio analizza quanta diversità ci sia tra l’atteggiamento di scrittori ebraici che hanno patito la *shoah* e l’atteggiamento di Etty Hillesum che ha reso attivo il suo atteggiamento nella *shoah*. S. Quinzio, *Attaccamento alla vita e pietà*, in *L’esperienza dell’altro*, cit., pag. 158 - 159

<sup>185</sup> I. Adinolfi, *Il nome di Dio in Etty Hillesum. Silenzio e parola*, in *Cristianesimo nella storia*, 2014

<sup>186</sup> *Ivi*, pag. 153

<sup>187</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 70

uomini, almeno me, felici e non il sapere che è potere. Un po' di tranquillità, molta moderazione e un po' di saggezza: quando le sento in me, allora tutto procede bene<sup>188</sup>.

Questo densissimo passo del *Diario* mette in luce due aspetti importanti. Hillesum, come prima riflessione, sta parlando di quello che abbiamo definito come stile di vita o atteggiamento filosofico:

Essa s'inscrive nel solco profondo di quella tradizione che ha inteso la filosofia morale non come mera riflessione astratta su ciò che è bene e male, ma come pratica di vita, scelta esistenziale, tradizione su cui, di recente, ha insistentemente richiamato l'attenzione con la sua opera Pierre Hadot, persuaso che a determinare la crisi della filosofia nel contemporaneo sia proprio la riduzione del pensiero a mero esercizio intellettuale, a disciplina accademica. La filosofia, così concepita, non sarebbe più capace di corrispondere a quei bisogni di ordine spirituale per cui era nata. Come la più alta poesia anche la filosofia nasce infatti dal senso morale e religioso della vita, dal senso mistico dell'esistenza<sup>189</sup>.

Questo mette in luce come la Hillesum abbia ricercato una verità esistenziale, che potesse parlare non solo della sua vita, ma in primo luogo della sua vita in quanto verità-per-lei, ma, soprattutto, una verità che, in quanto esperienziale, sia per tutti un punto di partenza, per tutto coloro che sono desiderosi di compiere lo stesso percorso. Come seconda riflessione, vorrei richiamare le parole con cui lo studioso Umberto Regina descrive la relazione con Dio-padre-delle-possibilità negli scritti di Kierkegaard. Lo studioso scrive:

La verità per me è il mio vero bene, non quello che è ritenuto tale da me o da altri. Non posso, né io né un altro qualsiasi, essere l'arbitro della verità per me. Ci deve allora essere qualcuno che lo è in nome della verità stessa, qualcuno a cui stia a cuore il mio vero bene, indipendentemente da ogni altra considerazione, ci vuole un padre, un vero padre! Un pensiero orientato alla verità per me ha a che fare con la paternità<sup>190</sup>.

Etty Hillesum, in data 19 marzo 1941, annota queste parole: “Vale la pena di lottare? [...] Chi ti sarà grato per questa lotta? [...] a chi importerà? A Dio, di certo”<sup>191</sup>. La possibilità che troviamo in Hillesum è, parimenti, la possibilità delle possibilità: quella di accogliere Dio dentro di sé poiché Dio è qualcosa che accade nel cuore dell'uomo, Dio è un accadere sempre in possibilità. Ed è questa, in Hillesum, la possibilità sempre possibile: aprire il proprio cuore, lasciarlo aperto alla venuta di Dio e lasciare che Dio sia in atto. Questo, a mio avviso, è dono per eccellenza: accogliere Dio nella propria vita. Ed è la stessa Etty che annota il cambiamento, evidenziando come l'atteggiamento spirituale da passivo, cioè indotto dal maestro Spier, sia divenuto attivo grazie al suo atteggiamento vitale:

Quel che ho di veramente fisico è per molti versi incrinato e indebolito da un processo di spiritualizzazione. E quasi me ne vergogno, a volte. Le cose veramente primordiali in me sono i sentimenti umani, una sorta di amore e di compassione elementari che provo per le

---

<sup>188</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 155

<sup>189</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 27

<sup>190</sup> U. Regina, *Dal Padre nei cieli prende nome ogni paternità*, in *Il religioso in Kierkegaard*, cit., pag. 306

<sup>191</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 74

persone, per tutte le persone. Non credo di essere adatta a un uomo solo. A volte mi sembra un amore quasi un po' infantile. Non potrei neppur essergli fedele. Non per via di altri uomini, ma perché io stessa sono composta di tante persone diverse<sup>192</sup>.

Possiamo mettere in relazione il compimento del sé con la realizzazione dell' *humanitas*, in quanto il rapporto con l'altro, guidato dalla luce della carità, occupa un posto privilegiato anche sul perfezionamento della compiutezza etica<sup>193</sup>. Possiamo, a ragione, dire che Etty non sia più discepola di Spier; o meglio lo è lo sarà a vita, come Etty scrive con piena consapevolezza: "La mia vita è comunque legata alla sua, o piuttosto, è collegata alla sua. E non tanto le nostre vite, quanto le nostre anime"<sup>194</sup>. Tuttavia, ella ha trovato il maestro che tutto le può donare in un modo totalmente nuovo: Dio. Adesso Etty Hillesum sente di essere discepola davanti a Dio. Infatti, ciò che Hillesum ricerca è amore di infinito, quell'amore che non può essere soddisfatto da nessuna finitezza, come abbiamo già analizzato nelle parole di Kierkegaard, poiché è mancanza che anela alla pienezza. La poetessa riconosce questa necessità chiusa nel suo cuore; leggiamo, a riguardo, nel suo *Diario*:

[...] noi cerchiamo il Paradiso e l'Assoluto. [...] io so bene che l'assoluto non esiste, che ogni cosa è relativa e infinitamente sfumata e in perpetuo movimento. [...] Ieri sera lui aveva detto, tra l'altro: credo che per te io sia un «primo passo» verso un amore veramente grande; è strano, io sono stato un «primo passo» per molte persone<sup>195</sup>.

Questo amore che inizia a nascere dentro di lei, è un amore che ha dei tratti peculiari; Hillesum lo definisce come un 'sentimento primordiale', un amore di compassione. Il sentimento di condivisione e di comunione con l'umanità credo abbia i caratteri di quell'amore proprio dell'insegnamento del cristianesimo che abbiamo analizzato con Kierkegaard. Le parole di Etty sono più dirette, ma parlano di quella responsabilità esistenziale che si accoglie quando si accoglie la vita e la possibilità di Dio: "L'unica norma che hai sei tu stessa, lo ripeto sempre. E l'unica responsabilità che puoi assumerti nella vita è la tua. Ma devi assumertela pienamente"<sup>196</sup>. Racchiudendo queste cose dentro di sé, in data 25 novembre 1941, Etty Hillesum trova le parole per innalzare la prima vera spontanea preghiera a Dio:

Ieri sera pedalavo per la fredda e buia Larissestraat – se solo potessi ripetere tutto quel che ho borbottato allora: Mio Dio, prendimi per mano, ti seguirò da brava, non farò troppa resistenza. Non mi sottrarrò a nessuna delle cose che mi verranno addosso in questa vita, cercherò di accettare tutto e nel modo migliore. Ma concedimi di tanto in tanto un breve momento di pace. Non penserò più, nella mia ingenuità, che un simile momento debba durare in eterno, saprò anche accettare l'irrequietezza e la lotta. Il calore e la sicurezza mi piacciono, ma non mi ribellerò se mi toccherà stare al freddo purché tu mi tenga per mano. Andrò dappertutto allora, e cercherò di non avere paura. E dovunque mi troverò, io cercherò d'irraggiare un po' di quell'amore, di quel vero amore per gli uomini che mi porto

---

<sup>192</sup> *Ivi*, pag. 196

<sup>193</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 71

<sup>194</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 115

<sup>195</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 63 - 64

<sup>196</sup> *Ivi*, pag. 68

dentro. Ma non devo neppure vantarmi di questo «amore». Non so se lo possiedo. Non voglio essere niente di così speciale, voglio solo cercare di essere quella che in me chiede di svilupparsi pienamente. A volte credo di desiderare l'isolamento di un chiostro. Ma dovrò realizzarmi tra gli uomini, e in questo mondo<sup>197</sup>.

Ciò che potrebbe colpire ad una prima lettura è che l'amore di cui è ricolma Etty Hillesum è un amore che non conosce termini come "scandalo" o "assurdo". Risulta, nuovamente, molto difficile parlare di questo amore che non si dice, ma si esperisce. Tuttavia vorrei affidarmi alle parole di Romano Guardini, durante la commemorazione del sacrificio della Rosa Bianca:

Senza dimenticare ciò che fluisce sempre di nuovo nella corrente della vita e non si può più distinguere e diviene chiaro solo nella rivelazione di tutto l'umano alla fine dei tempi: l'amore in tutte le sue forme, il proteggere e dispiegare, sciogliere e liberare, aiutare e curare. Tutto ciò proviene dalla forza della libertà, dalla profondità dello spirito, dalle sorgenti del cuore<sup>198</sup>.

Qui c'è qualcosa la cui essenza può essere compresa solo da se stessa: l'atto dell'amore. Non quell'amore di cui parlano filosofi e poeti, si chiamino Platone o Dante, ma un amore che comincia in Dio e fa sì che l'Eternamente Compiuto – che sarebbe ciò che Egli è anche se non ci fossero né il mondo né gli uomini – si offra per elevare l'uomo nella Sua propria vita<sup>199</sup>.

Possiamo affermare che Etty Hillesum ha vissuto le tre fasi d'amore evidenziate da Kierkegaard: l'amore passionale che è amore per ogni cosa, l'amore indirizzato ad un essere umano e, infine, l'amore religioso, l'amore verso Dio e verso l'umanità intera che si compirà a pieno nella parte conclusiva della sua vita. Questo percorso fu anche la strada grazie alla quale Hillesum vinse l'odio, poiché ella riuscì a tenere come centro della sua vita l'essere umano e a non perdere mai l'amore che ci unisce ad altri uomini: "dal mio amore per lui devo attingere amore per chiunque ne abbia bisogno [...] E con l'amore che sento per lui posso nutrirmi una vita intera, e altri insieme con me"<sup>200</sup>. Si tratta di quell'amore per il singolo che viene trasfigurato in amore per l'umanità e amore per Dio, quell'amore che tutto dona e nulla toglie, l'unica difesa contro l'odio. Possiamo legare esplicitamente l'azione di Etty Hillesum all'*imitatio Christi*, compiendo un'ulteriore passo in avanti, mettendo in evidenza come l'ordine del sacrificio sia trasfigurato in ordine del dono:

Secondariamente, la resa è nel rapporto con altri redentiva *imitatio Christi*. Essa non attende nulla dal di fuori, non chiede nulla, non le importa di essere contraccambiata: il dono gratuito di sé, senza calcoli e conteggi, senza risparmiarsi, è l'orizzonte in cui si iscrive questo tipo di rapporto, mediante il quale l'uomo imita Dio e gli somiglia. [...] Attraverso il dono di sé la Hillesum ha trasformato l'odio in amore, la maledizione in

---

<sup>197</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 239

<sup>198</sup> R. Guardini, *La Rosa Bianca*, trad. it. di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 1994, pag. 37

<sup>199</sup> *Ivi*, pag. 41

<sup>200</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 155

benedizione, intraprendendo un cammino che l'assassinio nazista è riuscito a interrompere soltanto biologicamente, spezzando la sua vita<sup>201</sup>.

Non possiamo più, a questo punto, parlare di sacrificio, ma solo facendo appello al dono possiamo pienamente parlare della vita di Etty Hillesum. Leggiamo, dunque, le parole del *Diario*:

C'era un grande sconforto stamattina a lezione. Ma una luce c'era: una breve inaspettata conversazione con Jan Bool mentre attraversavamo il freddo e stretto Langebrugsteg, e poi aspettando il tram. Jan chiedeva con amarezza: cosa spinge l'uomo a distruggere gli altri? E io: gli uomini, dici – ma ricordati che sei un uomo anche tu. E inaspettatamente, quel testardo, brusco Jan era pronto a darmi ragione. Il marciume che c'è negli altri c'è anche in noi, continuavo a predicare; e non vedo nessun'altra soluzione, veramente non ne vedo nessun'altra, che quella di raccoglierci in noi stessi e di strappar via il nostro marciume. Non credo più che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi. È l'unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove. E Jan era pronto ad essere d'accordo con me, aperto e perplesso e non più attaccato alle durissime teorie sociali di un tempo. Diceva: sono anche così a buon prezzo, i sentimenti vendicativi rivolti verso l'esterno [...] sono così a buon prezzo, i sentimenti di vendetta. Era proprio una luce, oggi<sup>202</sup>.

Notiamo come dono, fede e coraggio si compenetrino: “Occorre coraggio e profondità d'animo per confrontarsi con il male e accoglierlo, riconoscendone la presenza anche dentro di sé”<sup>203</sup>. Coraggio che, forse, in Etty Hillesum, possiede tutti i caratteri della fede. Abbiamo notato che ella non sente l'appartenenza né alla religione ebraica né a nessun'altra fede religiosa; tuttavia, la sua esperienza religiosa trasforma il di lei dono, quello da accogliere Dio dentro di sé, nel più rilevante atto d'amore. Come Kierkegaard riteneva che la fede debba essere un atto d'amore voluto, parimenti Hillesum donandoci un'innovativa definizione di fede:

Qualche volta ho la sensazione di avere Dio dentro di me, aveva detto un paziente a S., per esempio quando ascolto la *Matthäus-Passion*. E S. aveva risposto all'incirca che «in quei momenti lui era in contatto diretto con le forze creative e cosmiche che operano in ogni persona»; e che «questo principio creativo era in definitiva una parte di Dio, si doveva avere solo il coraggio di dirlo». Queste parole mi accompagnano già da settimane: si deve avere anche il coraggio di dirlo. Avere il coraggio di pronunciare il nome di Dio<sup>204</sup>.

Il coraggio, tuttavia, non è solo verso Dio. Il 30 novembre del 1941, la Hillesum annota questa frase: “Avere il coraggio di essere se stessi”<sup>205</sup>, dinnanzi alla famiglia, dinnanzi alla vita. Il coraggio è, dunque, una forma di amore. Etty percepisce questa esigenza, quella di realizzare se stessa, e dedica lo stesso pensiero a Dio: come si deve avere il coraggio di credere e realizzare se stessi, così anche bisogna avere fede in Dio e custodirLo dentro se stessi. Dunque, ritornando al tema del male morale, Etty Hillesum non reagisce alla

---

<sup>201</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag.73 - 74

<sup>202</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 99-100

<sup>203</sup> I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, cit., pag. 250

<sup>204</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 87

<sup>205</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 245

presenza del male guardandolo con gli occhi di Ivan Karamazov, ad esempio, il quale si indigna perché Dio permette il male. Al contrario, Etty guarda al male con gli occhi dell'uomo riconoscendo che il male è racchiuso nel cuore dell'uomo stesso:

La coscienza che tutti questi orrori non sono come un pericolo misterioso e lontano al di fuori di noi, ma che si trovano vicinissimi e nascono dentro di noi. E perciò son molto più familiari e assai meno terrificanti. Quel che fa paura è il fatto che certi sistemi possano crescere al punto da superare gli uomini e da tenerli stretti in una morsa diabolica, gli autori come le vittime: così, grandi edifici e torri, costruiti dagli uomini con le loro mani, s'innalzano sopra di noi, ci dominano, e possono crollarci addosso e seppellirci<sup>206</sup>.

Riconoscendo la totale libertà umana, cioè anche quella di compiere il male volontariamente, Etty Hillesum comprende che è la fonte, la sorgente che zampilla, che deve essere preservata. Dunque, cosa può essere la fede se non il coraggio di custodire Dio dentro di sé, e di rendere il luogo della propria anima la dimora di Dio? In questo caso, e ugualmente nel pensiero di Kierkegaard, quel volere la fede non deve essere confusa con un atto volontario nei termini di ben agire, o agire conforme ad un sentire morale; volere la fede significa, a mio avviso, cercare la pienezza di Dio nella propria vita. Non credo di interpretare con errore il pensiero di Etty; infatti, a testimonianza di ciò, ella scrive: "Essere fedeli nel senso più largo del termine, fedeli a se stessi, a Dio, ai propri momenti migliori"<sup>207</sup>. Possiamo infatti concludere che la fede è ciò che non si sottrae alla pienezza della vita: "Cosa non vacilla dinnanzi alla morte? La fede che accoglie serenamente tutto ciò che viene da Dio, che non si ribella e non si oppone alla sua volontà, che non rifiuta la creazione pretendendo di correggerla, che riconosce la necessità e perfezione del tutto, cioè che la realtà è come *deve* essere"<sup>208</sup>. Ritengo che la Hillesum stessa riconosca questa enorme ricchezza e cerchi di esprimerla con fare poetico, poiché, nel campo dell'indicibile, questo compito, cioè l'urgenza di passare da esperienza a pratica di vita, può essere affidato soltanto alla poesia:

L'unica sicurezza su come tu ti debba comportare ti può venire dalle sorgenti che zampillano nel profondo di te stessa. E io lo dico ora con tutta umiltà e riconoscenza e sincerità, anche se so bene che tornerò ad essere suscettibile e ribelle: Dio mio, ti ringrazio perché mi hai creata così come sono. Ti ringrazio perché talvolta posso essere così colma di vastità, quella vastità che non è poi nient'altro che il mio esser ricolma di te. Ti prometto che tutta la mia vita sarà un tendere verso quella bella armonia, e anche verso quell'umiltà e vero amore di cui sento la capacità in me stessa, nei momenti migliori<sup>209</sup>.

Infine, Etty inizia a scorgere se stessa e trova nuove parole da dedicarsi. Questo cambiamento le ha donato nuovi occhi grazie ai quali poter osservare il mondo e se stessa. Possiamo dire che ella conquista gli occhi Dmitrij Karamazov, gli occhi della croce, cioè gli occhi attraverso i quali il mondo può redimersi:

---

<sup>206</sup> *Ivi*, pag. 102

<sup>207</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 222

<sup>208</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 72 - 73

<sup>209</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 87

Un anno fa ero proprio una moribonda, con le mie sieste di due ore e il mio mezzo chilo di aspirine al mese, era una situazione da far paura. Ormai è «letteratura antica», mi sembrano così lontani i problemi che avevo allora. Ho dovuto percorrere un cammino faticoso per ritrovare quel gesto intimo verso Dio, la sera alla finestra, per poter dire: ti ringrazio, Signore. Nel mio mondo interiore regnano tranquillità e pace. È stato proprio un cammino faticoso. Ora sembra tutto così semplice e così ovvio. Questa frase mi ha perseguitata per settimane: «Bisogna osar dire che si crede». Osar pronunciare il nome di Dio. [...] Non cado più così in basso, e nella mia tristezza è già insita una possibilità di ripresa<sup>210</sup>.

«La ragazza che non poteva inginocchiarsi». Nell'alba grigia di oggi, in un moto d'irrequietezza, mi sono trovata improvvisamente per terra, in ginocchio tra il letto disfatto di Han e la sua macchina da scrivere, tutta rannicchiata e con la testa che toccava il pavimento<sup>211</sup>. [...] E ora mi capita di dovermi inginocchiare di colpo davanti al mio letto, persino in una fredda notte di inverno. Ascoltarsi dentro. Non lasciarsi più guidare da quello che si avvicina da fuori, ma da quello che si innalza da dentro. È solo un inizio, me ne rendo conto. Ma non è più un inizio vacillante, ha già delle basi<sup>212</sup>.

## 2.4

### LA FORTEZZA DI DIO

Se tu vivi interiormente, forse non c'è neanche tanta differenza tra essere dentro o fuori di un campo. Sarò capace di assumere la responsabilità di queste parole di fronte a me stessa, sarò capace di viverle? Non possiamo farci molte illusioni. La vita diventerà molto dura e saremo di nuovo separati, tutti noi che ci vogliamo bene. Credo che quel tempo non sia più molto lontano. È sempre più necessario prepararci interiormente<sup>213</sup>.

Queste sono le parole con cui Etty, in data 12 marzo 1942, pone, nel contempo, il suo obiettivo più alto e la resistenza più grande tra tutte, lanciata quasi come una sfida a se stessa: rendersi cielo e terra, interiorità come esteriorità, capace di rimanere eretta anche nel momento più buio cioè l'annichilimento dell'uomo da parte del nazismo. Non a caso Etty stessa parlerà di fortezza, intendendo, cioè, l'*habitus* in termini di atteggiamento contemporaneamente psicologico, morale e fisico. Ella ha la capacità di prevedere chiaramente, senza illusioni o sconti sulla realtà, quale sarà il destino umano. Infatti, Etty stessa scrive che "Il misticismo deve fondarsi su un'onestà cristallina: quindi prima bisogna aver ridotto le cose alla loro nuda realtà"<sup>214</sup>. Ciò significa avere una comprensione profonda dei fatti del mondo, senza illusione di alcuna natura. Questa visione chiara delle cose porterà Hillesum a prendere volontariamente parte alla tragedia nel campo di Westerbork, al fine di condividere, portare dentro di sé il dolore e il destino dell'intera umanità per poterlo trasfigurare. Sono datate al 20 giugno 1942 le parole con cui Etty

---

<sup>210</sup> *Ivi*, pag. 97-98

<sup>211</sup> *Ivi*, pag. 90

<sup>212</sup> *Ivi*, pag. 93

<sup>213</sup> *Ivi*, pag. 104

<sup>214</sup> *Ivi*, pag. 125

comprende a pieno di aver realizzato il suo primo compito, quello di rendere cielo come terra:

Per umiliare qualcuno si deve essere in due: colui che umilia, e colui che è umiliato e soprattutto: che si lascia umiliare. Se manca il secondo, e cioè se la parte passiva è immune da ogni umiliazione, questa evapora nell'aria. Restano solo delle disposizioni fastidiose che interferiscono nella vita di tutti i giorni, ma nessuna umiliazione e oppressione angosciose. Si deve insegnarlo agli ebrei. Stamattina pedalavo lungo la Stadiokade e mi godevo l'ampio cielo ai margini della città, respiravo la fresca aria non razionalizzata. Dappertutto c'erano cartelli che ci vietavano le strade per la campagna. Ma sopra quell'unico pezzo di strada che ci rimane c'è pur sempre il cielo, tutto quanto. Non possono farci niente, non possono veramente farci niente. Possono renderci la vita un po' spiacevole, possono privarci di qualche bene materiale o di un po' di libertà di movimento, ma siamo noi stessi a privarci delle nostre forze migliori col nostro atteggiamento sbagliato: col nostro sentirci perseguitati, umiliati e oppressi, col nostro odio e con la millanteria che maschera la paura. Certo che ogni tanto si può essere tristi e abbattuti per quel che ci fanno, è umano e comprensibile che sia così. E tuttavia: siamo soprattutto noi stessi a derubarci da soli. Trovo bella la vita, e mi sento libera. I cieli si stendono dentro di me e sopra di me. Credo in Dio e negli uomini e oso dirlo senza falso pudore. [...] Una pace futura potrà essere veramente tale solo se prima sarà stata trovata da ognuno in se stesso – se ogni uomo si sarà liberato dell'odio contro il prossimo, di qualunque razza o popolo, se avrà superato quest'odio e l'avrà trasformato in qualcosa di diverso, forse alla lunga in amore se non è chiedere troppo<sup>215</sup>.

Che differenza sussiste tra colui che umilia e colui che è umiliato, si domanda Etty Hillesum. La risposta che ella suggerisce è: nessuna. O meglio: “la differenza fondamentale che intercorre tra uomo e uomo non è quella esteriore, carnale, che intercorre tra tedesco ed ebreo, ma quella interiore, spirituale, che distingue coloro che odiano e coltivano nel proprio cuore sentimenti ostili da coloro che hanno depresso ogni odio e coltivano sentimenti di amicizia e amore”<sup>216</sup>. La chiave per non cedere all'odio e alla forza disumanizzante, è guardare con gli occhi dell'amore, con gli occhi di Dio: “offrirsi umilmente come campo di battaglia”<sup>217</sup> contro l'odio, cosa che le permette di assumere “su di sé, offrendo se stessa, il proprio cuore e la propria mente”<sup>218</sup>. Evidenzia Van Oord che la lotta all'odio e la ricerca del volto di Dio è ciò che conferisce ad Etty la sua caratteristica più peculiare: “il fatto che l'Altro diviene una parte integrante di lei”<sup>219</sup>, senza fare violenza all'Altro, cioè lasciando la sua identità perfettamente intatta e perfettamente integrata in lei. Ciò si deve, senza dubbio, alla passione straordinaria con cui Etty afferma che l'interiorità, come la responsabilità, non può essere sottratta in alcun modo e che “all'uomo non rimane altro che l'esercizio della propria libertà morale, interiore”<sup>220</sup>; ci fa comprendere, infine, che questa è l'unica opposizione che può vincere il male. Tornano

---

<sup>215</sup> *Ivi*, pag. 126-127

<sup>216</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 77

<sup>217</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 113

<sup>218</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 46

<sup>219</sup> G. Van Oord, *L'esperienza dell'altro*, in *L'esperienza dell'altro*, cit., pag. 14

<sup>220</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 60. Poche righe dopo leggiamo: “[...] in un mondo governato dalla necessità, in cui tutto sembra determinato, deciso, lo spazio che resta alla mia libertà, il margine di iniziativa personale che rimane in mio potere, è quello interiore”.

alla mente le parole di Cristo: “Poi riunita la folla disse: «Ascoltate e intendete! Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo!»”<sup>221</sup>. Poiché l’esperienza del male non è mai esterna a ogni singolarità, anzi, come abbiamo visto affrontando gli scritti di Kierkegaard, la possibilità di perdersi, di smarrirsi, di compiere il male, è proprio un “nostro modo d’essere”<sup>222</sup> contro il quale possiamo opporre una salda resistenza attraverso un grande lavoro di amore; intendo affermare che, come si può e si deve accogliere la fede e volerla, parimenti si può e si deve volere l’amore universale, l’amore di Dio, come Etty Hillesum ci dimostra. Questo è il motivo che mi ha spinto a definire il Cristo come il modello di Etty. La Hillesum riesce ad espandere il suo amore in maniera universale, mettendo a morte se stessa per salvare “l’onore dell’uomo”<sup>223</sup> poiché l’ordine del sacrificio, l’ordine di Cristo, “non ha bisogno di alcun fondamento nell’esistenza immediata, ma sgorga libera dalla fonte creativa dell’eterno amore”<sup>224</sup>. E, infine, Etty trova Dio e trova se stessa:

Dio non è responsabile verso di noi, siamo noi ad esserlo verso di lui. So quel che ci può ancora succedere. [...] Eppure non riesco a trovare assurda la vita. E Dio non è nemmeno responsabile verso di noi per le assurdità che noi stessi commettiamo: i responsabili siamo noi! Sono già morta mille volte in mille campi di concentramento. So tutto quanto e non mi preoccupo più per le notizie future: in un modo o nell’altro so già tutto. Eppure trovo questa vita bella e ricca di significato. Ogni minuto<sup>225</sup>.

Quindi, ridurre il modello di Cristo al solo ordine del sacrificio sarebbe una grave semplificazione; lo studioso Gaeta coglie appieno questo aspetto che unisce amore e sacrificio, dedicando alla Hillesum queste parole illuminanti:

In questo paradossale rovesciamento, che carica sulle spalle della creatura non solo la responsabilità completa del male nel mondo, ma anche quella dell’esistenza di Dio nel mondo, penso si debba cogliere un contributo decisivo alla ridefinizione della teologia per il nostro tempo. Poiché alla constatazione irrimediabile che se c’è Auschwitz non può esserci Dio si può rispondere soltanto che nell’ora dell’orrore Dio lo si trova lì o in nessun altro luogo; nessuna concezione, nessuna educazione religiosa può reggere l’urto con il male estremo. Occorre una certezza interiore, che nulla di esterno possa raggiungere, occorre in altri termini sentirsi depositari di Dio. Nella preghiera di Etty il Cristo non compare mai, e direi non a caso, poiché nella sua esperienza spirituale Dio le si è manifestato incarnato in ogni creatura e a ogni creatura è perciò richiesto di assumere la funzione mediatrice del Cristo testimoniando Dio nella situazione data. Una mediazione che ha un risvolto fino a lei impensato, perché in tale situazione non si gioca soltanto la salvezza della creatura, ma la possibilità stessa dell’esistenza di Dio nel mondo, che è infine l’unica ad avere senso per noi<sup>226</sup>.

---

<sup>221</sup> Matteo 15, 10-11

<sup>222</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 84

<sup>223</sup> R. Guardini, *La Rosa Bianca*, cit., pag. 45

<sup>224</sup> *Ibidem*

<sup>225</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 134

<sup>226</sup> G. Gaeta, *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Milano, Libri Scheiwiller, 2008, pag. 92 - 93

In questo il modello di Cristo in lei diviene spirito fatto carne: Etty diviene il tempio, la custode e la fortezza di Dio. Le semplici parole di Etty ridisegnano l'intero pensiero filosofico dopo il nazismo. All'inizio di questo capitolo, avevo scritto che il percorso interiore di Etty Hillesum sarà lo stesso che la filosofia dovrà affrontare dopo la tragedia nazista: ripensare, cioè, Dio non in termini di definizione, di qualità da attribuire al Divino, ma di lasciare che Esso sia, di instaurare un reale rapporto tra uomo e Dio. Forse, si può considerare questo come il 'doppio salto di fede' di Etty Hillesum: al fine di trovare se stessa, ella trova Dio e nel contempo l'io, ovvero la parte più profonda di sé; in altri termini, avviene quel reciproco passaggio in cui l'umano diviene divino e il divino diviene umano. Hillesum, per spiegare ciò, poetizza il tema della fortezza, del suo cuore inteso come una cella di convento o come una casa, dell'essere custode di Dio. Una visione poetica così efficace:

Ma i muri della stanza interna che in tempo di pace servono a limitare il proprio sé, a preservarlo dalla dispersione e dissipazione, si trasformano negli alti bastioni e nella fortezza in tempo di guerra, quando il sé è "minacciato" e "assediato". I muri che la Hillesum innalza e fortifica intorno a sé non sono di pietra, non sono costruiti con calce e mattoni, ma fatti di pensieri, virtù e preghiere<sup>227</sup>.

Abbiamo iniziato questo paragrafo con una sfida lanciata da Etty a se stessa: quella di rimanere salda sempre, in qualunque momento della sua futura esistenza. Questa sfida viene trasformata in preghiera e promessa: "E se Dio non mi aiuterà più, allora sarò io ad aiutare Dio"<sup>228</sup>. E ritorna il termine più caro ad Etty, rivestito di nuova luce: *hineinhorchen*

E amare e *hineinhorchen*, "prestare ascolto dentro" di sé, dentro gli altri all'interno del contesto di questa vita, e dentro Te. *Hineinhorchen*, vorrei trovare una buona traduzione olandese di questa parola. In fondo, la mia vita è un ininterrotto ascoltar dentro me stessa, gli altri, Dio. E quando dico che ascolto dentro, in realtà è Dio che ascolta dentro di me. La parte più essenziale e profonda di me che presta ascolto alla parte più essenziale e profonda dell'altro. Dio a Dio. [...] Non basta predicarTi, mio Dio, non basta disseppellirTi dai cuori altrui. Bisogna aprirTi la via, mio Dio, e per far questo bisogna essere un gran conoscitore dell'animo umano, un esperto psicologo<sup>229</sup>.

Gli studiosi si interrogano sulla figura di Dio dipinto dalle parole di Etty. È forse una sorta di *alter ego* della Hillesum? È forse rivolgendosi a se stessa che, con un atto di *hybris*, si nomina "Dio"? È questo un Dio personale, cioè costruito a partire da desideri e necessità del tutto soggettivi? Dio in Etty non è nulla di ciò, bensì "la radice del proprio essere, ciò che lo fonda e lo sostiene, che in quanto tale trascende la soggettività ed è conoscibile soltanto attraverso un processo di interiorizzazione"<sup>230</sup>. Etty Hillesum, con semplicissime parole, fa comprendere all'uomo che, per poter accogliere realmente Dio nel suo profondo, deve rendersi, in un unico termine, Persona Divina:

---

<sup>227</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 62 - 63

<sup>228</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 - 1943*, cit., pag. 163

<sup>229</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 - 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 757

<sup>230</sup> G. Gaeta, «Con un vero senso della storia»: la fede di Etty Hillesum, in *Dopo la Shoah*, cit., pag. 193

Ed è ancora dentro di sé, nell'interiorità più profonda, che la giovane donna incontra quel Dio che non sta nei cieli, ma abita *in interiore homine*, secondo le belle parole di Agostino, un autore a lei caro. Questo Dio che è dentro di lei, che è lei, che la abita, la vivifica e le infonde sicurezza e che al tempo stesso lei ospita, custodisce e salva, facendo di se stessa, della propria interiorità una dimora a lui consacrata, diviene una presenza con cui dialogare affettuosamente e a cui prestare ascolto dentro di sé<sup>231</sup>.

Grazie a queste parole possiamo avere un'ulteriore chiave di lettura per analizzare due passi del *Diario*, a mio avviso, molto importanti:

In questa nuova situazione dovremmo imparare un'altra volta a conoscere noi stessi. Molte persone mi rimproverano per la mia indifferenza e passività e dicono che mi arrendo così, senza combattere. Dicono che chiunque possa sfuggire alle loro grinfie deve provare a farlo, che questo è un dovere, che devo far qualcosa per me. Ma questa somma non torna. In questo momento, ognuno si dà da fare per salvare se stesso: ma un certo numero di persone – un numero persino molto alto – non deve partire comunque? Il buffo è che non mi sento nelle loro grinfie, sia che io rimanga qui, sia che io venga deportata. Trovo tutti questi ragionamenti così convenzionali e primitivi e non li sopporto più, non mi sento nelle grinfie di nessuno, mi sento soltanto nelle braccia di Dio per dirla con enfasi; e sia che ora io mi trovi qui, a questa scrivania terribilmente cara e familiare, o tra un mese in una nuda camera del ghetto o forse anche in un campo di lavoro sorvegliato dalle SS, nelle braccia di Dio credo che mi sentirò sempre. [...] Ma anche questa è poca cosa, se paragonata ad un'infinita vastità, e fede in Dio, e capacità di vivere interiormente<sup>232</sup>.

3 luglio 1942. La vita la morte, il dolore la gioia, le vesciche ai piedi estenuati dal camminare e il gelsomino dietro la casa, le persecuzioni, le innumerevoli atrocità, tutto, tutto è in me come un unico potente insieme, e come tale lo accetto e comincio a capirlo sempre meglio – così, per me stessa, senza riuscire ancora a spiegarlo agli altri. [...] È vero, ci portiamo dentro proprio tutto, Dio e il cielo e l'inferno e la terra e la vita e la morte e i secoli, tanti secoli. Uno scenario, una rappresentazione mutevole delle circostanze esteriori. Ma abbiamo tutto in noi stessi e queste circostanze non possono essere così determinanti, perché esisteranno sempre delle circostanze – buone e cattive – che dovranno essere accettate, il che non impedisce poi che uno si dedichi a migliorare quelle cattive. Però si deve sapere per quali motivi si lotta, e si deve cominciare da noi stessi, ogni giorno d'accapo<sup>233</sup>.

L'uomo, dunque, è la totalità. È ciò in cui positivo e negativo convivono solo se lo sfondo esistenziale è costituito da Dio. Il volto di Dio, che è immanenza e trascendenza<sup>234</sup>, è ciò

---

<sup>231</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 65

<sup>232</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 166 - 167

<sup>233</sup> *Ivi*, pag. 138 - 139

<sup>234</sup> Scrive Adinolfi: “Dio è dunque per la Hillesum interno ed esterno, impersonale e personale, immanente e trascendente. A questa complessa definizione di Dio corrisponde l'immagine forse più originale che troviamo nelle pagine della giovanissima scrittrice ebrea, quella di una reciproca immanenza e perfetta reciprocità tra Dio e lei stessa. Quella cioè di un Dio che lei protegge affinché continui a vivere e operare in lei, attraverso lei, nel mondo, ma a cui insieme chiede protezione e sostegno, a cui si abbandona completamente e in cui solo si sente salva e sicura”. I. Adinolfi, *Il nome di Dio in Etty Hillesum. Silenzio e parola*, in *Cristianesimo nella storia*, 2014. Leggiamo anche le parole della studiosa Piccolotto: “Emerge una duplice esperienza del divino: immanente e trascendente al tempo stesso. Vi è l'immagine di Dio come nucleo profondo di sé [...] e

che deve essere salvaguardato: “siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi”<sup>235</sup>. Poiché “l’unica cosa che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi”<sup>236</sup>. Come scrive lo studioso Gaeta<sup>237</sup>, Etty Hillesum è stata, senza dubbio, tra coloro che hanno scorto come la società e la politica a lei contemporanea svilupparono un atteggiamento del tutto incompatibile con la dignità dell’uomo, a partire dal riconoscimento del sé e dalle relazioni tra uomo e uomo. Conseguentemente è emersa l’antropologia dell’impensabile, cioè un’antropologia che prevedeva che una parte dell’umanità fosse da considerare superflua e, dunque, da eliminare con ogni mezzo. Lo studioso Gaeta, infatti, con precisione definisce la condizione tanto delle vittime quanto dei persecutori in questi termini, facendo riferimento alla decisione finale nazista: “Operazione che per essere adempiuta presuppone d’altra parte che chi la comanda o la esegue si sia, consapevolmente o meno, volontariamente o meno, posto al di fuori della condizione umana. [...] il fatto che sia accaduto determina una mutazione antropologica irreversibile”<sup>238</sup>. La Hillesum, offrendosi come “campo di battaglia”<sup>239</sup> dedica il suo intero essere ad una più profonda comprensione dell’uomo, della cultura del sapere e di quel vivere religioso - che è la vita nella sua totalità - al fine di salvare l’umanità dell’uomo:

Io credo che per ogni evento l’uomo possieda un organo che gli consente di superarlo. Se noi salveremo i nostri corpi e basta dai campi di prigionia, dovunque essi siano, sarà troppo poco. Non si tratta infatti di conservare questa vita a ogni costo, ma di come la si conserva<sup>240</sup>.

La Hillesum esorta, dunque, ad attingere direttamente dal pozzo dell’anima quella forza in cui Dio è custodito, al fine di “ristabilire un rapporto positivo tra l’esterno e l’interiorità”<sup>241</sup>, riuscire a difendere cielo e terra. E di quella vita, che è totalità, per Etty Hillesum può parlare soltanto un artista. La figura dell’artista nel pensiero di Hillesum è fondamentale. Non rappresenta soltanto la sua massima aspirazione<sup>242</sup>, che è, in ultima

---

vi è quella trascendenza di un Dio-persona a cui affidarsi e con cui dialogare amorosamente. Un Dio cui Etty non chiede nulla se non di tenerla per mano e aiutarla a sopportare la vita e i suoi misteri”. S. Piccolotto, *E sentì stranamente uno straniero dire “Iosonoconte”*, in *Dopo la Shoah*, pag. 258.

<sup>235</sup> *Ivi*, pag. 169

<sup>236</sup> *Ibidem*

<sup>237</sup> Si veda a riguardo I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 7 - 15

<sup>238</sup> G. Gaeta, «Con un vero senso della storia»: la fede di Etty Hillesum, in *Dopo la Shoah*, cit., pag. 190

<sup>239</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 113

<sup>240</sup> E. Hillesum, *Lettere 1942 – 1943*, trad. it. di C. Passanti, Milano, Adelphi, 2010, pag. 45

<sup>241</sup> G. Gaeta, «Con un vero senso della storia»: la fede di Etty Hillesum, in *Dopo la Shoah*, cit., pag. 192

<sup>242</sup> Scrive, infatti, lo studioso Van Oord: “ciò che la muove è in realtà il desiderio primario di diventare ‘scrittrice’, e di raccogliere ‘materiale’ a tal fine”. G. Van Oord, *L’esperienza dell’altro*, in *L’esperienza dell’altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pag. 11. Tuttavia, precisa Adinolfi che: “Dunque il primo ostacolo che Etty Hillesum incontra e deve superare per diventare una scrittrice e trovare le parole giuste è se stessa. Prim’ancora della relazione con altri, con le cose, con la vita, la scrittura è un rapporto con se stessi. Per scrivere parole vere non bastano una stilografica e un foglio. E neppure l’ambizione di diventare scrittrice o, come spesso lei ripete, una grande scrittrice, la più grande del secolo”. I. Adinolfi, *Il nome di Dio in Etty Hillesum. Silenzio e parola*, in *Cristianesimo nella storia*, 2014. In questo, sono d’accordo con la studiosa Adinolfi: il primo compito che Etty affida a se stessa, come abbiamo visto fin dalle primissime pagine del *Diario*, è quello di realizzarsi come persona, di costruire una vita degna della dignità umana. La sua ambizione di scrittrice rappresenta il modo privilegiato che la poesia - e la scrittura in generale - possiede per parlare di ciò che è vita.

analisi, cogliere la vita nel suo insieme, ma è un dovere che deve essere adempiuto da ogni singolo uomo. Come prima osservazione, il compito dell'artista non è solamente quello di dare una forma alla realtà attraverso i propri occhi, ma, soprattutto: "l'artista deve diventare "oggettivo", uscire da se stesso, dalla propria chiusa soggettività, farsi povero, spoglio di sé e nudo dinnanzi al mondo"<sup>243</sup>. Questo poiché l'artista parla della realtà e della verità che rappresenta cogliendone l'essenziale.

5 giugno 1942. Venerdì sera, le sette e mezzo. Oggi pomeriggio ho guardato alcune stampe giapponesi con Glassner. Mi sono resa conto che è così che voglio scrivere: con altrettanto spazio intorno a poche parole. Troppe parole mi danno fastidio. Vorrei scrivere parole che siano organicamente inserite in un gran silenzio, e non parole che esistono solo per coprirlo e disperderlo: dovrebbero accentuarlo, piuttosto. Come in quell'illustrazione con un ramo fiorito nell'angolo in basso: poche, tenere pennellate – ma che resa dei minimi dettagli – e il grande spazio tutt'intorno, non un vuoto ma uno spazio che si potrebbe piuttosto definire ricco d'anima<sup>244</sup>.

La scrittura rappresenta la forma che l'esistenza deve assumere: "Non credo di tradire il significato profondo dell'opera della Hillesum, se definisco la sua scrittura come una pratica volta a cercarsi, conoscersi a fondo e migliorarsi per realizzarsi compiutamente come essere umano e come scrittrice. Del resto, la realizzazione dell'uno non esclude l'altra. Anche la scrittura richiede rigore, disciplina, ascesi"<sup>245</sup>. L'idea che Etty ha del poeta-artista coincide con la pratica di vita: "La poesia di cui lei parla è una forma interiore, un'attitudine dell'anima, più che un genere letterario"<sup>246</sup>. Seguendo il percorso che abbiamo individuato affrontando gli scritti di Kierkegaard, posso dire che il poeta per Etty Hillesum è la persona divina: è colui che "avendo dissotterrato in se stesso Dio, dopo aver riscoperto nel proprio intimo il senso divino della vita, lo libera nella sua purezza e lo esprime in immagini, suoni, parole. Nella sua concezione dell'opera d'arte risultano pertanto inscindibilmente legate insieme dimensione estetica, etica e religiosa"<sup>247</sup>. Nella figura dell'artista si configura il compito che ognuno di noi deve realizzare durante la sua vita; è quella pratica di vita che porta a Dio e alla piena realizzazione dell'essere umano: "Forse non diventerò mai una grande artista come in fondo vorrei, ma mi sento già fin troppo al sicuro in te, mio Dio"<sup>248</sup>, si preoccupa Etty. Poiché ciò che esprime l'artista "è parola di Dio"<sup>249</sup>, tramite tra umano e divino. Infatti, Etty scrive: "In me non c'è un poeta, in me c'è un pezzetto di Dio che potrebbe farsi poesia"<sup>250</sup>. Lo studioso Quinzio mette in relazione questa posizione così privilegiata che nella vita della Hillesum assume l'artista con la 'mistica assoluta'; 'mistica assoluta' nel senso di *ab-solutus*, cioè sciolta da qualunque religione positiva, ma che si esprime attraverso la sua passione letteraria, la sua necessità di divenire artisti compiuti, al fine di rivelare la mancanza, l'assenza, la ricerca di

---

<sup>243</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag.153

<sup>244</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 116

<sup>245</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 52

<sup>246</sup> *Ivi*, pag. 155

<sup>247</sup> *Ivi*, pag. 154

<sup>248</sup> E. Hillesum, *Lettere 1942 – 1943*, cit., pag. 122

<sup>249</sup> *Ivi*, pag. 156

<sup>250</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 230

Dio<sup>251</sup>. Questo atteggiamento la porta a vivere la realtà in maniera mistica: “in cui ogni opposizione – e anzitutto quella netta tra bene e male – scompare o si placa nell’unità del tutto, in quel Dio che non è altro che la più intima profondità di ciascuno di noi. Siamo evidentemente lontani dall’orizzonte tradizionale del pensiero ebraico. E vicini piuttosto all’orizzonte filosofico-religioso dell’India e dell’Estremo Oriente”<sup>252</sup>.

Ho precedentemente affermato, in più occasioni, che il cammino di Etty Hillesum è il cammino dell’intera filosofia dopo il nazismo. Etty Hillesum stessa comprende quanto sia necessario questo cambiamento radicale nel pensiero e, auspicandolo, scrive in una delle lettere: “Tutta l’Europa sta diventando pian piano un unico, grande campo di prigionia. Tutta l’Europa finirà per disporre di simili, amare esperienze [...] non si possono fare dei resoconti molto pittoreschi a coloro che sono rimasti fuori: mi domando del resto se ne rimarranno fuori molti, posto che la storia insista ancora a lungo a percorrere i sentieri intrapresi”<sup>253</sup>. Per comprendere questa affermazione dobbiamo dedicarci ad una riflessione del *Diario*, datata 13 ottobre 1942. “Quando soffro per gli uomini indifesi, non soffro forse per il lato indifeso di me stessa? Ho spezzato il mio corpo come se fosse pane e l’ho distribuito agli uomini. Perché no? Erano così affamati, e da tanto tempo”<sup>254</sup>. Etty spezza se stessa e, in questo atto, riconosciamo il dono: “Significativamente, l’immagine potente che chiude il *Diario* è quella della cena eucaristica [...] nell’immediatezza della partenza definitiva per Westerbork. Questo cammino porta infatti lontano, oltre il tempo che l’è stato concesso di vivere, gettando le basi di un futuro diverso”<sup>255</sup>. Quindi è a partire da questi passi che dobbiamo interrogarci sul nuovo inizio auspicato da Etty:

Ma se non sapremo offrire al mondo impoverito dal dopoguerra nient’altro che i nostri corpi salvati ad ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione -, allora non basterà. Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portar chiarezza oltre i recinti di filo spinato, e congiungersi con quelle che là fuori ci si deve ora conquistare con altrettanta pena, e in circostanze che diventano quasi altrettanto difficili. E forse allora, sulla base di una comune e onesta ricerca di chiarezza su questi oscuri avvenimenti, la vita sbandata potrà di nuovo fare un cauto passo avanti<sup>256</sup>.

Certo lo abbiamo già fatto, il nuovo inizio coincide con il percorso interiore seguito da Etty, perché ciò che ella ha fatto non è “soltanto” per se stessa ma per l’umanità intera:

Alla forza redentiva del singolo che, cambiando se stesso, diviene con il suo esempio motore di cambiamento per altri uomini, la Hillesum ha dunque affidato la preparazione di un tempo nuovo, la possibilità di costruire un “periodo diverso”, “un periodo di

---

<sup>251</sup> S. Quinzio, *Attaccamento alla vita e alla pietà*, in Van Oord, *L’esperienza dell’altro*, cit., pag. 156

<sup>252</sup> *Ivi*, pag. 158. Etty Hillesum stessa sente profonda armonia con l’oriente, infatti scrive: “Credo che l’anima sia la parte più inconscia dell’uomo, soprattutto in Occidente, penso che un orientale ‘viva’ la propria anima molto di più. L’Occidentale non sa bene cosa farsene e se ne vergogna come una cosa immorale”. E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 236

<sup>253</sup> E. Hillesum, *Lettere 1942 – 1943*, cit., pag. 37

<sup>254</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag. 797

<sup>255</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 74

<sup>256</sup> E. Hillesum, *Lettere 1942 – 1943*, cit., pag. 45

umanesimo”. Tale forza redentiva, secondo lei, non consiste in altro se non nell’aver combattuto e vinto il male al proprio interno, nell’essersi liberati dall’odio, e quindi nell’aver reso se stessi liberi di operare il bene e capaci di amare il prossimo<sup>257</sup>.

Infatti, Etty scrive: “Mi hai resa così ricca, mio Dio, lasciami anche dispensare agli altri a piene mani. La mia vita è diventata un colloquio ininterrotto con te, mio Dio, un unico grande colloquio”<sup>258</sup>. Si può riassumere la visione di Etty, dunque, in questa massima, che ella stessa affida ad una pagina di diario: “Raccogliersi e distruggere in se stessi ciò per cui si ritiene di dover distruggere gli altri”<sup>259</sup>. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l’edificazione ha a che fare con la demolizione. Pattison ne *La testimonianza socratica dell’amore*, afferma, infatti, che vi è convergenza tra ‘essere edificati’ e ‘essere demoliti’, poiché per demolizione si intende riportare ogni cosa alle fondamenta, e fortificare queste fondamenta come base di qualsiasi cosa si debba sviluppare o compiere nella vita<sup>260</sup>. Etty edifica lì dove era stata abbattuta qualunque edificazione, Etty fonda lì dove si era voluto sradicare, Etty innalza lì dove si era raso al suolo, Etty loda lì dove si era tolta la voce all’uomo. La giovane Etty, che all’inizio del nostro percorso si era definita come “ragazza che non voleva inginocchiarsi”, definisce l’ultimo brandello di umanità da salvaguardare come: “l’unico atto degno di un uomo che ci sia rimasto di questi tempi è quello di inginocchiarci davanti a Dio”<sup>261</sup>.

## 2.5

### RIFLESSIONI

Per giungere ad alcune riflessioni conclusive sul lavoro svolto su Etty Hillesum, un buon punto di partenza sono le parole che la traduttrice Passanti dedica alla sua esperienza di lavoro sull’opera della Hillesum:

Tre anni dopo la traduzione del diario di Etty, mi porto dentro quest’esperienza come un piccolo tetto interiore, che mi accompagna e insieme mi protegge nella mia vita: non più, certo, come l’avevo sentito all’inizio, quasi che «non avrebbe più potuto accadermi niente di terribile»; ma come la coscienza che la soluzione offerta da Etty *esiste come possibilità*, sebbene io stessa non ne sarò all’altezza. Ma per fortuna, anche in questo caso io credo con tutto il mio cuore nel valore del pensare *in grande* – del non pensare cioè solo in termini di ‘io’, e del vedere le cose in un contesto più ampio -, a cui Etty è arrivata<sup>262</sup>.

---

<sup>257</sup> I. Adinolfi, *Etty Hillesum*, cit., pag. 169

<sup>258</sup> E. Hillesum, *Lettere 1942 – 1943*, cit., pag. 122

<sup>259</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 212. Lo studioso Gaeta definisce questa massima essenzialmente a carattere religioso in quanto la Hillesum afferma la necessità di cambiare se stessi al fine di cambiare il mondo. Si veda G. Gaeta, «Con un vero senso della storia»: la fede di Etty Hillesum, in *Dopo la Shoah*, cit., pag. 188

<sup>260</sup> G. Pattison, *La testimonianza socratica all’amore* in *Il religioso in Kierkegaard*, cit., pag. 150

<sup>261</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943*, cit., pag. 183

<sup>262</sup> C. Passanti, *Tradurre Etty Hillesum*, in V. Oord, *L’esperienza dell’altro*, cit. pag. 92

La traduttrice pone l'accento su due aspetti che rivelano l'eccezionalità della figura di Etty Hillesum: quanto la sua vita sia un esempio possibile per tutti, e quanto sia grande la necessità del 'pensare in grande' cioè di rivolgere il proprio pensiero, le proprie azioni, la propria vita a qualcosa di più grande. Non credo di interpretare male le parole della Passanti se affermo che l'esemplarità non ha nulla a che fare con l'imitazione. Se fosse imitazione, si farebbe forse violenza a ciò che è proprio di ogni uomo: la sua singolare esperienza di vita. Etty Hillesum ci mostra teneramente come ogni vita, come ogni occasione vitale vada realizzata a partire dalla propria interiorità, a partire da se stessi e con se stessi: cooperare con Dio, come esorta Kierkegaard. Certamente l'esempio è importante, come ricorda il filosofo danese, perché è testimonianza che si vive come si pensa e si pensa come si vive; parimenti, si agisce come si pensa e si vive come si agisce. Ed è precisamente questo il 'qualcosa di più grande' che Etty ha cercato nella sua breve vita e che si è rivelato essere la mistica intesa come forma di vita, come postura olistica; una mistica che è una visione della realtà affrontata secondo tre punti di vista: la realizzazione dell'uomo, la relazione con l'altro e l'unione con Dio. Come abbiamo visto, Etty stessa definisce primario il compito di realizzare a pieno la sua personalità - motivo per cui si affida a Spier -, fino a definire la piena realizzazione del sé con parole come coraggio e responsabilità verso se stessi. La Hillesum afferma di sentirsi plasmata da Spier; certamente riconosciamo l'importanza dell'insegnamento dello psicoterapeuta che la esorta a trovare se stessa ma, in realtà, io credo che ella si trovi sola davanti a se stessa e, in quel momento, trovi il fondamento più originario dell'esistenza dell'uomo. L'insegnamento di Spier diviene esperienza, pratica diretta di vita. In questa esperienza ella esperisce l'unione col divino, con quell'io originario che è Dio. Se, dunque, per mistica intendiamo proprio questo, e cioè l'unione col divino in maniera assoluta e l'immanenza in questa unione, allora senza dubbio Etty Hillesum è una mistica. In ciò notiamo anche la priorità dell'esperienza sul pensare, del silenzio sulla parola, poiché "il mistico non chiede di conoscere ma chiede di essere"<sup>263</sup>: "il mio «fare» consisterà nell' «essere!»"<sup>264</sup>, "vivere come un giglio nel campo"<sup>265</sup>. Lasciando che l'essere sia, ogni cosa, la quotidianità, persino dolore e morte, rivelano il divino poiché Dio è in tutte le cose, Dio è immanente. Questo perché, ciò comunica Etty Hillesum, il mancante si trova dentro di noi, il mancante, una volta accolto, diviene presenza. Bisogna, tuttavia, saperlo accogliere. Questo rappresenta Etty Hillesum: la possibilità reale e vera di accogliere, lasciare che le cose siano, e lasciare che Dio sia, primo tra tutti gli accadimenti. Non manca la fede, che si configura come volontà, come il dono di saper ospitare la vita, come il coraggio della propria realizzazione che passa per l'unione col divino. Etty Hillesum definisce tutto ciò come l'artista, colui che ha avuto il dono di una comprensione profonda della vita e riesce a comunicarla, ad insegnare un'esperienza, a dividerla con l'altro. L'artista è anche il principio-persona, cioè quella realizzazione del sé, quel compito che spetta ad ogni singolo. Il sentimento di condivisione è fondamentale in Etty Hillesum: non solo condividere un destino storico, ma condividere il proprio amore per l'uomo con l'intera umanità. La prima mossa che ella compie è comprendere che l'odio è la 'malattia dell'anima', malattia che si annida dentro l'uomo, dentro ogni uomo, e che è ciò che deve

---

<sup>263</sup> M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Firenze, Le lettere, 2007, pag. 9

<sup>264</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 - 1943*, cit., pag. 222

<sup>265</sup> *Ivi*, pag. 207

essere rifiutato e combattuto quotidianamente: una resistenza all'odio che può essere compiuta solo grazie alla 'volontà di bene infinito'<sup>266</sup>: attraverso l'amore. Infatti, dove vi è identità tra uomo e Dio, l'uomo, che trova Dio in ogni cosa, diviene amore. Non quell'amore sperimentato nel finito, ma quell'amore di infinito cui ogni uomo anela: "Una volta che l'amore per tutti gli uomini comincia a svilupparsi in noi, diventa infinito"<sup>267</sup>. Questa è la mancanza, che, una volta trovato Dio, diviene presenza costante: "Una volta che si comincia a camminare con Dio, si continua semplicemente a camminare e la vita diventa un'unica, lunga passeggiata"<sup>268</sup>. Questo significa non solo salvare Dio, come Etty spesso ripete, ma salvare l'umanità intera intesa come dignità dell'essere umano, facendo appello alla responsabilità esistenziale che ogni singolo custodisce. Bisogna, dunque, "sentirsi depositari di Dio"<sup>269</sup>, divenire testimoni di Dio, divenire mediatori viventi tra cielo e terra.

---

<sup>266</sup> M. Vannini, *Mistica e filosofia*, cit., pag. 51

<sup>267</sup> E. Hillesum, *Diario 1941 – 1943 Edizione Integrale*, cit., pag.718

<sup>268</sup> *Ivi*, pag. 717

<sup>269</sup> G. Gaeta, *Le cose come sono*, cit., pag. 93

Capitolo terzo

COME SI SORRIDE LA MISTICA: RAIMON  
PANIKKAR

Giovane ero un tempo, dirigevo i miei passi da solo,  
allora fui incerto della vita:  
ricco mi parve d'essere appena un altro incontrai,  
l'uomo è la gioia dell'uomo.

(*Hávamál*, XLVII)

Secca il giovane abete che s'erge nella landa,  
non lo riparano né cortecchia né aghi;  
così è l'uomo che nessuno ama:  
per cosa deve vivere a lungo?

(*Hávamál*, L)<sup>270</sup>

### 3.1

#### ALCUNE INTUIZIONI FONDAMENTALI

Per iniziare questo percorso attraverso il pensiero di Panikkar, vorrei riprendere e affidarmi alle parole del filosofo stesso: “Tutti i miei scritti rappresentano non solo un problema intellettuale della mia mente, ma una preoccupazione del mio cuore e, ancor più, un interesse reale della mia intera esistenza, che ha cercato per prima cosa di raggiungere chiarezza e profondità studiando seriamente i problemi della vita umana”<sup>271</sup>. I testi su cui concentrerò la mia attenzione sono quelli dedicati alla mistica, tema che Panikkar definisce come il “più importante della mia vita”<sup>272</sup>. Nel pensiero del filosofo essa rappresenta la dimensione più vera dell'uomo. Per essere più precisi possiamo definire la mistica come l'esperienza della vita vissuta. Ridurre la vita alla sola ragione o ai soli sensi porta a confondere la Vita (la *zoé*) con la biologia della vita umana (il *bios*). Questo è accaduto, come Panikkar spesso sottolinea, poiché l'uomo ha identificato l'evidenza razionale con la comprensione della realtà. Senza la spiritualità, riduciamo l'uomo alla sua razionalità. “L'esperienza della vita potrebbe essere la descrizione più concisa della mistica”<sup>273</sup>. Si tratta di un'esperienza olistica: unione tra esperienza e comprensione di essa. Da questa prima descrizione comprendiamo che la mistica non è un evento eccezionale, ma la caratteristica fondamentale dell'umano. Dunque, ogni uomo è un mistico poiché la mistica

---

<sup>270</sup> Ascoltando un'intervista a Raimon Panikkar in cui il filosofo diceva che “Senza l'Altro, l'uomo non è uomo” mi vennero in mente queste due strofe tratte dall' *Hávamál*, testo sapienziale dell' *Edda poetica*, che rappresenta un vero e proprio manuale di vita. *Hávamál* significa “il dialogo/le parole dall'Alto”, a suggerire che tutte le massime in esso contenute garantiscono un modo di vivere giusto e adatto a conseguire la felicità. Ho accostato queste parole al pensiero di Panikkar poiché per il filosofo sono primari il “gusto” di vivere e la gioia.

<sup>271</sup> R. Panikkar, *Vita e parola. La mia opera*, Milano, Jaca Book, 2010, pag. 7

<sup>272</sup> R. Panikkar, *Mistica, pienezza di Vita*, Milano, Jaca Book, 2008, pag. 1

<sup>273</sup> *Ivi*, pag. 2

riguarda l'esperienza della vita e la sua comprensione da parte di ogni singolo, così come singolare è l'esperienza della vita che ognuno di noi vive. L'uomo, infatti, è uno “*spirito incarnato*”<sup>274</sup> che ha come compito quello di guardare all'essenziale, di essere pienamente cosciente della vita e di viverla con pienezza: “La mistica come esperienza della Vita ha una valenza di genitivo sia oggettivo che soggettivo: l'esperienza (che abbiamo) della Vita e l'esperienza della Vita (che sta in noi)”<sup>275</sup>: la Vita non solo come esperienza “mia” ma della Vita stessa, cioè di quella vita che è in noi ma non coincide con noi. La mistica è questa esperienza integrale della Vita: “usiamo la parola «vita» invece di «realtà» perché più vicina ad esperienza. In fondo, vogliamo dire la stessa cosa, però, mentre la «realtà» è un concetto che deve essere spiegato, la vita è qualcosa che sperimentiamo direttamente”<sup>276</sup>. La Vita si dà attraverso tre esperienze fondamentali: la vita del corpo, dell'anima (intellettuale) e dello spirito. Tre che sono una: “Non parliamo di mistiche, ma dell'esperienza – che non possiamo chiamare che umana e che definisco precisamente mistica”<sup>277</sup>. Un'esperienza, dunque, integrale, tripartita ma non divisa, non separata. Panikkar esorta a tenere aperti i tre occhi relativi a ognuna delle tre esperienze antropologiche, senza rinunciare al terzo occhio, quello delle fede, poiché “è proprio questa fede che ci permette di godere della vita”<sup>278</sup>. L'esperienza mistica così intesa, ci permette di sorridere, avere gioia della Vita. Tuttavia vivere la Vita non significa né pensarla né farla, ma solo viverla: porre il fare a scapito dell'essere, del vivere, è l'ostacolo più grande che possa impedire in noi l'esperienza della Vita in modo spontaneo. Il vivere della Vita, infatti, “ci riscatta dal dominio, per non dire tirannia, della ragione dialettica”<sup>279</sup>. È il pensiero della morte che mostra la debolezza del pensiero dialettico. L'esperienza della vita è il vivere ed esso è immediato; non possiamo esperire la morte, né la nostra né quella di un altro, possiamo pensarla, riflettere su di essa ma non viverla:

solo il pensiero dialettico identifica la non-vita con la morte. La morte non è la vita; né è distinta e anche opposta, ma vita e morte non si contraddicono – se non nel pensiero dialettico. Non possiamo fare l'esperienza della morte, anche se possiamo meditare su di essa e questo pensiero (astratto) ci illumina sulla vita<sup>280</sup>.

Se l'uomo è Vita (non solo ha vita), esso torna alla Vita: “Se all'inizio della mia esistenza era la Vita (anche se non mia), alla sua fine essa torna alla Vita”<sup>281</sup>. Panikkar, dunque, definisce questa esperienza integrale della Vita come esperienza di corpo, anima e spirito: è l'armonia che deriva dall'unione delle tre coscienze prima che l'intelletto le separi. Esperienza integrale e trinitaria: cosmoteandrica poiché riguarda corpo, intelletto e spirito ed è l'esperienza della realtà intera. Questa è la mistica: l'esperienza suprema della realtà. Tuttavia, la mistica è *pro-logos*<sup>282</sup>, cioè è ciò che viene prima del *logos* in quanto essa è

---

<sup>274</sup> *Ibidem*

<sup>275</sup> *Ivi*, pag. 3

<sup>276</sup> *Ibidem*

<sup>277</sup> *Ivi*, pag. 6

<sup>278</sup> *Ibidem*

<sup>279</sup> *Ivi*, pag. 6 - 7

<sup>280</sup> *Ivi*, pag. 7

<sup>281</sup> *Ibidem*

<sup>282</sup> *Ivi*, pag. 11

Silenzio che conosce ogni cosa. Conoscere ogni cosa non significa conoscenza intellettuale, ma unione con la realtà:

La *mistica cosmoteandrica* include il mondo in questa comunione, dato che Dio, Uomo e Mondo formano una trinità indissolubile [...] La visione mistica non è né parte isolata di un'esperienza, né una mera esperienza individuale. La visione include tanto l'Altro (come *alter*) quanto me stesso, tanto l'umanità e la terra quanto il divino. È l'esperienza cosmoteandrica, il resto sono riduzionismi. L'esperienza mistica è l'esperienza umana completa<sup>283</sup>.

La filosofia è mistica e aiuta a scoprire la terza dimensione (quella spirituale) della realtà nella vita e nell'azione umana. Essere mistico è il compito di ogni persona: partecipare umanamente alla realtà<sup>284</sup>. Così come la Verità nasce dal Silenzio, così il cammino della mistica in realtà non è un cammino; i cammini, infatti, “[...] ce ne sono stati, si fanno e si disfano costantemente”<sup>285</sup>. Questo significa che la mistica è pura aspirazione; non deriva, cioè, da pensieri oggettivati perché “il desiderio vuole un *telos*”<sup>286</sup>, invece l'aspirazione viene dal profondo, dall'interno e non ha un fine: “*Homo viator* significa farsi il cammino, e non viaggiare a tutta velocità per una strada già fatta. Inoltre, vivremo sempre con l'angoscia di non arrivare alla meta. L'uomo è un essere itinerante, *homo viator*, certo, ma non esistono strade spirituali”<sup>287</sup>. Significa che diventare cammino implica esperienza della vera libertà, quella libertà che si libera dell'oggetto, del desiderio verso cui tende: “solo un cuore puro può essere libero”<sup>288</sup>. Se non esistono strade spirituali, significa inoltre che l'*imitatio* non porta ad una autentica pratica di vita in quanto l'esperienza è sì integrale, ma è pur sempre del singolo. “Siamo ad un livello diverso da quello dei cammini”<sup>289</sup>; infatti, l'esperienza della Vita non è un oggetto né del pensiero né della volontà: “Non è la ragione la guida dell'uomo. Ci viene detto che lo è l'amore, ma l'amore non è una guida; è piuttosto un motore, l'autoenergia dell'Essere, la vita stessa”<sup>290</sup>.

La mistica, dunque, è quell'esperienza che riunisce epistemologia ed ontologia, è quella riflessività che non si radica nella dicotomia oggetto staccato dall'uomo e soggetto che conosce. Anche il conoscere, infatti, viene posto sotto la medesima unità: colui che conosce non è slegato dal conosciuto poiché non vi è l'uno senza l'altro, non vi è né cosa in sé né cosa in me, ma solo la cosa con me: “*esse est co-esse*”<sup>291</sup>, essere con le cose, essere insieme alle cose. Questa è la situazione ontologica: uno stare nella totalità. L'orizzonte della totalità non richiede né comprensione né volontà, ma è un dono. È il terzo occhio che

---

<sup>283</sup> *Ivi*, pag. 12 - 13

<sup>284</sup> “La legge fondamentale dell'autentica vita umana, quella che, in maniera cosciente e libera, aspira alla pienezza di questo dono che è la vita stessa; vale a dire che non si tratta di un regalo fatto al vivente, bensì che il vivente stesso ne è il dono. Non mi si dona la vita. Io sono il dono donato dalla Vita. Io nasco quando mi si dà la vita. Io stesso sono il dono, il donato” *Ivi*, pag. 20

<sup>285</sup> *Ivi*, pag. 22

<sup>286</sup> *Ibidem*

<sup>287</sup> *Ibidem*

<sup>288</sup> *Ivi*, pag. 23

<sup>289</sup> *Ibidem*

<sup>290</sup> *Ibidem*

<sup>291</sup> *Ivi*, pag. 24

si unisce agli altri occhi, cioè l'occhio del corpo (l'occhio sensibile) e l'occhio dell'anima (l'occhio dell'intelletto). Il dono è *metanoia*<sup>292</sup>, cioè stare oltre il mentale senza negarlo poiché il superamento non è la negazione. Per quanto concerne la morale, per Panikkar è urgente parlare della non-violazione dell'ordine della realtà, in quanto lasciare intatta l'armonia del reale significa non violare la dignità propria di ogni essere. Il filosofo propone un'interpretazione del peccato originale in cui risuona la stessa urgenza che aveva colto il pensiero di Kierkegaard: un'etica guidata solo dall'intelletto non risponde della complessità della vita umana; al contrario, sviluppando contraddizione, paralizza la vita dell'uomo:

Dio aveva ragione: se mangerete dell'albero che si trova nel centro del Paradiso, l'albero della conoscenza del bene e del male, morirete. Jahvè voleva forse dire che, se ci lasciamo guidare esclusivamente dall'etica, intesa come scienza razionale del bene e del male, moriremo? Ma anche il serpente non disse menzogna: se mangerete dell'albero vi si apriranno gli occhi e sarete come Dei (non come angeli, come dice la traduzione di Montserrat), conoscendo il bene e il male. Tuttavia questa conoscenza in un soggetto fragile, contingente come l'uomo, lo convertirà in un Dio mortale: non potrà sopportare la «conoscenza» del male<sup>293</sup>.

Scegliere l'albero della conoscenza significa rinunciare all'albero della vita; significa, anche, dedicarsi alla conoscenza intellettuale dimenticando la vita nella sua totalità. «La vecchia innocenza è stata perduta, come la si perde oggi: per la conoscenza svincolata dall'amore, per la mancanza di rispetto verso il mistero. Il mistero viene dato dalla trascendenza, da qualcosa che trascende l'uomo, dall'incomprensibile»<sup>294</sup>. Ci sono tre punti che l'esperienza mistica richiede. In primo luogo, quello di «non continuare a mangiare dall'albero della conoscenza come se fosse quello della salvezza»<sup>295</sup>, questo significa porre fiducia in ciò che i sensi ci mostrano, in ciò che la ragione ci suggerisce e nella realtà così come essa è, senza interpretazione. La saggezza è quell'atteggiamento umano che pone la sua fiducia non nella conoscenza ma nel cuore puro<sup>296</sup>. Come secondo luogo, non ci si deve aspettare ricompensa. La gratuità della vita è lo scopo e, qualora ci fosse una ricompensa, essa distruggerebbe il vivere umano ponendo in esso un fine diverso da se stesso. Come terzo luogo, è necessario riconoscere il ruolo centrale dell'amore; ogni azione umana deve prendere movimento a partire da esso:

In effetti, se so che non mi posso conoscere pienamente, se ho riconosciuto il ruolo corrosivo dell'intelligenza senza amore, se so che ci sono interrogativi e ombre nella mia vita, se so che non ho né posso avere la certezza assoluta in nessuna cosa, allora comincio a essere uomo e non angelo; incomincio a scoprire che mi devo fidare di qualcosa o qualcuno che non sono io; incomincio a scoprimi come una relazione costitutiva; incomincio a capire che, senza fede, moriremmo o non potremmo vivere [...] allora scopriamo che il *logos*, anche il più potente ed infinito, non è tutto, che c'è di più nelle nostre vite che solo razionalità e volontà, che il mistero divino è più del *logos*. [...] L'uomo è questo stato di

---

<sup>292</sup> *Ivi*, pag. 28

<sup>293</sup> *Ivi*, pag. 31

<sup>294</sup> *Ivi*, pag. 32

<sup>295</sup> *Ivi*, pag. 34

<sup>296</sup> *Ibidem*

mezzo fra l'Essere e il Nulla, come hanno detto quasi tutte le tradizioni: l'uomo tra il cielo e la terra<sup>297</sup>.

Se, dunque, la realtà in cui siamo immersi è il luogo della mistica, allora la «vita mistica» è il culmine della vita dell'uomo. Il discorso sulla mistica deve, quindi, rapportarsi al fondamento della realtà e della vita dell'uomo.

## 3.2

### ESPERIENZA UMANA COME MISTICA

“«Al principio era la Parola»<sup>298</sup>. Se la Parola non è il principio, prima della Parola vi è qualcosa che non è parola e che, tuttavia, non è possibile separare da essa: il Silenzio. “Dio era il silenzio, e non solo stava nel Silenzio”<sup>299</sup>. Questo è il motivo per cui la mistica non riconosce come compito quello di svelare il mistero - di oggettivare la realtà - perché, qualora anche fosse possibile, l'uomo nulla vedrebbe né con occhi, né con la mente: “Nella realtà la verità è criterio di se stessa – non c'è una meta-verità. [...] Per questo la mistica non possiede un criterio estrinseco di verità al di là della propria esperienza. [...] La mistica autentica non possiede, né necessita, chiavi di interpretazione né di sicurezza”<sup>300</sup>. Infatti, il mistico tace, non risponde, pur essendo il silenzio una risposta. È, quindi, corretto dire che l'ambito idoneo alla mistica è il Silenzio; tuttavia, l'uomo, che riconosce il primato del carattere esperienziale della Vita, comunica questa esperienza (come insegnamento e come pratica di vita) attraverso simboli. La riflessione mistica sa che la realtà trascende la sfera del linguaggio razionale, per questo si avvale di un linguaggio più potente che si nutra dell'ineffabile: quello artistico e poetico. Non dobbiamo, tuttavia, arrestarci al linguaggio soggettivo: la mistica aspira ad una certa oggettività nella soggettività (cioè ad abbracciare la realtà nella sua totalità). Infatti, scrive Panikkar: “L'intenzionalità del linguaggio mistico, invece, è quella di trasportarci ed elevarci ad un livello *ultimo* della realtà, generalmente nascosto a chi non sappia contemplare. La sua categoria è la conoscenza amorosa [...]; il suo metodo è l'intuizione; il suo criterio la libertà; il suo strumento il simbolo – la sua intenzionalità la realtà”<sup>301</sup>. Quindi, senza rinunciare a noi stessi, senza separare immanenza dalla trascendenza, senza radicarci nel monismo tanto quanto nel dualismo: “Ecco, dunque, che il linguaggio mistico parla di Dio, dell'Amore, dell'Essere, del Nulla, della Vacuità e anche del Bene, della Bellezza e della Verità –in una parola, della Realtà anche se messa a fuoco a partire da un ente particolare. [...] il simbolo mistico ci parla della Vita che sta in noi e ci circonda”<sup>302</sup>. Dunque, la

---

<sup>297</sup> *Ivi*, pag. 37 - 39

<sup>298</sup> *Ivi*, pag. 154

<sup>299</sup> *Ibidem*

<sup>300</sup> *Ibidem*

<sup>301</sup> *Ivi*, pag. 159

<sup>302</sup> *Ibidem*

mistica è possibile solo a partire dall'uomo; si basa sull'antropologia che scopre il divino nell'uomo – l'uomo come persona divina – in relazione a Dio e nel cosmo: una visione non riduzionista della realtà. È il valore dell'esperienza che traccia il cammino – che non è un cammino poiché non viene posto un fine esterno, ma è il compimento della Vita stessa – della mistica. Esperienza che Panikkar dipana in nove fili, in nove *sūtra*. Il *sūtra* non significa, ma accenna, suggerisce e, quindi, si pensa: “e per pensare si intende un soppesare l'amore che ogni cosa possiede per raggiungere il posto che le corrisponde nell'armonia dell'universo e nel quale potrà «riposare» e sentirsi al suo posto”<sup>303</sup>. L'atto pensare non è il mero atto di conoscere, ma è conoscere e conservare, conoscere e custodire le cose senza far loro violenza, cioè lasciandole nel loro luogo. Il primo *sūtra* suggerisce che: la mistica è l'esperienza integrale della realtà. Integrale, si riferisce sia all'esperienza che alla realtà. Ciò ci fa comprendere che l'esperienza integrale così intesa è quella non mediata da interpretazione: è esperienza pura. Ed è Panikkar stesso a dirci che realtà sta per Vita:

Debbo confessare che avrei preferito riprendere il titolo «esperienza della vita» invece di «realtà» per non cadere nella deformazione professionale della filosofia accademica. L'oggetto del pensiero filosofico è certamente la «realtà», che molto spesso è definita con l'Essere. [...] Il termine dell'esperienza però non è un ente astratto, è una realtà. La parola realtà possiede tuttavia un peso concettuale del quale difficilmente può liberarsi. La parola «vita», invece, non può essere concettualizzata tanto facilmente. La realtà la pensiamo; la vita la sperimentiamo direttamente – anche se poi possiamo e dobbiamo riflettere su di essa. Il concetto stesso di vita compare dopo l'esperienza della nostra vita<sup>304</sup>.

Dunque, Panikkar afferma che l'esperienza della Vita, la mistica, è l'esperienza della realtà come un tutto intero, che non è da considerarsi né come la somma di più parti né come un concetto puramente formale. La mistica è l'unione con la piena realtà: “la si chiami Dio, il Tutto, il Niente, l'Essere o che altro”<sup>305</sup>. Questa esperienza non va confusa con l'esperienza intellettuale (l'evidenza) poiché è solo un aspetto dell'esperienza umana, non l'esperienza umana completa: “non dicono forse alcuni mistici che vedono Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio?”<sup>306</sup>. Questo ci porta a parlare dell'intuizione *advaita*. Panikkar mette in evidenza una differenza tra la mistica occidentale e quella orientale. La prima, la mistica occidentale, è antropocentrica in quanto si basa sul «conosci te stesso» per risalire a Dio. La seconda, la mistica orientale, è teocentrica in quanto parte dal «conosci Dio» per giungere al sé. Dunque, per l'occidentale giungere a Dio significa trascendere; per l'orientale giungere a Dio, che è immanenza, comporta una discesa dentro sé al fine di riportare alla luce il divino. Tre esempi per apprezzare questa distinzione. Lo zen afferma: “Conoscere se stessi è dimenticarsi di se stessi; dimenticarsi del proprio io è conoscere tutte le cose (arrivare all'illuminazione)”<sup>307</sup>. L'*Upaniṣad* dice: “«Conoscimi» [...] - sapendo che Dio abita nel cuore dell'uomo e che, conoscendo Dio, si conosce se stessi”<sup>308</sup>. E, infine, uno sguardo rivolto alla tradizione occidentale: “Quando la Grecia dice «Conosci

---

<sup>303</sup> *Ivi*, pag. 169

<sup>304</sup> *Ivi*, pag. 171

<sup>305</sup> *Ivi*, pag. 173

<sup>306</sup> *Ivi*, pag. 175

<sup>307</sup> *Ibidem*

<sup>308</sup> *Ibidem*

te stesso!», sta presupponendo che, se noi ci conosciamo bene (ciò che siamo), incontreremo Dio. Quando l'India dice: «Conoscimi!», sta presupponendo che questo Dio mi rivelerà chi sono. Ambedue i movimenti sono necessari, quello ascendente (della Grecia) e quello discendente (dell'India)<sup>309</sup>. L'esperienza, per essere integrale, deve comprendere entrambi i movimenti, deve essere trascendente ed immanente poiché ognuna delle due esperienze trova completezza nella relazione con l'altra: «Immanenza e trascendenza sono due nozioni che si riferiscono a quella realtà che non è né una né due. La realtà è relazione – come la Trinità»<sup>310</sup>. Queste distinzioni sulla realtà e sulle due forme di esperienza, bisogna ricordare, sono puramente formali in quanto la realtà (e la sua esperienza) è unica, completa, integra. La mistica, allora, è un'esperienza a-dualistica, *advaita*<sup>311</sup>. Ci si domanda, allora, se sia possibile realmente questa esperienza olistica. Questa è la sfida della mistica e dell'uomo:

---

<sup>309</sup> *Ibidem*

<sup>310</sup> *Ivi*, pag. 176

<sup>311</sup> Abbiamo, senza errori, definito l'*advaita* come esperienza integrale o conoscenza amorosa; la realtà non è Dio, uomo, mondo, materia e coscienza intesa come esseri separati messi in relazione. La realtà non è né composta né divisibile: la realtà è. E questo essere della realtà (ciò che la realtà è) lo comprendiamo attraverso la relazione. Ci sono alcune pagine fondamentali che Panikkar dedica alla visione *advaita* dal punto di vista logico e, soprattutto, ontologico. Leggiamo: «La conoscenza di A è A e soltanto A. Al massimo il concetto di A permetterà operazioni algebriche che permetteranno di stabilire connessioni logiche con altri concetti, ma non connessioni ontologiche con qualsiasi altro ente che non sia A o epistemologicamente legato ad esso. In breve, una tale epistemologia esclusivamente logica, non può ammettere una conoscenza olistica della realtà – che non sarà evidentemente concettuale. [...] stabilito che «A è A» ne consegue che «A è A in virtù di tutto quello che distingue A da non-A». il concetto A implica la sua differenza specifica; quindi, il riversare tutto in un concetto universale come il concetto di Essere porta al monismo e alla perdita dell'individualità degli esseri, e da questo alla deduzione, strumento della «scienza moderna». [...] Applicando il principio di non contraddizione, tendiamo ad isolare le «cose» e a spogliarle, quindi, della loro realtà totale, separandole artificialmente da ciò che esse realmente *sono* – che va oltre i concetti. Affermando che «A è A» perché non-è B [essendo B non A], scindiamo da A tutto quello che non è A (che è non-A), isoliamo A dal resto degli esseri per paura che A si confonda con B. A rimane «definito», ma anche isolato. A è identificato col suo concetto specifico e non è visto come simbolo (e immagine) della realtà. Una mela non è un albero perché l'albero non è una mela; ma quella mela senza albero è un'astrazione; non è la mela reale, anche se le proprietà (specifiche) della mela non sono quelle dell'albero. La matrice di ogni ente è l'Essere stesso e, se separiamo l'ente dall'Essere, mutiliamo la realtà di quell'ente particolare. Il concetto di mela non è il concetto di melo, ma la mela reale implica il melo. Seguendo il principio di non-contraddizione, A è tanto più A quanto più si può distinguere e separare da non-A. [...] Applicando invece il principio di identità, tendiamo a non vedere le differenze, confondendo dimensioni del reale veramente differenti ed interpretando l'identità come assenza delle differenze. Seguendo il principio di identità, A è tanto più A quanto più si identifica con se stesso. Conosciamo per identificazione, partecipazione, unione. Conoscendo la mela pensiamo di conoscere il melo. Non ci interessa di conoscere la non-mela per conoscere meglio la stessa mela. Non occorre sottolineare ulteriormente che identità e differenza sono correlate. L'una implica l'altra e ciò nonostante esse si contraddicono a vicenda. Ecco un altro esempio della polarità costitutiva della realtà. In un caso posso identificare una cosa solo se posso differenziarla da ogni altra cosa; nell'altro caso posso differenziare una cosa solo se posso identificarla mostrando che non è come ogni altra cosa. È arrivato il momento di integrare questi due principi. [...] Questo significa che, per conoscere ciò che un ente è, non dovremmo mutilare l'Essere che è. D'altra parte, dobbiamo anche lasciar spazio alle differenze. Solo la combinazione dei due principi può fornire una risposta soddisfacente nella quale identità non sia annientata dalla differenza, né la differenza venga assorbita dall'identità. Va subito aggiunto che l'Essere non è un concetto, quindi il concetto di essere non l'Essere. Un elefante non è un uomo, ma entrambi *sono*. [...] L'elefante e l'uomo partecipano analogamente all'Essere. Perciò se vogliamo dire che l'elefante è, dobbiamo anche addurre tutto ciò che l'elefante è, cioè tutte le sue

La mente umana non può vedere nel fiore il non-fiore, tutto ciò che non è fiore; il fiore però è, e anche la nuvola è, anche quando non sia fiore in *quanto fiore* e in questo suo Essere (della nuvola) non è separata dal fiore – pur non confondendosi con esso. Ridurre la pura razionalità è un postulato della mente, ma non della realtà. Ciò che l'uomo non può comprendere (in quanto contraddittorio) dobbiamo dire che non si può capire, ma trasgrediremmo le leggi stesse del pensiero (pensare) se aggiungessimo che non può *essere* (a meno che non ci confessiamo discepoli di Parmenide, che identifica l'Essere con il Pensiero). E da qui muove la sfida della mistica<sup>312</sup>.

Non abbiamo nessun criterio razionale per negare la possibilità dell'esperienza olistica *advaita*: possibilità e impossibilità sono categorie create dalla ragione e non dall'Essere e l'esperienza mira all'Essere in quanto esperienza integrale. Non è forse questa la *metanoia*, il cambiamento radicale del cuore, più importante che possa essere richiesto all'uomo?

Il secondo *sūtra* suggerisce: “L'esperienza è il tocco cosciente della realtà”<sup>313</sup>. L'esperienza è immediata, tocco cosciente sulla realtà, non mediata perché, se lo fosse, non sarebbe esperienza ma riflessione. Essendo esperienza immediata, non c'è alcuna separazione tra soggetto e oggetto ma solo esperienza: “è il dato, ciò che è dato. L'esperienza è il dono – il dono della Vita nel nostro caso. C'è qualcosa che ci viene dato – e che pertanto si *riceve*”<sup>314</sup>. Abbiamo visto, nel capitolo dedicato a Kierkegaard, attraverso le parole dello studioso Regina, che il dono è ciò che non si fa racchiudere né nella categoria della certezza ma nemmeno in quella del dubbio-*duplo*, del doppio, della scelta tra due, dell'opposizione, della dialettica:

---

relazioni costitutive. Gli esseri sono relazioni (come pure l'Essere). E questa è l'intuizione fondamentale dell'esperienza cosmoteandrica. [...] Quando affermo, per esempio, che un pezzo di pane è cosmoteandrico in quanto è reale, non voglio dire che è un pezzo di pane *più* molte altre cose, cioè una parte di Dio e una porzione di uomo, annullando così tutte le differenze. Il pezzo di pane è un *pezzo* di pane, il che implica, in primo luogo, che è un pezzo e non la totalità del pane. Inoltre, il pane fa parte di tutte quelle cose che servono come cibo. Il pane reale di un pezzo di pane è qualcosa di più di una monade isolata e la sua «panità» (se con ciò intendiamo tutto ciò che lo distingue dal non-pane) non esaurisce tutto ciò che il pane è. Il *pezzo* di pane è il *pane* del pezzo, e questo *pane*(del pezzo) è l'*essere* del pane. L'è del pezzo di pane è intrinsecamente connesso a tutto ciò che è. Certamente il pezzo di pane è un frammento dell'Essere e deve essere trattato come tale. [...] Vorrei dilungarmi ancora su questo esempio, per spiegare il significato che acquista l'Eucarestia vista da questa prospettiva. La consacrazione del pane non è tanto la trasformazione del pane in Cristo, quanto la trasformazione di Cristo in pane. Il pane consacrato non cessa di essere pane. Al contrario si converte in pane integro, un pane che contiene la realtà intera, un pane che è divino e materiale e umano allo stesso tempo. È la rivelazione della natura cosmoteandrica della realtà”. R. Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-uomo-cosmo*, Milano, Jaka book, 2010, pagg. 245 – 249. A riguardo scrive Tarca: “[...] si tratta della nozione *a-dvaita*, che possiamo tradurre con “a-dualità”. Esso ci aiuta a comprendere quell'aspetto per cui la realtà in quanto tale si presenta come una dualità composta di due aspetti che vanno distinti ma che non è possibile separare, nel senso che ogni tentativo di separarli riproduce, in entrambi gli elementi così scissi, la dualità di partenza”. Laura Candiott e Luigi Vero Tarca (a cura di), *Primum philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pag. 293. L'intelletto ha il compito di cogliere le dualità-polarità della realtà poiché è la realtà stessa che si presta a ciò; ma l'esperienza integrale ci fa cogliere e vivere questa inter-in-dipendenza.

<sup>312</sup> R. Panikkar, *Mistica, pienezza di Vita*, cit., pag. 178

<sup>313</sup> *Ivi*, pag. 180

<sup>314</sup> *Ibidem*

Quando la filosofia, dimenticando il suo stesso nome, ha perpetrato la scissione tra amore e conoscenza, il dato, il dono dell'esistenza, nel nostro caso, si manifesta come problema. Il dato cessa allora di essere un'esperienza e la ragione, come intermediaria, ci chiede un datore. In generale, il fatto di come possiamo entrare in contatto con qualcosa che ci è dato costituisce un punto culminante della filosofia moderna occidentale: la mediazione (μεσιτεία, *mesiteia*) [...] problema dal momento in cui si accetta il dualismo cartesiano tra *res extensa* e *res cogitans*, la «materia estensa» e la «cosa pensante». Ecco, allora, presentarsi un dilemma che la ragione sola non può risolvere: da una parte, tutti i nostri atti coscienti devono sfociare in qualcosa di immediato, in qualcosa di primordiale poiché le nostre conoscenze possano poggiare su un *fundamentum inconcussum* – altrimenti cadremmo nell'abisso di un processo all'infinito. Dall'altra parte, non appena ci rendiamo conto che sfociamo in qualcosa di immediato, ne distruggiamo l'immediatezza, poiché ne diveniamo coscienti grazie alla ri-flessione – che non può essere immediata<sup>315</sup>.

La mediazione coinvolge le parti come separate, come due poli; crea certamente un legame ma la qualità del legame è insoddisfacente: due polarità possono essere tanto separate quanto unite. L'intuizione *advaita* risponde al problema della mediazione attraverso un pensiero non duale, non dialettico. La mediazione diventa un'inter-mediazione che crea un ponte materiale e spirituale: la qualità del legame cambia; una polarità non è scissa ma in relazione, in unione all'altra polarità:

L'intuizione *advaita* risolve il problema della mediazione con un pensiero che non è dialettico. Perciò amplia il campo e la funzione della coscienza, ma non cade nell'irrazionalismo e, inoltre, distingue mediatore da intermediario. Quest'ultimo relaziona due enti all'esterno, per così dire, o trova una sintesi superiore che li abbraccia. La mediazione, invece, è una relazione interna e costitutiva tra due poli – in quanto poli. Un polo non è polo senz'altro, cosicché la conoscenza di un polo esige anche la conoscenza dell'altro. Non si conosce un polo senza conoscere l'altro. Ma non possiamo conoscere razionalmente i due poli simultaneamente (A e B – che non può identificarsi con non-A). I «due» poli formano precisamente una polarità a-duale. La mediazione non unisce due enti, ma è la stessa unione, unione che non significa unità né unificazione, ma polarità costitutiva. La mediazione ci fa vedere che non si tratta di due entità che poi si relazionano, ma che la relazione è la cosa fondamentale. La relazione però non è razionalmente intellegibile nel senso che non permette la *reductio ad unum*, vale a dire di vedere i due poli contemporaneamente. Non è che Gesù Cristo, per fare un esempio cristiano, sia un uomo che ci unisce a Dio o un Dio che dà una mano agli uomini, ma è insieme pienamente Dio e uomo – non metà Dio e metà uomo: è mediatore e non intermediario<sup>316</sup>.

Emerge una visione della filosofia triadica (o trinitaria): opera del corpo, dell'anima e dello spirito. Questa visione è “tanto umiliante e salutare per la nostra mente quanto rischiosa per la nostra vita”<sup>317</sup>. Umiliante da un lato, perché ci ricorda che siamo solo uomini e che la mente non è la facoltà suprema; salutare, dall'altro lato, in quanto introduce l'insegnamento dell'amore. Rischiosa, infine, poiché dobbiamo, in quanto uomini, confidare in altro. Per una vera filosofia occorre “l'educazione della purezza di cuore, della

---

<sup>315</sup> *Ivi*, 181

<sup>316</sup> *Ivi*, pag. 182

<sup>317</sup> *Ivi*, pag. 183

chiarezza della mente e dell'amore sincero"<sup>318</sup>. Noi siamo (parte della) realtà che non ha parti e necessitiamo dello sguardo mistico vede la realtà tutta in ogni uomo, in ogni essere.

Il terzo *sūtra* suggerisce che: "La realtà non è né soggettiva né oggettiva: è il nostro *mythos*"<sup>319</sup>. Abbiamo detto che la realtà non è né soggettiva né oggettiva, ma, parlandone, ci intendiamo poiché il parlare umano supera la logica, la trascende. La realtà è, e questo è della realtà è un è nudo, poiché non è né soggetto né predicato. La realtà, scrive Panikkar, "non l'abbiamo solo davanti agli occhi, essa sta anche dietro e nei nostri stessi occhi"<sup>320</sup>. La realtà sfugge al *logos* umano: non possiamo conoscere la realtà in quanto realtà, in maniera oggettiva, poiché essa non è oggetto di conoscenza ma è ciò che permette di essere consapevoli di ciò che il *logos* presenta alla nostra coscienza. Siamo, cioè, coscienti di una realtà che trascende la nostra ragione (ma senza negarla). Dunque, conclude Panikkar, possiamo parlare della realtà soltanto come *mythos*: "Non c'è *logos* senza *mythos* e non c'è *mythos* senza *logos*. Il monismo pretende di eliminare il *mythos* e quando non vi riesce l'identifica, il dualismo li contrappone (a tutti i livelli); l'a-dualismo li congiunge [...]. Il monismo postula l'*unità*, il dualismo tende all'*unione*; l'*a-dualismo* aspira all'*armonia*"<sup>321</sup>. Affermando, dunque, che il *mythos* è la realtà, diciamo che la realtà è la "*presupposizione fondamentale*"<sup>322</sup> che non può essere in alcun modo definita, è un'intuizione, poiché è il *mythos* stesso che delimita la domanda sulla realtà. L'armonia è "conoscenza partecipativa"<sup>323</sup>. Per conoscenza partecipativa Panikkar intende la conoscenza della realtà tutta da una prospettiva particolare (quella del soggetto), è la coscienza della relazione in quanto tale. È il rapportarsi del rapporto a se stesso. La coscienza partecipativa è *amore*: come avevamo già visto, amore e conoscenza non devono essere separati: "quando la mistica parla di conoscenza è una conoscenza amorosa, e quando canta l'amore è un amore conoscente"<sup>324</sup>. Amore, tuttavia, ha anche un altro nome: *odio*. Non vi è relazione dialettica tra amore e odio: odio non è non-amore. L'odio è il contrario dell'amore. Come anche aveva compreso la Hillesum, resistere all'odio è possibile solo con il suo contrario: l'amore.

Il quarto *sūtra* suggerisce che: "Il *mythos* è l'orizzonte ultimo di presenza, il primo gradino della coscienza"<sup>325</sup>. Panikkar afferma che il *mythos* è lo sfondo, o meglio "la cornice"<sup>326</sup>, all'interno della quale poniamo tutto ciò di cui siamo coscienti grazie al nostro *logos*. Ciò in cui crediamo è ciò in cui riposiamo. Il *mythos*, dunque, "si crede senza altro fondamento al di fuori di se stesso. Crediamo nella ragione perché la ragione ce lo dice. Non ne siamo coscienti in modo riflessivo. Il *mythos* è il primo gradino della coscienza su cui ci appoggiamo per tutti i passi successivi"<sup>327</sup>. Quindi, il *mythos* crede in ciò che è dato, in ciò

---

<sup>318</sup> *Ibidem*

<sup>319</sup> *Ivi*, pag. 188

<sup>320</sup> *Ibidem*

<sup>321</sup> *Ivi*, pag. 190

<sup>322</sup> *Ivi*, pag. 192

<sup>323</sup> *Ibidem*

<sup>324</sup> *Ivi*, pag. 191

<sup>325</sup> *Ivi*, pag. 194

<sup>326</sup> *Ibidem*

<sup>327</sup> *Ivi*, pag. 196

che si presenta. L'uomo, dunque, è cosciente di questa realtà, ma la coscienza si appoggia su se stessa: coglie ciò che si presenta e comprende alcune presenze (“e altre no”<sup>328</sup>).

Il quinto *sūtra* suggerisce che: “La coscienza è coscienza di enti, di se stessa, di astrazioni o pura coscienza”<sup>329</sup>. L'uomo possiede coscienza riflessa; questo significa che l'uomo, mentre conosce, comprende di conoscere, è cosciente di conoscere e, conoscendo, si autoconosce. Quindi, l'uomo conosce a tre livelli: conosce le cose e le loro relazioni, conosce se stesso e conosce la sua propria conoscenza. Ma esiste una pura coscienza, si domanda la mistica<sup>330</sup>? Cioè una coscienza che non sia coscienza *di* qualcosa? La risposta è sì perché la pura coscienza è esperienza, è immediatezza. “È pura vacuità, la semplice coscienza vuota di contenuto, compreso di se stessa”<sup>331</sup>. Non si può parlare dell'esperienza dell'ineffabile con la parola del *logos*, ma questo non significa che l'uomo non possa esserne cosciente, che non possa viverla, e, dunque, dirla. Etty Hillesum esorta l'uomo a diventare artista, poeta proprio per poter esprimere questa esperienza che è la Vita; ugualmente riflette Panikkar: “Non è impossibile cantarla, direbbe un poeta, un artista”<sup>332</sup>.

Il sesto *sūtra* suggerisce: “La pura coscienza è l'esperienza di una presenza piena di amore”<sup>333</sup>. Torniamo a dire che la coscienza pura è pura coscienza, cioè non ripiega su se stessa: è presenza<sup>334</sup>. Ed essendo l'amore estatico, svuota la coscienza di contenuto. È quell'esperienza olistica in cui conoscenza e amore non sono separati: “Si tratta di quella esperienza che conosce amando e che amando conosce. E questo non è il circolo vizioso della logica, ma il circolo vitale della realtà”<sup>335</sup>. L'esperienza mistica, come abbiamo già visto, accetta tutte le distinzioni che l'intelletto compie, ma non compie separazione poiché ha esperienza dell'a-dualità. Questa presenza colma di amore implica una scoperta fondamentale: l'esperienza della persona, l'esperienza del *tu*. Che differenza c'è tra l'*altro* e il *tu*? La stessa differenza qualitativa che distingue mediatore e inter-mediatore. La scoperta dell'altro è la scoperta di tipo intellettuale, cioè è la conoscenza. Il *tu* viene scoperto da quella conoscenza che non è scissa dall'amore: “è il *tu* che amo come me stesso, dilatando i limiti del mio *ego*. L'esperienza amorosa del *tu* è l'esempio più semplice dell'esperienza a-duale: il *tu* non è né l'altro né l'io”<sup>336</sup>.

---

<sup>328</sup> *Ivi*, pag. 200

<sup>329</sup> *Ivi*, pag. 201

<sup>330</sup> *Ivi*, pag. 202

<sup>331</sup> *Ivi*, pag. 204

<sup>332</sup> *Ivi*, pag. 207

<sup>333</sup> *Ivi*, pag. 208

<sup>334</sup> Scrive, infatti, Panikkar: “Plotino chiama questa coscienza pura colma d'amore e non cosciente di se stessa un «vedere e sentire la presenza»[...]. I mistici teisti parlano della «presenza di Dio», alcuni come dell'abitazione di un ospite divino che in certo qual modo rompe il nostro isolamento, rispettando la nostra solitudine, altri come di una presenza immediata che non possiamo abbandonare senza cessare di essere noi stessi. Questa presenza ci inonda e ci abbaglierebbe se la guardassimo dall'esterno”. *Ivi*, pag. 217. Ci torna alla mente il vivo esempio di Etty Hillesum, che, come abbiamo visto, fa esperienza della presenza in tutte e tre le forme.

<sup>335</sup> *Ivi*, pag. 209

<sup>336</sup> *Ivi*, pag. 217

Il settimo *sūtra* suggerisce: “Ciò che chiamiamo esperienza è il risultato di molteplici fattori”<sup>337</sup>. Come è emerso fino ad adesso, e com’è intuitivo riconoscere, l’Esperienza di Vita (*E*) è composita. *E = e.l.m.i.r.a.*, scrive Panikkar, poiché formata da esperienza (intesa come esperienza pura, coscienza pura, Presenza, come conferma il quinto *sūtra*), linguaggio, memoria, interpretazione, ricezione e, infine, attualizzazione. Come affrontato nel secondo *sūtra*, l’esperienza è immediata e non separa trascendenza ed immanenza, anche se l’intelletto compie questa scissione. Il mediatore nell’esperienza mistica è intermediatore: la comunione, la relazione tra gli aspetti della realtà e l’intermediario è la visione a-duale, *advaita*. Questi fattori che realizzano l’esperienza non sono separabili da essa e molti sono simultanei all’esperienza<sup>338</sup>. Analizziamo, dunque, i componenti dell’esperienza in modo preciso:

*e*(sperienza): come abbiamo visto, si tratta della pura coscienza del *sūtra* quinto. Ne derivano tre corollari che aprono la discussione all’interculturalità e mostrano come l’esistenza dell’uomo richieda uno sguardo mistico: a) poiché questa esperienza non può essere isolata in sé e per sé, non possiamo affermare che è la stessa per ogni singolo caso o che sia diversa in base a cultura e religione di ogni persona. Infatti, ogni *e* è vista con gli occhi di *E*. b) Possiamo, allora, affermare che le diverse esperienze di *E* delle diverse religioni e formazioni spirituali sono ugualmente valide? È, in altre parole, indifferente seguire una religione piuttosto che un’altra?

Non è indifferente per i rispettivi diversi seguaci. E la spiegazione è basata sulla distinzione tra le mediazioni delle nostre rispettive credenze e gli intermediari mediante i quali arriviamo a loro. Si comprende che chi è giunto alle proprie credenze religiose attraverso degli *intermediari* possa ammettere senza difficoltà che si può giungere all’esperienza della fede tramite qualunque altro intermediario – purché assolva la sua funzione. [...] Al contrario, si comprende ugualmente che coloro che hanno avuto l’esperienza della fede attraverso una *mediazione* concreta non la possono separare della stessa esperienza e sentono il «pluralismo» come un eclettismo superficiale e una abdicazione, per non dire un tradimento della loro fede<sup>339</sup>.

Il problema del pluralismo è un problema della mistica. Questo significa che la questione, così scottante e attuale, non può essere risolta se si prescinde dall’atteggiamento mistico. Porre il problema del pluralismo soltanto da un punto di vista concettuale non porta a risolverlo: “Ciò che in realtà avviene è che, in generale, non sappiamo oltrepassare il pensiero concettuale: il pluralismo non è un concetto, ma un atteggiamento”<sup>340</sup>. È una postura, se vogliamo utilizzare le parole di Etty Hillesum. Torniamo al tema dell’ineffabilità dell’esperienza della vita: “Le nostre *E* sono diverse e non hanno un comune denominatore perché la *e* non ha e non può avere alcuna qualificazione”<sup>341</sup>. c) Ci manca il linguaggio per parlare di *e*. Tuttavia, questo non significa che *e* sia non-è. Non possiamo dire che *e* sia qualcosa, ma nemmeno che *e* sia nulla perché “il nulla trascende

---

<sup>337</sup> *Ivi*, pag. 221

<sup>338</sup> *Ivi*, pag. 223 - 225

<sup>339</sup> *Ivi*, pag. 227 - 228

<sup>340</sup> *Ivi*, pag. 228

<sup>341</sup> *Ibidem*

l'essere: né è né non-è"<sup>342</sup>. Il nulla, infatti, non è, neppure nulla. Il discorso sul nulla trascende il principio di non contraddizione, ma non lo nega poiché siamo nel pensiero *advaita*, a-duale. Il nulla deve essere inteso come vacuità: "Si tratta qui di qualcosa di diverso dalla identificazione hegeliana tra l'Essere e il non-Essere perché non troviamo segni per distinguerli. Neppure il Nulla di buona parte della cosmovisione buddhista ha molto a che vedere con il nichilismo occidentale – soprattutto postcristiano". Dunque, non si deve tradurre la vacuità come non-Essere perché non si giunge alla vacuità negando l'Essere:

*Non si arriva alla Śūnyatā partendo dall'Essere, vuotandolo, cioè, di contenuto, negandolo. L'esperienza della vacuità è un'esperienza primordiale. Inversamente, però, non si arriva neppure all'Essere riempiendo la vacuità di contenuto (riempiendola di Essere). [...] Sono due cammini paralleli che si incontrano nell'infinito (nell'esperienza mistica) perché in precedenza hanno preso le mosse anche dall'abisso (senza fondo, in-finito) della contingenza (umana). L'esperienza dell'Essere è un'esperienza primordiale<sup>343</sup>.*

Il Nulla non è la privazione, la negazione, qualcosa che non è arrivato all'Essere o che è uscito dall'Essere, ma è l'esperienza mistica della conoscenza unita ad amore: "Il linguaggio del Nulla è un linguaggio amoroso che l'intelletto puro non sa parlare"<sup>344</sup>.

*l*(inguaggio): l'esperienza è ineffabile, tuttavia cerchiamo di "parlarla", comunicarla. Il linguaggio, secondo Panikkar, configura l'esperienza della Vita. Non quel linguaggio nominalista che identifica la parola con il segno, ma quel linguaggio che innalza la parola a simbolo, cioè a intermediatore tra la nostra coscienza e la realtà, superando la dicotomia tra soggetto e oggetto e ricongiungendoli in maniera a-duale: non si conosce senza amare e non si ama senza conoscere. Le parole, infatti, sono "parole umane"<sup>345</sup> in quanto sgorgano dalla sorgente profonda che è dentro l'uomo: non facciamo solo riferimento alla "cosa in sé" - ad un concetto astratto, al di fuori dalla nostra portata - ma, soprattutto, alle "cose in me-con me". Infatti, scrive Panikkar: "Il riferito nel linguaggio (la parola) non può rendersi indipendente *totalmente* dal referente (la cosa) né quest'ultima dal referenziante (colui che parla). L'intenzionalità modifica l'intenzionato. Il vocabolo non è certo la cosa, ma senza una parola (sulla cosa) la tal cosa non esiste"<sup>346</sup>. La parola, per essere parola umana, cioè autentica, deve essere mediatrice: la parola rivela l'esperienza.

*m*(emoria): Quando viviamo un'esperienza, la stiamo vivendo; non ne siamo coscienti poiché non sempre la riflessione è simultanea ma postuma all'esperienza. È il perdurare dell'esperienza nella *memoria* che ci permette di parlarne, interpretarla e riviverla: "La riflessione è un atto di memoria"<sup>347</sup>.

---

<sup>342</sup> *Ivi*, pag. 229

<sup>343</sup> *Ibidem*

<sup>344</sup> *Ivi*, pag. 230

<sup>345</sup> *Ivi* 232

<sup>346</sup> *Ivi*, pag. 233

<sup>347</sup> *Ibidem*

*i*(interpretazione): con interpretazione non si intende un'ermeneutica sul senso dell'esperienza, ma, al contrario, l'interpretazione è la mediazione comune a tutti i fattori dell'esperienza. Come abbiamo appena visto, la memoria è sempre interpretata in quanto le si fornisce un senso. Ogni interpretazione, certamente, si basa sulle categorie ermeneutiche prodotte dallo spazio e dal tempo in cui viviamo e dalla cultura a cui apparteniamo. Bisogna, però, riconoscere che le caratteristiche dell'ermeneutica dell'esperienza non possono essere le stesse di un'ermeneutica, ad esempio, di un testo scritto. L'interpretazione di un'esperienza non è né oggettivabile né il soggetto è immutabile. Possiamo distinguere l'esperienza dalla sua interpretazione e dalla memoria di essa, ma non possiamo separare l'esperienza e l'interpretazione perché non vi è coscienza dell'esperienza senza interpretazione. Parimenti, non dobbiamo confondere l'interpretazione dell'esperienza con l'esperienza stessa, soprattutto se per interpretazione si intende spiegare come si è formato un evento o un fenomeno:

Per comprendere qualunque dobbiamo prima di tutto registrarlo nella nostra coscienza come quel determinato fatto con la mediazione della prima interpretazione. Subito dopo dobbiamo parlo con qualcosa di già noto che ci serva da intermediario; con qualcosa che accettiamo come già assimilato. Né la prima né la seconda interpretazione, però, sono l'esperienza. La prima interpretazione ci presenta il fatto come tale; la seconda trasporta ciò che è interpretato al patrimonio della comprensione personale del mondo nel quale viviamo. E questo è il nostro punto successivo<sup>348</sup>.

*r*(ricezione): “intendiamo la matrice culturale nella quale si svolgono le operazioni precedenti. Sia il linguaggio di cui disponiamo sia l'interpretazione delle nostre esperienze, che influiscono sulla memoria che ne abbiamo, dipendono dalla nostra interazione col nostro mondo culturale”<sup>349</sup>. L'uomo, come abbiamo visto affrontando gli scritti di Kierkegaard e Etty Hillesum, ha come compito quello di diventare se stesso. Un se stesso, però, che non è isolato. Questa è la “matrice culturale”, cioè tutto ciò che influisce sul come viviamo l'esperienza, che è nostra, o, per meglio dire, è in noi.

*a*(attualizzazione): Panikkar lo definisce come “fattore esistenziale di ogni esperienza”, cioè la sua attuazione nella vita, il rendere concreto ciò che si è esperito attraverso il proprio agire, la sua potenza di trasformare l'esistenza umana. Significa che quell'esperienza deve farsi carne viva. Scrive Panikkar: “Questo è il degrado della filosofia come pura *opus rationis*, proprio quando la si è svincolata dalla sua dimensione mistica – dovuto alla dicotomia di lesa cultura tra conoscenza e amore che questi *sūtra* cercano di superare”<sup>350</sup>. Ci troviamo nuovamente a sottolineare quanto l'esperienza debba coincidere con l'esistenza: “Questo è il criterio dell'autenticità dell'esperienza; esso si ripercuote vitalmente sulla nostra esistenza, trasforma la nostra vita, confluisce nel torrente circolatorio della vita della persona e, a seconda della sua profondità e qualità (nella quale conta anche la purezza del soggetto), penetra nel Corpo Mistico della realtà”<sup>351</sup>.

---

<sup>348</sup> *Ivi*, pag. 239

<sup>349</sup> *Ivi*, pag. 239 - 240

<sup>350</sup> *Ivi*, pag. 241

<sup>351</sup> *Ivi*, pag. 242

L'ottavo *sūtra* suggerisce: “Siamo coscienti di una triplice esperienza: sensibile, intellegibile e spirituale”<sup>352</sup>. L'esperienza è unica ma ha tre mediazioni, quelle dell'antropologia tripartita tradizionale: materiale o sensibile, mentale o intellettuale, spirituale o divino. Queste divisioni, pur essendo compiute dall'uomo, sono reali in quanto la realtà permette questa proiezione. Ma bisogna dire di più. I “tre mondi” sono ciò che l'uomo incontra al suo esterno e ciò che incontra al suo interno, quando il mondo entra in lui: “Potremmo forse dire tre porte attraverso cui entrare e uscire dal mondo esteriore e dalle quali lo stesso mondo entra ed esce dal nostro interiore”<sup>353</sup>. È fondamentale tanto mettere in evidenza che i tre sensi sono separati quanto ricordare che i tre sentimenti sono inseparabili. Bisogna, infatti, mettere in luce due riflessioni. In primo luogo, è vero affermare che i tre sensi colgono la realtà, ma sarebbe un errore credere che la realtà sia esaurita da essi. In secondo luogo, con le tre facoltà “abbracciamo la realtà ma l'abbraccio rimane aperto. Captiamo in ogni momento la realtà (in mancanza di un simbolo migliore), ma il tutto non esiste, è un mero concetto. Il mistero ci avvolge (utilizzando un altro simbolo)”<sup>354</sup>. Dunque, l'esperienza a-duale (*advaita*, trinitaria), tramite le tre facoltà-sensimenti in armonia cioè non separati, ci permette di interpretare la realtà intera, cioè l'intuizione cosmoteandrica. Vivere questa esperienza, che è una e triplice, è il compito dell'uomo per giungere alla sua pienezza.

Il nono *sūtra*, quello conclusivo, suggerisce: “L'esperienza mistica è in relazione diretta con la totalità della condizione umana”<sup>355</sup>. Ripartiamo dal Silenzio. In un'intervista, Panikkar mette in luce come il silenzio sia collegato all'ascolto: non c'è silenzio se non si sa ascoltare. Ascoltare, in primis, “il dialogo interiore che si muove ininterrottamente dentro di me”<sup>356</sup>. Infatti, la parola che non ha le sue radici nel silenzio, non è autentica e un silenzio che non diviene parola non è completo: la Parola deve essere Parola autentica, Parola di verità, cioè mediazione (intermediario) tra Essere e Pensare. Ciò che ci apre al mondo è il Silenzio che sgorga dalla nostra interiorità. Questa interiorità è il Se stesso che abbraccia tutta la realtà (introspezione o meditazione) con la conoscenza amorosa o amore conoscitivo: “Conosci colui che ti fa conoscere te stesso”<sup>357</sup>. Questa è la mistica: l'esperienza della Vita, che è sensibile, intellettuale e spirituale. È l'esperienza umana nella sua complessità ed interezza. Ma conoscere amorevolmente me stesso, significa amare anche gli altri poiché, grazie a *tu*, conosco amorevolmente ciò che essi mi fanno conoscere dell'essere di me stesso: “Non si può amare Dio senza amare il prossimo, né il prossimo senza amare Dio. Ma non si può amare né Dio né il prossimo senza conoscerli, né li si può conoscere senza tendere alla comunione con loro, vale a dire amandoli”<sup>358</sup>. Questa è la mistica cosmoteandrica: comprendere il mondo attraverso questa unione (comunione) poiché Dio, Uomo e Mondo sono in relazione *advaita*. È importante, a questo punto, sottolineare che la visione mistica non è insensibile al dolore dell'uomo e nemmeno al

---

<sup>352</sup> *Ivi*, pag. 244

<sup>353</sup> *Ibidem*

<sup>354</sup> *Ivi*, pag. 246

<sup>355</sup> *Ivi*, pag. 259

<sup>356</sup> F. Battiato, *Il silenzio e l'ascolto. Conversazioni con Panikkar, Jodorowsky, Mandel e Rocchi*, a cura di G. Pollicelli, Roma, Castelvecchi, 2014

<sup>357</sup> R. Panikkar, *Mistica, pienezza di Vita*, cit., pag. 260

<sup>358</sup> *Ivi*, pag. 261

tema del male. Quando Panikkar parla del male, non si riferisce esclusivamente al male morale, cioè a quello compiuto dall'uomo, ma si intende il Male in tutti i suoi aspetti, morale e metafisico, includendo tutti gli stadi della vita in cui l'uomo si scorge fragile e disperso: la malattia, la morte, la depressione, la pazzia e, non da ultimo, la sofferenza in tutte le sue forme. Tuttavia il male ha una "funzione rivelatrice", cioè quella di rivelare il nostro *bios*, la nostra contingenza, mettendoci in comunicazione col mistero della realtà, della Vita. Il Male, infatti, non è comprensibile. Come nemmeno lo sono il Bene, la Vita e la Realtà. Ma il Male "non lo troviamo naturale"<sup>359</sup>, ci pone delle domande e ci fa comprendere quanto reale sia la nostra Vita: la mistica, infatti, "non ammette la tragedia – soprattutto quella della morte"<sup>360</sup> poiché la morte è la fine del *bios*, ma non della *zoé* che è l'esperienza *tempiterna*<sup>361</sup> della Vita che non muore. La tempiternità, nel pensiero di Panikkar, è l'esperienza dell'eternità in ogni singolo momento dell'esistenza che sta in noi:

La nostra "tragedia" è essere sempre di passaggio e non fermarci nel presente, non godere il presente. Io, a questo proposito, ho anche inventato una "parolaccia": tempiternità. Pensare che l'eternità venga dopo la fine del tempo è, filosoficamente parlando, un'aberrazione. Se è eternità, è eternità: cioè non è temporale. L'eternità non viene dopo il tempo. Cogliere i momenti tempiterni in ogni istante è la chiave della felicità. [...] Ciò che devo fare è approfittare di questo singolo preciso momento, che è unico. Sono chiamato ad avere consapevolezza dell'unicità. [...] Dobbiamo scoprire la nostra unicità, avere contezza del fatto che ciò che dobbiamo fare noi non sarà mai fatto da nessun altro: dunque se non lo facciamo si produrrà una sorta di buco nella realtà, per sempre<sup>362</sup>.

Possiamo concludere che la mistica invita l'uomo, ogni singolo uomo, a prendere parte in modo umano (cioè conoscere in maniera amorosa e cosciente) all'esperienza della realtà. Bisogna diventare noi stessi inter-mediatori tra cielo e terra: "La mistica non ha tutte le risposte, ma ci insegna quell'atteggiamento che non cade nella disperazione e consente un sorriso sincero, anche se in un mondo di sofferenza"<sup>363</sup>.

### 3.3

## SPIRITUALITÀ E MISTICA

La parola che nel pensiero di Panikkar identifica il cammino che l'uomo compie per giungere all'esperienza della Vita, della realtà – la mistica – è spiritualità. Come abbiamo appena visto affrontando i nove *sūtra*, il cammino che gli uomini compiono sono diversi cammini (pur essendo uno solo) in quanto hanno mediatori diversi: cultura, religioni, tradizioni ma, soprattutto, gli uomini, nella loro unicità, hanno sensibilità diverse. Ci

---

<sup>359</sup> *Ivi*, pag. 219

<sup>360</sup> *Ivi*, pag. 263

<sup>361</sup> *Ivi*, pag. 264

<sup>362</sup> F. Battiato, *Il silenzio e l'ascolto*, cit., pagg. 11 - 13

<sup>363</sup> R. Panikkar, *Mistica, pienezza di Vita*, cit., pag. 263

troviamo a confermare che se l'esperienza deve essere integrale, così sarà anche il cammino: la spiritualità deve essere anch'essa integrale, "deve coinvolgere l'uomo nella sua totalità"<sup>364</sup>. Dobbiamo, quindi, concentrare la nostra indagine sull'antropologia. Il punto debole della cultura occidentale è la frammentazione della realtà. Quando si parla di uomo, bisogna sempre tenere fermo che l'uomo è un corpo, è un'anima cosciente di se stessa, è relazione, è mondo (cioè il *kosmos* è parte costitutiva dell'uomo) ed è *theos*, divino. Abbiamo appena visto che il divino è tanto immanente quanto trascendente: immanente significa che il divino si trova nel corpo, nell'anima cosciente di sé, nella relazione, nel *kosmos*. Questo, inoltre, lo abbiamo definito come mistero: la Presenza, il "soffio" che conferisce identità agli enti tutti. Conclude Panikkar: "Il divino per l'uomo non è «un altro»"<sup>365</sup>. La parola "spiritualità", dunque, indica "una qualità di vita, di azione, di pensiero ecc."<sup>366</sup>. La preoccupazione di Panikkar è reale e urgente: trovare una dimensione integrale al fine di compiere il compito che ad ogni uomo è affidato: la propria felicità. Due sono le possibili strade che Panikkar indica:

La prima: tornare alle radici, alle nostre tradizioni, ad ascoltare il messaggio lasciato dalla nostra tradizione mistica. Senza queste radici, emerge la superficialità che non porta da nessuna parte. C'è un grande bisogno di interiorità, di meditazione, di quiete. [...] La seconda strada tiene presente che [...] non bisogna perdere di vista il fatto che, considerando la situazione attuale dell'umanità, *nessuna* religione, *nessuna* civiltà, *nessuna* cultura ha la forza sufficiente o è in grado di dare all'uomo una risposta soddisfacente: le une hanno bisogno delle altre<sup>367</sup>.

Torniamo a ripetere, mistica e spiritualità devono essere integrali poiché tutto è totalità, l'interno quanto l'esterno, e l'esperienza è lo Spirito fatto carne<sup>368</sup>. Panikkar enumera nove proposizioni che hanno lo scopo non di parlare di Dio, ma di illustrare i criteri o le condizioni all'interno delle quali sia possibile un discorso intorno a Dio; lo scopo è quello di gettare un suolo fertile per la realizzazione della felicità dell'uomo. Dio, precisa Panikkar, va inteso come realtà integrata.

- "Non si può parlare di Dio senza un previo silenzio interiore"<sup>369</sup>. Come abbiamo visto nei nove *sūtra*, il Silenzio è ciò da cui sgorga la parola di Verità, la parola responsabile esistenzialmente. Il Silenzio richiede la purezza di cuore che permette l'ascolto trascendente (divino) e quello immanente (umano). Il Silenzio richiede il silenzio dell'intelletto, della volontà e dei sensi e l'apertura del terzo occhio, quello spirituale, quello della fede.
- "É un discorso sui generis"<sup>370</sup>. Questo ci suggerisce che il discorso su Dio è un discorso essenzialmente diverso dagli altri discorsi. Dio non può essere reso oggetto di un discorso. Parlare di insegnamento e di ricerca su Dio, significa farlo

<sup>364</sup> R. Panikkar, *Spiritualità, il cammino della Vita*, Milano, Jaca Book, 2011

<sup>365</sup> *Ivi*, pag. 3

<sup>366</sup> *Ibidem*

<sup>367</sup> *Ivi*, pag. 5

<sup>368</sup> Scrive Panikkar: "Lo sforzo che ciò esige ha per simbolo l'*incarnazione*, nella quale i problemi della terra non possono essere separati da quelli del cielo, perché con l'*incarnazione* il solco è stato colmato". *Ivi*, pag. 6

<sup>369</sup> *Ivi*, pag. 14

<sup>370</sup> *Ibidem*

in modo unico e non raffrontabile a nessun altro discorso umano: è “irriducibile a qualunque altro discorso”<sup>371</sup>.

- “È un discorso di tutto il nostro essere”<sup>372</sup>. Il discorso su Dio ci impegna come *soma*, come *psyche*, come *polis*, come *kosmos* e come *theos*. Impegna, dunque, la nostra stessa esistenza, il nostro essere tra cielo e terra.
- “Non è un discorso su una chiesa, religione o credenza”<sup>373</sup>. Se il nome di Dio ha un ruolo da svolgere, allora esso deve essere un simbolo: “un simbolo mediante cui si possa sradicare l’assolutismo da ogni attività umana, un simbolo che rischiarì la contingenza di tutte le umane imprese e renda in tal modo impossibile ogni totalitarismo, di qualunque natura esso sia”<sup>374</sup>.
- “È un discorso sempre mediato da una credenza”<sup>375</sup>. La comunicazione necessita della mediazione del linguaggio. Panikkar afferma che c’è una relazione di trascendenza tra la divinità di cui si parla e ciò che si dice sul divino. Nel contempo, il linguaggio esprime una credenza poiché è legato ad una cultura. Questo pone in rilievo il fatto che ogni espressione è inadeguata poiché ogni mediazione è, appunto, una mediazione. Per questo è richiesto, in maniera sempre più urgente, che ogni religione non solo rispetti le espressioni delle altre religioni, ma che ci sia un dialogo comune all’interno del quale discutere l’adeguatezza delle espressioni.
- “È un discorso su un simbolo e non su un concetto”<sup>376</sup>. Dio non è un oggetto ma un simbolo che svela e rivela. In quanto simbolo, esso è polisemico e relazionale, cioè crea relazione tra soggetto e oggetto. Ridurre il linguaggio a strumento per scambiare informazioni e indicare oggetti, significa non poter parlare di Dio. “Ma gli uomini – scrive Panikkar – non parlano solamente per trasmettersi informazioni, ma perché hanno la necessità innata di parlare, cioè di vivere pienamente partecipando linguisticamente di un universo che a sua volta è inseparabile dalla parola, dal *logos*”<sup>377</sup>.
- “È un discorso polisemico che non può essere analogico”<sup>378</sup>. Vi sono molti concetti di Dio ma nessuno di essi lo esaurisce poiché Dio non è una forma, non è un’astrazione.
- “Dio non è l’unico simbolo del divino”<sup>379</sup>. La condizione umana è una condizione pluralista; dunque, è impossibile avere un’unica prospettiva sul simbolo di Dio. Universalizzare una prospettiva è, senza dubbio, un atto di violenza: “la soluzione potrebbe palesarsi più facilmente se tagliassimo il nodo gordiano di una teoria universale su Dio e riscoprissimo il divino come una dimensione e il pluralismo (non la pluralità) come una caratteristica della realtà stessa”<sup>380</sup>.

---

<sup>371</sup> *Ivi*, pag. 15

<sup>372</sup> *Ibidem*

<sup>373</sup> *Ibidem*

<sup>374</sup> *Ibidem*

<sup>375</sup> *Ivi*, pag. 16

<sup>376</sup> *Ivi*, pag. 17

<sup>377</sup> *Ivi*, pag. 17

<sup>378</sup> *Ibidem*

<sup>379</sup> *Ivi*, pag. 18

<sup>380</sup> *Ibidem*

- “È un discorso che sfocia necessariamente in un nuovo silenzio”<sup>381</sup>. Il mistero divino è ineffabile e nessuno è in grado di descriverlo. Tuttavia è un’esperienza possibile a partire dalla nostra corporeità, dalla nostra conoscenza amorevole e dalla temporalità. Il Silenzio è ciò da cui scaturisce la parola autentica e il Silenzio è anche ciò che segue la parola autentica. “Il silenzio è il crocevia tra tempo ed eternità”<sup>382</sup>.

Dopo aver fatto riferimento a come intendere il discorso su Dio, possiamo rivolgerci all’esperienza di Dio. Panikkar suggerisce che il primo passo per l’esperienza da Dio è dimenticarsi – cioè staccarsi – da quegli attributi che, seppur siano la struttura della nostra personalità, ci limitano nel momento in cui ci identificano in maniera esclusiva, separandoci da tutto ciò che non è detto. Il silenzio della Vita “è l’arte di far tacere le attività della vita (che non sono la Vita) per giungere all’esperienza pura della Vita”<sup>383</sup>. Questo non significa togliere importanza alle attività della vita, ma ci viene chiesto di aprirci alla facoltà (chiamata più volte «terzo occhio» o «occhio della mente») che ci permetta di accedere ad una dimensione della realtà non conoscibile attraverso i sensi o la mente, e giungiamo, così, all’esperienza della Vita che è la fonte dell’Essere. Fonte dell’Essere, non l’Essere stesso poiché siamo già Essere. La facoltà che ci permette di accedere alla terza dimensione della realtà è la fede. Dobbiamo distinguere, per non creare fraintendimenti, cosa si intende per fede, atto di fede e credenza. Panikkar afferma che “la fede è un costitutivo esistenziale dell’uomo”<sup>384</sup>. Ogni uomo ha fede in maniera connaturata, cioè in quanto è uomo, che l’abbia custodita o meno, che ne sia cosciente o meno. La fede, infatti, è apertura alla trascendenza. L’atto di fede è l’attività attraverso la quale l’uomo giunge nella terza dimensione e realizza l’uomo. Infine, la credenza è l’espressione simbolica della fede attraverso frasi, proposizioni, affermazioni. L’esperienza di Dio comprende i quattro momenti che abbiamo affrontato nell’esperienza della Vita: l’esperienza pura, la memoria, l’interpretazione e la ricezione (attualizzazione). Panikkar, infatti, avverte:

Tutto ciò che si può dire con rigorosa razionalità dell’esperienza di Dio è idolatria. Vi è qualcosa di blasfemo in ogni teodicea e in ogni apologetica. Voler giustificare Dio, provarlo e perfino difenderlo, significa porre noi come fondamento stesso di Dio, trasformare l’ontologia in epistemologia e quest’ultima in una logica che sta a di sopra di ciò che è divino e umano. Si tratta in ultima analisi del primato del pensare sull’essere che caratterizza il pensiero occidentale da Parmenide in poi<sup>385</sup>.

L’esperienza di Dio non è un’esperienza oggettiva, intesa come esperienza di un oggetto, bensì esperienza del nulla: l’esperienza in cui si esperisce che la propria esperienza non esaurisce la realtà. Scrive Panikkar: “L’esperienza di Dio è la radice dell’esperienza. È l’esperienza in profondità di tutte e di ognuna delle esperienze umane: dell’amicizia, della parola, della conversazione. È l’esperienza soggiacente ad ogni esperienza umana [...] in

---

<sup>381</sup> *Ibidem*

<sup>382</sup> *Ivi*, pag. 19

<sup>383</sup> *Ivi*, pag. 21

<sup>384</sup> *Ivi*, pag. 25

<sup>385</sup> *Ivi*, pag. 30 - 31

quanto ci rivela una dimensione di infinito, non-finito, non-compiuto”<sup>386</sup>. L’esperienza di Dio, dunque, è l’esperienza della mistica: l’esperienza in cui l’io non è il soggetto ma è l’esperienza stessa. Ma come si giunge, allora, a questa esperienza? La volontà dell’esperienza, in questo caso, non può esserci d’aiuto: “Tutto appartiene ad un altro ordine, quello della grazia”<sup>387</sup>. E per grazia si intende “l’ordine sacramentale dell’universo”<sup>388</sup>, una visione del mondo in cui “la parola è efficace nel mondo dello spirito, il pensiero influisce sulla materia, i sensi sono spirituali, la divinità è incarnata e l’umanità è piena di divinità”<sup>389</sup>. All’interno di questo ordine sacro è necessaria un’iniziazione: “è compito dei veri maestri iniziare i propri simili all’esperienza di Dio”<sup>390</sup>. L’iniziazione è personale poiché il cammino che si compie è personale: “Viandante non c’è strada [...] Ogni viandante ha il suo percorso”<sup>391</sup>. Iniziazione significa che l’uomo ha bisogno di entrare in comunione con gli altri uomini, che per realizzare a pieno la propria vita, cioè “diventare veramente uomo”<sup>392</sup>, deve essere guidato da qualcuno diverso da lui: “nessuno si può dare l’iniziazione da sé”<sup>393</sup>. L’iniziazione prende il via quando l’uomo scopre la vita propriamente umana, cioè passare dal *bios* alla *zoe*, perché se l’uomo vuole fare esperienza di Dio deve, innanzitutto, fare esperienza piena dell’uomo: l’esperienza di Dio avviene nella realtà con la realtà tutta, attraverso il “tocco mistico”<sup>394</sup>, cioè il contatto con i tre mondi (visione cosmoteandrica). Come comprese Etty Hillesum, non siamo noi con la nostra volontà o con la nostra conoscenza a guidarci all’esperienza di Dio: è un atteggiamento inizialmente passivo, è come essere presi per mano (come Etty stessa scrive) perché: “È la verità a cercarci”<sup>395</sup>. È, senza dubbio, questa la grazia a cui si riferisce Panikkar: non è un’esperienza che va ricercata, anche se il nostro cuore la desidera ardentemente, ma bisogna che essa sia, che essa avvenga, ed è necessario essere sempre aperti alla possibilità che l’esperienza ci venga incontro. Ma cosa si incontra, si chiede Panikkar?

Una risposta troppo veloce, senza essere falsa, direbbe che si incontra il Nulla – che non si incontra niente. Non abbiamo forse detto che Dio non è una cosa? Un’altra risposta direbbe che si incontra l’*Alter* e non l’*aliud* di noi stessi: l’Altro di noi senza il quale non esisteremo. [...] Una terza reazione consisterebbe nello spiegare che incontriamo l’*ātman*, il più profondo di noi stessi. In fondo, le tre risposte dicono la stessa cosa<sup>396</sup>.

L’*aliud*, infatti, è il totalmente altro da me. Ma l’*Alter* è l’altro *di* me, cioè ciò di cui io faccio parte, il Tu. Questo ci porta a dire che il luogo privilegiato per l’esperienza di Dio è proprio l’uomo. Bisogna, tuttavia, dire qualcosa in più sul luogo dell’incontro. Dio è immanente e trascendente, questo significa che l’esperienza di Dio può essere fatta in

---

<sup>386</sup> *Ivi*, pag. 31 - 32

<sup>387</sup> *Ivi*, pag. 36

<sup>388</sup> *Ibidem*

<sup>389</sup> *Ivi*, pag. 37

<sup>390</sup> *Ivi*, pag. 38

<sup>391</sup> *Ibidem*

<sup>392</sup> *Ivi*, pag. 39

<sup>393</sup> *Ibidem*

<sup>394</sup> *Ivi*, pag. 40

<sup>395</sup> *Ivi*, pag. 41

<sup>396</sup> *Ivi*, pag. 44

qualunque luogo. Ma ci sono nove luoghi privilegiati in cui l'uomo incontra Dio. Come vedremo, sono tutti luoghi umani, luoghi che impegnano l'uomo nella sua totalità.

- L'amore. L'amore è senza dubbio il luogo privilegiato per l'esperienza di Dio. Tutte le tradizioni umane ne evidenziano il primato: "Il fatto di aver relegato Dio alla sfera del trascendente e dell'assoluto ha creato una scissione pressoché mortale nell'essere dell'uomo"<sup>397</sup>. Infatti, non potremmo avere desiderio di Dio se il divino ci fosse estraneo o totalmente sconosciuto. Torniamo a confermare che il divino è l'*Alter* e non l'*aliud*. Il modo di amare Dio è lo stesso con cui l'uomo ama l'uomo, l'uomo ama ogni cosa: "Non esistono due amori. [...] È difficile gioire dell'esperienza di Dio se non si conosce l'amore umano"<sup>398</sup>. Parimenti è impossibile conservare l'amore per l'uomo se non si vede l'uomo attraverso gli occhi del divino, o, più precisamente, se non si diventa la persona divina a cui siamo destinati<sup>399</sup>. Infatti, è nell'amore dell'uomo che risiede il divino: "Un amore divino che non si incarna in amore per il prossimo, per citare il Vangelo, è pura menzogna"<sup>400</sup>.
- Il Tu. L'amore per il prossimo rappresenta in maniera chiara l'amore a-dualista che richiede l'esperienza di Dio: "nell'amore del *tu*, del nostro tu. [...] Il tu non è né l'io né il non io. Nemmeno è il termine di mezzo che permetterebbe poi una sintesi. La sua relazione è *advaita*; non c'è un tu senza un io e viceversa. I due sono correlati"<sup>401</sup>. Etty Hillesum descriveva l'esperienza di Dio con linguaggio poetico, parlando della parte più profonda di lei. Parimenti Panikkar scrive: "Ma io posso sperimentare Dio sperimentandomi come un tu di Dio quando mi scopro «suo», vale a dire quando sento che sono tuo – il tu dell'io. Scopro Dio non quando lo scopro in quanto tu – al quale mi rivolgo – ma come un io che si rivolge a me per il quale il mio *ego* è il suo tu. Io allora sono un tu di Dio"<sup>402</sup>. Senza la scoperta del tu, compiuta attraverso pensiero amoroso e azione, non si potrà giungere all'esperienza divina.
- La gioia. Scrive Panikkar: "[...] nella mentalità occidentale corrente, in particolare cristiana, la gioia generalmente non è vista come uno dei luoghi in cui l'esperienza di Dio trova una delle sue più pure espressioni. E diciamo più pure perché, nell'esperienza della gioia, la parte della riflessione è minima e solo indiretta". Panikkar sottolinea come l'esperienza di Dio, che è esperienza della Vita, sia dunque fondamentalmente gioia.

---

<sup>397</sup> *Ivi*, pag. 46

<sup>398</sup> *Ivi*, pag. 47

<sup>399</sup> Mi tornano in mente le riflessioni di Dostoevskij attraverso le parole di Ivàn Karamazov: "È appunto chi ti sta vicino che, secondo me, è impossibile amare; chi è lontano forse sì. [...] Per amare un uomo occorre che questi si celi alla nostra vista: non appena mostra il suo viso l'amore svanisce". F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Milano, Mondadori, 1994, pag. 328. E di seguito: "Per me, l'amore di Cristo per gli uomini è, nel suo genere, un miracolo impossibile sulla Terra. È vero che lui era Dio. Noi però non siamo dei". *Ivi*, pag. 329

<sup>400</sup> R. Panikkar, *Spiritualità, il cammino della Vita*, pag. 47

<sup>401</sup> *Ivi*, pag. 48

<sup>402</sup> *Ivi*, pag. 49

- La sofferenza. Panikkar distingue tra dolore, pena e sofferenza. Senza dare una definizione di esse, il filosofo scrive che il dolore viene inteso come una sensazione biologica umana. La pena si riferisce alla sensazione che prova l'anima. La sofferenza è la combinazione tra sensazione fisica, dell'anima e spirituale. Possiamo dire che la sofferenza è quella che Kierkegaard chiama angoscia. La sofferenza, infatti, è ciò che ci può avvicinare a Dio o è ciò che può farci allontanare dal Lui. È ciò che può farti sprofondare nella disperazione o è ciò che può risollevarti fino a Dio: "È una specie di sveglia esistenziale alla dimensione della profondità di noi stessi e della realtà tutta"<sup>403</sup>. Come Kierkegaard vedeva nell'angoscia ciò che rivela la libertà dell'uomo, ugualmente Panikkar scrive che la sofferenza "rivela la nostra libertà"<sup>404</sup>. La sofferenza, infatti, non solo ci fa sentire la nostra condizione umana, ma, soprattutto, la nostra condizione di creatura: è la partecipazione alla sofferenza dell'altro mediante l'amore.
- Il male. Per Panikkar il male è parte integrante della realtà (ma non costitutiva). Il male è un fatto ed è incomprendibile quanto il mistero divino. Non vi è ragione per spiegare il male perché, se lo fosse, sarebbe ragionevole e quindi non sarebbe male. Come intuito da Etty Hillesum, il male non è separabile dall'esistenza di Dio in quanto Dio è tutta la realtà. L'esperienza di Dio trascende morale e etica (ma non le nega perché la realtà è *advaita*) in quanto il divino: "è al di là del bene e del male, e nel dire che trascende questo dualismo non si afferma affatto che ciò sia un bene – o un male"<sup>405</sup>. Il male è reale, è la parte che non può essere compresa della realtà e non vi è modo di eliminare il male usando un antidoto. Etty Hillesum aveva sperimentato che l'unica opposizione al male è la riconciliazione poiché la ragione né spiega né cancella il male: esso può "essere trasformato *solo* dal cuore"<sup>406</sup>.
- La trasgressione. Come la sofferenza, la trasgressione ci porta dinanzi alla nostra libertà, responsabilità e trasformazione: "L'esperienza della trasgressione, ad un livello semplicemente psicologico, favorisce l'apertura all'ulteriorità, porta a un cambiamento, a una novità, a una trasformazione"<sup>407</sup>.
- Il perdono. Bisogna distinguere il perdono dalla rinuncia alla vendetta: il perdono appartiene ad un livello ontologico differente. Esso è, infatti, una grazia: "un atto di cui ci sentiamo incapaci e che un bel giorno ci diventa possibile. [...] Qualcosa o qualcuno, dal più profondo di me stesso, mi ha dato la forza di perdonare. Lo Spirito (divino) ha agito in me e attraverso di me"<sup>408</sup>. Dal punto di vista teologico, il perdono è quell'atto umano che decreta; questo significa che, attraverso il perdono, ciò che è stato compiuto viene annullato, cancellato. L'esperienza del perdono è uno sconvolgimento tanto per l'intelletto quanto per la volontà: infatti, il perdono non è al fine di avere un'utilità superiore o allo scopo di essere migliore, ma è il dono gratuito e spontaneo. Come abbiamo visto nel capitolo dedicato a

---

<sup>403</sup> *Ivi*, pag. 54

<sup>404</sup> *Ibidem*

<sup>405</sup> *Ivi*, pag. 58

<sup>406</sup> *Ivi*, pag. 59

<sup>407</sup> *Ivi*, pag. 61

<sup>408</sup> *Ivi*, pag. 63

Kierkegaard, il dono è ciò che sfugge alle reti della logica, della dicotomia. È, appunto, l'*advaita*.

- I momenti cruciali. La scelta del termine “cruciale” per Panikkar è fondamentale: essa rivela un incrocio di cammini e, nel contempo, di discontinuità: “Uno dei tratti fenomenologici di Dio è di essere novità e sempre sorprendente. Se non temessi di essere paradossale direi che l’atteggiamento a essere sorpreso e ad ammirare è quasi una condizione per l’esperienza di Dio”<sup>409</sup>.
- La natura. Scrive Panikkar: “L’assenza di un’esperienza advaitica, benché essa sia la chiave per una visione filosofica Trinitaria, ha portato il cristianesimo a lasciarsi invadere da un timor panico del sedicente panteismo. Per evitare il monismo si cade nel dualismo. Dio e il mondo vengono separati radicalmente”<sup>410</sup>. Uomo è *kosmos*, non soltanto *polis*. L’uomo è parte integrante anche del cosmo e il cosmo è parte della comunità umana. L’unione con la natura è, dunque, anche esistenziale, non solo intellettuale: “La ‘creazione’ non è separabile dal ‘Creatore’”<sup>411</sup>. Nella natura si fa esperienza della Presenza, come ci fa ricordare Etty Hillesum guardando i gigli nel campo. Panikkar definisce questa esperienza come “presenza più reale della cosa in sé e in cui non siamo assenti nemmeno noi stessi”<sup>412</sup>.
- Il Silenzio. Scrive Panikkar che solo dopo aver fatto esperienza dei tre tipi di silenzio si può esperire Dio. I tre silenzi sono il silenzio della mente, il silenzio della volontà e, infine, il silenzio dell’azione. Il Silenzio ha a che fare con l’infinito. Il Silenzio è il “meraviglioso” tra Abramo e l’Assoluto. L’uomo, infatti, sperimenta l’infinito mediante l’intelletto, perché la conoscenza non giunge mai alla completezza, mediante il cuore, perché non si è mai in unione con l’amato e mediante l’azione, che non giunge mai a compimento. Dunque, si impone il Silenzio:

“L’esperienza di Dio è, paradossalmente, questa esperienza della contingenza che, scoprendosi come contingenza, scopre pure il punto tangenziale tra il finito e l’infinito. Scopre che sia il nostro pensare sia il nostro volere e fare non esauriscono né la loro origine né la loro fine. Questo rendersi conto che noi stessi siamo senza principio e senza fine è, precisamente, l’esperienza della divinità”<sup>413</sup>.

Se fosse realmente possibile sintetizzare cos’è l’esperienza di Dio, potremmo dire, con molta imprecisione e approssimazione, che essa è quel tocco mistico verso la totalità dell’Essere attraverso la totalità del nostro essere: con corpo, intelletto e spirito la realtà intera dentro di noi e fuori di noi “tocchiamo l’infinito in un punto”<sup>414</sup>. Ma ciò non avviene in un momento preciso della nostra esistenza, bensì in tutti i momenti di essa in quanto abbiamo esperito la terza dimensione (quella della fede, del dono, della Presenza) in tutti i nostri atti umani (o luoghi dell’uomo).

---

<sup>409</sup> *Ivi*, pag. 64

<sup>410</sup> *Ivi*, pag. 66

<sup>411</sup> *Ibidem*

<sup>412</sup> *Ivi*, pag. 67

<sup>413</sup> *Ivi*, pag. 70

<sup>414</sup> *Ivi*, pag. 74

## IL SAGGIO, IL MONACO, IL DISCEPOLO: L'UOMO

Abbiamo parlato dell'esperienza della Vita, l'esperienza di Dio. Una parola, per esprimere questa esperienza, ha trovato spazio in questo paragrafo: semplicità. Etty Hillesum dedica molti pensieri alla semplicità dell'essere, qualora volessimo esprimerla in una formula concisa. Panikkar la chiama anche "nuova innocenza" definendola "l'intenzionalità verso la semplicità"<sup>415</sup>. La semplicità, come l'innocenza, non è qualcosa che si possiede, ma qualcosa che si recupera o si riconquista con costanza: "Cercare di armonizzare la complessità è avviarsi verso la semplicità"<sup>416</sup>. Questa è l'intuizione cosmoteandrica della realtà. Potremmo, inoltre, aggiungere che questa semplicità è il compito dell'uomo in quanto recuperare la dimensione più profonda dell'essere umano coincide con l'esperienza della Vita. Questo dovere esige una "trasformazione radicale della cultura dominante"<sup>417</sup> che ha estirpato la Vita (*zoé*) dalla vita umana (*bios*) rendendola disumana. Il pensiero di Panikkar mette in luce come la spiritualità contemporanea (dove per spiritualità, lo ricordiamo, è da intendere la piena vita umana) non può più limitarsi alla mera imitazione di modelli antichi; viceversa, bisogna risalire alla radice della spiritualità perché solo essa potrà dare risposta alla richiesta di una vita piena dell'uomo del nostro tempo, non senza apportare delle novità poiché la vita esige un cambiamento di mentalità (come già auspicava Kierkegaard), la *metanoia*. Da questo punto di vista dobbiamo guardare alla figura del monaco, del discepolo, dell'Uomo. Queste figure rappresentano, nel pensiero di Panikkar, la persona divina, lo Spirito fatto carne. Per giungere all'esperienza di Dio è necessario un maestro poiché, sebbene desiderata massimamente, questa esperienza non può avvenire a partire da se stessi; tuttavia, un maestro ha bisogno di un discepolo. Il discepolo può prendere diverse forme, che in realtà sono la forma dell'Uomo divino, e ci serviremo di questi archetipi per parlare della Persona divina. Bisogna precisare che archetipo in questo caso non è il monaco o, rivolgendoci ad un esempio classico, il saggio della tradizione greca, ma l'Uomo; l'archetipo è l'uomo che aspira alla pienezza e monaco, saggio e discepolo possono essere espressioni di questo archetipo. Sia la figura del saggio che quella del monaco e del discepolo sono fondamentali. Per il filosofo, infatti, la saggezza è una sorta di mistica incarnata: la saggezza è l'arte della vita nel senso di esperienza della vita. Possiamo, quindi, dire che l'esperienza della vita è un invito alla saggezza: "Un invito ad accettare la sfida di gioire nel senso più profondo della vita ed è questo ciò che tutte le tradizioni hanno inteso per saggezza"<sup>418</sup>. Abbiamo già visto che, nel pensiero di Panikkar, mistica esperienza della Vita significa vivere l'esperienza nella quale non vi è separazione tra conoscenza ed amore, corpo, anima e spirito, tempo ed eternità,

---

<sup>415</sup> *Ivi*, pag. 149

<sup>416</sup> *Ibidem*

<sup>417</sup> *Ivi*, pag. 150

<sup>418</sup> R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, Milano, Mondadori, 2011, pag. 13

umano e divino e tutte le dualità dell'esistenza. La fede è proprio questo: "L'apertura a questo rischio"<sup>419</sup> perché siamo responsabili della nostra felicità; infatti, "la saggezza è [...] un rapporto filiale ed infantile con la fonte di tutto l'essere"<sup>420</sup>. Panikkar parla di rischio e responsabilità poiché siamo posti dinanzi alla nostra libertà. Come aveva intuito Kierkegaard, il timore è quello di non riuscire a realizzare pienamente la nostra libertà e la nostra vita, è il timore del fallimento che ci fa sfuggire alla responsabilità. Ma, ricorda Panikkar:

Dimentichiamo che ogni vita, anche la nostra, è unica e non può accadere di nuovo. Nessuna vita può essere cambiata e trascurata; nessuno può realizzare ciò che non è stato ancora realizzato nella propria vita. Nessuno può dare risposta alla nostra vita per noi. [...] Non è soltanto il nostro compito, è anche la nostra dignità perché in questa attività creativa è coinvolto Dio. Nella creazione di Dio noi siamo i foggiatori, i costruttori e gli artisti della nostra vita e della vita che è collegata in noi. [...] Dobbiamo soltanto essere [...] i portatori di una nuova vita divina. In questo consiste la saggezza<sup>421</sup>.

Anche la figura del monaco per Panikkar è fondamentale. Monaco, infatti, significa sia silenzioso e isolato che unico, unificato, completo. Se il monaco è colui che aspira alla pienezza, che "incarna il tutto"<sup>422</sup>, allora essere monaco è l'aspirazione di ogni uomo: "bisogna aiutare a vivere la vita in tutta la sua vitalità con la gioia che le è essenziale"<sup>423</sup>. Dunque, questo sono i tre archetipi: "testimoni di una qualità di vita e di una maturità umana"<sup>424</sup>. Non esiste un ideale, un modello che deve essere seguito, ma significa tenere lo sguardo ben saldo sulla vita umana, che è in continuo cambiamento:

Per monaco, *monachos*, intendo la persona che aspira a raggiungere il fine ultimo della vita con tutto il proprio essere, rinunciando a tutto quello che non è necessario, vale a dire concentrandosi su questo solo e unico scopo. [...] il monaco è l'espressione di un archetipo che a sua volta è una *dimensione costitutiva della vita umana*. Questo archetipo è una qualità unica di ciascuna persona<sup>425</sup>.

Panikkar ci fa comprendere che non si diventa monaco per fare o al fine di ottenere qualcosa, ma lo si diventa per essere qualcosa: se stesso, tutto. Ed è proprio per questo amore di tutto che il monaco rappresenta una dimensione costitutiva dell'umano. La pienezza dell'essere umano, la perfezione è la personalità: "l'esistenza unica e incomunicabile della persona"<sup>426</sup>. Ne consegue, come abbiamo già insistito, che non esiste un unico modello di pienezza dell'umano. Ogni persona, infatti, avrà modo di realizzare la sua umanità; Panikkar chiama *humanum* questo nucleo fondamentale che non costituisce la

---

<sup>419</sup> *Ivi*, pag. 14

<sup>420</sup> *Ivi*, pag. 23. E, quindi, ci troviamo a confermare, anche in questo capitolo dedicato al pensiero di Panikkar, che la relazione con Dio ha i toni del rapporto padre-figlio, come l'ha vissuto Kierkegaard, o di madre-figlio, come l'ha esperito Etty Hillesum.

<sup>421</sup> *Ivi*, pag. 122 - 123

<sup>422</sup> R. Panikkar, *Spiritualità, il cammino della Vita*, pag. 155

<sup>423</sup> *Ibidem*

<sup>424</sup> *Ivi*, pag. 158

<sup>425</sup> *Ivi*, pag. 161

<sup>426</sup> *Ivi*, pag. 163

persona, ma è la persona. L'*humanum*, infatti, esiste nella forma particolare della persona che realizza a pieno l'essere. Leggiamo, a riguardo, le parole di Panikkar:

Ogni essere umano deve conquistare l'*humanum* in un modo unico e personale. Il compito di ogni religione è quello di offrire un campo concreto e una possibilità attraverso la quale l'essere umano (in modo individuale o collettivo) possa pervenire all'*humanum*. Si possono percorrere varie vie nello sforzo di acquisire la piena umanità o l'*humanum*. Il nome tradizionale di queste vie è 'religione'. La religione è una via verso l'*humanum*, sia che si chiami salvezza, liberazione o prenda qualsiasi altro nome generico. Ora questo *humanum* non solo è suscettibile di molte interpretazioni, ma ha anche molti aspetti che mostrano tutta la ricchezza e la complessità della natura umana. Il poeta, l'intellettuale, l'artigiano, l'uomo di azione ne esprimono ciascuno una diversa sfaccettatura. Ognuna di queste sfaccettature rappresenta la coltivazione di un aspetto dell'*humanum*<sup>427</sup>.

L'*humanum*, tuttavia, possiede anche qualcosa di trascendente. Vi è, infatti, qualcosa in più dell'*humanum*, qualcosa che trascende l'umanità e indica un livello della realtà che non sia quella data. Questo è l'*homo religiosus*<sup>428</sup> ('religioso' come aveva definito Kierkegaard il terzo stadio della vita). Ma il monaco non è né colui che è in cammino verso l'*humanum* né l'*homo religiosus*. La tesi di Panikkar è che il monaco è un'espressione dell'archetipo che "corrisponde ad una dimensione dell'*humanum*, cosicché ogni uomo ha potenzialmente la possibilità di realizzarla. Quella monastica è una dimensione che deve essere integrata con altre dimensioni della vita umana per realizzare l'*humanum*. Non di solo pane vive l'uomo"<sup>429</sup>. Panikkar sta, dunque, affermando che la figura del monaco deve essere intesa come una dimensione umana, antropologica e che la dimensione monastica dell'uomo è una dimensione costitutiva umana. Infatti, scrive Panikkar: "Il monachesimo è [...] fondamentalmente umano e primordialmente religioso"<sup>430</sup>. Possiamo richiamare la figura della sorgente, tanto cara ad Etty Hillesum e a tutta la tradizione mistica, e affermare che il monachesimo, inteso come dimensione fondamentale dell'uomo, è la sorgente dalla quale l'umano attinge per realizzarsi a pieno. Infatti: "Il monachesimo nelle sue forme storiche non sarebbe allora altro che un tentativo di coltivare questo *primordium* in un modo particolare. [...] Sto asserendo che vi è una dimensione monastica primordiale che è precedente alle sue qualità o alle qualificazioni di cristiana, buddhista, e simili"<sup>431</sup>.

Se, come abbiamo visto, il monaco è l'*humanum* e *religiosus* insieme, il discepolo rappresenta "l'aspirazione dell'uomo contemporaneo in cerca di unificazione, mentre si trova ad affrontare la complessità del suo essere e della realtà circostante"<sup>432</sup>. Il discepolo è, in qualche modo, l'ampliamento dell'archetipo umano impersonato dal monaco. Infatti l'*humanum-religiosus*, scrive Panikkar, "oggi può essere sperimentato e vissuto anche in modi diversi"<sup>433</sup>. Se vogliamo unificare ed integrare le due figure, possiamo parlare, penso non a torto, di discepolo del monachesimo. Panikkar indica nove *sūtra* per aprirsi

---

<sup>427</sup> *Ivi*, pag. 164

<sup>428</sup> *Ivi*, pag. 165

<sup>429</sup> *Ivi*, pag. 165

<sup>430</sup> *Ivi*, pag. 166

<sup>431</sup> *Ivi*, pag. 167

<sup>432</sup> *Ivi*, pag. 177

<sup>433</sup> *Ivi*, pag. 179

all'esperienza della Vita e di Dio in quando discepoli. Prima di accingerci alla lettura di questi suggerimenti, vorrei insistere sul fatto che essi rappresentano dei suggerimenti, cioè non offrono un modello, né tanto meno offrono risposte ad alcuna domanda. Questi *sūtra* devono, infatti, essere elaborati, devono essere fatti propri con la riflessione ed con l'azione ma, soprattutto, devono essere scoperti in modo personale ed esistenziale.

Il primo *sūtra* suggerisce: "Aprirsi all'aspirazione primordiale". Come abbiamo già avuto modo di affrontare, la semplicità (anche chiamata da Panikkar centro, equidistanza, vuoto, grembo, l'oltre, trascendenza, Dio, invisibile, *nirvāna*, *ātman*<sup>434</sup>) non solo è data poiché riguarda la realtà intera, ma va anche conquistata superando la molteplicità del mondo e dei nostri desideri; la semplicità è l'unità essenziale delle cose e di noi stessi e questo è l'unico modo per essere come siamo. L'essere monaco/discepolo del monachesimo, abbiamo detto, richiede una nuova rinascita, una *metanoia*, una rottura, un'iniziazione. Questa iniziazione, tuttavia, presuppone "l'aspirazione primordiale" cioè deve esserci una qualche rivelazione: "Qualcuno, qualcosa, Dio, l'*ātman*, il *guru*, la grazia, l'amore...deve toccare o colpire il mio cuore per aprirlo. Durante tutto il processo io sono, in un certo senso, passivo. Mi accade. E non sono in grado di darne una ragione ultima, poiché è un dono, sebbene possa allora sembrare un peso, e anche una maledizione"<sup>435</sup>. Inoltre, come ci ha mostrato Etty Hillesum, bisogna lavorare costantemente affinché il cuore rimanga aperto, recettivo all'esperienza, puro e semplice. Quindi, il discepolo scopre l'aspirazione umana verso l'infinito, verso la pienezza.

Il secondo *sūtra* suggerisce: "Il primato dell'essere sul fare e sull'aver"<sup>436</sup>. L'essere è uno, mentre l'azione e il possedere si rivolgono alla molteplicità. La semplicità, dunque, difende il primato dell'essere. La tradizione indica questo secondo canone con un termine solo: contemplazione. La vita contemplativa ha sempre sancito il primato dell'essere sul fare, della *theoria* sulla *praxis*; ogni contemplazione è più importante di qualunque azione. Panikkar spezza questa visione dicotomica tradizionale affermando che l'essere non deve essere considerato come una visione teorica: "La vera azione è contemplativa e l'autentica contemplazione è attiva"<sup>437</sup>. Si tratta, dunque, di comprendere a livello profondo l'unità tra essere e fare e, nel contempo, di evidenziare la distinzione tra essere e avere. Etty Hillesum, infatti, sosteneva con fermezza che il suo fare era l'essere. Conclude Panikkar: "L'Eucarestia va mangiata, non esposta su un trono d'oro; il Buddha deve essere scoperto in ciascuno di noi piuttosto che essere adorato nello smeraldo o in uno *stūpa*"<sup>438</sup>.

Il terzo *sūtra* suggerisce: "Il Silenzio al di sopra della parola"<sup>439</sup>. Come abbiamo già analizzato, si tratta dell'antecedenza del *mythos* sul *logos*. Tuttavia, utilizzare termini come priorità o antecedenza pongono una dicotomia che nella realtà non esiste. Silenzio e parola non sono in opposizione; infatti, "il silenzio non dice niente"<sup>440</sup> poiché il silenzio è

---

<sup>434</sup> *Ivi*, pag. 168 e si veda, inoltre, pag. 205

<sup>435</sup> *Ivi*, pag. 195

<sup>436</sup> *Ivi*, pag. 198

<sup>437</sup> *Ivi*, pag. 200

<sup>438</sup> *Ivi*, pag. 201

<sup>439</sup> *Ibidem*

<sup>440</sup> *Ivi*, pag. 202

naturale. Non solo dal Silenzio sgorga la parola di verità, ma ogni parola finisce anch'essa nel silenzio.

Il quarto *sūtra* suggerisce che: “La madre Terra prima della comunità degli uomini”<sup>441</sup>. Il monaco – scrive Panikkar – che sta in piedi tra Cielo e Terra, tuttavia appartiene al cosmo vivente. Con queste parole Panikkar vuole evidenziare quello che Etty Hillesum chiamava “destino comune”: “una comunione di destino”<sup>442</sup> con tutto ciò che è terreno. Bisogna, infatti, tenere sempre presente che la visione di Panikkar è trinitaria o cosmoteandrica; l'unificazione della vita non può essere fatta se si tralascia la Terra e non la si integra nel processo. Questo significherebbe, inoltre, non prendersi cura di quella vita che è *bios* e che è (in) noi.

Il quinto *sūtra* suggerisce: “Il superamento dei parametri spazio-temporali”. La realtà alla quale cerchiamo di accedere, la realtà tutta, non è né sovra-temporale né infra-temporale. La tempiternità è la *sacra secolarità*<sup>443</sup>, la scoperta della Vita nella vita, in questa vita.

Il sesto *sūtra* suggerisce: “La coscienza trans-storica prima dell'impegno storico”<sup>444</sup>. Come ci ha suggerito il *sūtra* precedente, il monaco-discepolo vuole abbracciare tutti e tre i tempi, sebbene il tempo nel mondo sia frammentario. Ma come? Dobbiamo, quindi, rivolgerci alle parole di Panikkar:

La coscienza trans-storica, [...] non riconosce nessun regno ‘al di sopra’ e ‘oltre’ questo mondo. Al contrario, scopre una dimensione nascosta della realtà, che in un certo senso trascende la storia eppure le rimane immanente. Si tratta dell'esperienza della *tempiternità*. [...] Questa coscienza scopre, *nel* tempo e *attraverso* il tempo, il nucleo tempiterno della pienezza del nostro essere, qualunque sia il modo in cui si voglia descrivere tale realtà. [...] Questa visione è il Regno di Dio, qui ed ora<sup>445</sup>.

Il settimo *sūtra* suggerisce: “La pienezza della persona al di là dell'individuo”<sup>446</sup>. Che differenza viene posta tra individuo e persona? Una differenza sostanziale. L'individuo è “un taglio pragmatico operato su un certo numero delle diverse relazioni costitutive dell'essere umano, allo scopo di creare un soggetto pratico di operazioni”<sup>447</sup>. L'individuo, dunque, è un'astrazione. Tutto ciò che viene ritenuto complesso, “troppo complicato e non manipolabile”<sup>448</sup> o non sostanziale viene eliminato. Quindi l'individuo è l'io, inteso come anima e corpo, e l'*ego* è ciò che mi separa dagli altri; scrive Panikkar: “Quando diciamo uomo, pensiamo a noi stessi come individui e in seguito trasferiamo agli altri un'autocoscienza simile”<sup>449</sup>. Parlando dell'uomo, bisogna riflettere in termini di persona.

---

<sup>441</sup> *Ivi*, pag. 205

<sup>442</sup> *Ivi*, pag. 207

<sup>443</sup> *Ivi*, pag. 209

<sup>444</sup> *Ivi*, pag. 215

<sup>445</sup> *Ivi*, pag. 216 - 217

<sup>446</sup> *Ivi*, pag. 219

<sup>447</sup> *Ivi*, pag. 219 - 220

<sup>448</sup> *Ibidem*

<sup>449</sup> R. Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-uomo-cosmo*, cit., pag. 136

L'uomo<sup>450</sup> è persona e non un individuo; questa asserzione, scrive Panikkar, non è teorica ma riguarda l'autocoscienza umana<sup>451</sup>. La persona, infatti, "comprende tutta la complessa trama delle relazioni costitutive dell'uomo senza altri limiti che quelli che appaiono spontanei in ciascun caso"<sup>452</sup>. Questo significa che l'alterità, la relazione con l'altro, il *tu*, è fondamentale per la persona, per l'*io*. Come abbiamo visto, senza il *tu* non può esserci un *io*: "Il *noi*, *voi*, *essi* appartengono ugualmente alla persona, che nella sua interezza non è né singolare né plurale, né maschile né femminile né neutro, il genere della persona è l'*utrumque* (tutt'e due). Abbraccia tutto quello che veramente siamo perché vi partecipiamo senza l'ossessione della proprietà privata o del possesso esclusivo"<sup>453</sup>. Comprendiamo, quindi, che i due tratti salienti della persona sono interconnessi: l'interezza, l'integrazione, e la comunità. Essere persona, dunque, per Panikkar, significa essere un centro vivente nel cuore della realtà tutta.

L'ottavo *sūtra* suggerisce: "Il primato del santo"<sup>454</sup>. Abbiamo visto come il sacro e il profano si intrecciano nella complessità della realtà e dell'esistenza umana. Il monachesimo è una dimensione della vita umana, ma non ne esaurisce le possibilità, che sono tante quante le personalità. Ma ciò che compie il monaco/discepolo è "realizzare l'integrazione della sua persona scegliendo la parte migliore, ma non pretendendo in alcun modo di avere il monopolio della perfezione umana"<sup>455</sup>. Questo perché la pienezza è teantropocosmica<sup>456</sup>. Il santo, dunque, è anche il centro del secolare, pur non mescolandosi con esso.

Il nono *sūtra* suggerisce: "La memoria della realtà ultima e della sua costante presenza"<sup>457</sup>. Questo *sūtra* focalizza l'attenzione su un fatto ontologico che viene richiamato all'attenzione della memoria con costanza: richiamare alla mente il dato ontologico della realtà ultima, della realtà cosmoteandrica:

La combinazione di una presenza psicologica e di una memoria ontologica appartiene in modo del tutto particolare all'archetipo del monaco. Non è una presenza ontologica. È semplicemente un 'dato'. Riflettere sulla realtà ultima può essere la specialità del filosofo, ma il monaco, come tale, non è un filosofo, ed è persino piuttosto sospettoso di fronte ad un certo predominio della mente e del pensiero nella vita dell'uomo. [...] Non si tratta del ricordo psicologico dell'ingresso nella realtà ultima. Un simile ricordo si realizza in ogni essere umano, un giorno o l'altro. È piuttosto l'ontologizzazione di questo fatto psicologico, cioè il ricordo è considerato in qualche misura un dato ontologico<sup>458</sup>.

---

<sup>450</sup> Per uomo, lo ricordiamo, Panikkar intende: "ogni singolo essere umano nella sua insostituibilità e unicità, e questa particolare forma umana, proprio nella sua unicità, rispecchia, contiene e infine è tutta la realtà". *Ivi*, pag. 141

<sup>451</sup> *Ivi*, pag. 137

<sup>452</sup> R. Panikkar, *Spiritualità, il cammino della Vita*, cit., pag. 220

<sup>453</sup> *Ibidem*

<sup>454</sup> *Ivi*, pag. 234

<sup>455</sup> *Ibidem*

<sup>456</sup> *Ivi*, pag. 235

<sup>457</sup> *Ivi*, pag. 240

<sup>458</sup> *Ibidem*

Abbiamo già visto i nomi della realtà ultima: Dio, Assoluto, Giustizia, *nirvāna*, *Brahman*, Nulla, etc. Anche il modo a cui si accede alla realtà ultima ha molti nomi: Morte, Iniziazione, Amore, Innocenza, etc. Sia la morte che la realtà ultima sono fatti della coscienza umana ma il monaco/discepolo è psicologicamente legato alla realtà ultima e ontologizza l'ingresso: la realtà ultima è presente in ogni istante della sua vita. È la Presenza.

### 3.5

#### RIFLESSIONI

Al fine di concludere questo *excursus* nel pensiero di Panikkar, vorrei riportare una massima di Confucio che, a mio avviso, tocca tutti i punti che ritengo nodali per il nostro discorso. “Chi crede in un Dio personale non può essere mistico’, ‘solo chi conosce Dio esperienzialmente è un mistico’, ‘solo il cristiano può essere un autentico mistico perché crede nell’Incarnazione divina’”<sup>459</sup>. Voglio mettere in evidenza tre parole: mistica, esperienza ed incarnazione. La mistica è esperienza, è la dimensione che dà rilievo alla vita, è ciò che rende l’uomo tale. La mistica non è una facoltà che sviluppano soltanto alcuni privilegiati, ma è l’impegno quotidiano che l’uomo dedica alla realtà tutta di cui egli è parte attiva: l’uomo è un mistico, cioè è colui che aspira all’esperienza integrale della vita. La mistica, dunque, è la caratteristica fondamentale dell’uomo. L’uomo, come la realtà, è un’esperienza; più precisamente l’uomo è l’esperienza cosmoteandrica e il termine “integrale” indica che l’esperienza deve essere olistica, non frammentaria, poiché l’uomo stesso è in unione trinitaria con la realtà; la realtà è cosmoteandrica o teantropocosmica, come l’uomo è l’esperienza integrale di corpo, anima e spirito. Così intesa, la mistica ci permette di gioire della vita nel modo più autentico. Nel pensiero di Panikkar la parola ‘esperienza’ ha un ruolo irrinunciabile; come Kierkegaard esortava l’uomo del suo tempo a non vivere in maniera distratta, superficiale ed esteriorizzante, similmente Panikkar esorta a vivere in pienezza l’esperienza completa della vita poiché l’uomo, lo ripetiamo, è essenzialmente un mistico (la mistica come dimensione antropologica). Questo mette in evidenza che la vita spirituale è rilevante tanto quanto quella psichica e fisiologica. Vi è, infatti, un’esperienza della vita intellettuale, fisica e spirituale. Esperienze che talvolta sono separate, talvolta unite e talvolta l’una prevale sull’altra, come tutti possiamo esperire. Ma lo sguardo olistico richiede che l’esperienza sia integrata. L’esperienza della vita è, infatti, l’unione di queste tre esperienze che Panikkar ha definito come esperienza trinitaria. Questa visione trinitaria è la condizione umana ed è, quindi, la condizione della realtà. La spiritualità è il termine con cui Panikkar indica il cammino che l’uomo compie per giungere a questa esperienza suprema della realtà (mistica). Come l’esperienza della Vita

---

<sup>459</sup> R. Panikkar, *Mistica, pienezza di Vita*, pag. 149

richiede l'integralità, così anche la spiritualità; essa, cioè, deve coinvolgere l'uomo nella sua interezza, nella sua totalità. È, infatti, la frammentazione della realtà, secondo Panikkar, il punto sul quale la cultura occidentale è più debole. L'uomo, infatti, è *soma, psyche, polis* e *kosmos*. E tutto questo è *theos*: immanenza e trascendenza. Il divino si trova, lo ripetiamo, in *soma, psyche, polis* e *kosmos*. Questa presenza misteriosa conferisce identità a tutte le cose e all'uomo; da qui discende la necessità di guardare all'uomo non come individuo, ma come persona. Per parlare dell'uomo, ci insegna Panikkar, non bisogna fare riferimento al divino come qualcosa di esterno poiché il divino non è l'altro, *aliud*, ma l'*alter*, cioè l'altro (che fa parte) di me con me. È nell'uomo, inteso come *soma, psyche, polis* e *kosmos* (la *quaternitas* degli elementi<sup>460</sup>), che si incontra il divino. La spiritualità è, dunque, una qualità di vita, uno stile di vita: azione, pensiero e fede, in un solo termine essere. Tutto è totalità e la sfida che lancia Panikkar è proprio questa: recuperare l'unità, scoprire che si è quel che si è con tutto se stesso; in questa esperienza della vita, l'interiorità cessa di essere in opposizione con l'esteriorità: si tratta dell'Incarnazione. L'uomo, infatti, è Spirito incarnato e l'esperienza stessa è Spirito che si fa carne (in me); Secondo Panikkar è fondamentale che questa incarnazione venga compiuta guardando il più possibile alle altre tradizioni umane, così come ha compiuto il filosofo in prima persona. Questo perché nessuna esperienza umana determinata (sia essa religione, civiltà o cultura) può dare risposta all'uomo errante in modo soddisfacente. Questa necessità di non ridurre la nostra riflessione (o meditazione) sull'esperienza umana ad una sola determinata esperienza porta ad altre 'cosmovisioni': è la visione *advaita*. L'*advaita* non può essere compresa con l'intelletto, ma richiede l'amore: è, infatti, conoscenza amorosa. La sfida dell'*advaita* è proprio l'armonia dell'intuizione cosmoteandrica. La filosofia, questa forma di saggezza, richiede tre cose fondamentali: un cuore puro in un orizzonte aperto (la nuova innocenza), una mente ascetica (cioè somigliante a Dio, Spirito incarnato) e una vita autentica. La filosofia esige un coinvolgimento integrale da parte di chi la frequenta. La filosofia, dunque, diventa uno stile di vita libero e spontaneo. La parola, il pensiero e l'azione devono farsi carne. Infatti, scrive Panikkar: "Se non sento e non soffro in me le tensioni dilanianti e le polarità del reale, se vedo dall'interno solo una parte e vedo l'altra dall'esterno, non sarò in grado di 'com-prendere', cioè di abbracciare le due visioni della realtà e così rendere giustizia ad entrambe"<sup>461</sup>. Comprendere (abbracciare le cose, la realtà per intero), pensare (conoscere e custodire), amare (conoscenza amorosa), voler bene (donarsi), volere la fede (accogliere e lasciarsi vivificare da essa, lasciare che essa sia in noi), sentire (conoscere e volere con tutto il nostro essere) e, infine, conversione (la possibilità di un altro sguardo): coloro che non credono li catalogano come termini non intellegibili, coloro che si scandalizzano è perché non amano. Questo è il cambiamento radicale che pervade il cuore e la mente, la *metanoia*.

Il fine della mia vita è, perciò, la sua gloria, se si vuole o, meglio ancora, la sua comunicazione con me, la sua unione in me. [...] Questo è ciò che hanno creduto, sentito e presentito tutte le anime che hanno seguito e seguono la strada della vita interiore, i cammini di amore, i sentieri diritti che portano tutti al fine stesso della loro esistenza. Dunque, in questa avventura della

---

<sup>460</sup> R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, cit., pagg. 47 - 93

<sup>461</sup> R. Panikkar, *Vita e parola*, cit., pag. 131

vita, l'uomo si rende conto che il suo compito è predominantemente passivo, con una passività non sempre facile da accettare, ma che può essere anche gioiosa. L'essere umano che cammina verso il suo Dio è cosciente di essere piuttosto spinto, attratto, portato<sup>462</sup>.

È quell' attimo di 'tempiternità' (che Panikkar indica come l'eternità in un istante) che, toccandomi dopo un lungo itinerario, mi trasforma, donandomi possibilità di uno sguardo differente e, al contempo, custodendo quel che ero prima e rispettando il continuo divenire della Vita che ha necessità di me per conoscersi sempre più in profondità.

---

<sup>462</sup> R. Panikkar, *Spiritualità, il cammino della Vita*, cit., pag. 131

## CONCLUSIONI

*All we have to decide is  
what to do with the time that is given us*

(J.R.R.Tolkien, *The fellowship of the ring*)

*Not all those who wander are lost  
Deep roots are not reached by the frost*

(J.R.R.Tolkien, *The fellowship of the ring*)

## RIFLESSIONI PER UN INIZIO SEMPRE NUOVO

Ho cercato di mettere in rilievo alcuni aspetti fondamentali della filosofia mistica dei filosofi Kierkegaard, Hillesum e Panikkar. Di seguito, riprenderò tutti quei temi che, a mio avviso, ci permettono di parlare di mistica intesa come filosofia nella sua forma più piena. Questi elementi che ho messo in rilievo sono intrecciati tra loro, rappresentano i punti fondamentali su cui la riflessione mistica classica si è concentrata e che emergono dalla lettura della mistica classica. Mi riferisco, ad esempio, a Giovanni della Croce, Hildegard von Bingen, Meister Eckhart e Teresa d'Avila. Questo non vuole essere un confronto con la mistica medievale (io non mi riconosco le competenze per operare questo confronto) ma potrebbe, piuttosto, essere un punto di inizio per un nuovo percorso di riflessione e, soprattutto, un percorso di vita.

Abbiamo visto che la mistica è legata, in primis, alla questione antropologica. Il filosofo danese Kierkegaard risponde che l'uomo è spirito. Spirito è il sé. Il sé è il rapporto che si rapporta a se stesso o, meglio, il rapportarsi del rapporto a se stesso. Dunque, l'uomo, è consapevolezza di sé, consapevolezza di essere una polarità: unione di finito ed infinito, di tempo ed eternità, libertà e necessità. E questa sintesi è lo scopo dell'uomo. L'uomo, dunque, è la consapevolezza della contraddizione che custodisce: essere una finitezza che aspira, poiché destinato, all'infinito. Alcuni studiosi mettono in luce l'aspetto più cupo della filosofia kiekegaardiana, evidenziando i concetti di angoscia e disperazione e vedendo nella dialettica fede o disperazione la vincita della melanconia sopra ogni cosa, definendo, in tal modo, la filosofia del Danese come tragica; altri studiosi, invece, evidenziano come la presenza della fede sia testimonianza non di filosofia tragica, ma di filosofia della speranza, di filosofia edificante, riposta nelle mani di ogni singolo individuo; la tragedia, infatti, è un 'giudizio' dell'intelletto che definisce assurdo ciò che non comprende. La fede, invece, dispiega possibilità laddove l'intelletto da solo non le coglie.

La giovane olandese Etty Hillesum dedica tutta la sua vita, i suoi pensieri più profondi e i suoi scritti più intimi alla ricerca dell'uomo, di se stessa. Non troviamo una risposta sistematica alla domanda "chi è l'uomo?" ma, seguendo la sua evoluzione, possiamo accedere alla sua preziosa risposta poetica. L'uomo viene definito, all'inizio del *Diario*, in termini cupi. Io stessa ho letto tra le righe la definizione "*homo necans*", cioè l'uomo che compie il male appena ne ha l'opportunità. Ma non è questa la risposta ultima; come abbiamo analizzato, l'uomo è compiutamente uomo solo quando si inginocchia davanti al divino. Etty Hillesum accoglie dentro se stessa le contraddizioni che la vita pone risolvendole grazie ad una rinnovata comprensione di essa, ad una fede desiderata e coltivata fino alla fine della sua vita. Per il filosofo Panikkar l'uomo è qualcosa di più di 'animale razionale': è Spirito fatto carne, mediatore tra cielo e terra. Questo significa che l'uomo è 'preso' dal *logos* divino perché il *logos* gli passa attraverso come soffio e lo rende vivo. Ma non è solo un atteggiamento passivo, un dono di grazia: l'uomo è la sua esperienza vissuta integralmente cioè coinvolgendo tutto il suo essere corpo, essere anima e essere spirito. Secondo il filosofo Panikkar, la paradossalità non è una categoria che può essere applicata all'esperienza di vita. Lo sguardo olistico, infatti, è lo sguardo che si nutre dell'*advaita*, la non-dualità: sperimentando che Dio sta in ogni cosa e che ogni cosa sta in Dio e che, tuttavia, Dio non è nulla di ciò che è (Dio, infatti, non è un ente, un oggetto, una cosa), allora si è vicini alla realizzazione della visione *advaita*.

Tutti e tre i filosofi guardano al compimento dell'uomo come Persona divina. Kierkegaard riconosce la dimensione del singolo: ogni persona è una realtà unica ed irripetibile; la persona divina è il rapporto tra uomo e divino. Infatti, l'uomo, cogliendosi come costitutivamente limitato da un lato, ma in tensione verso l'infinito dall'altro, solo ponendosi in rapporto con la potenza che lo ha posto può costituire un rapporto equilibrato del sé. Se, al contrario, il rapporto con la potenza viene rifiutato, la sintesi sarà senza equilibrio. La volontà, dunque, gioca un ruolo fondamentale: volontà di edificazione e di amore, immanente e trascendente. Per Etty Hillesum, parimenti, la Persona divina è il compito che spetta ad ogni uomo: Dio si è reso uomo affinché l'uomo possa diventare divino; la Hillesum chiama artista questo archetipo: è colui che riesce a disseppellire Dio da dentro di sé, ad accedere alla Fonte della vita che è racchiusa nella propria interiorità e farla fluire verso l'esterno, come dono a tutta l'umanità. Per Panikkar la persona è ogni singolo essere umano che, nella sua unicità, rispecchia, contiene e coincide con la realtà tutta. È, infatti, lo Spirito fatto carne in unione con il divino. Molti sono gli archetipi per Panikkar: il monaco, il saggio, il discepolo; ma ogni archetipo non va inteso come ideale che deve essere realizzato ad ogni costo. Identificare un archetipo come un ideale significa indicare una strada spirituale ben precisa; ciò che intende Panikkar è che bisogna parlare di archetipo dell'umano, e che ogni modello, sia esso discepolo, saggio o monaco, interpretano a modo loro questo *humanum*. Questo nemmeno significa inventare un modello a partire dalla propria fantasia; il modello rimane un modello: ci aiuta a ritornare alle sorgenti della vita, ad esplorare la maturità umana e rimanere in contatto con la tradizione al fine di interpretare al meglio l'enigma della modernità in cui siamo calati.

Questo compimento prevede un itinerario, tanto interiore quanto esteriore. Kierkegaard parla dell'interiorità affermando che l'uomo diviene un io consapevole. Dunque, la prima

parte dell'itinerario consiste nella consapevolezza della propria interiorità. Divenire consapevole del rapporto significa, infatti, assumersi la responsabilità del rapporto. Ed, essendo l'uomo essenzialmente un rapporto, è costitutivo dell'uomo essere aperto all'altro. Etty Hillesum inizia il suo percorso di crescita ascoltando se stessa, in quanto alla ricerca di se stessa; ciò che avviene in lei ha del magnifico: grazie al lavoro su di sé, in un attimo di tempiternità, Etty trova Dio e l'io. Questo io che è in relazione di scambio continua con Dio, è un io di amore che dall'interiorità sgorga verso l'umanità. Raimon Panikkar pone l'accento tanto sulla meditazione, come momento di raccolta del sé, quanto sulla relazione con l'altro. Non esiste un "io" senza un "tu" poiché l'altro è l'*alter* di me con me, non l'*aliud*, l'altro che è estraneo, al di fuori di me. Giungere a quell'esperienza della realtà, che viene definita cosmoteandrica, è possibile solo se l'uomo vi accede nella sua interezza: corpo, anima o intelletto e spirito.

Questo itinerario prevede un maestro e un insegnamento che possano aiutare l'uomo a dirigere i propri passi, a renderli meno incerti e faticosi. Kierkegaard confida nelle Sacre Scritture. Il filosofo danese ritiene, infatti, che il cristianesimo sia l'insegnamento e Cristo il maestro, o meglio, il modello. Proprio perché, per Kierkegaard, l'uomo è un paradosso, tale sarà la sua ricerca di verità: paradossale e appassionata. Ricercare la verità significa comunicare la verità e comunicare la verità significa comunicare il vivere cristiano: il maestro, infatti, può solo esortare l'uomo a cercare il rapporto col divino e sollecitare, attraverso la sua vita, a cercare la strada per il vero bene. Dunque, il maestro è parte integrante dell'insegnamento in quanto la comunicazione, soprattutto la comunicazione dell'esperienza della vita, è amore. Le parole, infatti, non possono sostituire l'impegno di vita. Per Kierkegaard il Cristo rappresenta il modello: Cristo è la trascendenza stessa che si fa finitezza e verità che si fa esistenza. Solo la comunicazione autentica rende libero l'uomo. L'imitazione, infatti, è la massima forma di gratitudine e testimonianza di vera fede che il credente possa dare. Kierkegaard vuole, infatti, dipingere l'imitazione come testimonianza visibile di una vita coerente con la propria fede. Insomma, un'adesione esistenziale e profonda, una coincidenza tra pensiero, parola e azione. Ed è questo ciò che richiede l'Incarnazione. Inoltre, ogni insegnamento termina con il silenzio. Il silenzio ha una duplice natura; da un lato è l'incomunicabilità della fede e dell'esperienza ultima: è il silenzio di Abramo, la solitudine, terribile ma pura, della relazione con l'Assoluto; dall'altro lato, il silenzio è in cui sfocia l'insegnamento: l'azione, la pratica di vita, il diventare parola di verità. Etty Hillesum è stata allieva di molti maestri. Rilke, Dostoevskij, Gogol e Sant'Agostino, solo per citare i riferimenti più assidui; ho messo in rilievo due maestri in particolare: Spier e Dio. Spier la prende per mano, come lei stessa scrive, e l'avvia al cambiamento da lei tanto ricercato. Dio, invece, l'accoglie 'tra le braccia'. Etty Hillesum scopre il volto di Dio dentro di lei nel momento in cui trova se stessa. La relazione che Etty Hillesum ha col divino è, senza dubbio, unica. Anche in Etty riconosciamo il ruolo fondamentale del silenzio. Esso è il silenzio interiore in cui Etty si rifugia per ritrovare la parte più profonda di sé: l'ascolto interiore. Il silenzio, dunque, rappresenta il luogo privilegiato del rapporto esistenziale con il Divino. Si tratta, infatti, di un Dio portato alla luce e custodito come una madre cresce un figlio nella propria interiorità. La parola, allora, sgorga rinnovata e rinvigorita nel silenzio, supportata da metafora e simbolismo. Panikkar afferma che, per giungere all'esperienza di Dio, è

necessario avere un maestro poiché, sebbene desiderata massimamente, questa esperienza non può avvenire soltanto a partire da se stessi. Questa è l'importanza dell'esperienza, dello Spirito fatto carne portato a compimento nell'esperienza. Anche in Panikkar il silenzio è prioritario. Esso è, infatti, prima della parola e a conclusione di essa. Non in tensione dialettica ma in reciproco completamento e compresenza. L'esperienza è, appunto, ineffabile richiede, cioè, la priorità dell'Essere, la priorità dell'esperienza stessa: il mistico anela ad essere con il divino.

Un maestro è necessario, allora, perché è il vivere, l'esperienza della Vita, a richiedere testimonianza di verità attraverso la vita incarnata in me. La mistica, allora, diviene uno stile di vita; tanto Kierkegaard, quanto Hillesum e Panikkar sono saldi su questo punto. Gli stadi esistenziali della vita, nel pensiero di Kierkegaard, non sono una mera divisione astratta basata sulla maturazione psicologica dell'individuo ma rappresentano tre fasi della vita che il filosofo danese ha vissuto in prima persona. Fase estetica, etica e religiosa si intrecciano fra di loro fino a formare l'esperienza stessa della vita del pensatore. L'esperienza è, dunque, l'insegnamento da condividere col lettore che, attraverso l'interiorizzazione dello scritto, potrà riconoscersi e volgere la sua vita verso il meglio. Il filosofo danese diviene, allora, maestro di vita egli stesso: solo il mistico può comunicare misticamente la Vita. Kierkegaard propone, inoltre, l'imitazione del modello. Bisogna, a questo punto, comprendere in che senso intendere il termine 'imitazione'. Per Kierkegaard l'uomo si nutre di fede; ciò significa che ogni uomo non rinuncia alla sua singolare unità che lo rende uomo divino. Per imitazione non si intende un obbligo (imposto dall'interno, cioè eticamente, o dall'esterno, come una legge) ma il compimento della fede stessa (cioè dell'uomo divino) poiché Cristo è la via. L'imitazione va oltre l'ispirazione o l'ammirazione poiché comporta l'impegno in prima persona, l'assunzione della responsabilità dell'atto creativo con il divino, il rischio della vita vissuta con pienezza. Etty Hillesum muove i suoi passi al fine di perseguire il suo ideale di vita in modo da renderlo stile di vita. Dedicarsi al compito dell'artista è la risposta alla necessità spirituale che richiede soddisfazione: essere testimoni della verità con la propria esistenza. La mistica, quando è pratica di vita, è verità esistenziale. Etty, dunque, riconosce di avere una responsabilità verso se stessa: assume come compito la sua responsabilità spirituale, quella postura che conserverà per tutta la vita. Panikkar non apprezza la parola 'imitazione'. Se ogni uomo è unico ed irripetibile, ognuno avrà il suo (e solo suo) cammino esistenziale scoperto con le proprie forze. Infatti, nessun sentiero può essere tracciato a priori, e nessun metodo potrà assicurare quell'unione totale col divino: il cammino lo tracciamo da noi poiché non esistono itinerari spirituali. Solo la pratica, solo l'amore. Allora il significato di "insegnamento" e "maestro" assumono un tono nuovo, tutto legato al valore dell'esperienza, cioè all'identità tra anima e Dio. Il maestro non insegna ma indica, mostra, comunica, sussurra; i discepoli sono viandanti quindi esplorano, ricercano, inciampano: i cammini sono tanti quanto lo sono i viandanti.

La fede è uno dei temi fondamentali negli scritti dei tre filosofi. In Kierkegaard, fede o disperazione sono le due alternative all'assunzione di responsabilità da parte dell'uomo di se stesso. L'uomo, infatti, può compiere la sintesi tra gli opposti che lo costituiscono o può non compierla. Può, cioè, accettare il rapporto con la potenza che lo ha posto o rifiutarlo.

Questo significa che l'uomo può credere o può decidere di non credere, cioè di disperare. La fede in Dio è, infatti, una scelta, un atto di libertà assoluta. Etty Hillesum mostra, con la sua diretta esperienza, come la fede sia tanto un atto attivo quanto passivo. La fede ti coglie, ti tocca se il cuore è aperto se è pronto ad accogliere l'esperienza. Etty, infatti, definisce se stessa, solo inizialmente, come 'la ragazza che non voleva inginocchiarsi'; a pochi mesi di distanza si trova ad inginocchiarsi e ad aprirsi nella preghiera. Non c'è stadio intermedio, c'è soltanto un cuore aperto in un orizzonte aperto. Panikkar, a mio avviso, completa la riflessione sulla fede. La fede è la spiritualità dell'uomo, il terzo occhio, e, in quanto tale, è costitutivo dell'uomo. Ogni uomo ha fede, che l'abbia custodita o meno, che ne sia cosciente o meno, che la pratichi o meno. La fede, infatti, è apertura alla trascendenza, il dono di Dio all'uomo, è ciò che permette di godere a pieno della vita. Abbiamo legato la fede alla volontà. Ma cosa si intende per volontà? Abbiamo visto che non è la nostra determinazione, per quanto bruciante possa essere, a condurci all'esperienza di Dio. È, piuttosto, una volontà passiva perché è la verità alla ricerca di noi. La volontà di fede, allora, è una donazione: donarsi alla verità, lasciare che essa ci compenetri e metta radici in noi.

La tensione all'unità rappresenta il desiderio fondante di tutta la mistica. Questa unità, per Kierkegaard è la conferma della volontà dell'uomo di cooperare con Dio. In Hillesum questo anelito viene espresso con la compenetrazione tra interiorità ed exteriorità. In Panikkar è l'esperienza della Vita l'unità: vivere la realtà come integrale attraverso l'integralità dell'uomo.

Lo spazio dell'anima. Viene descritto da tutti e tre i filosofi come lo spazio interiore; Kierkegaard pone l'interiorità come il primo passo verso la cooperazione con Dio: quando l'uomo coopera con Dio, l'uomo è l'Assoluto. Il singolo è unico ed irripetibile, il cammino dell'uomo muove a partire dall'esplorazione della propria interiorità, della propria responsabilità. Esplorando questo spazio, l'uomo fa esperienza della propria profonda intimità, del punto più intimo di se stesso, cioè il suo Essere in Dio. Etty Hillesum parla spesso di spazi aperti come le distese di grano, le pianure spaziose e i campi senza confini. Questi sono sia luoghi esteriori ma, soprattutto, metafore della sua vita interiore. È in questa esperienza dell'unità che Etty Hillesum 'riposa', che trova le forze per affrontare la quotidianità. I luoghi esterni parlano, infatti, dell'esperienza di Dio nella sua interiorità. Per Panikkar lo spazio dello spirito è l'*Urgrund*, l'*ātman*, il più profondo di noi stessi, il 'fondo' dell'anima, l'essere stesso dell'uomo in quanto uomo (la natura umana) e, in quanto Essere, Dio che è l'essere che è in noi. Questo 'fondo' dell'anima ha i caratteri della semplicità e del nulla: in perfetta corrispondenza a l'essere indeterminato che è Dio. In quanto non oggettivabile, non conoscibile attraverso un'elaborazione intellettuale, esso è Nulla o l'Assoluto. Le polarità della realtà, la frammentarietà umana, le dualità sono superate.

Passività e attività sono due aspetti complementari allo spazio dell'anima. Tutti e tre i filosofi riconoscono il tema dell'attività come essere rivolti verso l'altro, come senso di responsabilità per ciò che si compie. La ricchezza della fonte, la ricchezza che scaturisce da Dio, deve scorrere e traboccare anche nell'altro. È evidente nelle parole di Etty Hillesum, tutte le riflessioni che la scrittrice dedica alla comunione con l'altro danno

rappresentazione proprio di ciò; la fonte, la sua fonte, è nutrimento per l'umanità intera. Panikkar esprime chiaramente che non esista *io* senza un *tu*: come Dio è l'*Alter* senza di cui io non sono veramente io, così ogni uomo è la parte dell'*io* nell'*altro*. Abbiamo visto come Kierkegaard insista molto sull'aspetto del singolo - grande innovazione nel pensiero filosofico a lui contemporaneo - ma senza l'esclusione dell'*altro*. Anzi, l'uomo è essenzialmente relazione, insistendo sul tema della relazione col divino: l'*io* è, infatti, relazionalità con l'*altro* da sé, il totalmente *altro* da sé, ma ciò è, al tempo stesso, anche relazione con se stessi. Tanto io quanto l'*altro* siamo posti nella comunione della relazione col divino. Il tema della passività non va confuso con l'inoperosità, l'inattività, la mancanza di azione. È il tema della Grazia, è il tema della semplicità dell'Essere, è il tema della priorità dell'Essere sul fare. È il momento di tempiternità in cui la grazia entra in me, come scrive Panikkar; è il momento in cui Etty Hillesum pronuncia '*Hineinhorchen*', lasciando che la vita scorra; è la Passione, ossia quell'unione salvifica di *grazia ed imitazione* nel pensiero di Kierkegaard. Attività e passività non possono essere separate perché l'una prepara all'altra, l'una rimanda all'altra.

*Anima mundi*. Con questo termine si è soliti definire la partecipazione dell'uomo alla creazione: il mondo è un organismo vivente dove tutto è essenzialmente unito a tutto. Per Panikkar è il fondamento della realtà come visione cosmoteandrica. Questo implica che l'*anima mundi* richiede una responsabilità attiva per ciò che si compie e una responsabilità passiva per ciò che avviene nel mondo. La definisco passiva in quanto è un senso di responsabilità che esiste prima ancora di averlo accolto, a cui non posso sottrarmi: costituisce il mio stesso essere. Da un lato, si richiede il principio di responsabilità e, dall'altro, l'ordine del sacrificio. L'ordine del sacrificio richiede che si diventi, come scrive Hillesum, un campo di battaglia in cui le polarità della realtà trovino riposo, in particolare il dolore e la sofferenza. È necessario, per Etty, pensare e sentire, poiché se si sente si è coinvolti e se si è coinvolti si può conservare l'umanità, si può proteggerla, si può custodirla. Nel mio essere uomo, io mi trovo già coinvolto nel dolore, nella sofferenza dell'*altro*. L'anima è, dunque, pura apertura, al di là di ogni determinazione-negazione. L'anima è quel ni-ente che è il tutto, il puro Principio-Inizio; l'anima giunge alla pura identificazione con l'Assoluto: potremmo azzardare il termine *apeiron*.

Strettamente collegato all'*anima mundi* troviamo il tema del distacco dalla vita al fine di ritrovare quella vera. La *conversio* che Kierkegaard auspicava per l'uomo del suo tempo (l'unico accesso che l'uomo ha per l'eternità), la *metanoia* che Panikkar propone per i contemporanei, la 'rinuncia a tutto' come la definiva Hillesum. Staccarsi dalla vita significa lasciar cadere le cose futili dell'esistenza, concentrarsi sull'essenzialità. Il distacco comporta, nel contempo, un'interiorizzazione: la presenza di Dio nell'interiorità è senza mediazione. Questo non rappresenta un impoverimento dell'esperienza della realtà, al contrario, l'arricchimento supremo. Tutto è con tutto in tutto.

Il problema del male. Questo può essere considerato il tema per eccellenza, quello a cui tutti i pensatori dedicano l'intera ricerca. Il male per Kierkegaard è generato dalla libertà di scelta e dalla possibilità, connaturata ad ogni azione, di compiere il male e sprofondare nell'errore. L'angoscia è un elemento costitutivo di ogni singolarità; riguarda l'esito della

relazione tra uomo e mondo poiché connessa con le possibilità di fallimento e a fondamento del peccato. La figura di Adamo è emblematica: il padre degli uomini era costantemente dominato dall'angoscia generata dalle infinite possibilità che vedeva dischiudersi davanti ai propri occhi. Tra questi orizzonti anche il baratro dell'abisso, del fallimento. Ed è proprio la disperazione lo status dell'uomo che si relaziona con se stesso. Tale condizione è provocata dal fatto che il singolo può scegliere di accogliere o non accogliere il sé. In entrambe le eventualità, comunque, si dà origine alla disperazione. Essa, dunque, si manifesta all'uomo come una "malattia mortale". L'unico mezzo che l'uomo possiede per sconfiggere tanto l'angoscia quanto la disperazione è la fede, il riconoscimento della cooperazione con Dio. Etty Hillesum si scopre a combattere col male morale, a riconoscerne la sua radice dentro se stessa celata sotto la maschera dell'odio. Questa analisi psicologica del male è contemporaneamente straordinaria e sconvolgente: ci costringe a riconoscerci come potenziali aguzzini. Il male agisce, coinvolgendoci in prima persona ed esprimendosi, quindi, attraverso le nostre parole ed azioni. Grazie alla riflessione di Etty Hillesum il male svela qualcosa in più sulla sua natura: non si tratta più di considerarlo un avvenimento lontano, eccezionale (il *monstrum*) ma presente nella nostra interiorità. Ogni uomo, allora, deve avere la forza di rifiutare l'odio in tutte le sue forme e trasformarlo in altro: in amore, ove possibile. Ed è proprio in questo stadio di illuminata consapevolezza, splendente di amore per il prossimo (indistintamente, amico o presunto nemico che sia), che si configura la salvezza dell'umanità tutta custodendo la dignità dell'uomo e il suo essere divino. Per Panikkar il Male è un mistero. Il male è ciò che rivela la nostra contingenza ma è anche il ponte che ci mette in relazione alla Realtà, alla Vita e al Bene. Dunque, la scelta è in mano nostra, nostra è la responsabilità, nostro è il sacrificio.

Il 'volto' di Dio: l'amore. Tanto Kierkegaard quanto Panikkar dipingono con parole filiali la relazione con Dio. Etty Hillesum si rivolge al divino talvolta con parole materne, talvolta con il tono di una sposa allo Sposo. Amore è il termine-chiave della mistica. Come tutti e tre i filosofi indicano, Dio è trascendenza quindi amore. Amare il prossimo come se stessi significa confidare nel bene e nella speranza che l'uomo coltivi sempre l'amore per quel prossimo che è il tutto, poiché è l'altra parte di me-con me. Ma Dio è anche immanenza quindi amore; l'amore richiede la conoscenza come, d'altra parte, la conoscenza necessità dell'amore altrimenti essa non sarebbe conoscenza: conoscere la realtà significa essere tutt'uno con essa. Questa è l'esperienza, questo è il valore dell'esperienza.

Mi ero prefissata di indagare intorno all'esperienza mistica intesa come esperienza di vita: il viaggio che ogni uomo ha da "vivere", esplorando con i propri passi il suo sentiero, guardando con i propri occhi dove il piede poggia e riflettendo sul percorso con tutto se stesso. La mistica, posso concludere, è una qualità di vita. L'esperienza di Søren Kierkegaard, Etty Hillesum e Raimon Panikkar sono una testimonianza preziosa. Uso questo termine, testimone, perché, con la loro vita, il loro atteggiamento, questo hanno rappresentato: la compiutezza dell'uomo in tutti i suoi aspetti, nella pienezza dell'esistenza e nella difficoltà della realtà. In una siffatta visione della mistica, parole come pensare, edificare, custodire assumono una nuova completezza grazie alla saggezza dell'amore; questo dono, talvolta declinato in amore paterno, altre volte in amore creaturale (ma pur

sempre amore umano, cioè che impegna l'uomo nella sua totalità), ci unisce al tutto. Non vi è percorso precostruito, ammonisce Panikkar, e i tre sentieri in verità sono uno<sup>463</sup>. Quello della testimonianza viva che ci concede, grazie alla verità che incarniamo, un sincero sorriso.

---

<sup>463</sup> “Le tre vie classiche sono solo tre vie di un solo cammino”. R. Panikkar, *Mistica pienezza di Vita*, cit., pag. 213

**BIBLIOGRAFIA DELLE TRADUZIONI ITALIANE  
DEGLI SCRITTI DI S. KIERKEGAARD (1907-2000)**

**I. OPERE PUBBLICATE IN VITA**

**1838**

17 settembre

***Af en endnu Levendes Papirer. Udgivet mod hans Villie af S. Kjerkegaard*** [13 / 13 / 1 / 1]

*Dalle carte di uno ancora in vita pubblicate contro il suo volere da Søren Kierkegaard, tr. molto parziale (tr. dell'Avvertenza e della Postilla), in La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone, tr., introd. e commento di Alessandro Cortese, Liviana, Padova 1967, Appendice Terza, pp. 147-152.*

*Dalle carte di uno ancora in vita edite contro il suo volere da Søren Kierkegaard, a cura di Dario Borso, Morcelliana, Brescia 1999.*

**1841**

29 settembre

***Om Begrebet Ironi med stadig hensyn til Socrates. Af S. A. Kierkegaard*** [13 / 13 / 1 / 1]

*Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate, a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 1989.*

**1843**

20 febbraio

***Enten - Eller. Et Livs-Fragment udgivet af Victor Eremita*** [1-2 / 1-2 / 2-3 / 2-3]  
*Enten-Eller. Un frammento di vita, 5 tomi, a cura di Alessandro Cortese, Adelphi, Milano 1976-89.*

***Første Deel indeholdende A.'s Papirer  
Forord (Victor Eremita)  
Diagslmatv***

*Diapsalmata, in In vino veritas, con l'aggiunta de Il più infelice e Diapsalmata, tr. e pref. di Knud Ferlov, Carabba, Lanciano 1910.*

*Diapsalmata, in Opere, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1972.*

***De umiddelbare erotiske Stadier eller Det Musicalske-Erotiske***  
*L'erotico nella musica, tr. di Gualtiero Petrucci, Formiggini, Genova 1913.*

*Don Giovanni. La musica di Mozart e l'eros, tr. di Kirsten Montanari Guldbbrandsen e Remo Cantoni; con un saggio introduttivo di R. Cantoni, Denti, Milano 1944.*

***Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske***  
*Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno, in Opere, cit.*

**Skyggerids**

**Den Ulykkeligste**

*Il più infelice*, tr. di Knud Ferlov, in «Leonardo», V, n. 3, Firenze 1907, pp. 264-277.

### **Den første Kjærlighed**

### **Vexel-Driften**

### **Forførerens Dagbog**

*Il diario del seduttore*, tr. e intr. di Luigi Redaelli, Bocca, Torino 1910.

*Il diario del seduttore*, tr. di Attilio Veraldi, Rizzoli, Milano 1955.

*Il diario di un seduttore. Il volto inquieto del piacere*, tr. (dal ted.) e present. di Alessandro Quattrone, Demetra, Bussolengo 1995.

### **Anden Deel indeholdende B.'s Papirer, Breve til A.**

### **Ægteskabets æsthetiske Gyldighed**

*Il valore estetico del matrimonio*, tr. e proemio di Gualtiero Petrucci, Perella, Napoli 1912.

### **Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse**

*Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, tr. di Kirsten Montanari Guldbrandsen e Remo Cantoni, con un saggio introduttivo di R. Cantoni, Denti, Milano 1944.

### **Ultimatum**

16 maggio

### **To opbyggelige Taler af S. Kierkegaard [3 / 3 / 4 / 5]**

*Due discorsi edificanti*, in *Discorsi edificanti 1843*, a cura di Dario Borso, Piemme, Casale Monferrato 1998.

16 ottobre

### **Gjentagelsen. Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius [3 / 3 / 5 / 4]**

*La ripetizione. Saggio di esperienza psicologica di Constantin Constantius*, tr. e intr. di Enrichetta Valenziani, Bocca, Milano 1945.

*La ripresa. Tentativo di psicologia sperimentale di Constantin Constantius*, tr. e intr. di Angela Zucconi, Edizioni di Comunità, Milano 1954.

*La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 1991.

16 ottobre

### **Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio [3 / 3 / 5 / 4]**

*Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, tr. di Franco Fortini e Kirsten Montanari Guldbrandsen, con *Prefazione* di Jean Wahl, Edizioni di Comunità, Milano 1948.

*Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in *Opere*, cit.

16 ottobre

### **Tre opbyggelige Taler af S. Kierkegaard [3 / 3 / 4 / 5]**

*Tre discorsi edificanti*, in *Discorsi edificanti 1843*, cit.

6 dicembre

**Fire opbyggelige Taler af S. Kierkegaard** [4 / 4 / 4 / 5]

*Quattro discorsi edificanti*, in *Discorsi edificanti* 1843, cit.

**1844**

5 marzo

**To opbyggelige Taler af S. Kierkegaard** [4 / 4 / 4 / 5]

8 giugno

**Tre opbyggelige Taler af S. Kierkegaard** [4 / 4 / 4 / 5]

13 giugno

**Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard** [4 / 4 / 6 / 4]

*Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, in *Briciole di filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, a cura di Cornelio Fabro, Zanichelli, Bologna 1962.

*Briciole filosofiche*, a cura di Salvatore Spera, Queriniana, Brescia 1987.

17 giugno

**Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis** [4 / 4 / 6 / 4]

*L'angoscia e il peccato. L'angoscia e l'istante*, tr. molto parziale (dal franc.) di Armando Carlini, in A. Carlini, *Il mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1936, pp. 59-67.

*Il concetto dell'angoscia*, tr. parz. (dal ted.) e pref. di Maria Federico Sciacca, Bocca, Milano 1940.

*Il concetto dell'angoscia. Una semplice indagine psicologica sul problema del peccato originale*, tr. e premessa di Meta Corssen, Sansoni, Firenze 1942.

*Il concetto dell'angoscia*, in *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1953.

*Il concetto dell'angoscia*, tr. e rid. di Enzo Paci, Paravia, Torino 1954.

17 giugno

**Forord. Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed af Nicolaus Notabene** [5 / 5 / 5 / 4]

*Prefazioni. Lettura ricreativa per determinati ceti a seconda dell'ora e della circostanza*, a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 1990.

31 agosto

**Fire opbyggelige Taler af S. Kierkegaard** [5 / 5 / 4 / 5]

1845

29 aprile

*Tre Taler ved tænkte Leiligheder. Af S. Kierkegaard* [5 / 5 / 6 / 5]

**Ved Anledningen af et Skriftemaal  
Ved Anledningen af en Brudevielse**

**Ved en Grav**

*Accanto a una tomba*, a cura di Roberto Garaventa, Il melangolo, Genova 1999.

30 aprile

**Stadier paa Livets Vei. Studier af Forskjellige. Sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder** [6 / 6 / 7-8 / 6]

*Stadi sul cammino della vita*, trad. di Anna Maria Segala e Anna Grazia Calabrese, a cura di Ludovica Koch, Rizzoli, Milano 1993.

**Lectori Benevolo!**

Lectori Benevolo, in *In vino veritas*, a cura di Icilio Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari 1983.

*Indirizzo al «lettore benevolo» di Hilarius il Rilegatore*, tr. di Alessandro Cortese, in AA. VV., *Kierkegaard oggi*, a cura di A. Cortese, Vita e pensiero, Milano 1986, pp. 145-150.

**«In vino veritas». En Erindring efterfortalt af William Afham**

*In vino veritas*, in *In vino veritas, con l'aggiunta de Il più infelice e Diapsalmata*, cit.

*In vino veritas*, tr. di Domenico Pertusati, con Prefazione di Nicola Abbagnano, Ipotesi, Rapallo 1982.

*In vino veritas*, a cura di Icilio Vecchiotti, cit.

*In vino veritas*, a cura di Dario Borso e Simonella Davini, Tranchida, Milano 1996.

**Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser. Af en Ægtemand**

**«Skyldig?» – «Ikke-Skyldig?». En Lidelseshistorie. Psychologisk Experiment af Frater Taciturnus**

1846

28 febbraio

**Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskraft, Existentielt Indlæg, af Johannes Climacus. Udgiven af S. Kierkegaard** [7 / 7 / 9-10 / 7\*]

*Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in *Briciole di filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, cit.

30 marzo

**En literair Anmeldelse. To Tidsaldr, Novelle af Forfatteren til «en Hverdags-Historie», udgivet af J.L. Heiberg. Kbhv. Reitzel. 1845, anmeldt af S. Kierkegaard** [8 / 8 / 14 / 8\*]

*Un «Manifesto» letterario*, tr. molto parziale (dal ted.) di Claudio Cesa, in *La sinistra hegeliana*, testi scelti da Karl Löwith, Laterza, Bari 1960, pp. 451-459.

*Due epoche*, tr. parz. a cura di Dario Borso, Stampa Alternativa, Viterbo 1994.

*Una recensione letteraria*, a cura di Dario Borso, Guerini e Associati, Milano 1995.

**1847**

13 marzo

***Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Af S. Kierkegaard*** [8 / 8 / 11 / 8\*]

**En Leiligheds-Tale**

**Hvad vi lære af Lilierne paa Marken og af Himmels Fugle. Tre Taler**

*Gli uccelli dell'aria e i gigli del campo*, tr. e intr. di G. D. M. (=N. Padellaro), La bussola, Roma 1945.

*I gigli dei campi e gli uccelli del cielo*, tr. e premessa di E. A. Rossi, Bocca, Milano 1945.

*È magnifico essere uomini*, tr. e premessa di Luigi Rosadoni, Gribaudi, Torino 1971.

**Lidelsernes Evangelium. Christelige Taler**

*Vangelo delle sofferenze*, a cura di Cornelio Fabro, Esperienze, Fossano 1971.

*Puoi soffrire con gioia*, tr. di Luigi Rosadoni, Gribaudi, Torino 1972.

29 settembre

***Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form af S. Kierkegaard*** [9 / 9 / 12 / 9\*]

*Gli atti dell'amore*, a cura di Cornelio Fabro, Rusconi, Milano 1983.

**1848**

26 aprile

***Christelige Taler af S. Kierkegaard*** [10 / 10 / 13 / 10\*]

*Discorsi cristiani*, tr. parz. (manca la quarta parte) e intr. di Dino T. Donadoni, Borla, Torino 1963.

**Hedningenes Bekymringer**

**Stemninger i Lidelsers Strid**

### **Tanker som saare bagfra - til Opbyggelse**

*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.

### **Taler ved Altergangen om Fredagen**

*Esercizi di cristianesimo*, tr. parz. (tr. del 2° e del 3° discorso su sette) e present. di Ettore Rocca, in «MicroMega», 2, 2000, pp. 97-108.

24-27 luglio

### **Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv (Inter et Inter), in «Fædrelandet», 24-27 juli 1848 [10 / 10 / 14 / 13\*]**

*La crisi e una crisi nella vita di un'attrice*, tr. e present. di Inge Lise Rasmussen Pin, in L. Amoroso (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 199-232.

*Inter et Inter*, «L'attrice». *Opera pseudonima di Kierkegaard (1848)*, a cura e con una nota di Alessandro Cortese, Antilia, Treviso 1997.

### **1849**

14 maggio

### **Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tre gudelige Taler af S. Kierkegaard [11 / 11 / 14 / 11\*]**

“Guardate gli uccelli del cielo”, tr. parz. (tr. del 1° discorso) e intr. di Ettore Rocca, in «MicroMega», Almanacco di Filosofia 97, 1997, pp. 175-190.

*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.

19 maggio

### **Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger. Af H.H. [11 / 11 / 15 / 11\*]**

*Le due piccole dissertazioni etico-religiose*, in *Scritti sulla comunicazione*, 2 voll., a cura di Cornelio Fabro, Logos, Roma 1979-1982, vol. II.

30 luglio

*Sydommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse. Af Anti-Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard* [11 / 11 / 15 / 11\*]

*La malattia mortale. Svolgimento psicologico cristiano di Anti-Climacus*, tr. di Meta Corssen, pref. di P. Brezzi, Edizioni di Comunità, Milano 1947.

*La malattia mortale*, in *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, cit.

*La malattia per la morte*, a cura di Ettore Rocca, Donzelli, Roma 1999.

13 novembre

«Ypperstepræsten» - «Tolderen» - «Synderinden», *tre Taler ved Altergangen om Fredagen. Af S. Kierkegaard* [11 / 11 / 14 / 11\*]

*Tre discorsi per la comunione del venerdì. I. Il sommo sacerdote, II. Il pubblicano, III. La peccatrice*, in *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, cit.

*Tre discorsi per la Comunione del Venerdì. Il sommo sacerdote. Il pubblicano. La peccatrice*, in *Peccato, perdono, misericordia*, tr. (dal franc.) di Laura Vagliasindi, Gribaudi, Torino 1973.

«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*, cit.

1850

25 settembre

*Indøvelse i Christendom. Af Anti-Climacus. Nr. I. II. III. Udgivet af S. Kierkegaard* [12 / 12 / 16 / 12\*]

*Scuola di cristianesimo*, tr. di Agostino Miggianno e Kirsten Montanari Guldbrandsen, Edizioni di Comunità, Milano 1950.

*Esercizio del Cristianesimo*, a cura di Cornelio Fabro, Studium, Roma 1971.

*Esercizio di cristianesimo*, tr. di Cornelio Fabro, revisione, intr. e cura di Salvatore Spera, Piemme, Casale Monferrato 2000.

20 dicembre

*En opbyggelig Tale. Af S. Kierkegaard* [12 / 12 / 17 / 12\*]

*Un discorso edificante: "La peccatrice"*, in *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, cit.

*La peccatrice*, in *Peccato, perdono, misericordia*, cit.

*Un discorso edificante, in Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851, cit.*

**1851**

7 agosto

**To Taler ved Altergangen om Fredagen. Af S. Kierkegaard** [12 / 12 / 17 / 12\*]

*Due discorsi per la comunione del venerdì, in Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti, cit.*

*Due discorsi per la comunione del venerdì, in Peccato, perdono, misericordia, cit.*

*Due discorsi per la comunione del venerdì, in Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851, cit.*

7 agosto

**Om min Forfatter-Virksomhed. Af S. Kierkegaard** [13 / 13 / 18 / 13\*]

*Sulla mia attività letteraria, in Scritti sulla comunicazione, cit., vol. I.*

12 settembre

**Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Af S. Kierkegaard** [12 / 12 / 17 / 13\*]

*Lo specchio della parola, a cura di Enrichetta Valenziani e Cornelio Fabro, con un saggio introduttivo di Lev äestöv, Fussi, Firenze 1948.*

*Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei, in Opere, cit.*

*Per provare se stesso, in Per provare se stesso - Giudica da te!, a cura di Maria Laura Sulpizi, Ponte alle Grazie, Firenze 1993.*

**1855**

24 maggio

**Dette skal siges; saa være det da sagt. Af S. Kierkegaard** [14 / 14 / 19 / 14\*]

24 maggio -24 settembre

**Øieblikket 1-10, (S. Kierkegaard)** [14 / 14 / 19 / 14\*]

*L'Ora. Atti di accusa al cristianesimo del regno di Danimarca*, 2 tomi, tr. parziale (trad. dei numeri 1-9) (dal ted.) di Antonio Banfi, pref. di G. G. (=Giuseppe Gangale), Doxa, Milano-Roma 1931.

*L'istante*, tr. molto parziale (tr. del n. 1) di Alessandro Cortese, in AA. VV., *Kierkegaard oggi*, cit, pp. 151-171.

*L'istante*, tr. di H. Fontana e A. Gallas, a cura di Alberto Gallas, Marietti, Genova in corso di pubblicazione.

16 giugno

***Hvad Christus dømmes om officiel Christendom. Af S. Kierkegaard*** [14 / 14 / 19 / 14\*]

*Che cosa giudica Cristo del cristianesimo ufficiale*, tr. di Alessandro Cortese, in AA. VV., *Contributi dell'Istituto di Filosofia dell'Università del S. Cuore di Milano*, Vita e Pensiero, Milano, vol. II, pp. 57-64.

3 settembre

***Guds Uforanderlighed. En Tale. Af S. Kierkegaard*** [14 / 14 / 19 / 14\*]

*L'immutabilità di Dio*, in *Opere*, cit.

## II. ARTICOLI GIORNALISTICI

**1834-36 in «Kjøbenhavns flyvende Post»** [13 / 13 / - / 13\*]

*Ogsaa et Forsvar for Quindens høie Anlæg*, (A), 17 dicembre 1834

*Pure una difesa delle alte qualità della donna*, tr. di Salvatore Spera in Id., *Il pensiero del giovane Kierkegaard*, Cedam, Padova 1977, pp. 150-153.

*Kjøbenhavnspostens Morgenbetragtninger i Nr. 43*, (B), 18 febbraio 1836

*Om Fædrelandets Polemik*, (B), 15 marzo 1836

*Til Hr. Orla Lehmann*, (S. Kierkegaard), 10 aprile 1836

**1842-51 in «Fædrelandet»** [13 / 13 / 18 / 13\*]

*Aabenbart Skriftemaal*, (S. Kierkegaard), 12 giugno 1842

*Hvo er Forfatteren af Enten – Eller?*, (A. F....), 27 febbraio 1843

*Taksigelse til Hr. Professor Heiberg*, (Victor Eremita), 5 marzo 1843

*En lille Forklaring*, (S. Kierkegaard), 16 maggio 1843

*En Erklæring og Lidt til*, (S. Kierkegaard), 9 maggio 1845

*En flygtig Bemærkning betræffende en Enkelthed i Don Juan*, (A.), 19-20 maggio 1845

*Una fugace osservazione su un particolare nel Don Giovanni*, tr. di Marcello Gallucci e Ulla Hammer Mikkelsen, in *Musicus discologus - Musiche e scritti per il 70° anno di Carlo Marinelli*, a cura di G. Macchi, M. Gallucci e C. Scimone, Monteleone, Vibo Valentia 1997, pp. 203-219.

*En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet* (Frater Taciturnus), 27 dicembre 1845

*Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning*, (Frater Taciturnus), 10 gennaio 1846

*Foranlediget ved en Yttring af Dr. Rudelbach mig betræffende*, (S. Kierkegaard), 31 gennaio 1851

1854-55 in «Fædrelandet» [14 / 14 / 19 / 14\*]

## I-XXI (S. Kierkegaard)

**I. Var Biskop Mynster et «Sandhedsvidne», et af « de rette Sandhedsvidner», er dette Sandhed ?** (18 dicembre 1854)

*E' vero che il vescovo Mynster fu un «Sandhedsvidne» [«testimone della verità»], uno de « de rette Sandhedsvidner» [«gli autentici testimoni della verità»] ?*, tr. di Alessandro Cortese, in AA. VV., *Contributi dell'Istituto di Filosofia dell'Università del S. Cuore di Milano*, cit., vol. II, pp. 52-56.

**II. Derved bliver det !** (30 dicembre 1854)

**III. En Opfordring til mig fra Pastor Paludan-Müller** (12 gennaio 1855)

**IV. Stridspunktet med Biskop Martensen ; som, christeligt, afgjørende for det i Forveien, christeligt seet, mislige kirkelige Bestaaende** (29 gennaio 1855)

**V. To nye Sandhedsvidner** (29 gennaio 1855)

**VI. Ved Biskop Mynsters Død** (20 marzo 1855)

**VII. Er dette christelig Gudsdyrkelse eller er det at holde Gud for Nar** (21 marzo 1855)

**VIII. Hvad der skal gøres - det skee nu ved mig eller ved en Anden** (22 marzo 1855)

**IX. Den religieuse Tilstand** (26 marzo 1855)

**X. En Thesis - kun een eneste** (28 marzo 1855)

**XI. «Salt» ; thi «Christenhed» er : Christendoms Forraadnelse ; «en christen Verden» er : Affaldet fra Christendommen** (30 marzo 1855)

**XII. Hvad jeg vil ?** (31 marzo 1855)

**XIII. I Anledning af et anonymt Forslag til mig i dette Blads Nr. 79** (7 aprile 1855)

**XIV. Var det rigtigst nu at «standse med Klemtningen» ?** (11 aprile 1855)

**XV. Christendom med kongelig Bestalling og Christendom uden kongelig Bestalling** (11 aprile 1855)

**XVI. Hvilken grusom Straf !** (27 aprile 1855)

**XVII. Et Resultat** (10 maggio 1855)

**XVIII. En Monolog** ( 10 maggio 1855)

**XIX. Angaaende en taabelig Vigtighed lige overfor mig og den Opfattelse af Christendom, som jeg gjør kjendelig** (15 maggio 1855)

XX. *Til det nye Oplag af «Indøvelse i Christendom»* (16 maggio 1855)

XXI. *At Biskop Martensens Taushed er 1) christeligt uforsvarlig ; 2) latterlig ; 3) dumklog ; 4) i mere end een henseende foragtelig* (26 maggio 1855)

### III. OPERE POSTUME

1859

*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien af S. Kierkegaard. (Udgivet af P. Chr. Kierkegaard)* [13 / 13 / 18 / 16\*]

*Il punto di vista della mia attività letteraria*, in *Scritti sulla comunicazione*, cit., vol. I.

*Il mio punto di vista*, tr. di Lidia Mirabelli, La Spiga-Meravigli, Vimercate 1994.

1876

*Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Anden Række. Af S. Kierkegaard. (Udgiver P. Chr. Kierkegaard)* [12 / 12 / 17 / 16\*]

*Giudica da te*, in *Per provare se stesso - Giudica da te!*, cit.

### IV. SCRITTI INCOMPIUTI O LASCIATI INEDITI

*Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder*, 1838 [Pap. II B 1-21/17]

*La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone*, cit.

*Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est. En Fortælling*, 1842-43 [Pap. IV B 1 / 15\*]

*Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, tr. molto parziale (trad. dell'Introduzione), in *Diario*, 3 voll., a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1948-51, vol. I, pp. 188-195.

*Johannes Climacus, ovvero «De omnibus dubitandum est». Un racconto*, introd., tr. e note di Cornelio Fabro, in «Nuovi Studi Kierkegaardiani», I (1988), Potenza 1989, pp. 165-211.

*Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, a cura di Simonella Davini, ETS, Pisa 1995.

*Post-Scriptum til "Enten - Eller". Af Victor Eremita*, marzo 1844 [Pap. IV B 59]

*Post-Scriptum a "Enten - Eller"*, a cura di Andrea Scaramuccia, *infra*, pp. ???

*Bogen om Adler*, 1846-47 [Pap. VII (2) B 235 / 15\*]

*Dell'autorità e della rivelazione (Libro su Adler)*, a cura di Cornelio Fabro, Gregoriana Editrice, Padova 1976.

*Den ethiske og den ethisk-religiøse Meddelelses Dialektik*, 1847 *Pap.* VIII (2) B 79-89]

*La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, tr. di Cornelio Fabro in AA. VV. *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 359-414.

*La comunicazione della singolarità*, a cura di Mauro La Spisa, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1969.

«*Den bevængnede Neutralitet*» eller min Position som christelig Forfatter i Christenheden, 1849 [*Pap.* X (5) B 107/ 16\*]

«*La neutralità armata*», ossia la mia posizione come scrittore cristiano nella cristianità, in *Esercizio del Cristianesimo*, a cura di C. Fabro, cit., *Appendice (III)*, pp. 327-341.

«*La neutralità armata*», tr. (con testo danese a fronte) di Nicola De Domenico e Pina Zaccarin Lauritzen, in *La neutralità armata e il piccolo intervento*, a cura di Mariano Cristaldi e Gregor Malantschuk, con un saggio introduttivo di M. Cristaldi, Sortino Editore, Messina 1972.

#### BIBLIOGRAFIA DELLE PUBBLICAZIONI SU ETTY HILLESUM

La bibliografia che segue è divisa in due parti: la A comprende le opere e le traduzioni delle opere di Etty Hillesum e la B articoli e saggi su Etty Hillesum.

##### A. Scritti di Etty Hillesum

E. HILLESUM, *Etty. De nagelaten geschriften van Etty Hillesum, 1941-1943*, onder redactie van Klaas A.D. Smelik, tekstverzorging door G. Ladders en R. Tempelaars, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 2008.

traduzione inglese:

E. HILLESUM, *Etty. The Letters and Diaries of Etty Hillesum 1941-1943*, translated by A. J. Pomerans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge (U.K.), William B. Eerdmans Publishing Company, and Saint Paul University (Ottawa), Novalis 2002.

traduzione francese:

E. HILLESUM, *Les écrits d'Etty Hillesum. Journaux et lettres 1941-1943*, traduits par Ph. Noble avec la collaboration d'I. Rosselin, Paris, Éditions du Seuil, 2008,

traduzioni parziali in italiano:

E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, traduzione di C. Passanti, Milano, Adelphi, 1985. Edizione originale: *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*, ingeleid door J.G. Gaarlandt, Haarlem, Uitgeverij De Haan, 1981.

E. HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, traduzione di C. Passanti, Milano, Adelphi, 1986. Edizione originale: *Etty. De nagelaten geschriften van Etty Hillesum, 1941-1943*, onder redactie van Klaas A.D. Smelik, tekstverzorging door G. Lodders en R. Tempelaars, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 1986.

E. HILLESUM, *Dal diario e dalle lettere*, tr. it. di E. Svaluto Moreolo, con una introduzione di G. Gaeta, in "Lo Straniero", anno VI, n. 21, pp. 10-24, Roma, 2002.

B. Scritti su Etty Hillesum

Adinolfi, Isabella,

*Le Lettere di Etty Hillesum. Una cronaca poetica di Westerbork*, in I. Adinolfi, *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma, Carocci, 2011, pp. 303-327.

Beretta, Gemma

*Etty Hillesum: la forza disarmata dell'autorità*, in: M. Deriu (a cura di), "La resistenza esistenziale di Etty Hillesum", "Alfazeta", 60, VI, (1996), nn.10-11, pp. 48-53.

Boella, Laura

*Etty Hillesum 1914-1943*, in *Le imperdonabili. Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Mantova, Tre Lune Edizioni, 2000, pp. 21-43.

Deriu, Marco

*La resistenza esistenziale di Etty Hillesum*, in: M. Deriu (a cura di), "La resistenza esistenziale di Etty Hillesum", "Alfazeta", 60, VI, (1996), nn.10-11, pp. 8-15.

Devoto, Andrea

*Prospettività e assertività nel messaggio di Etty Hillesum*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, Sant'Oreste (Roma), Apeiron, 1990, pp. 129-136.

Dreyer, Pascal

*Etty Hillesum. Une voix bouleversante*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997; tr. it. di R. Cincotta, Id., *Etty Hillesum. Una testimone del Novecento*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000.

Frank, Evelyne

*Avec Etty Hillesum. Dans le quête du bonheur, un chemin inattendu*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2002; tr. it. di P. Florioli, Id., *Con Etty Hillesum. Alla ricerca della felicità un cammino inatteso*, Milano, Gribaudi, 2005.

Gaeta, Giancarlo

- *Etty Hillesum. Destino di massa e coscienza storica*, in *Religione del nostro tempo*, Roma, Edizioni e/o, 1999, pp. 53-66;

- *Un vero senso della storia. La lezione di umanità di Etty Hillesum*, in: M. Deriu (a cura di), *"La resistenza esistenziale di Etty Hillesum"*, "Alfazeta", 60, VI, (1996), nn.10-11, pp. 44-47;

- *Etty Hillesum: il muro oscuro della preghiera*, in: M. P. Mazziotti e G. Van Oord (a cura di), *Etty Hillesum, Diario 1941-1943. Un mondo 'altro' è possibile*, Sant'Oreste (Roma), Apeiron, 2002, pp. 25-27;

- *Etty Hillesum: il nome di Dio*, in *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Milano, Libri Scheiwiller, 2008, pp. 77-93;

- *Scrittrici del Novecento: la libertà di pensare le cose come sono*, in *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Milano, Libri Scheiwiller, 2008, pp. 111-133;

- *"Con un vero senso della storia": la fede di Etty Hillesum*, in I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, cit., pp.185-194.

Germain, Silvie

*Etty Hillesum*, Paris, Éditions Pygmalion, 1999; tr. it. di M. Ferrara, Id., *Etty Hillesum, una coscienza ispirata*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999.

Gaarlandt, Jean G.

(a cura di), *"Men zou een pleister op vele wonden willen zijn": Reacties op de dagboeken en brieven van Etty Hillesum*, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 1989.

Giuntella, Vittorio E.

*Gli scritti di Etty Hillesum come fonte storica*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 53-57.

Granstedt, Ingmar

*Portrait d'Etty Hillesum*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001; tr. it. di L. Passerone, Id., *Ritratto di Etty Hillesum*, Milano, Edizioni Paoline, 2003.

Lebeau, Paul

*Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel. Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943*, Bruxelles, Fidélité/Éditions Racine, 1998; tr. it. di L. Passerone, Id., *Etty Hillesum. Un itinerario spirituale. Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943*, Milano, Edizioni Paoline, 2000.

Limentani, Giacoma

*Il linguaggio del corpo*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 137-144.

Neri, Nadia

– *Etty Hillesum: identità femminile e sacrificio*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 145-154.

– *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.

Nocelli, Maria Giovanna

*Oltre la ragione. Risonanze filosofiche dal pensiero e dall'itinerario esistenziale di Etty Hillesum*, S. Oreste (Roma), Apeiron, 2004.

Passanti, Chiara

*Tradurre Etty Hillesum*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 89-92.

Piccolotto, Silvia

*E sentì stranamente uno straniero dire: "Iosonoconte",* in: I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, cit., pp. 245-259.

Quinzio, Sergio

*Attaccamento alla vita e pietà*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 155-160.

Russo, Fabio

*Rainer Maria Rilke, Etty Hillesum, Giorgio Voghera: l'Altro e la Morte nell'esistenza compressa*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 93-108.

Scholtens, Wim R.

*Søren Kierkegaard en Etty Hillesum, een vergelijking*, in: J. G. Gaarlandt (a cura di), *"Men zou een pleister op vele wonden willen zijn": Reacties op de dagboeken en brieven van Etty Hillesum*, cit., pp. 74-88.

Schrijvers, Piet H.

*I diari di Etty Hillesum e le lettere di Seneca*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 109-120.

Smelik, Klaas A.D.

- *Le edizioni dell'opera di Etty Hillesum*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 121-125.

- *L'immagine di Dio in Etty Hillesum*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 161-168.

- *Una testimonianza in anticipo sui tempi*, in: M. Deriu (a cura di), *"La resistenza esistenziale di Etty Hillesum"*, "Alfazeta", 60, VI, (1996), nn.10-11, pp. 28-31.

Swart, Loet

*Etty Hillesum e la tradizione mistica*, in: G. Van Oord (a cura di), *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit., pp. 169-184.

Todorov, Tzvetan

*Face à l'extrême*, Paris, Éditions du Seuil, 1991; tr. it. di E. Klersy Imberciadori, *Di fronte all'estremo. Quale etica per il secolo dei gulag e dei campi di sterminio?*, Milano, Garzanti, 1992, pp. 211-225.

Tommasi, Wanda

*Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Padova, Edizioni Messaggero, 2002.

van den Brandt, Ria

*Etty Hillesum -amicizia -ammirazione -mistica*, tr. it. di C. di Palermo e G. Van Oord, S. Oreste (Roma) Apeiron, 2010.

Van Oord, Gerrit

(a cura di) *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, cit.

## BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE PUBBLICATE IN LINGUA ITALIANA

### DI RAIMON PANIKKAR (1963 - 2014)

La bibliografia che segue è divisa in tre parti: la I comprende le opere di prima e seconda pubblicazione, la II i testi che compongono l'Opera Omnia (in corso di stampa) e III le opere che vedono Panikkar come coautore.

I. Opere di Raimon Panikkar

R. Panikkar, *L'incontro delle religioni del mondo contemporaneo. Morfosociologia dell'ecumenismo*, Roma, Edizioni Internazionali sociali, 1963

R. Panikkar, *L'India. Popolazione, cultura e credenze*, trad.it. di A. Ceccato, Brescia, Morcelliana, 1964

R. Panikkar, *Religione e religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni. Studio filosofico sulla natura storica e dinamica della religione*, presentazione del Card. F. König, Brescia, Morcelliana, 1964

R. Panikkar, *Maya e Apocalisse: l'incontro dell'induismo e del cristianesimo*, trad. it. di A. Cozzi, Roma, Abete 1966

R. Panikkar, *La gioia pasquale*, Vicenza, La Locusta, 1968

- R. Panikkar, *La presenza di Dio*, Vicenza, La Locusta, 1970
- R. Panikkar, *Dimensioni mariane della vita*, Vicenza, La Locusta, 1972
- R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, trad. it. di M. Carrara Pavan, Milano, Vita e pensiero, 1975. Ed. orig.: *The Unknown Christ of Hinduism*, London, Darton, Longman & Todd, 1964. Seconda stampa riveduta e approfondita Milano, Jaca Book, 2008
- R. Panikkar, *Spiritualità indù. Lineamenti*, Brescia, Morcelliana, 1975
- R. Panikkar, *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, trad.it. di M. Vesci Umà, G. Violi, Roma, Edizioni Borla, 1985. Ed. orig.: *El silencio del Dios*, Madrid, Guardiania de publicaciones, 1970
- R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella, 1988. Ed. orig.: *The Intrareligious Dialogue*, New York, Paulist, 1988, riveduta e ampliata nel 1999
- R. Panikkar, *Trinità ed esperienza religiosa*, Assisi, Cittadella, 1989. Ed. orig.: *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Obelisco, 1989
- R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, San Domenico di Fiesole, Ed. Cultura della pace, 1990
- R. Panikkar, *Beata semplicità. La sfida di scoprirsi monaco*, trad. it. di A. Augusti Chimenti e M. Nicolosi, Assisi, Cittadella, 1991. Ed. orig.: *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*, New York, Seabury, 1982. Nuova edizione ampliata 2007
- R. Panikkar, *Il fascino del buddhismo*, Urbino, Quattroventi, 1991
- R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Assisi, Cittadella, 1993. Seconda ed. 2001
- R. Panikkar, *Saggezza stile di vita*, San Domenico di Fiesole, Ed. Cultura della pace, 1993. Ed. orig.: *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, München, Kösel, 1991
- R. Panikkar, *Cristofania. Nove tesi*, Bologna, EDB, 1994. Seconda edizione Milano, Jaca Book, 2003
- R. Panikkar, *Il daimôn della politica: agonia e speranza*, Bologna, EDB, 1995
- R. Panikkar, *L'esperienza di Dio*, trad. it. di M. Nicolosi, Brescia, Queriniana, 1998. Ed. orig.: *Iconos del misterio: La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 1998
- R. Panikkar, *I fondamenti della democrazia. Forza, debolezza, limite*, Roma, Lavoro, 2000. Ed. orig.: *Fondaments de la democràcia: Força i feblesa in Els limits de la democràcia*. Andorra la Vella, Annals de la XIII Universitat d'estiu, 1997, pp. 62-89

- R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, trad. it. di S. Costantino, Milano, Jaca Book, 2000. Ed. orig.: *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, Paulist, 1979
- R. Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Assisi, Cittadella, 2000. Ed. orig.: *La experiencia filosofica de la India*, Trotta, S.A., 1997
- R. Panikkar, *Incontro delle religioni. L'indispensabile dialogo*, Milano, Jaca Book, 2001
- R. Panikkar, *I Veda. Mantramanjari. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, 2 voll., Milano, Rizzoli BUR, 2001. Ed. orig. *The Vedic Experience. Mantramânjarî. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, Berkeley-London, University of California-DLT, 1977
- R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano, Jaca Book, 2001
- R. Panikkar, *La nuova innocenza I, II, III*, Milano, CENS, 1993, 1994, 1996, e *La nuova innocenza. Innocenza cosciente*, Sotto il Monte (BG), Servitium, 2003 (scelta di testi e 2ª ed. 2005). Ed. orig.: *La nova innocència*, Barcelona, I Llare del libre, 1991
- R. Panikkar, *Pace e disarmo interculturale*, Milano, Rizzoli, 2003. Ed. orig.: *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993. Nuova ed. rivista e corretta pubblicata da: Espasa Calpe, Madrid, 2002
- R. Panikkar, *Iniziazione ai Veda. Compendio da «I Veda. Testi fondamentali della rivelazione vedica»*, Gorle (BG), Servitium. Ed. orig.: *The Vedic Experience, op. cit.*, Berkeley-London, 1977
- R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Cosmo*, Milano, Jaca Book, 2004. Ed. orig. *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll, Orbis, 1993
- R. Panikkar, *Gli inni cosmici dei Veda*, Milano, Rizzoli BUR, 2004. Costituisce la settima parte, *Twilight*, dell' ed. orig.: *The Vedic Experience, op. cit.*, Berkeley-London 1977
- R. Panikkar, *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede*, Milano, Rizzoli, 2005
- R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, trad. it. di T. B. Korthals, Milano, Mondadori, 2005
- R. Panikkar, *L'esperienza della vita. La mistica*, Milano, Jaca Book, 2005
- R. Panikkar, *Tra Dio e cosmo. Una visione non dualistica della realtà. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, trad. it. di M. Sampaolo, Roma, Laterza, 2006. Ed. orig.: *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris, Albin Michel, 1998
- R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'occidente*, Milano, Rizzoli BUR, 2006

- R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Milano, Mondadori, 2006
- R. Panikkar, *Divinità*, EMI Editrice Missionaria Italiana, 2007
- R. Panikkar, *La gioia pasquale, la presenza di Dio e Maria*, Milano, Jaca Book, 2007
- R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, trad. it. di G. Jiso Forzani e M. Carrara Pavan, Torino, Bollati Boringhieri, 2007
- R. Panikkar, *L'altro come esperienza di rivelazione*, Città di Castello, L'Altrapagina, 2008
- R. Panikkar, *L'amore, fonte originaria dell'Universo*, Roma, La parola, 2010
- R. Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, trad. it. di M. Carrara Pavan, Milano, Jaca Book, 2010
- R. Panikkar, *Concordia e armonia*, trad. it. di M. Carrara Pavan, Milano, Mondadori, 2010
- R. Panikkar, *Cristofania*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, Collana Lapislazzuli, 2013
- R. Panikkar, *La confidenza. Analisi di un sentimento*, Milano, Jaca Book, Collana già e non ancora, 2013
- II. Opera Omnia di Raimon Panikkar a cura di M. Carrara Pavan.
- R. Panikkar, *Mistica, pienezza di Vita. Mistica e spiritualità. Tomo I*, Milano, Jaca Book 2008
- R. Panikkar, *Mito, simbolo, culto. Volume IX Mistero ed ermeneutica. Tomo I*, Milano, Jaca Book, 2008
- R. Panikkar, *Pluralismo ed interculturalità. Volume VI Culture e religioni in dialogo. Tomo I*, Milano, Jaca Book, 2009
- R. Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo. Volume VIII*, Milano, Jaca Book, 2010
- R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia opera*, Milano, Jaca Book, 2011
- R. Panikkar, *Religione e religioni. Volume II*, Milano, Jaca Book, 2011
- R. Panikkar, *Spiritualità, il cammino della Vita. Mistica e spiritualità. Tomo 2. Volume I/2*, Milano, Jaca Book, 2011

R. Panikkar, *Il ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures. Tomo I del volume X*, Milano, Jaca Book, 2012

R. Panikkar, *Dialogo interculturale e religioso. Culture e religioni in dialogo. Tomo II*, Milano, Jaca Book, 2013

### III. Opere come coautore

R. Panikkar ed al., *Simbolo e simbolizzazione. Quaderni di psicoterapia infantile*, Roma, Edizioni Borla, 1984

R. Panikkar ed al., *Pace e disarmo culturale*, Città di Castello (PG), l'Altrapagina, 1987

R. Panikkar ed al., *Alle sorgenti del Gange*, Milano, CENS, 1994

R. Panikkar ed al., *Reinventare la politica*, Città di Castello (PG), l'Altrapagina, 1995

R. Panikkar ed al., *Come sopravvivere allo sviluppo*, Città di Castello (PG), l'Altrapagina, 1997

R. Panikkar ed al., *Pensare la scienza*, Città di Castello (PG), l'Altrapagina, 2004

R. Panikkar, M. Carrara Pavan, *Un pellegrinaggio a Kailāsa*, Sotto il Monte (BG), Servitum, 2006

R. Panikkar e P. Lapide, *Parliamo dello stesso Dio? Dialogo tra R. Panikkar e P. Lapide*, Milano, Jaka Book, 2014

## BIBLIOGRAFIA SECONDARIA DEI TRE AUTORI TRATTATI

Adinolfi I. (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma, Carrocci, 2011

Adinolfi I.(a cura di), *Studi sull'interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo*, Genova, Il Melangolo, 2012

Adinolfi I., *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, Genova, Il melangolo, 2011

Adinolfi I., *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Città Nuova, 2000

Adinolfi I., *Il nome di Dio in Etty Hillesum. Silenzio e parola*, in *Cristianesimo nella storia*, 2014

Adinolfi I., *Le ragioni della virtù*, Genova, Il Melangolo, 2008

- Battiato F. (a cura di), *Il silenzio e l'ascolto. Conversazioni con Panikkar, Jodorowsky, Mandel e Rocchi*, Roma, Castelvecchi, 2014
- Candiotto L. e Tarca L. V. (a cura di), *Primum philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Milano-Udine, Mimesis, 2013
- Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov*, Milano, Mondadori, 1994
- Gaeta G., *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Milano, Libri Scheiwiller, 2008
- Garaventa R., *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma, Aracne editrice, 2007
- Guardini R., *La Rosa Bianca*, trad. it. di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 1994
- Maso S., *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Roma, Carrocci, 2012
- Melchiorre V., *Il Cristo dei filosofi*, Milano, Università cattolica - Diritto allo studio, 2009
- Pareyson L., *Kierkegaard e Pascal*, Milano, Ugo Mursia Editore, 1998
- Platone, *Gorgia*, trad. di F. Adorno, Bari, Laterza, 2014
- Seneca L. A., *L'ira*, a cura di G. Ricci, Milano, Bur, 1998
- Sorzio P., *La ricerca qualitativa in educazione*, Roma, Carrocci, 2005
- Stein E., *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. it. di L. Vigone, Roma, Città Nuova, 1988
- Van Oord G. (a cura di), *L'esperienza dell'altro. Studi su Etty Hillesum*, Roma, Apeiron, 1990
- Vangelo e Atti degli Apostoli*, Milano, Edizioni San Paolo, 2008

# INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I. COME SI DIVIENE MISTICI: SØREN KIERKEGAARD	
1.1 Kierkegaard e l'uomo	5
1.2 La vita: esteticamente vissuta	10
1.3 La vita: eticamente vissuta	17
1.4 La vita: religiosamente vissuta	23
1.5 Riflessioni	32
CAPITOLO II. COME SI VIVE LA MISTICA: ETTY HILLESUM	
2.1 Hillesum e l'uomo	36
2.2 In viaggio verso la sorgente	39
2.3 La sorgente di Dio	48
2.4 La fortezza di Dio	55
2.5 Riflessioni	63
CAPITOLO III. COME SI SORRIDE LA MISTICA: RAIMON PANIKKAR	
3.1 Alcune intuizioni fondamentali	67
3.2 Esperienza umana come mistica	71
3.3 Spiritualità e mistica	82
3.4 Il saggio, il monaco, il discepolo: l'uomo	90
3.5 Riflessioni	96
CONCLUSIONI	99
BIBLIOGRAFIA	108
INDICE	130

## RINGRAZIAMENTI

*Tale om heimsleg -  
snø og granskog  
er heimsleg.  
Frå første stund  
er det vårt.  
Før nokon har fortalt det,  
at det er snø og granskog,  
har det plass i oss -  
og sidan er det der  
heile heile tida.*  
Tarjei Vesaas - *Snø og granskog*

Dedico questo lavoro alla mia famiglia: la mia mamma, il mio papà, la mia nonna, Viviana “miasorella” e la piccola Finn, la nostra “Miukumauku”. Grazie per tutto il supporto....e per il “sopperto”! Lo so, ci vuole pazienza con me!

A Luca. Noi abbiamo sempre una storia da raccontare! In senso kierkegaardiano e non! Sinä ja minä olemme kuin kaksi marjaa!

Alle mie amiche: Alessia – Vecchia mia, Chiara - Spugna, Lara – La Trippa e Sara – Vez. Vi ho messo in un banale ordine alfabetico ma il vostro aiuto nella mia vita è sempre fondamentale. Skål!

A poeti, scrittori e musicisti. In particolare al Professor J.R.R. Tolkien. Senza i suoi scritti, che parlano di questo mondo, non mi sarei mai appassionata ad esso. A Thomas Ace Börje Försberg ”Quorthon” che, insieme a Wagner, mi ha fatto scoprire la mitologia nordica. Ja, jag vill leva jag vill dö i Norden!

*And now you all who might hear my song  
Brought to you by the northern wind  
have no fear  
Though the night may seem so everlasting and forever dark  
There will come a golden dawn  
At ends of nights for all yee on whom  
Upon the northstar always shines  
The vast gates to hall up high  
Shall stand open wide and welcome you with all its within  
And Oden shall hail us bearers of a pounding HammerHeart  
Bathory - Hammerheart*