

Desidero ringraziare le persone che hanno contribuito a far sì che questa ricerca avesse felicemente esito, tra le quali il prof. Maurizio Malaguti dell'Università di Bologna, il prof. Ferdinando Marcolungo e il prof. Umberto Regina dell'Università di Verona, il prof. Stefano Poggi dell'Università di Firenze, il dr. Niels Jørgen Cappelørn, direttore del *Søren Kierkegaard Forskningscenteret* di Copenaghen, il prof. Ettore Rocca e Andrea Scaramuccia, ricercatori presso lo stesso centro di ricerca, e il prof. Gordon Marino, direttore della *Hong Kierkegaard Library* del St. Olaf College di Northfield (Minnesota, USA): a costoro e a coloro che non compaiono per mancanza di spazio in questa lista va il mio più sentito ringraziamento.

SOMMARIO

Introduzione

<i>Sintesi del progetto, approccio all'argomento e metodo</i>	p. 7
<i>Mistica e questione antropologica</i>	p. 10

Parte prima: Kierkegaard, la speculazione e il misticismo idealista (1834-1844)

<i>L'idealismo e la mistica</i>	p. 16
<i>La speculazione e il misticismo nei contemporanei di Kierkegaard</i> ..	p. 36

Parte seconda: Kierkegaard, l'edificazione e il misticismo pietista (1834-1845)

<i>Introduzione</i>	p. 56
<i>Le origini del pietismo</i>	p. 58
<i>Johann Arndt e la mistica della santificazione</i>	p. 64
<i>Le radici mistiche del pietismo</i>	p. 71
<i>Il pietismo e l'edificante kierkegaardiano</i>	p. 78
<i>L'edificante e l'attività interiore dell'uomo</i>	p. 97

Parte terza: Kierkegaard, l'*anden forfatterskab* e i mistici

<i>De occultis non iudicat Ecclesia</i>	p. 106
<i>Cosa impariamo dal giglio nel campo e dall'uccello nel cielo</i>	p. 114
<i>La vita segreta dell'amore</i>	p. 124
<i>Le inquietudini dei pagani e le sofferenze dei cristiani</i>	p. 135

Conclusioni	p. 159
--------------------------	--------

Alla memoria del prof. Alessandro Cortese

Tutti hanno motivo di dolore, ma più di tutti colui che sa e sente che egli è.
Tutti gli altri dolori sono, a paragone di questo, come giochi a paragone di cose serie.
Perché sperimenta seriamente il dolore chi sa e sente non solo ciò che è, ma che egli è.

E chiunque non abbia mai sentito questo dolore
può in verità addolorarsi perché non ha mai sentito il dolore perfetto.

(La nube della non conoscenza, § 44)

Un mistico lo si ascolta come certi gridi di uccelli, solo nel silenzio della notte:
per questo molto spesso un mistico non ha una grande importanza per il suo ambiente chiassoso,
ma soltanto dopo un certo tempo, nel silenzio della storia, per le anime a lui affini che stanno in ascolto.

(S. Kierkegaard, quaderno d'appunti del 1840)

*Che cosa renderò al Signore
per quanto mi ha dato?
Alzerò il calice della salvezza
e invocherò il nome del Signore.
Adempirò i miei voti al Signore,
davanti a tutto il suo popolo.*

(Salmo XV)

Mistica, ascesi ed edificazione in Søren Kierkegaard

Introduzione

Sintesi del progetto, approccio all'argomento e metodo.

Studiare un autore come Søren Kierkegaard implica, forse più che in altri autori, uno sforzo di sinossi mentale che comprenda in sé il dato biografico ed il contenuto dei suoi scritti, tra i quali scritti non a caso vengono assunti a pieno titolo i diari, le lettere e altri documenti. Assumere il dato biografico non significa però fare *biografismo* né tanto meno facile (e in quest'ambito inutile) psicologia letteraria: significa invece, a mio avviso, sapere leggere i differenti livelli testuali di quest'autore seguendo il loro reciproco richiamarsi, a volte esplicito, a volte cifrato ma comunque sempre incluso nei limiti di una decifrazione storica, filologica e filosofica. La bellezza, se è lecito esprimersi così, di questi limiti sta nel non essere fissati a priori, di non ridurre dunque lo studio e la ricerca all'applicazione di una regola ma piuttosto il contrario: nel seguire un percorso *ad intra*, dentro gli scritti dell'autore e dentro le letture di cui lo stesso ha fatto esperienza e che hanno contribuito allo sviluppo di una determinata *forma mentis*.

Se, come accennavo sopra, questo sforzo può essere importante per ogni ricerca filosofica, per questa in particolare risulterà fondamentale, senza il quale risulterà facile perdersi nei meandri delle elucubrazioni e dei voli pindarici che in sé forse non contengono nulla di insano ma che fatalmente tendono a presentare "altro" rispetto al dato, dando così a considerazioni anche probabili una base instabile: vorrei dire, senza polemica ma anzi con rispetto per i "padri" che mi hanno preceduto, che questo filone è stato abbondantemente seguito nell'ambito degli studi kierkegaardiani e in qualche modo le varie interpretazioni (di "destra" o di "sinistra" che fossero) che si sono storicamente susseguite in una cosa sono rimaste senz'altro fedeli a Kierkegaard: al suo presentarsi al lettore in modo caleidoscopico e multiforme, alle sue camaleontiche "strategie fatali" - anche questo, se vogliamo, è un punto di partenza. Negli ultimi decenni però, è cresciuta l'esigenza di porre dati alla mano il problema (almeno in senso prospettico) della *reductio ad unum*, la quale non credo riguardi Kierkegaard in sé, che non meno e non più di altri era "uno" e tale è rimasto, bensì

l'approccio mentale di chi lo studia, in questo caso il mio, che accettando i limiti forniti dal dato *as we go along*, accetta anche i propri e limita se stesso dal gettarsi a occhi chiusi in una speculazione disordinata. Ciò significa in fondo accettare il dialogo tra il soggetto che interpreta e l'esigenza della ricostruzione di una "oggettività pragmatica" del contenuto di un'opera, della quale parla ad esempio Reinhard Brandt a proposito dell'interpretazione del testo filosofico¹, affermando la possibilità di "linee genealogiche" testuali e concettuali che mettono in connessione un atto finissimo come l'originale riflessione teoretica che contraddistingue i filosofi e l'assunzione concreta dei dati da parte dei pensatori stessi con cui la teoresi stessa viene nutrita.

Riferendomi ai testi kierkegaardiani ho fatto riferimento a libri non solo scritti ma anche testi fisicamente da lui posseduti, fonte certamente non secondaria di ispirazione, dei quali di alcuni si sa con certezza che siano stati letti, per altri si ha meno certezza mentre altri non sono stati letti e risultano essere immacolati come al momento dell'acquisto, senza contare altri libri che sono stati letti ma non sono stati registrati in alcun modo o che non furono posseduti: questo discernimento è il risultato (un risultato beninteso sempre *in progress*: a tutt'oggi i curatori della nuova edizione critica degli *Skifter*² di Kierkegaard, si imbattono in scoperte di questo genere) di un confronto basato su quello strumento tanto potente quanto "semplice" che è l'*Auktionsprotokol*, il protocollo dell'asta dei libri di Kierkegaard tenutasi a Copenaghen l'8 Aprile 1856, quasi cinque mesi dopo la sua morte, integrato con le dovute indicazioni bibliografiche reperibili nei già citati *Journaler* e *Papirer* e i rimandi ad altri testi presenti (o celati) nell'opera stessa del filosofo danese.

E con questo riferimento alle fonti iniziamo ad addentrarci *in medias res*, prendendo in esame l'argomento della mia ricerca e rapportandolo con una prima occhiata dall'alto al "dato", con un esercizio apparentemente pedante ma a mio parere metodologicamente efficace per esemplificare il problema dato-contenuto.

Dei 2748 volumi che compongono il protocollo d'asta (comprensivo delle due appendici e degli *udenfor bøger*, cioè i libri che si presume siano stati lasciati fuori dall'inventario), 33

¹ Vedi R. Brandt, *La lettura del testo filosofico*, Roma 1998.

² SKS (*Søren Kierkegaards Skrifter*) [Scritti di SK], a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et al., København 1997-. D'ora in poi verrà indicato con SKS seguito dal numero del volume e dal numero di pagina, nel seguente modo: SKS X, Y; se si tratterà di diari (*Journaler* o *Nota Bene*) o quaderni d'appunti (*Notesbøger*) seguirà una sigla fra parentesi dopo il numero di pagina.

titoli fanno un esplicito riferimento a temi di ascetica e mistica per un totale approssimativo di 100 volumi che, con un poco di benevolenza, aggiungendo a questi titoli la manualistica, le varie storie della Chiesa e altri libri di argomento più vasto in cui si fa cenno ad autori della tradizione mistica e all'asceti, diventano più di 137 "sfondando" così la soglia del 5% sul totale. Va da sé che se bastasse questo calcolo alquanto riduttivo a dare significatività ad uno studio avremmo risolto molti problemi della ricerca, e difatti non solo non basta ma preso per sé esso risulta veramente ambiguo: consideriamo, come controesempio, che alla sezione *Salmer* (i libri di inni e canti religiosi) nel catalogo troviamo solo 20 volumi e dunque dovremmo dire, affermando qualcosa di profondamente falso, che alla fin fine i libri di inni e salmi per Kierkegaard non contavano così tanto.

Faccio notare inoltre che nell'*Auktionsprotokol* non esiste la voce *Mystik*, *Mysticisme* o *Askese*, per cui dovremmo concludere che i sapienti curatori e compilatori del catalogo abbiano giudicato ininfluente, come del resto avrebbe fatto la maggioranza della gente, la mistica e l'asceti in quanto tali da considerarle argomento a sé: si potrebbe dire altrettanto di Kierkegaard? Concludo riportando il seguente dato: se al 5% di cui si accennava sopra aggiungiamo i volumi in catalogo di autori quali ad esempio Hegel, Fichte, Schelling e Baader, intrisi inoppugnabilmente di mistica e misticismo, per non parlare dei cosiddetti pensatori "minori" e commentatori magari presenti solo con articoli nelle riviste o nella manualistica filosofica specializzate possedute da Kierkegaard, allora raggiungiamo una quota più che considerevole che ci farebbe affermare che il tema dalla mistica non solo è presente ma è veramente (in questo caso: aritmeticamente) importante, per Kierkegaard e per la sua epoca. Tutto sta nel vedere *come* esso si articola e snoda.

Ora, lo scopo della mia ricerca è proprio di ricostruire *in re* ciò che anche un non addetto ai lavori avrebbe potuto forse compiere calcolatrice alla mano: poter affermare in ultima analisi che i temi della mistica e dell'asceti hanno una loro incidenza nello sviluppo del pensiero religioso di Søren Kierkegaard, un autore peraltro non classificabile come mistico né come asceta in senso classico, e che hanno contribuito non poco a formare la sua concezione di "edificazione" poggiantesi su un ben preciso schema antropologico. Egli proprio su questi temi ebbe occasione di porsi in dialogo e scontro con la cultura filosofica dominante da un lato, e con la concezione della fede e della vita religiosa dell'epoca dall'altro; è in confronto dialettico con essi per buona parte della propria vita di scrittore e

per grande parte di quella di lettore, e questo confronto presenta picchi d'intensità proprio in momenti per lui cruciali sia a livello biografico che a livello di produzione letteraria.

D'altro canto, porre Kierkegaard sotto questa lente apparentemente inusuale, espone l'autore e la propria opera ad un gioco di trasparenze e opacità che mettono chi lo studia in condizione di restituire al pubblico dei punti di visuale se non mai battuti quanto meno mai percorsi fino in fondo, per quanto sia possibile immaginare un qualsivoglia "fondo" ad una ricerca.

Il risultato "sensibile" di questa ricerca sarà riscontrabile in particolare all'interno della cosiddetta "seconda produzione letteraria" (*anden forfatterskab*) di Kierkegaard, cioè quella condotta a viso aperto dopo "il primo e ultimo chiarimento" [*En første og sidste Forklaring*]³ posto a chiusura del *Poscritto conclusivo non scientifico*, nel quale egli si attribuì la paternità degli scritti pseudonimi, e che trova nel periodo a cavallo fra il 1846 e il 1847 il suo primo fermento: come verrà mostrato più avanti, questa stessa "svolta" troverà uno dei suoi fondamenti proprio nella lettura di alcuni mistici⁴, e sarà figlia di un retroterra filosofico e spirituale maturato negli anni della formazione e della prima produzione letteraria.

A margine di questa premessa preciso che, cercare di aderire quanto più possibile ai dati, ai testi, ovviamente non impedisce di fare considerazioni, enucleare ipotesi ed eventualmente trarre conclusioni ma anzi dà a queste la possibilità di una verità che non sia la verità sempre valida dei numeri o sempre attraente della speculazione ma quella, sempre in sviluppo e in correzione, dell'analisi *ad intra*, che equivarrebbe poi a *conoscere* un autore per come esso si presenta, se non nella sua interezza almeno nella sua integrità.

Mistica e questione antropologica.

Se già parlare di mistica in senso generale può aprire una finestra sull'oceano delle sue infinite definizioni e altrettante interpretazioni, restringere il campo della domanda, quale indispensabile premessa per questa ricerca, all'ambito delle chiese della Riforma non aiuta poi così tanto a trovare una definizione ben precisa. In compenso, è possibile delineare un

³ Vedi *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (Poscritto conclusivo non-scientifico)*, SKS 7, 569-573.

⁴ Si vedrà ad esempio in seguito che Kierkegaard, alla fine degli anni '40, descrive il ruolo di consiglio e ispirazione svolto dalla lettura di alcuni mistici per quanto riguarda la sua "rinnovata" attività di scrittore.

problema ben preciso, almeno per un osservatore esterno, e cioè che in seno alla Riforma è presente sin dalla propria costituzione come realtà ecclesiale e ministeriale autonoma una dialettica che potremmo definire hegelianamente *infelice* in cui l'assoluta trascendenza di Dio che si è incarnato in Cristo *per noi* non trova, neanche nella Parola biblica, un corrispettivo del Dio *in noi* come presenza di Dio stesso nella creatura, come ad esempio possiamo notare in quella relazione nuziale fra uomo e Dio che Lutero stesso descrive non come un atto di "inabitazione" ma al contrario di totale estroflessione spirituale del fedele verso Cristo, il quale fedele solo ponendosi davanti al giudice supremo e misericordioso trova la vera interiorità, cioè nella certezza della remissione del proprio peccato. E' uno schema dialettico senza il quale non si spiegherebbe a livello filogenetico, ad esempio, il Kierkegaard della *Malattia per la morte*, ed esattamente come nella *Malattia per la morte* questo schema ne sottende un altro, antropologico, che invece costituirà la "novità" kierkegaardiana rispetto alla concezione dell'uomo luterana-ortodossa (ma non rispetto a quella cristiana in senso esteso) ristabilendo un movimento fra interno ed esterno nella creatura in cui in qualche modo l'interno non è assolutamente separato dall'esterno ma descrive in un modo "nuovo" una "ritrovata" relazione del sé dell'uomo – del suo spirito - con se stesso e con Dio⁵. Questa definizione di mistica che ricerchiamo dovrà dunque rispondere ad un'urgente e del resto quasi mai celata "esigenza di immanenza" presente in frange consistenti del protestantesimo europeo tra il 17° e il 19° secolo, e che non può prescindere né dalla questione antropologica, cioè di come l'uomo sia realmente costituito secondo la Rivelazione, né da questa dialettica di iniziale contrasto fra l'assenza del Cristo *in noi* e l'esigenza inalterata di una qualche immanenza divina, contrasto che in qualche modo trova in Lutero un rispecchiamento nella sua netta interpretazione dell'opposizione dialettica fra carne e spirito che egli ricava dalla lettura della *Lettera ai Romani*. Proprio quell'antropologia descritta dall'Apostolo stesso in 1Ts 5,23⁶, la tripartizione umana in

⁵ "L'uomo è spirito [*Aand*]. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? [...] Nel rapporto [*Forhold*] tra due il rapporto è il terzo come unità negativa, e i due si rapportano al rapporto, e nel rapporto al rapporto; così sotto la determinazione dell'anima il rapporto tra anima e corpo è un rapporto. Se invece il rapporto si rapporta a se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo [*det positive Tredie*], e questo è il sé" S. Kierkegaard, *Sygdommen til døden SKS* 11, 129. La traduzione qui riportata è tratta da *La malattia per la morte* a cura di Ettore Rocca, Roma 1999, p. 15.

⁶ Cfr. anche Eb 4, 12, 1Cor 2, 14-15, 1Cor 15, 44-46.

corpo, anima e spirito, che pur attraversando nel tempo diverse riformulazioni teologiche tanto quante furono le scuole di pensiero (Ireneo, Origene, Agostino, Bernardo, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, etc...), si mantenne integra in tutta la Chiesa fino all'epoca della Riforma e oltre, fu inizialmente accolta dallo stesso Lutero come dato acquisito⁷, salvo poi essere rigettata senza indugi durante la controversia con Erasmo sul libero arbitrio:

“Io conosco bene la favola di Origene sulla triplice «affezione» dell'uomo: quella carnale, quella dell'anima e quella spirituale, in cui l'anima tiene un posto intermedio tra carne e spirito e può rivolgersi verso l'una o verso l'altro. Ma sono dei sogni; egli li dice, ma non li prova affatto. Paolo chiama carne tutto ciò che è senza spirito”⁸.

Nonostante a prima vista possano sembrare due argomenti non direttamente connessi, l'intreccio fra mistica e *quaestio* antropologica è piuttosto fitto e difficile da districare e contestualmente a quanto si cerca qui di mostrare occorre notare, come ci ricorda De Lubac, che la tripartizione antropologica “si oppone a una antropologia bipartita, che è propria in genere ai pensatori non mistici”⁹, in quanto “l'elemento terzo” sarebbe proprio quel canale interno non solo di comunicazione spirituale con la divinità ma in un certo senso anche condizione di possibilità di una “comunione ontologica” fra Creatore e creatura. La contemplazione mistica così come era stata trasmessa nelle sue varie espressioni all'interno della Chiesa fino al 16° secolo, cioè come *cognitio Dei experimentalis* intesa a vario titolo, trova in Lutero un fiero oppositore e difatti alla immediata e improvvisa partecipazione in terra del fedele alla gloria di Dio, il riformatore contrappone un'altrettanto mistica *Cruce*: questa “croce mistica”, però, è assolutamente intramondana e come scrive Hasso Jaeger¹⁰, essa genera nel fedele un ascetismo totalitario in un atto permanente di assimilazione per

⁷ Ad esempio nel commento al Magnificat del 1520, ma è doveroso ricordare che già nelle lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516) carne e spirito si trovavano contrapposti “senza referenza antropologica a qualsivoglia soggetto”, come afferma Henri De Lubac in *Mistica e mistero cristiano* in *Opera Omnia*, vol. VI, Milano 1980, pp. 96-97.

⁸ Cfr. *De servo arbitrio*, qui riportato in italiano dalla traduzione francese di Denis de Rougemont (Paris, Genève 1936) in H. De Lubac, *op.cit.*, p. 97.

⁹ *ibidem*, p. 59.

¹⁰ Vedi H. Jaeger, *La mistica protestante e anglicana* in: AA. VV.: *La mistica e le mistiche*, Cinisello Balsamo 1996, specialmente alle pagg. 203 – 210.

Grazia a Cristo nelle sofferenze della croce e nella sua morte che giustifica l'uomo. Questa era per Lutero la vera nuzialità, il rapimento mistico: l' "emigrare dall'Egitto" sulle spalle di Cristo, fuori dalla propria miseria di creatura snaturata irrimediabilmente dal peccato, e gioire al suo riparo eterno per la riconquistata "intimità" con il proprio Creatore, Salvatore e Sposo.

Vale la pena sottolineare ancora e più in profondità come dietro questa concezione della fede e della salvezza che è allo stesso tempo (iper-)soggettiva (l'atto del fedele di credere alla remissione dei propri peccati come *conditio sine qua non* per far sì che la Grazia sia efficace) e oggettiva (la Parola, che attesta che Dio nella sua assoluta maestà e autonomia rimette il peccato), c'è una ben precisa concezione della persona umana: la creatura trova il proprio "interno" nella rivelazione "esterna" di un Dio misterioso, e questa rivelazione è la croce, tanto cara proprio ai mistici medievali e che in Lutero troverà dei riferimenti ad autori ben precisi ovvero Bernardo di Chiaravalle e Taulero, che verranno riproposti in una fortunata sintesi nella cosiddetta *Teologia tedesca*, chiamato a rigore filologico *Libretto della vita perfetta*, che costituirà una pietra miliare della spiritualità e della pietà riformata fino all'epoca di Kierkegaard (che ne possedeva infatti una copia) e oltre, testo non a caso indicato da Lutero come esempio di vero cristianesimo. In ogni caso, per il riformatore non vi è altra *unio* al di fuori di quella che Dio dona nel battesimo: ogni altra forma unitiva oscilla tra l'empio e l'immaginifico, perché chiamerebbe in causa potenze umane rese assolutamente inconsistenti proprio a causa del peccato.

Va quasi da sé che questa *intramondanizzazione* della dimensione mistico-ascetica compiuta da Lutero renda inutili, sospette e dannose ai suoi occhi tutte le manifestazioni mistiche "speciali" della tradizione cattolica e dell'ascetismo monastico dal quale ambiente egli stesso proveniva, e smorzeranno in lui e nella dottrina teologica a lui riconducibile quelle radici "mistiche" di cui la stessa sua esperienza e dottrina sono imbevute. Sarà anche questo uno dei fattori che contribuirà a lasciare una tensione spirituale insoluta nelle chiese della Riforma di area tedesca e che di fatto scatenerà una ricerca di acquietamento di questa tensione nell'uomo stesso, nella faticosa ricerca di un'antropologia religiosa "compiuta" che pur rispecchiando l'ortodossia della *Theologia crucis* renda conto anche della partecipazione dell'uomo alla vita divina. Di questa esigenza saranno diretta filiazione, mediata attraverso alcuni temi del calvinismo (come ad esempio il concetto di santificazione progressiva del credente basata sulla *insitio in Christum*), il fenomeno del cosiddetto

pietismo, nelle sue varie fasi e articolazioni, e la stessa filosofia idealista, intesa come espressione filosofico-teologica della necessità di recuperare “l’elemento terzo”: come un fiume carsico nella storia della Riforma, il “bisogno di immanenza” apparirà (e scomparirà) dando connotazioni, valenze e sensi differenti all’esperienza mistica, come nei due fenomeni sopraccitati. Scrive lo Jaeger:

“I teologi dell’«ortodossia» hanno cercato di rispondere ad un bisogno vitale del protestantesimo: allargare la nozione della giustificazione in modo tale che l’unione con Cristo possa trovarvi il suo posto. Riconciliare il «Cristo in noi» (*l’unione mistica*) e il «Cristo per noi» (*la giustificazione*) all’interno del medesimo e unico insegnamento sulla giustificazione mediante la fede che continua a dominare l’edificio spirituale del protestanesimo, tale è il senso di questa dottrina dell’*unio mystica* che appare in modo così inatteso nell’«ortodossia» luterana”¹¹.

E’ lecito pensare, ed è scopo di questa ricerca mostrarlo, che anche Kierkegaard cercò di trovare una sua risposta nel corso della sua riflessione esistenziale sulla Rivelazione e con sempre crescente consapevolezza del problema man mano che egli procedette verso la maturità letteraria: se il Cristianesimo è davvero un annuncio sull’esistenza, e se quest’annuncio risulta essere in qualche modo costitutivo dell’esistenza stessa, non potrà non essere posta la questione di *come* esso (che è Cristo stesso) la costituisca. Indagare come Kierkegaard recepì e rielaborò i contenuti della tradizione mistico-ascetica cristiana sarà dunque contestuale non solo al generico problema del “rapporto a Cristo” (che di per sé dischiude all’umanità orizzonti che trascendono la stessa visuale umana e in qualche modo la riconfigurano) ma dell’incidenza di questo rapporto *nel* singolo reale concepito sotto ogni determinazione che gli è propria¹².

¹¹ H. Jaeger, *op. cit.* p. 213.

¹² Che Kierkegaard avesse ben presente, fin dalla sua giovinezza, la questione dell’antropologia tripartita dell’apostolo Paolo lo attestano ad esempio i suoi appunti delle lezioni di dogmatica (*Dogmatiske Forelæsninger*) di H.N. Clausen, a cavallo fra il 1834 e il 1835, in cui il teologo cerca decisamente di tagliare corto sulle possibili sfumature interpretative dei passi paolini, pur compiendo tutti i distinguo del caso: “§ 23. [...] In Paolo c’è un dualismo fra σάρξ, πνεῦμα - ὁ ἔσω ἄνθρωπος e ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος 2Cor: 4, 16. Eccl: 12, 7. – Si distingue fra lo Spirito e il Principio Vitale πνεῦμα e ψυχή (1Cor 15, 44-45). – In 1Tess 5, 23 c’è una Tricotomia. – Con πνεῦμα si intendono le più alte doti spirituali con cui l’uomo si innalza verso la somiglianza con Dio. § 24. La purezza e la superiorità della dottrina cristiana è oscurata in questo punto

Ciò che rende “fluido” il ricercare è sempre una forte e amplificata tensione interrogativa, e nello specifico questa tensione si deve al fatto che ogni termine che viene messo in evidenza nella questione si presenta non solo sotto l’alternativa del “sì” e del “no”, ma spesso anche in modo internamente problematico, ad esempio: mistica o misticismo? pietà o pietismo? ascesi monastica o ascesi intramondana? Se da un lato rimanere bloccato in questo scioglilingua sarebbe in ultima analisi un insuccesso, d’altro canto sono i termini stessi a presentarsi in guise differenti e spesso polari per indicare, come noto, degli scarti di senso che costituiscono senso a loro volta.

Cercherò dunque di presentare diacronicamente, per quanto possibile, l’apparire di queste polarità dialettiche agli occhi di Kierkegaard lungo il cammino della sua crescita e maturazione filosofico-religiosa, cercando altresì di delineare le diverse coordinate di ricezione che egli seguì nel corso della sua attività di scrittore e di come (e se) i contenuti recepiti siano stati rielaborati e abbiano in qualche modo influenzato il suo pensiero e la sua produzione letteraria.

dalle ipotesi sulla generazione dell’anima umana e della natura di questa, alle quali può essere assegnata una valenza religiosa solo per un fraintendimento, causato in parte da opinioni improbabili e in parte da ricerche cavillose sulla immagine di Dio nell’uomo [segue elenco di pensatori e Padri della Chiesa, suddivisi in base alla loro posizione sull’origine e sulla natura dell’anima, ndr]”, *SKS* 19, 23-24 (Not 1), trad. mia.

Parte prima: Kierkegaard, la speculazione e il misticismo (1834-1844)

L'idealismo e la mistica

Scriva Hegel nel *System der Philosophie*¹³:

“Per quanto riguarda il significato di speculativo, occorre ancora notare che esso è qui inteso con ciò che in passato, soprattutto in relazione alla coscienza religiosa e al suo contenuto, era solito essere indicato come *il mistico*. Quando oggi si parla del mistico, questo vale di regola come sinonimo di ciò che è “misterioso” e “incomprensibile”, e ciò che è misterioso e incomprensibile viene poi considerato, secondo il tipo di formazione ricevuta e modo di pensare, dagli uni come l’Effettivo (*Eigentliche*) e il Vero (*Wahrhafte*), dagli altri invece come ciò che fa parte della superstizione e dell’inganno. Su ciò è innanzitutto da notare che il mistico rimane sì qualcosa di misterioso, ma solo per l’intelletto, e precisamente a causa di ciò: per il fatto che l’identità astratta è il principio dell’intelletto, laddove il mistico invece (come sinonimo di speculativo) è *l’unità concreta di quelle determinazioni*, che valgono come vere per l’intelletto solo nella loro separazione e opposizione. [...] Tutto il razionale è dunque da considerare contemporaneamente come mistico, il che però sia detto per dire che esso esce dal dominio dell’intelletto, e non perché esso stesso sia da considerare assolutamente inaccessibile e incomprensibile per il pensiero”

Se l’idealismo tedesco è stato definito come “una religione indebitamente indicata come «filosofia»”, una “teosofia concettualizzata” o un “misticismo accademico”¹⁴, ciò è sicuramente dovuto al fatto che uno degli scopi dei suoi eminenti rappresentanti, e in particolar modo in Hegel, che in qualche modo fu il fondatore di questa nuova “scolastica”, fu proprio quello di dare una risposta concettuale al problema *spirituale* dell’immanenza: esso rappresentò la risposta speculativa all’antico dilemma teo-antropologico interno alla Riforma e nello stesso tempo la soluzione ai tanti problemi lasciati aperti dall’impostazione dualistica della filosofia kantiana, rivelandosi così essere un misticismo sistematico non più legato ad un’ontologia o ad una metafisica di riferimento (in accordo con Kant riguardo all’impossibilità di una conoscenza metafisica), quanto piuttosto alla concentrazione in un

¹³ G.W.F.Hegel *Sämtliche Werke* a cura di H. Glockner, Stuttgart - Bad Cannstatt 1965-1968 (1927-1940), vol. VIII: *System der Philosophie*, tomo primo (parte I, pos. C, γ: *Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität - Näherer Begriff und Einteilung der Logik*, § 82), pp. 195-196 (traduzione e corsivo miei).

¹⁴ Vedi H. Jaeger, *op.cit.*, pp. 253-259.

solo punto (l'autocoscienza) di ogni possibile dualismo metafisico e spirituale e di ogni suo possibile sviluppo. Questo processo di affermazione identitaria fra *Logos* e autocoscienza ed il suo essere intrinsecamente mistico fu un movimento consapevole, come si evince dalla citazione riportata sopra, ma è proprio la possibilità di un'autofondazione della mistica che allontana – o meglio: assume e supera – lo scenario religioso e della fede, restituendo all'individuo reale il problema della “consistenza antropologica” della persona, specie se essa viene intesa come facente parte di una creazione e dunque di un “progetto”.

Marie Mikulová Thulstrup, nel suo articolo *L'incontro di Kierkegaard con la mistica attraverso l'idealismo speculativo*¹⁵, distingue due fasi della vita di Kierkegaard in cui egli legge i filosofi dell'idealismo: nella prima, una fase di “studio” che va dal 1834 al 1840, da una successiva fase di lettura più “diretta”, libera da impegni per l'appunto di studio; fra queste due fasi, come cercherò di mostrare, ve ne sarà una intermedia in cui l'incontro di Kierkegaard con la mistica attraverso l'idealismo, avrà una ricaduta diretta sulla sua produzione letteraria, e in particolare in *Sul concetto d'ironia*¹⁶ (1841), in *Enten - Eller* (1843) e nel *Concetto dell'angoscia* (1844).

Come si diceva, in questa prima fase dominano, per motivi di formazione, non solo le letture degli idealisti ma soprattutto le prime interpretazioni compiute sul loro pensiero da parte di alcuni pensatori e studiosi che all'epoca godevano di chiara fama, i cui manuali e commentari rappresentavano la *vulgata* dell'idealismo e che spesso erano letti, come del resto fece anche Kierkegaard per taluni autori, *prima* delle opere degli autori che questi introducevano, come introduzione alla lettura per una successiva lettura di essi, o addirittura rimanevano in alcuni casi le uniche fonti (e dunque le uniche interpretazioni) su determinati autori. Seguendo la descrizione della Mikulová Thulstrup¹⁷, pochi autori “maggiori” godettero del trattamento privilegiato di una lettura diretta delle loro opere in prima istanza

¹⁵ Vedi Marie Mikulová Thulstrup: *Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealisme* in *Kierkegaardiana* X, pp. 31-90, København 1977 (traduzione mia). Gli studi e gli articoli di M. Mikulová Thulstrup rappresentano l'ossatura non solo di questo studio, ma allo stato attuale della ricerca essi sono la base di ogni studio sulla relazione fra Kierkegaard e la mistica (cfr. la bibliografia in fondo al testo).

¹⁶ Nonostante che Kierkegaard non annoverasse la propria dissertazione dottorale nella sua attività di scrittore non credo sia oggettivamente possibile per noi suoi lettori escludere *Sul concetto d'ironia* dalla produzione letteraria del pensatore danese.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 10-19.

da parte di Kierkegaard nel periodo che stiamo prendendo in oggetto: tra questi possiamo senz'altro annoverare J.G. Fichte, bollato presto con l'appellativo di "Simeone lo Stilite"¹⁸, per la sua "immobile" e astratta concezione dell'Io, che Kierkegaard – come si vedrà – mai assocerà, a dispetto invece delle forti inclinazioni misticheggianti del filosofo di Rammenau, ad alcuna forma di mistica e anzi lo stesso Hans L. Martensen, professore di dogmatica di Kierkegaard – piuttosto incline alla speculazione – di cui parleremo poco più avanti, definì Fichte uno "spiritualista" poichè non considerava come base della propria "mistica" la ternarietà divina (cioè la Trinità), ma diversamente da Kierkegaard usò per lui il termine "misticismo acosmico", opposto alla vera mistica che parte dalla Rivelazione¹⁹. Si può trovare una traccia piuttosto vivida di queste riflessioni del giovane Kierkegaard e del suo maestro Martensen nelle pagine finali della sua dissertazione dottorale *Sul concetto di ironia*, in cui contrapporrà alle "piroette" dialettiche di Fichte la concreta esperienza della beatitudine in Dio come viene descritta in un *Lied* attribuito all'epoca a Taulero²⁰ dal titolo *Von der Seligkeit des Seyns in Gott*²¹.

¹⁸ Vedi, *Papirer I A 252*: "Come Simeone Stilite, Fichte fa i movimenti dialettici più abili su di un'immensa colonna. La folla l'ammira ma senza imitarlo ed i pochi che cercano di salire sulla colonna ne fanno una parodia (Scuola di Fichte)" e in *SKS 18, 80 (FF)*: "L'intero sviluppo idealistico, per es. come è in Fichte, trovò bensì un Io, un'immortalità, ma senza pienezza; come lo sposo di Aurora che, immortale ma senza giovinezza eterna, finì col diventare una cavalletta. Fichte per disperazione buttò a mare la zavorra empirica e affondò". L'edizione di riferimento qui è *Søren Kierkegaards papirer* [Carte di SK], a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting (con aggiunte a cura di N. Thulstrup e N. J. Cappelørn), København 1968-78, citata con le eventuali concordanze (es: NB 16:5) con i manoscritti kierkegaardiani non ancora pubblicati in *SKS* [traduzione presa da *Diario*, in 12 voll., a cura di Cornelio Fabro, Brescia 1980³. Eccetto dove diversamente specificato, essa sarà la mia traduzione di riferimento].

In questi appunti, scritti verso la fine del 1836, Kierkegaard si riferisce con tutta probabilità all'opera di Fichte *Die Bestimmung des Menschen*. In ogni caso, Fichte troverà maggior considerazione nella fase più matura di Kierkegaard, specialmente in riferimento alla teoria dell'immaginazione produttiva.

¹⁹ Vedi *SKS 18, 374 e ss. (KK)*, appunti delle lezioni di Martensen sulla dogmatica speculativa del semestre 1838-39 probabilmente ricopiati da Kierkegaard dalle carte di qualcun altro. Come tenterò di mostrare, Martensen è per Kierkegaard un avversario da cui trarre ispirazioni *una tantum*, specie fino ai primi anni '40; ciò è dovuto anche al fatto che Martensen non si mostrò mai realmente convinto dalla speculazione applicata *tout court* alla teologia e ai dogmi cristiani, pur ricercandone costantemente il punto d'incontro.

²⁰ "Per guadagnare pienezza e verità, la soggettività deve lasciarsi generare, deve sprofondare negli abissi della vita sostanziale e lasciarsi lì nascondere come la comunità è nascosta in Cristo, deve lasciarsi – a metà

Friederich Schleiermacher e Franz von Baader sono anch'essi annoverati fra gli autori oggetto di letture dirette – e antecedenti a quelle delle opere di Fichte – con i quali Kierkegaard stabilirà un rapporto di lettura duraturo: esse sono letture a volte silenziose, a volte meditate su carta (non di rado accompagnate da attestazioni di stima), ma che comunque risultano essere parte delle fondamenta della formazione del pensatore danese e che meritano perciò un particolare approfondimento.

Ma se Schleiermacher con la sua opera *Der christliche Glaube* ha l'onore di essere il primo autore citato nel *Journal*²² e di essere presente come autore teologico di riferimento durante gran parte degli studi universitari, tuttavia egli ha un'incidenza relativa sulla questione della mistica e del misticismo in Kierkegaard (pur essendo egli un autore assolutamente influenzato da un certo misticismo²³, basti pensare al suo concetto di *Zentralanschauung*), ma varrà qui ricordare, perché è un concetto che verrà sviluppato in seguito, come Kierkegaard – non ancora ventitreenne – da subito evidenzi un problema in Schleiermacher

fra paura e simpatia, a metà fra terrore e abbandono – inghiottire dai flutti del mare sostanziale, come nell'attimo dell'entusiasmo, allorché il soggetto quasi dispare a se medesimo e sprofonda in ciò che entusiasma, e nondimeno avverte un brivido leggero, poiché ne va della sua vita [*det er om dets Liv at gjøre*]. Ma per questo ci vuole coraggio, e del resto non si può fare altrimenti; chiunque infatti vuole salvare la propria anima, la perderà. Non è però il coraggio della disperazione; infatti, per riprendere le belle parole di Taulero a proposito di una situazione ancor più concreta:

‘codesto perder, che par di svanire / altro non è che il vero rinvenire’ ”

in *Om begrebet ironi med stadigt hensyn til Socrates* [Sul concetto d'ironia in riferimento costante a Socrate], 1841 SKS 1, 310.

²¹ Si trova in ps. Taulero, *Nachfolgung des armen lebens Christi* [Imitazione della vita povera di Gesù] p. 254, che Kierkegaard aveva nell'edizione a cura di N. Casseder, Frankfurt 1821, cfr. *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, København 1967 [Protocollo d'asta della biblioteca di SK] (d'ora in poi *Aukt.*) n. 282.

²² *Pap. I A 4*, del 1834. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*: Kierkegaard possedeva la terza edizione (Berlino 1835, *Aukt.* 258), ma secondo alcuni in questi appunti egli sta riferendosi alla seconda edizione, usata probabilmente per l'esame universitario.

²³ Influenza derivante anche dalla sua formazione pietista presso i Fratelli Moravi e dalla idee della comunità di Herrnhut del conte Zinzendorf (di cui si parlerà nella seconda parte di questa ricerca), di cui egli stesso dirà di essere membro “di un ordine superiore” (vedi più avanti nella seconda parte).

nella sua concezione della religione e della fede, proprio per la sua idea “mistica” e immediata di religione, al punto da essere accostato agli hegeliani:

“Ciò che Schleiermacher chiama «Religione» e i dogmatici hegeliani «Fede», non è in sostanza che la condizione prima e immediata del tutto, il fluido vitale, l'atmosfera che noi respiriamo come vita spirituale. Perciò non può essere espresso da quei termini [cioè Religione e Fede, *ndr*]”²⁴.

L'anno dopo, l'accostamento è addirittura con il panteismo, analizzato secondo lo schema di superamento della dialettica hegeliana:

“Che il Panteismo costituisca nella Religione un momento superato, è una verità che sembra ora riconosciuta. Ciò mostra anche l'errore della definizione di Schleiermacher della Religione, legata com'è al Panteismo; in quanto, di quel momento della confusione dell'Universale e del finito (del momento che sta fuori del tempo), egli ne fa una Religione”²⁵.

Nonostante Kierkegaard non accetti queste premesse di Schleiermacher (e del resto non accetterà neanche la sua dottrina della predestinazione, né tanto meno quella originale calvinista) come esaustive della vita di Fede, che evidentemente non tengono conto della Rivelazione in quanto relata alla salvezza *attuale* dal peccato, cioè di qualcosa che, come vedremo più avanti, renda conto della vita cristiana “nel tempo” strettamente legata alla libertà dell'individuo – nonostante ciò, Kierkegaard avrà modo di apprezzare in altri contesti altre posizioni teologiche di Schleiermacher, non ultime quella di tenere ben distinti nel loro rapporto di assoluta alterità Dio e l'uomo, bene in quegli anni piuttosto raro negli ambienti filosofici e teologici, e l'idea “miracolosa” e sovranaturale dell'ingresso dell'uomo nella vita religiosa.

Non mi sembra invece un'esagerazione affermare che all'interno degli studi kierkegaardiani vi sia un vero e proprio “caso Baader”, ancora aperto e pochissimo trattato, specie se teniamo conto di una serie di fatti: *in primis*, che Kierkegaard possedeva ben ventisette volumi²⁶ di quest'autore e che, stando al protocollo d'asta, nessun autore moderno è così presente nella sua biblioteca; senza tener conto inoltre, che forse è da considerare un “caso

²⁴ *Pap.* I A 273

²⁵ *SKS* 17, 219 (DD).

²⁶ cfr. *Aukt.* 391-418.

Baader” più vasto all’interno della storia del pensiero moderno, anch’esso non del tutto chiarito. Evidentemente, non è questa la sede né tanto meno si dispone di mezzi adeguati per cercare anche solo di immaginare delle soluzioni a problemi così vasti, sebbene interessanti e degni di essere approfonditi; purtuttavia reputo necessario tracciare delle possibili “linee genealogiche” che congiungono Baader a Kierkegaard limitatamente ad alcuni punti che interessano questa ricerca. E’ importante però dapprima fissare, seppur brevemente, alcuni nodi cruciali riguardanti il pensiero e la storia di Baader per meglio capire il contenuto di ciò che verrà trattato in seguito.

Franz Xaver Benedikt von Baader (1765-1841), personaggio poliedrico e avventuroso, nonché pensatore estroso e a tratti misterioso, cattolico di formazione²⁷ ma piuttosto eterodosso in alcune sue posizioni, uno dei più convinti promotori della Santa Alleanza, è secondo Ernst Benz “il grande ispiratore di questa riscoperta della mistica tedesca all’inizio del XIX secolo”²⁸, riscoperta che come già visto coinvolgerà in pieno il pensiero degli idealisti e difatti sarà lo stesso Baader a leggere per la prima volta dei testi di Eckhart a Hegel, il quale per tutta risposta dirà: “*Da haben wir es ja, was wir wollen*”²⁹. Ma il passaggio decisivo per il pensiero di Baader è la conoscenza del pensiero teosofico di Jakob

²⁷ A partire dal 1781 Baader frequentò l’università di Ingolstadt, celebre per la continuità dell’insegnamento impartitovi, fedele alla Compagnia di Gesù nonostante questa fosse stata soppressa nel 1773. Fu profondamente influenzato dal pensiero di Johann Michael von Sailer (1751-1832), teologo di formazione gesuita nominato nel 1822 vescovo titolare di Germanicopoli ed in seguito vescovo di Regensburg. Sailer si adoperò molto per risollevarne le sorti intellettuali del clero cattolico e tentare un primo avvicinamento ecumenico in nome di una comune pietà fra i diversi *credo* cristiani.

²⁸ Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris 1987², p. 11 (trad. mia).

²⁹ Questo fatto sarebbe accaduto secondo Fr. Hoffmann (curatore della prima edizione dell’opera omnia di Baader, che riporta quest’avvenimento da una conversazione privata con Baader poco prima della sua morte), nel 1824 e a quell’epoca Hegel avrebbe avuto solo una conoscenza di Eckhart *jusque là que le nom*. Baader, pur considererando Hegel un autore geniale e degno di rispetto, lo renderà comunque oggetto di numerose e sempre più aspre critiche. Per la conversazione fra Baader e Hegel cfr. E. Benz, *op.cit.*, p.12.

Benz afferma inoltre che la figura e il pensiero di Eckhart erano praticamente scomparsi dai centri di studio tedeschi sin dall’epoca della condanna formale da parte del tribunale dell’inquisizione di alcune sue proposizioni, cioè dal XIV secolo. Sarà invece Schelling, in ottimi rapporti con Baader fino al 1809, a procurare allo stesso Baader gli scritti di Fr. Chr. Oetinger (1702-1782), l’altro grande teosofista tedesco del XVIII secolo, che rappresentò con la sua opera forse l’ala della teosofia cristiana più compenetrata con il pensiero cabalistico e con forti spinte millenaristiche al proprio interno, cfr. Benz, *ibidem*, p.27 e ss.

Böhme (1575-1624), il *philosophus theutonicus*³⁰ invece ben noto agli idealisti, che egli conoscerà attraverso le edizioni francesi tradotte e commentate da Louis Claude de Saint-Martin³¹, del quale Baader fu un appassionato ammiratore al punto che insieme al già citato Böhme il pensatore francese diventerà il punto di riferimento costante di tutto la propria opera, trattato alla pari (e forse con un occhio di riguardo in più) di Tommaso d'Aquino, Eckhart e Taulero.

In ambito teosofico, un ambito a prima vista così distante dagli interessi di Kierkegaard, i punti di riflessione fondamentali vertono su tre punti ben precisi, dai quali poi eventualmente si diramano altri sottoargomenti: 1) l'autogenerazione di Dio (il passaggio dall'Unità alla Trinità di Dio), 2) la creazione (il passaggio dalla *a-seitas* dello Spirito alla Natura, l'esistenza del male e la caduta dell'uomo), e 3) la Redenzione e il fine ultimo dell'uomo (la nuova generazione divina nelle creature nonostante la corruzione di quest'ultime). Sia in Böhme che in Baader questi tre punti, che di fatto racchiudono (non senza una punta di pretenziosità) tutto lo scibile possibile, sono raggiungibili dall'uomo proprio in virtù della stessa presenza divina nell'uomo, che "accende" la scintilla che permette all'anima di essere "illuminata" su questi misteri e in qualche modo di rinascere "vivendo" la sapienza divina stessa nel suo estrinsecarsi ed autoalienarsi da Dio stesso,

³⁰ Di Jakob Böhme e del suo misticismo teosofico scriverà Émile Boutroux nel 1908: "Mantenere l'ideale spiritualista e ottimista dei mistici, pur guardando alla natura dal punto di vista pessimista di Lutero e, più in generale, da un punto di vista realista, questo è il compito che Böhme si è imposto. [...] mentre per i mistici si trattava di sapere come Dio poteva nascere in ciò che non è Lui, Böhme si domanda come può rinascere in ciò che si è separato da Lui con violenza", cfr. E. Boutroux: *Jakob Boehme o l'origine dell'idealismo tedesco*, Milano 2006 (Paris 1908), p.27. Di Böhme Kierkegaard possedeva i seguenti titoli: *Beschreibung der drei Principien Göttlichen Wesens*, Amsterdam 1660 (Aukt. 451). *Hohe und tiefe Gründe von dem dreyfachen Leben des Menschen*, Amsterdam 1660 (Aukt. 452), *Christosophie oder Weg zu Christo*, 1731 (Aukt. 454), *Mysterium magnum*, Amsterdam 1682 (Aukt. 453); a questi testi è da aggiungere la monografia dell'allievo di Baader J. Hamberger *Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme*, München 1844. La prima citazione di Böhme nel *Journal* si trova in un appunto di Kierkegaard del 1841: "È così bello e così vero e anche sgorgato dal cuore quanto dice Böhme: «Nell'ora in cui la tentazione minaccia, non si tratta di avere molti pensieri ma di poterne tenere ben fermo uno». Dio me ne conceda la forza" (trad. di C. Fabro con modifiche). Il passo citato si trova in J. Böhme, *Christosophie oder Weg zu Christo*, p. 387 e ss. nell'edizione posseduta da Kierkegaard.

³¹ Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803), anch'egli teosofo, costruì la propria dottrina sugli scritti di Böhme rielaborandoli sulla scorta degli insegnamenti esoterico-massonici ricevuti in gioventù.

seppur con tutti i limiti – invero a volte sottaciuti o dati frettolosamente per scontati – della creatura³². Lo Spirito, libero dalla Natura ma di cui la Natura stessa è essenza, agisce internamente ad essa, facendola in qualche modo progredire verso lo Spirito stesso che è Dio, il quale mediante sette “spiriti organizzatori” che nascono successivamente l’uno dall’altro e che rendono possibile il contatto fra Natura e Dio, cioè la sopraccitata “scintilla” [*der Blitz*] che darà via libera alla Luce e all’Amore divini all’interno del creato.

Ciò di cui occorre tener conto, per capire come Kierkegaard possa avere minimamente tratto ispirazione o spunti di riflessione da questi testi di impronta chiaramente teosofica se non addirittura misteriosofica, è non solo il “dato” letterario – cioè un contestuale e coerente richiamo concettuale e testuale comune alle due parti in questione – ma anche la capacità di Kierkegaard di rielaborare in modo personale con estrema capacità di sintesi ogni cosa che leggeva e che in qualche modo destava il suo interesse³³.

Nella fattispecie, in questi due autori è molto marcato il riferimento all’*angoscia* come uno degli “spiriti divinizzatori della Natura”: introdotta come il movimento incessante di un’anima che non trova il proprio bene in se stessa e non sa dove cercarlo, l’angoscia è come un “limite superiore” della Natura, la quale elevatasi sino al porsi di fronte all’infinito esterno con alle proprie spalle l’infinito interiore, li percepisce ancora “vuoti” sotto la determinazione del corpo-materia, e dunque ha bisogno della mediazione spirituale. Per dirla con Baader:

³² Scrive Böhme: “Considera te stesso, cerca te stesso, trova te stesso: ecco la chiave della sapienza. Sei l’immagine e il figlio di Dio. Questo è lo sviluppo del tuo essere, questa è, in Dio, la nascita eterna”, in E. Boutroux, *op. cit.*, p.30. Il concetto di *imago Dei*, oltre ad avere un evidente e inevitabile richiamo biblico (Gn 1, 26), è stato spesso richiamato da molti autori mistici cristiani (ad esempio Eckhart, del cui pensiero si sente in Böhme una presenza marcata) e come vediamo qui e vedremo anche altrove troverà il proprio spazio, con varie rielaborazioni, anche nella tradizione spirituale protestante. Baader ne farà oggetto di ampie esposizioni nella *Speculative Dogmatik* e in altre opere.

³³ Sembra che Kierkegaard abbia detto un giorno all’amico Hans Brøchner: “I geni difettano sempre della capacità di comprendere oggettivamente gli altri” e alcuni giorni dopo ribadì il concetto in maniera più specifica: “Non ho mai avuto la capacità di comprendere gli altri oggettivamente”, vedi in F. Florin, *Was Kierkegaard inspired by medieval mysticism?* In *Kierkegaardiana* XXII, København 2002, p. 174.

“Il *Philosophus Teutonicus* esprime questa legge della mediazione per il compimento della vita della creatura con tali parole: ogni vita nasce in natura nel tormento dell’angoscia (nelle strettoie e nell’angustia dell’origine della natura) e non ha luce in sé; se poi entra in ciò che ha causato la natura, là riceve la luce”³⁴.

Di fatto, l’angoscia in Böhme e di Baader genera nell’uomo la consapevolezza della sua miseria ed è proprio questa conoscenza di sé a renderlo meno misero³⁵ e ad introdurlo in qualche modo alla vita nuova, donando la propria volontà “naturale” alla volontà *originaria*. L’angoscia è dunque la forza spirituale che conduce la Natura all’“impatto” con lo Spirito rappresentato dal *Blitz*, dal lampo che genera la Luce come una seconda nascita nella libertà. Ora, se è possibile stabilire un punto fermo nel pensiero di Kierkegaard, e in questo punto particolare egli è fedelissimo alla propria formazione luterana, è proprio il rifiuto *apriori* della possibilità di una tale compenterazione sostanziale tra Dio e l’uomo, al punto da poter “sovrapporre” in maniera indiscriminata l’autogenerazione divina alla creazione e alla Redenzione (o seconda nascita), ma concentrando adesso la nostra attenzione sulle rielaborazioni baaderiane di questa tematica presenti soprattutto nei *Fermenta Cognitionis* e nei vari volumi delle *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, che Kierkegaard lesse per la prima volta nel periodo che va all’incirca dal 1834 al 1838 (egli riprenderà in mano questi libri anche negli anni ’40, come attestano i vari diari), potremo trovare degli elementi concettuali che rendono le esplorazioni teosofiche di Böhme più vicine alla sensibilità moderna, e in particolare al problema dell’Io e dell’Assoluto, e dunque meno ardito il “salto” verso le tematiche kierkegaardiane. Come osserva M. M. Thulstrup,

“Si può generalmente affermare che Kierkegaard imparò da Baader i principi fondamentali dell’idealismo speculativo e le critiche a questi ben prima che egli leggesse le opere di Fichte, Schelling e Hegel, e prima che seguisse le lezioni di H. L. Martensen sullo stesso argomento”³⁶,

³⁴ F. Baader, *Speculative Dogmatik*, vol. V, trad. di L.P. Xella, *op. cit.*, p. 593 (Aukt. 396).

³⁵ cfr. E. Boutroux, *op.cit.*, pp.45-46.

³⁶ M.M. Thulstrup, *Baader*, in *Kierkegaard’s teachers*, «Bibliotheca Kierkegaardiana» X, Copenhagen 1982, p. 174. (trad. mia)

e come possiamo notare e come vedremo ancora più avanti Baader darà al giovane Kierkegaard una “lente” molto particolare con cui leggere il pensiero filosofico e religioso del proprio tempo:

“Il pensiero di Kierkegaard e la sua critica all’idealismo, e in particolare all’idealismo hegeliano, deve essere compreso nella sua connessione con la critica baaderiana e degli altri pensatori teisti della prima decade del diciannovesimo secolo. Entrambe le filosofie, quella di Kierkegaard e quella di Baader, rappresentano un elemento importante nel tentativo di analizzare l’insufficienza dell’idealismo e di superarlo con una filosofia che sia più adeguata al Cristianesimo”³⁷

Quello di Baader è un modo di intendere il contenuto del pensiero che si pone ben al di là delle mete raggiunte dai grandi autori dell’idealismo, vuoi per la sua forte componente teosofica, vuoi per la struttura ontologico-metafisica che in qualche modo rispecchia ancora il tomismo della sua formazione cattolica, vuoi per la radice *volontaristica* della sua stessa speculazione che riflette fedelmente l’impostazione data da Böhme alla propria teosofia e che per ciò stesso pone l’accento sul problema della *personalità*³⁸.

Importante a questo riguardo è a mio avviso effettuare una sorta di confronto parallelo fra alcuni passi del famoso “Diario di Gilleleje”³⁹ e alcuni brani della *Speculative Dogmatik* di Baader nei passaggi in cui il pensatore tedesco enfatizza il momento dell’ “accoglienza” del principio interiore da parte del singolo.

Uno dei punti più famosi del “Diario” è il seguente:

³⁷ P. Koslowski, *Baader: the centrality of original sin and the difference of immediacy and innocence*, in AA. VV., *Kierkegaard and his german contemporaries*, «Kierkegaard research: sources, reception and resources» vol. 6, ed. by Jon Stewart, Aldershot 2007, tomo I, p. 3 (trad. mia).

³⁸ “La filosofia degli antichi era soprattutto una classificazione, quella di Boehme sarà una costruzione. Il problema della genesi si è sostituito a quello dell’essenza delle cose, e poiché l’essere di cui si cerca la genesi e il cui movimento interno deve spiegare la natura è espressamente la persona cosciente, libera e agente, il sistema che ci avviamo a studiare ci appare come l’aurora di una filosofia nuova, che può essere chiamata «filosofia della personalità», considerata in se stessa e in relazione alla natura” (E. Boutroux, *op. cit.*, p. 28).

³⁹ *SKS* 17, 7 e ss. (AA), lungo appunto datato 1 Agosto 1835 (corsivi miei). Questo paragone prende ovviamente per buono il fatto che la *Speculative Dogmatik* sia stata letta fra il 1834 e il 1835, come attesta ad esempio l’edizione dei *Papirer* adottata per questa ricerca.

“Ciò che in fondo mi manca, è di veder chiaro in me stesso, di sapere «ciò che io devo fare» e non ciò che devo conoscere, se non nella misura in cui la conoscenza ha da precedere sempre l'azione. Si tratta di comprendere il mio destino, di vedere ciò che Dio vuole ch'io faccia, di trovare una verità che sia una verità «per me» [Nota di K.: Soltanto allora l'uomo realizza un'*esperienza interiore*. Ma per quanti le diverse impressioni della vita sono come le figure che il mare traccia sulla sabbia per subito cancellarle senza lasciarvi traccia], di trovare «l'idea per la quale vivere o morire»”.

che trova un interessante *pendant* nel seguente passo di Baader:

“L'uomo si rende conto della causalità della sua volontà appena inizia ad agire, ed è comprensibile come egli possa porre l'inizio del sapere solo nell'agire (cosciente). Egli vede in sé che l'azione non intelligente segue quella intelligente come un'ombra segue il corpo”⁴⁰.

Proseguendo nel proprio diario, Kierkegaard scrive:

“Quale vantaggio avrei io da una verità che si ergesse nuda e fredda, indifferente se io la riconosca o no, che mi causa piuttosto un brivido di angoscia invece di un fiducioso abbandono? Certamente, non voglio negare ch'io ammetto ancora un «imperativo della conoscenza» e che per via di un tale imperativo potrei agire sugli uomini; ma «bisogna che io l'assorba vitalmente», ed è «questo» ora per me l'essenziale”.

L' “Imperativo della conoscenza” è un'espressione che si trova nel III fascicolo della dogmatica speculativa di Baader:

“È un errore se si ammette con Kant il suo imperativo della conoscenza e si intende questa data conoscenza solo come un postulato soggettivo”⁴¹,

ma come concetto si trova già presente nel I volume delle stesse lezioni:

“Questa convinzione radicale riguardo a Dio ovvero questa certezza di Dio, che la si consideri donata in un primo momento all'uomo in stato di innocenza, oppure rimasta in lui come residuo dopo la caduta, porta tuttavia con sé l'impulso, l'imperativo e l'obbligatorietà di abbandonarsi fiduciosamente a lui come verità e sapienza già compiuta e, entrando in lei, lasciarsi da lei penetrare; e questa fede nella sapienza, che si radica

⁴⁰ F. Baader, *op. cit.*, p. 66.

⁴¹ F. Baader, *op. cit.*, vol. III, pp. 54-55 (trad. mia).

nel sapere del suo essere e del suo esserci e la cui stessa obbligatorietà è un che di saputo e di conoscibile, è il fondamento dell'amore verso di lei (la filosofia) e della speranza di una sua acquisizione completa”⁴²

Come avverte M. M. Thulstrup, sicuramente questa non è un'espressione presente solamente in Baader, ma cionondimeno essa collima con la datazione data dagli esperti alla lettura del libro da parte di Kierkegaard ed è inoltre un concetto che riaffiora in Baader più e più volte in molti passaggi delle sue opere, e che va inteso in un senso ben preciso che lo stesso Baader, sulla scorta del pensiero dei mistici e dei teosofi, si premura di introdurre e che in qualche modo Kierkegaard sembra notare già nelle sue riflessioni di Gilleleje:

“È questa *azione interiore dell'uomo*, è questo suo lato divino che importa, e non la quantità delle nozioni [...]. La prima cosa quindi da decidere era questa ricerca e scoperta del regno dei cieli”

Negli appunti di Estetica del 1837, Kierkegaard annota che in *Fermenta Cognitionis* di Baader⁴³ vi sono dei passaggi interessanti, uno dei quali è il seguente:

“Secondo quanto detto, la debolezza (impotenza) dell'uomo può essere interpretata in genere come conseguenza dell'isolamento (discordia, frantumazione) dei suoi elementi, ed appunto questa mancata unificazione è ciò che provoca la sua fragilità e la sua sofferenza nel tempo (pena del tempo, *dolor ex solutione continui* [Is, 43,7, *ndr*]); una sofferenza che l'uomo non può non sperimentare tutte le volte che, spinto dall'imperativo della sua legge costituiva, ne tenti la riunificazione. [...] L'uomo che ha sfuggito l'unità, l'uomo quindi che è in sé scisso, può riunificarsi e indirizzarsi verso l'alto [...] solo nel riaccostarsi a colui che è già unificato e che quindi è forte (*initium substantiae*, cfr. lettera di Paolo agli Ebrei 3,14-17⁴⁴) [...]. Per questo, in quanto l'uomo perviene all'armonia dei suoi tre elementi [corpo, anima, spirito, *ndr*], si

⁴² *ibidem*, p. 22. L'inizio di questo capoverso comincia una decina di righe prima con la citazione attribuita a Tommaso d'Aquino: “Deus esse non creditur, sed scitur”.

⁴³ SKS 17, 126 (BB). F. Baader, *Fermenta Cognitionis*, Berlin 1822-24 (*Aukt.* 394).

⁴⁴ Recita l'intero versetto della *Vulgata*: “Participes enim Christi effecti sumus si tamen *initium substantiae* usque ad finem firmum retineamus”, che in italiano è tradotto nel seguente modo: “Siamo diventati infatti partecipi di Cristo, a condizione di mantenere salda sino alla fine la fiducia che abbiamo avuta da principio” (Trad. Bibbia CEI). Nella Bibbia di Kierkegaard leggiamo “Thi vi ere blevne deelagtige i Christo, saafremt vi bevare vor første Bestandighed fast indtil Enden”: “Dunque siamo compartecipi di Cristo, a patto di mantenere la costanza dell'inizio salda fino alla fine”. La traduzione di Lutero è forse la più vicina al testo latino riportato da Baader: “Denn wir sind Christi teilhaftig geworden, so wir anders *das angefangene Wesen* bis ans Ende fest behalten” (*das angefangene Wesen* = la sostanza, la natura iniziale).

fa anche capace di confermarsi come rappresentante e prosecutore di quell'indissolubile ternario originale, che unisce tutto ciò che gli si apre solo perché esso stesso è assolutamente uno”⁴⁵

In nota a fondo pagina viene poi specificato da Baader il seguente concetto, per se stesso molto importante, ma fondamentale per addentrarci nel pensiero del filosofo tedesco e soprattutto in ciò che possa avere impressionato Kierkegaard:

“L'imperativo (come legge costitutiva) si rivolge immediatamente all'essere (manière d'être) nella natura fisica e psichica e non, come pensava Kant, immediatamente all'agire. Esso mi dice: tu devi essere già stato creato giusto, per potere operare (pensare, volere agire) rettamente; l'imperativo stesso, tuttavia, né mi trasforma a tal fine né mi risana. Questa considerazione basta già di per sé a comprendere il controsenso del proposito di voler rendere superflua la religione attraverso la morale, cioè il mezzo attraverso lo scopo”⁴⁶.

E ancora più avanti, alla lezione XV:

“È in realtà stupefacente come i nostri moderni filosofi della morale possano avere l'idea di rendere superflua la religione con la morale (il cosiddetto imperativo morale) e di voler trovare la salvezza morale dell'uomo non nel dativo ma, purtroppo nell'imperativo della coscienza. Come se quest'imperativo, come la richiesta del creditore, non si presentasse insieme con l'insolvenza del debitore, dimostrandola ma non estinguendola”⁴⁷

Come per l'imperativo della conoscenza, anche l'imperativo morale di Kant non può essere inteso secondo Baader come un “postulato soggettivo”, ma qualcosa di inerente alla natura dell'uomo non solo nel suo essere costitutivo ma anche nel suo esserci. E non solo: ciò che la Natura originaria aveva già deposto nella libertà umana risulta inutilizzabile senza la Grazia che restituisce all'uomo una volontà efficace, mentre invece senza di essa la stessa volontà dell'uomo, cosciente del proprio imperativo, è inutile. In tal senso è possibile intendere il seguente appunto di Kierkegaard scritto attorno al 1842-43, revisitato a mio avviso anche alla luce di un rimando al *quod enim operor non intellego*⁴⁸ paolino:

⁴⁵ F. Baader, *op.cit.*, p.27, nella traduzione di Lidia P. Xella in F.v.Baader, *Filosofia erotica*, Milano 1982, pp. 150-151.

⁴⁶ F. Baader, *ibidem* [trad. it., *op.cit.*, p. 182].

⁴⁷ *ibidem*, p. 96.

⁴⁸ Vedi Rm 7, 14-17.

“Il dubbio non si arresta affatto a causa della necessità della conoscenza (cioè per il fatto che ci sia qualcosa che si debba conoscere) ma per l’imperativo categorico della volontà, cioè per il fatto che c’è qualcosa che *non si può volere*. Questa è la concrezione della volontà in se stessa, che mostra da se stessa che esiste ben altro che un vago fantasma”⁴⁹

Vi sono diversi appunti di Kierkegaard in cui egli esplicitamente rigetta la concezione della legge morale di Kant e del “male radicale”⁵⁰, e a volte andando ben oltre Baader, criticando la disgiunzione teoretica operata da Kant tra male morale e male metafisico, le cui basi possono essere rintracciate ad esempio nel seguente appunto risalente alla prima lettura delle *Vorlesungen über speculative Dogmatik*:

“Von Baader non afferma che il male è più antico dell’uomo, purtuttavia egli pensa che il male è penetrato nel mondo attraverso l’uomo, cosicché la corruzione della natura è posta attraverso il peccato dell’uomo e che l’uomo ritornando a Dio porterà il Creato con sé, però qui (p.84) sembra che egli affermi che il male sia penetrato nel mondo attraverso altre entità, non umane.

La produzione divina deve essere chiamata immanente o emanante? La creazione dell’uomo può senz’altro essere considerata emanante, e se essa presuppone un fondamento [*en Grund*] come il *locus* (p. 87), dov’è dunque? Non mi sembra forse che qui la domanda sulla creazione della materia diventi urgente?”⁵¹

L’argomento in discussione nelle pagine di Baader è la libertà umana e il suo rapporto con Dio, e nella citata p. 84 delle *Vorlesungen* troviamo questa citazione da Saint-Martin che

⁴⁹ SKS 19, 399 (Not13), trad. e corsivo miei.

⁵⁰ Benchè molto più tardo rispetto al periodo della vita di Kierkegaard qui trattato, troviamo ad esempio in *Pap. X² A 396* (NB 15:66), del 1850, una matura, meditata e sistematica critica alle basi, specie antropologiche, dell’impianto morale di Kant. Il testo comincia affermando: “L’auto-duplicazione effettiva, senza un terzo che stia fuori e che costringa, riduce ogni esistenza simile ad un’illusione, ad un andare a tentoni. Kant pensa che l’uomo sia legge a se stesso (autonomia), che si leghi alla legge che egli stesso si è data” e proseguendo oltre: “Non c’è soltanto una legge che io mi do come massima, ma ve n’è una che mi è data da un legislatore più alto, il quale si erge a educare e m’impone la costrizione”. La costrizione [*Tvangen*] è per Kierkegaard l’affermazione dell’autorità divina che in qualche modo “spezza” il circolo chiuso della ragione autonoma kantiana e pone l’uomo in relazione con Dio. Negli *Atti dell’amore* del 1847, Kierkegaard svilupperà a fondo il tema dell’amore come “dovere” inteso però come proveniente dall’autorità divina e nell’essere dell’uomo in quanto creatura. Vedi nella terza parte di quest’opera.

⁵¹ *Pap. I C 31*, (trad. e corsivo miei).

può aver destato la perplessità di Kierkegaard: “Le mal ne peut jamais prendre nature”, e in nota a questo passo la seguente glossatura di Baader:

“Si può dunque dire che in Dio ha luogo un’eterna redenzione della natura ma non una conciliazione”.

Il *locus* di cui si parla è il *centrum naturae*, l’Eterna Natura divina presente nella natura e in particolare nell’uomo e a cui egli tende non solo per propria costituzione ma anche per la propria *volontà*, come Baader stesso dice alle pagg. 87-89 dello stesso libro:

“Per la volontà e dalla volontà, dice J. Böhme, è stato fatto questo mondo, e tutto si rigenera nella volontà, nell’appetito e nel desiderio. Nel desiderio occorre distinguere la funzione positiva da quella negativa [...] La volontà dell’uomo non potrebbe riuscire a produrre questa doppia sottomissione [cioè la sintesi e l’unione delle tendenze alla *sovrapposizione* al centro e allo *sprofondamento* al di sotto di esso, *ndr*] se non si rendesse conto della duplice facoltà che ha in se stesso: la facoltà di allontanarsi, se vuole, dal centro e di spingersi nell’una o nell’altra direzione [...] Si potrebbe perciò dire, nel linguaggio della mistica, che se il centro divino o la vergine celeste, che attira a sé la volontà dell’uomo per generarsi in lui e per suo mezzo come creatura, cioè per farsi uomo, si potrebbe dire che questa vergine pretende dall’uomo in dote la vittoria su quelle due facoltà o potenze e che egli rinunci ad entrambe e alle loro seduzioni”

Si può notare come qui Kierkegaard in un certo senso prenda le distanze dallo stesso Baader, cercando di isolare dalle argomentazioni baaderiane i punti che destano il proprio interesse. Se, come già mostrato, lo scopo della teosofia è rendere conto dei processi divini partendo da un’unica intuizione fondamentale, in modo da contenere in un unico processo l’autogenerazione di Dio, la creazione, il male e la redenzione, Kierkegaard a sua volta si sente coinvolto solo in alcune particolari questioni che egli stesso definisce “urgenti”. Egli stesso, due anni dopo la prima lettura delle *Vorlesungen* ritroverà un appunto “volante” riferentesi in particolare a *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer* di I. H. Fichte⁵² ma con un esplicito richiamo a Baader, che ricopierà per intero nel diario:

“Al di là dell’effetto reciproco [fra l’Uno e il molteplice, *ndr*] non arrivarono (e dal punto di vista speculativo probabilmente nessuno può arrivare) né Schleiermacher, né Schelling, né adesso Fichte jr. Ciò che unicamente è l’oggetto dell’intuizione, e come tale l’unica verità, è l’Uno infinito che si muove attraverso il molteplice infinito – la cosa che nello stesso tempo è infinitamente in divenire e infinitamente compiuta. Il

⁵² I. H. Fichte, *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*, Elberfeld 1834 (*Aukt.* 505).

molteplice infinito come tale sarebbe una mera astrazione e parimenti il compiuto infinito: sono da vedere in e con-se stessi in un sol colpo: momento dell'inizio riempienti infinitamente il tempo e lo spazio. Allo stesso modo si deve, in conseguenza di ciò, spiegare l'individualità come il compiuto infinito in divenire infinito (se l'infinito molteplice fosse un semplice dato, avremmo un puro atomismo): perciò il sistema dovrebbe diventare calvinista o in ogni modo da vedere con la modificazione di Schleiermacher, l'infinito peccare e l'infinito soddisfare. [...] La coscienza che Dio ha delle cose è il loro divenire [*Nota a fondo pag.*: Dio è la realtà del possibile]. Questo sistema in fondo non avrà nel tempo [...] la dottrina cristiana del tempo, né quella della caduta del demonio dall'eternità, e della caduta dell'uomo per causa di questo nel tempo.

Si trova certamente qualcosa di simile in Fr. Baader, p. es. quando in nome dell'umanità rifiuta l'onore di essere stato il primo a scoprire il peccato, e si scaglia contro la teoria di Kant sul male radicale⁵³.

[...] La prima creazione dà la coscienza immediata (questa è l'impressione ma, come del vento, non si sa né donde venga né donde vada [cfr. Gv 3, 8 *ndr*]); al di là di questa non si può arrivare. Il Cristianesimo è la seconda creazione (perciò Cristo nasce da una Vergine immacolata, ciò che a sua volta è una creazione dal nulla; perciò lo Spirito di Dio adombra la Vergine Maria come la volta prima spirava sulle acque [cfr. Lc 1, 35 e Gn 1, 2, *ndr*]; un nuovo momento, l'audizione della parola – la Fede come la coscienza immediata del II stadio.”⁵⁴

Abbiamo a questo punto strumenti sufficienti per capire l'urgenza di cui parlava Kierkegaard: il nodo focale del suo interesse ruota attorno al problema della creazione nel suo rapporto con il peccato dell'uomo e della Redenzione. Nel periodo a cavallo fra il 1839 e il 1840, ascoltando nuovamente le *Lezioni di Dogmatica* di Henrik N. Clausen⁵⁵, Kierkegaard riflette sulla trasmissione del peccato originale dal singolo (Adamo) al genere

⁵³ Con una distinzione ancora non del tutto chiara fra male e peccato, probabilmente dovuta anche alla arditezza di certi ragionamenti baaderiani, Kierkegaard legge questa nota a p. 93 della *Dogmatica* di Baader: “Vedremo in seguito come la prima scelta dell'uomo non sia stata più quella primitiva che genera in sé per la prima volta il male, perché egli lo incontrò già generato in modo creaturale, cosicché l'uomo deve rifiutare l'onore, riservatogli da Kant, di essere il primo inventore del male”.

⁵⁴ *SKS* 17, 42, appunto del 19 Marzo 1837, con alcune variazioni alla traduzione di C. Fabro.

⁵⁵ L'amico e compagno di studi H. Brøchner afferma che Kierkegaard, evidentemente insoddisfatto, seguì giusto 2 o 3 ore delle lezioni di Clausen nel 1839, venne a sapere dallo stesso Kierkegaard che anche quando egli seguì le lezioni di Clausen qualche anno prima rimase molto contrariato dal contenuto “senza senso” delle lezioni premurandosi di notificarlo a viva voce allo stesso Clausen, il quale (forse giustamente) per questo fatto si irritò. La reazione del docente suggerì al giovane Kierkegaard di sospendere la frequenza delle lezioni. Vedi N. Thulstrup, *H.N. Clausen*, in AA. VV.: *Kierkegaard's teachers*, «Bibliotheca Kierkegaardiana» X, Copenhagen 1982, p. 164.

(l'umanità), lamentando il fatto che tutti gli autori dogmatici dell'epoca rimangono ad una visione "collettiva" (popolo, razza, etc...) del problema senza entrare nell'"energia dell'individualità", lasciando in alternativa campo aperto ad uno

"spensierato pelagianesimo o piuttosto un *pro o contra* su questo problema che va sotto il nome di semipelagianesimo – Baader sul concetto di tentazione"⁵⁶.

Uno dei passi di Baader a cui certamente Kierkegaard si riferisce è all'inizio della XIV lezione della *Dogmatica speculativa*:

"La trattazione della libertà di scelta dell'uomo ci conduce ad un'analisi dell'essenza della tentazione, giacché solo da questa scaturisce il bene o il male creaturale; un tal bene creaturale non può essere poi confuso con la bontà innata, non ancora messa alla prova né confermata, così come la sorte di cui la creatura gode prima della tentazione (per esempio, l'uomo nel paradisiaco stato d'innocenza) è ancora qualcosa di *immeritato*, perciò di *non necessario*, anzi di fortuito e di precario: tale precarietà corrisponde alla prima possibilità di caduta che l'uomo deve ancora annientare, cioè alla labilità della creatura"⁵⁷.

Come noto, questo sarà uno dei nodi fondamentali nello sviluppo della trattazione del *Concetto dell'angoscia*, testo in cui la presenza di Baader è a dir poco schiacciante, e che vedrà Kierkegaard proprio alle prese con molte posizioni teologiche del pensatore tedesco, e il concetto di tentazione sarà una di queste posizioni che verranno messe in discussione, ad

⁵⁶ SKS 19, 85 (Not1) (trad. mia). Già nel 1837 era piuttosto chiaro a Kierkegaard questo problema: "Esiste un antagonismo essenziale: Agostino e Pelagio. Il primo pretende di abbattere tutto per poi tutto risollevarlo; l'altro si rivolge all'uomo com'esso è. Il sistema agostiniano comporta quindi per il Cristianesimo tre tappe: a) la creazione, b) la caduta e uno stato di morte e d'impotenza di cui essa è la condizione, c) infine una seconda creazione che mette l'uomo in condizione di poter scegliere, e in seguito a ciò – se egli sceglie – il Cristianesimo. Per il pelagianismo, esso si rivolge all'uomo com'esso è (il cristianesimo «conviene» al mondo). Donde l'importanza evidente della teoria dell'ispirazione per il primo sistema; di qui anche le radici del conflitto fra sinergisti e semipelagiani. La questione è sempre la stessa, soltanto se il conflitto sinergico ha per premessa questa nuova creazione dell'uomo dal sistema agostiniano" (SKS 17, 34 (AA, aggiunta successiva del 14 Gennaio 1837)). Notare come le voci dello schema del "sistema agostiniano", così come è presentato qui da Kierkegaard, rispecchino meglio i suoi interessi teologici lasciando fuori i *puncta theosophica* di Böhme e Baader (autogenerazione di Dio, etc...).

⁵⁷ F. v. Baader, *op.cit.*, p. 86 (corsivo mio).

esempio nella famosa nota a fondo pagina in cui Kierkegaard dice per bocca di *Vigilius Haufniensis*:

“Tutto ciò che Baader, con la solita energia e autorità, ha esposto in diversi scritti sull’importanza della tentazione per il consolidamento della libertà [...], è quanto naturalmente deve conoscere chiunque voglia riflettere sull’argomento. Ripeterlo qui non è necessario perché ci sono i libri di Baader. Qui non è neanche possibile svolgere più oltre il suo pensiero, perché mi pare che Fr. Baader abbia trascurato delle determinazioni intermedie. Se il passaggio dall’innocenza alla colpa si compie soltanto mediante il concetto di tentazione, Dio viene messo quasi in una relazione di sperimentatore nei confronti dell’uomo [*i et næsten experimenterende Forhold til Mennesket*]”⁵⁸

E più avanti, nel testo:

“Fr. Baader ha protestato spesso contro l’affermazione che la finitezza, la sensualità siano come tali la peccaminosità. Tuttavia, se non si sta attenti, si cade nel pelagianesimo da tutt’altra parte. Fr. Baader, infatti, non ha tenuto conto della storia della specie”⁵⁹.

Nel *Concetto dell’angoscia* Kierkegaard cerca di chiudere alcuni conti in sospeso con certi punti del pensiero della sua epoca che risultavano essere sfuggenti e pericolosi per l’arditezza e allo stesso tempo per la leggerezza con cui, sempre secondo il pensatore danese, venivano trattati temi fondamentali della metafisica ma soprattutto dell’*uomo*: poco a poco il *focus* del giovane Kierkegaard si sposta dal maestoso – ma sovente discontinuo e torbido – impianto teosofico-ontologico di Böhme-Baader verso il più sentito problema della coscienza individuale dell’Assoluto, del male, del peccato e del perdono divino, portando però con sé nel teatro di una modernità forse per la prima volta veramente consapevole di sé – da quello scenario così sulla soglia fra due epoche – le tematiche che in qualche modo introducono alla conoscenza della concreta vita individuale intesa come “sintesi di infinito e finito” (il problema antropologico, la singolarità, l’angoscia, gli stati psicologici, il peccato e la fede come “seconda immediatezza”): egli cercherà anzi di ritradurre in termini esistenziali interi concetti ed espressioni provenienti senza dubbio da quella tradizione, così distante da lui nelle forme e probabilmente anche negli scopi ma allo

⁵⁸ S. Kierkegaard, *SKS 4*, 346 (trad. di C. Fabro con modifiche).

⁵⁹ S. Kierkegaard, *SKS 4*, 363.

stesso tempo gravida di spunti di riflessione e di approfondimento della conoscenza se non di Dio, quanto meno dell'uomo.

Facendo un passo indietro nel tempo, nella dissertazione dottorale *Sul concetto d'ironia* questa presa di distanza era già stata esplicitata, sebbene solo *en passant*, laddove Kierkegaard afferma, parlando a proposito dello scrittore Jean Paul:

“Ironia, humor, estro gli suonano come lingue diverse, e la sua descrizione si limita ad esprimere sempre lo stesso pensiero in ironico, in umoristico, in estroso, più o meno al modo di Fr. Baader, il quale talvolta, dopo aver esposto singole tesi mistiche, *traduce tutto in mistico*”⁶⁰

Se consideriamo a quale livello di sarcasmo poteva arrivare una critica kierkegaardiana nei confronti di qualsivoglia autore, possiamo ben affermare che questo parallelismo in cui si ritrova inserito Baader – che, ricordiamo, verrà descritto tre anni dopo come un autore che ha comunque “energia e autorità” – rappresenta più che un rifiuto, piuttosto un cortese congedarsi da un certo modo “misterico” di affrontare i temi della mistica: anche Kierkegaard dunque troverà la propria “notte in cui le vacche sono tutte nere”, che come vedremo non risparmierà i pensatori più famosi della sua epoca.

Valga a titolo di conferma la seguente nota di circa due anni dopo, a margine del manoscritto del già citato *Concetto dell'angoscia*:

“Jakob Böhme, Schelling. «Angoscia, Collera, Appetito, Sofferenza». Queste cose andrebbero sempre trattate con cautela: ora esse sono la conseguenza del peccato, ora invece il negativo di Dio – τὸ ἕτερον”⁶¹

che nel testo pubblicato diverrà la seguente nota a piè di pagina:

“Lo stesso Schelling parla molto spesso di angoscia, ira, tormento, patimento e via dicendo. Ma tali parole si devono sempre prendere con un po' di diffidenza per non scambiare le conseguenze del peccato con quelle che esse pure significano in Schelling, cioè stati e sentimenti di Dio. Con queste espressioni egli descrive, se così si può dire, *le doglie creative della divinità*. Con espressioni figurate egli indica quel che in parte fu chiamato anche da lui stesso il negativo e che Hegel, colla stessa parola, determina più precisamente il

⁶⁰ SKS 1, 284 [trad. di D. Borso in *Sul concetto di ironia con costante riferimento a Socrate*, Milano 1989, p. 190 (corsivo mio)].

⁶¹ *Pap.* V B 53, del 1844.

dialettico [τὸ ἔτερον]. [...] Un antropomorfismo vigoroso e sovrabbondante ha un valore notevole. L'errore è un altro, è un esempio che dimostra a che strani risultati non si arriva quando, trattando la dogmatica metafisicamente e la metafisica dogmaticamente, si travisa l'una e l'altra"⁶²

Rispetto all'appunto originale scompare il riferimento esplicito a Böhme (ma non quello implicito, benchè l'espressione böhmiana “doglie creative della divinità” sia mutuata in questo caso da Schelling), ma traspare in maniera sempre più evidente quale sia l'operazione che Kierkegaard, qui quasi al vertice della propria maturità di scrittore, vuol compiere, e cioè *disambiguare* l'orizzonte semantico dei concetti che fino a quel momento aveva incontrato nei suoi studi e nelle sue letture filosofico-teologiche da quelle sovrapposizioni “mistiche” di dogmatica e metafisica, tipiche dell'ambiente dei pensatori speculativi, in favore di una risemantizzazione degli stessi concetti – di cui non rigetterà a priori ma ridimensionerà l'afflato metafisico e misticheggiante nelle proporzioni più a lui congeniali⁶³ - sotto la determinazione di quella categoria che sarà quella “scoperta” che egli stesso si auto-attribuirà: il *singolo*.

⁶² S. Kierkegaard, *op. cit.*, SKS 4, 363 - 364 (trad. di C. Fabro con modifiche, corsivo mio).

⁶³ In tal senso, se Kierkegaard attingerà dal lato teologico-mistico a Baader, autore che F.H. Jacobi chiamava “il mago del Sud”, dal lato psicologico-esistenziale troverà un grande aiuto in quest'opera di risemantizzazione dell'angoscia in Hamann (chiamato invece “il mago del Nord”), come si vede ad esempio in SKS 18, 311 (JJ): “Hamann, nel tomo VI dei suoi Scritti (p. 194), fa un'osservazione che può riuscire utile, anche s'egli la intese in un senso diverso da quello in cui io desidero prenderla, e neppure vi ha troppo riflettuto: « Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlt uns nichts, so würden wir es nicht besser machen, als die Heiden und Transcendental-Philosophen, die von Gott nichts wissen, und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen, kein Heimweh würde uns anwandeln, diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie» [«Quest'angoscia nel mondo è l'unica prova della nostra eterogeneità. Perché, se niente ci mancasse, non faremmo meglio dei pagani e dei filosofi trascendentali che nulla sanno di Dio e s'innamorano come pazzi della cara natura. Non ci prenderebbe alcuna nostalgia: questa irrequietezza impertinente, questa santa ipocondria»]”. Questo passo di Hamann verrà riportato nel *Begrebet Angest* e verrà richiamato indirettamente anche nel discorso edificante *Il rafforzamento dell'uomo interiore* (vedi più avanti nella parte seconda). Kierkegaard possedeva in otto volumi gli *Hamann's Schriften*, Berlin 1821-43 (*Aukt.* 536 – 544).

La speculazione e il misticismo nei contemporanei di Kierkegaard

Altri autori che sotto quest'aspetto giocano nello stesso periodo - quello della formazione - un ruolo-chiave sono Immanuel H. Fichte (1796-1879), Johann E. Erdmann (1805-1892) e Hans L. Martensen (1808-1884): il primo mediante la sua *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*⁶⁴, grazie anche alla quale ben presto Kierkegaard si trovò calato del tutto nel dibattito filosofico di quel periodo sul rapporto tra speculazione e religione, che in Danimarca trovava nel sopraccitato Martensen uno dei più importanti animatori locali; il secondo grazie alle sue *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie*⁶⁵, lette molto attentamente da Kierkegaard a partire nel 1837 in preparazione alle lezioni di Martensen sulla dogmatica speculativa. Per inciso, le lezioni di Martensen contrariarono alquanto il giovane Kierkegaard sia per l'approccio ardito al dogma cristiano (il cui contenuto veniva introdotto se non altro in maniera abbastanza ortodossa) e sia per certe conclusioni speculative alquanto controintuitive, al punto che, dopo averle abbandonate alla undicesima lezione, dedicò loro una divertente satira teatrale dal titolo *La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio di sapone*⁶⁶, ma ciò non toglie che egli lesse comunque dello stesso autore anche altri appunti delle sue lezioni nei due anni successivi al '37, ritrovando ancora gli stessi contenuti idealistici in affermazioni come: "il panteismo di Agostino" o l'effusione dello Spirito Santo in quanto "Spirito della società".

Martensen è stato per lungo tempo considerato un esempio di scarsa originalità nella storia della teologia danese – non ultimo anche da Kierkegaard, che arriverà al punto di consigliargli gli autori da citare⁶⁷ – per la sua attitudine ad attingere a fonti diverse (Schleiermacher, Baader, Hegel, Schelling) lasciando quasi intatto linguaggio e tematiche delle fonti in una miscellanea eterogenea. Premesso che secondo gli esperti ciò possa essere in parte vero, cionondimeno è da considerare che non era certo un'attitudine del solo

⁶⁴ Kierkegaard possedeva di questa rivista i numeri dall'1 al 20 (1837-48) e dal 23 al 27 (1853-55), (*Aukt.* 877-911).

⁶⁵ J.E. Erdmann, *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie*, Berlin 1837 (*Aukt.* 479).

⁶⁶ *SKS* 17, 280 e ss. (DD), con data 2 Dicembre 1837.

⁶⁷ *SKS* 22, 167 (NB 12), del 1849.

Martensen quella di attingere concettualmente e letteralmente ai *maîtres à penser* dell'epoca, e alla luce della storia si può ben dire che il nome di questo teologo e pensatore danese, successore di J. Mynster alla carica di vescovo primate di Danimarca, ha resistito meglio di altri all'ingiuria del tempo e la sua opera e il suo pensiero sono ancora in attesa di un giudizio definitivo ed equilibrato⁶⁸.

Per quanto concerne questa ricerca sono due i punti che interessa di mettere in risalto, sempre in riferimento al periodo 1837-1840: il primo è la concezione della mistica (e del misticismo) in Martensen mentre il successivo è il suo schema antropologico di riferimento, su cui di fatto poggia la possibilità stessa di una mistica. Come già anticipato, Martensen a dispetto di ogni speculazione cerca nella propria esposizione del dogma cristiano di tenere, per quanto può, saldo e centrato il *kerygma*, o per lo meno la parte essenziale di esso, come si evince dal seguente appunto di Kierkegaard dalle lezioni del semestre 1838-39:

“Il suo errore [di Hegel, ndr] è dunque che Dio non ha egli stesso esistenza o personalità, ma solo l'idea. [...] Dunque in Hegel rimangono oscure e senza risposta tre questioni basilari: 1) il Dio personale; 2) il Cristo personale; 3) l'immortalità individuale”⁶⁹.

Benchè dunque “l'Idea hegeliana sia la nozione regolativa per la ricerca logica di Martensen sulla Religione”⁷⁰, Martensen cerca di evitare tutti i tratti spersonalizzanti (intesi in senso metafisico, cioè riguardanti Dio e l'uomo) della dottrina di Hegel, i quali *ipso facto* deturperebbero il contenuto della rivelazione nel suo cuore. Proprio in questo senso va la critica al misticismo “acosmico” e “spiritualistico”, specie quello di matrice fichtiana, di cui si accennava al principio del capitolo:

⁶⁸ Su Martensen vedi C.L.Thompson, *H.L.Martensen's Theological Anthropology*, e N. Thulstrup, *Martensen's Dogmatics and its reception*, in *Kierkegaard and his contemporaries – The golden age in Denmark*, «Kierkegaard Studies» 10, Berlin – New York 2003, pp. 164-202. A quanto risulta P.Tillich ha avuto sincere parole di elogio per Martensen, dichiarando durante la propria visita in Danimarca nel 1954 di sentire il teologo danese, insieme a Marheineke, fra i più vicini alla sua posizione teologica (cfr. C.L. Thompson, *op. cit.*, p. 178).

⁶⁹ SKS 18, 374 e ss. (KK). Questi sono appunti delle lezioni di Martensen sulla storia della filosofia recente da Kant a Hegel, presi probabilmente da un altro studente e riportati da Kierkegaard nei propri appunti. Vedi M.M. Thulstrup, *Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealisme*, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁷⁰ C. L. Thompson, *op. cit.*, p. 169 (trad mia).

“Gli spiritualisti [J.G.Fichte, ndr] vorrebbero avere uno Spirito senza il Padre e il Figlio. [...] Il misticismo ha sempre preteso di possedere il principio formante ... senza la rivelazione positiva”⁷¹.

Questa affermazione non passerà inosservata davanti agli occhi di Kierkegaard, il quale, dopo averla annotata nel suo quaderno di appunti, la ripeterà praticamente *verbatim* nel proprio diario in data 11 Luglio 1840, quasi come momento apicale di una serie di riflessioni “in crescendo” riguardante la deduzione dell’Io nei suoi rapporti con l’Io storico:

“Il misticismo non ha la pazienza di aspettare la rivelazione di Dio”⁷².

Rivedremo questa affermazione più avanti, inserita nel suo esatto contesto cronologico. Aggiungo qui, per finire questo breve riferimento a Martensen, che egli fu l’autore del libro, posseduto da Kierkegaard, dal titolo *Maestro Eckhart, un tentativo di spiegazione della mistica medievale*⁷³, da menzionare non foss’altro per la sua emblematicità nel presentare il punto di vista della *dogmatica* speculativa sulla *mistica* speculativa e nel tracciare sulla base di ciò nette definizioni di cosa, nella storia del Cristianesimo, sia mistica e cosa non lo sia. Anche qui Martensen ritaglia per sé una porzione di originalità e sembra discostarsi dall’idealismo scolastico, benchè paghi già in sede di introduzione un dazio evidente all’idealismo tedesco:

“Schelling e Hegel hanno introdotto la mistica e hanno scoperto che il pensiero deve volgersi verso la consocenza immediata di Dio e delle cose divine. Si capisce così come siano importanti nello sviluppo della Filosofia il XIV e il XV secolo in quanto momento di mediazione di questo stesso sviluppo”⁷⁴

⁷¹ SKS, *ibidem*.

⁷² Pap. III A 8, 11 luglio 1840

⁷³ H. L. Martensen, *Mester Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, København 1840 (Aukt. 649). Secondo gli studiosi c’è una traccia inequivocabile della lettura di questo libro da parte di Kierkegaard nel già citato *Bog om Adler* (Il Libro su Adler, conosciuto in italiano anche come *Sull’autorità e sulla rivelazione*).

⁷⁴ H.L.Martensen, *op.cit.*, p. 5 (trad. mia).

Ma per Martensen l'essenza del misticismo è caratterizzata da tre momenti: mistero, rivelazione e il Dio ineffabile o virtù. Se l'intuizione mistica riporta per via religiosa tutta la realtà all'uno, al mistero che diventa *essenza* della natura stessa, non può essa tuttavia bastare a coprire l'intero spettro dell'esperienza religiosa: anzi, è proprio l'intuizione del mistero che spinge colui che ha "ritrovato" spiritualmente Dio nella natura a ricollegarsi "religiosamente" al dato rivelato fino ad un *secondo silenzio*, che è quello di eckhartiana memoria, della virtù di Marta che ha il sopravvento sulla contemplazione della sorella Maria⁷⁵.

Se ciò non accade ecco che si ha il *misticismo*, cioè quell'errore per cui si considera l'immediato, il nascosto come il punto più alto della verità, mentre invece secondo Martensen è proprio nella Rivelazione che si ha l'inverarsi del mistero intuito nell'illuminazione mistica:

"Solo il mistero dispiegato e sviluppato, cioè rivelazione, è la verità. La Rivelazione contiene la differenza, la negazione e il contrasto che sono le condizioni per ogni coscienza e conoscenza. [...] I concetti di mistero e di rivelazione non sono veri presi esternamente l'uno dall'altro, ma solo l'uno nell'altro"⁷⁶.

Questa distinzione fra mistica come progresso *nella* rivelazione e misticismo in quanto deterioramento dell'esperienza mistica e "fissazione spirituale" tornerà spesso anche negli altri autori che esamineremo, e sarà sempre e in qualche modo sottolineato dallo stesso Kierkegaard nei propri appunti e considerazioni, al punto da considerarlo – come vedremo – un punto fermo su cui poi procedere oltre nella costruzione della *concretezza* dell'esperienza religiosa.

Tornando a Fichte jr. ed alla sua *Zeitschrift*, Kierkegaard riporta con ammirato timore un appunto ispiratogli dall'articolo programmatico della rivista⁷⁷, in cui I. Fichte presenta in maniera molto lucida il suo punto di vista sui rapporti fra speculazione e rivelazione: Hegel, scrive l'autore, compie un'operazione di "immersione" della religione nella filosofia – non introduce semplicemente la mistica nella filosofia, come affermava Martensen – e così

⁷⁵ Vedi C.L. Thompson, *op. cit.*, pp.171-172. Per il problema della cosiddetta "svolta etica" in Eckhart in relazione a Kierkegaard cfr. anche F. Florin, *op.cit.*, pp 184 – 185.

⁷⁶ H.L.Martensen, *op. cit.*, p. 52 (trad. mia).

⁷⁷ Quest'articolo è riportato nel «Tidsskrift for udenlandsk Literatur», vol. V 1837, p. 747 e ss. (*Aukt.* U29).

facendo sia la religione che la rivelazione hanno perso qualsiasi valore specifico per sciogliersi dentro questa nebulosa “mistica”, che è per l'appunto il pensiero di Hegel, la cui filosofia è ribattezzata dall'autore *der Mysticismus*, non tanto in riferimento all'obiettivo teoretico ma proprio rispetto al suo modo di presentarsi:

“Questa falsa visione di fondo di una grande e definitiva verità attraversa tutto il sistema hegeliano; [...]. In questa concezione perfino la profondità è una parola del tutto oscura e impenetrabile, deve essere rettamente intesa come *mistica* in senso stretto, per cui noi cogliamo una immensa e profonda verità data però in una forma concettuale inadeguata, in cui mancano le determinazioni interne essenziali. In una siffatta forma la verità rimane qualcosa di appena sfiorato, vago, ambiguo [...]”⁷⁸

Kierkegaard annoterà⁷⁹ di essere rimasto letteralmente “spaventato” da tanta onestà intellettuale nel porsi frontalmente e in atteggiamento da battaglia nei confronti dell'idea dominante; una stima che per inciso durerà per sempre, anche quando egli non si troverà in accordo con il filosofo tedesco, e che vedrà Kierkegaard alle prese con le di lui opere fino all'anno della propria morte.

Come abbiamo già visto, I.H. Fichte viene citato da Baader, il quale lo menziona frequentemente nelle *Lezioni di dogmatica speculativa* spesso con approvazione e stima. “Fichte il giovane” fu introdotto da Baader alla lettura di Böhme e dallo stesso Baader trasse ispirazione per approfondire - anche lui - le tematiche riguardanti il problema del male e in particolar modo della teodicea, trovando soluzioni piuttosto originali che lo porranno a metà strada fra Hegel e Kierkegaard con talora un'eco schopenhaueriana⁸⁰. In definitiva, quest'autore era anch'esso “portatore” di un certo misticismo benchè, come abbiamo

⁷⁸ *ibidem*, pp.765-766 (trad. mia).

⁷⁹ “La lettura dell'articolo col quale Fichte jr. incomincia la sua Rivista mi ha veramente spaventato. Quando si vede un uomo fornito di siffatte doti spirituali, armarsi per la lotta con una tale serietà, con tale ‘timore e tremore’ [Fil. 2, 12]: cosa dobbiamo pensare noialtri? Credo che finirò per piantare gli studi. Ed ora so ben io quello che debbo fare: mi metterò a far da testimone presso il pubblico notaio”, *SKS* 17, 250 (DD) – 12 Dicembre 1837.

⁸⁰ I.H. Fichte fu annoverato dai suoi contemporanei fra i cosiddetti “neoschellingiani”. Cfr. Hartmut Rosenau, *I.H.Fichte: Philosophy as the most cheerful form of service to God*, in AA. VV., *Kierkegaard and his german contemporaries*, op. cit, pp. 49 – 61.

mostrato, di segno opposto a quello “nebuloso” – un aggettivo che ritornerà spesso – di Hegel.

Saranno anche altri autori ad esprimersi attraverso la *Zeitschrift* e che saranno letti da Kierkegaard: cito qui a titolo rappresentativo Christian F. Weisse, famoso filosofo, teologo ed esegeta biblico⁸¹ dell’epoca, nonché amico di I.H.Fichte e coeditore della già menzionata rivista, il quale nel suo articolo *Concetto e origine della dottrina della fede cristiana*⁸² afferma che lo stesso concetto di rivelazione cristiana è assimilabile a quello di “mistica” e che l’hegelismo, in quanto pensiero mistico è *ipso facto* pensiero cristiano e dunque mistica cristiana. Nel coro di coloro che definivano Hegel un mistico (eventualmente anche non specificamente cristiano) troviamo come già visto Martensen, e altri due personaggi importanti in questo studio quali Adolph Helfferich e Moritz Carriere, nomi che riguardano soprattutto la fase più matura del rapporto di Kierkegaard con la mistica (conseguente anche ad un rapporto più distaccato nella lettura degli idealisti), cioè quella che, come accennavo in sede di introduzione, “inizia” nel periodo a cavallo fra il 1846 e il 1847.

Per concludere il terzetto di autori da cui siamo partiti, analizziamo in breve cosa Kierkegaard lesse nelle *Vorlesungen* di Erdmann. L’oggetto in discussione di questo libro è sempre la relazione che intercorre fra la speculazione filosofica e la fede cristiana (è probabile che il libro sia stato letto in preparazione alle lezioni di Martensen) e l’autore è un discepolo molto fedele di Hegel – rappresentante della cosiddetta destra hegeliana⁸³ - e in quanto tale definisce la fede come qualcosa di primitivo, ingenuo (*der unbefangne Glaube*), che è *meccanica* attualizzazione della identificazione Io-Dio, dalla quale occorre “risalire” verso la conoscenza compiuta dei termini per via speculativa. Benché dunque la fede stessa trovi il proprio culmine nella *unio mystica*, essa ha tuttavia bisogno della speculazione come processo *chimico* di identificazione e questo processo ha luogo solo nella coscienza “dove l’individuo in quanto tale conosce la verità associata a sé stesso”⁸⁴. Questa conoscenza è

⁸¹ A Ch. F. Weisse si deve la prima enucleazione della famosa ipotesi della *Fonte Q* per la spiegazione della genesi storica dei Vangeli.

⁸² *Begriff und Quellen des christlichen Glaubenslehre*, in «Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie» n.10, 1841 (Aukt. 887).

⁸³ Vedi Stephan Bitter, *Erdmann: Appropriation and criticism, error and understanding*, in AA.VV., *Kierkegaard and his german contemporaries*, op. cit., Tomo II, pp. 79 – 97.

⁸⁴ J. E. Erdmann, op. cit., pag. 253, (trad. mia).

intimamente mistica, al punto che Erdmann conclude che la conoscenza speculativa sfocia nel nuovo concetto di “mistica della conoscenza” (*Mystik des Wissens*)⁸⁵ superiore alla mistica della fede, rimasta ferma alla dualità Io-Dio. In una serie di appunti⁸⁶ che accompagnano la lettura di questo libro, Kierkegaard fa delle considerazioni molto importanti per quello che sarà il suo punto di vista non solo sulla mistica, ma anche sulla filosofia speculativa e sulla relazione Uomo-Dio che egli presenterà, seguendo le coordinate di questo periodo, nei suoi scritti almeno per quasi tutto il decennio a seguire: la prima, parafrasando proprio Erdmann, è che l’individuo misticamente “unificato” (in senso pre-speculativo) è in realtà un “io separato” che si rapporta unicamente a se stesso, in modo *astorico*

“Sono dell’opinione che la formulazione del concetto di misticismo che dà Erdmann (p. 104) sia particolarmente felice. ‘L’oggetto [il Vero, *ndr*] deve rimanere ciò che era, ovvero ciò che è opposto all’Io [*gegenüberstehende*], e l’Io anch’esso ciò che era, cioè il relazionarsi a se stesso come un Io separato’, poiché infatti il mistico ha abbandonato l’umano consorzio e ha anche isolato polemicamente il proprio Io, e con questo Io separato vuole entrare in relazione con l’Universale”⁸⁷;

la seconda è che questa astoricità determinata dalla necessità dialettica genera un abisso di separazione dall’attualità storica del *cur Deus homo?*, la terza, fondamentale, è che questa esperienza della ragione (almeno di *questa* ragione⁸⁸) non appartiene alla fede cristiana. Già lo stesso Erdmann aveva tracciato una sorta di “doppia verità” nel parlare di fede e verità in senso cristiano rispetto alla fede e alla verità trattata dagli idealisti e sebbene Kierkegaard avesse riconosciuto la validità di questo distinguo non aveva comunque accettato le

⁸⁵ *ibidem*.

⁸⁶ Vedi *SKS* 19, 145- 168 (Not4).

⁸⁷ *ibidem*.

⁸⁸ C’è da dire che Kierkegaard non ha mai avuto nulla da eccepire sul problema della conoscenza e sulla speculazione considerato in sé. Fino al manoscritto del *Bog om Adler* del 1846-47 (*Pap. VII² B 235*), troviamo osservazioni come la seguente: “negare il valore della speculazione... sarebbe ai miei occhi come prostituirsi”, il fatto, prosegue Kierkegaard nello stesso luogo, è che “per colui che pratica la speculazione il problema della propria felicità eterna non potrà mai apparire” e chiude il periodo scrivendo “di questo tipo di cose ne so più che a sufficienza”.

intenzioni con cui era stato fatto, rigettandole di fatto nel tirare le conclusioni sopra riportate:

“Un'altra osservazione che questo libro [le *Vorlesungen* di Erdmann, ndr] mi spinge a fare è questa: qual'è realmente la differenza fra la deduzione dello *Standpunkt* e lo *Standpunkt* stesso stabilito storicamente? In molti punti mi sembra che sia solamente una caricatura, e in quanto tale porta il marchio dell'accidentalità, porta in sé l'espressione della volontà, per cui essa finisce e si cristallizza da sé nonostante la necessità del pensiero. Più la deduzione riguarda queste cose, più è grande il pericolo di un suo divenire il miglior ordinamento possibile delle concrezioni accidentali della vita e non la necessaria incarnazione dell'Idea. In generale, la voragine abissale fra la deduzione astratta e l'attualità storica è questa: sebbene possa essere mostrato che la necessità del pensiero sottende un certo elemento del pensiero, essa non mostra affatto la sua attualità storica – *Cur Deus homo?*”⁸⁹

Mentre dunque Erdmann distingue il misticismo meccanico da quello *organico* in quanto unità compiuta, Kierkegaard evidenzia solamente che il misticismo “separatista” – chiamato da Erdmann anche “entusiasmo religioso” – pone l'uomo lontano dal mondo. Inoltre, la stessa deduzione speculativa, che Erdmann vuole sovrapporre al divenire storico come in un unico movimento (che è per lui movimento *mistico*), rappresenta per Kierkegaard un allontanarsi da quell'attualità storica che insieme alla fede è la sola garante del mistero dell'Incarnazione benchè, come sottolinea egli stesso nella citazione posta sopra, “possa essere mostrato che la necessità del pensiero sottende un certo elemento del pensiero”. Da questo punto di vista, le lezioni di dogmatica speculativa di Martensen rappresentano un passo in avanti nel compiere i necessari distinguo fra dialettica speculativa, concreto divenire storico e fenomenologia della fede.

Interessante conferma di come sia sentito da Kierkegaard il problema del misticismo si ha nel seguente appunto risalente a quasi un anno dopo la lettura delle *Lezioni* di Erdmann, estratto da *Christliche Polemik* di K.H. Sack, il quale sembra seguire lo stesso Erdmann nelle sue considerazioni sul “separatismo mistico”:

“Il misticismo è nella Chiesa il sentimento e la separazione della fantasia dalla razionale circolazione del pensiero – Il misticismo pone la propria immediata coscienza della Vita e delle Opere divine così in alto che la venerazione che secondo la Fede cristiana spetta alle sacre Scritture non può competere con essa – Il

⁸⁹ *SKS* 19, 163 e ss. (Not4), 21 novembre 1837.

Misticismo manifesta, nel suo insistere non-ecclesiale sullo “Straordinario” [*Besondere*] nello sviluppo religioso, un’inclinazione a compiere passi decisamente stravaganti e durezza nei confronti dell’umanità intera”⁹⁰.

Contemporaneamente, la riflessione sulle conseguenze etico-religiose di uno sbilanciamento operato dal pensiero speculativo all’interno dello schema antropologico cristiano emergono più chiaramente, come si evince da un eloquente appunto di Kierkegaard dell’estate del 1838 collegato alla lettura di *Der historische Christus und die Philosophie* di Julius Schaller⁹¹ e a mio avviso non privo di suggestioni provenienti dalle lezioni martenseniane:

Quando Schaller sviluppa il concetto di redenzione, in realtà non sviluppa altro che la possibilità della relazione di Dio con l’uomo, il verificarsi della quale può senz’altro essere garantitogli con buona ragione sotto l’assunzione della presenza del Dio personale; ma il Dio dell’ira non è per questo fatto ancora riconciliato, e la soddisfazione e la pace che si trovano in una risposta del genere sono puramente illusorie perché questa domanda non ha alcun significato *reale* per la coscienza cristiana, ma ha grande importanza per gli “studi preliminari” filosofici.

E in aggiunta a questo appunto, troviamo scritto

“L’immanenza personale di Dio nell’uomo è primariamente “ciò che tutto penetra” e “ciò che *übergreifende* [si estende, si propaga, ndr]” su tutta la personalità umana. Questa sola è la base e il presupposto di ogni conoscenza umana di Dio. Se Dio effettivamente fosse solo sostanza o solo soggetto astratto, nessuna creatura potrebbe possedere anche solo un puro presentimento di Dio; perciò esiste qualche punto in comune per poter caratterizzare tutte le religioni come una rivelazione di Dio, ma solo quella religione in cui Dio come persona, dunque come egli è per se stesso, si è rivelato ed è entrato nella coscienza umana nella pienezza della sua infinita essenza, essa può essere chiamata la Rivelazione assoluta. In questo modo ogni contrasto fra Dio e il mondo è effettivamente annichilito”.

⁹⁰ Vedi K.H. Sack, *Christliche Polemik*. Hamburg 1838 (*Aukt.* 756), riportato in *SKS* 18, 338 (KK), 30 settembre 1838 (trad. mia). Questo libro tratta polemicamente di tutte le dottrine filosofiche e teologiche che portano all’indifferentismo religioso e al naturalismo. Kierkegaard nella stessa annotazione ne tesse le lodi sebbene lo giudichi “un libro più divulgativo che dotto”.

⁹¹ J. Schaller, *Der historische Christus und die Philosophie, Kritik der Grundidee des Werks das Leben Jesu von D. F. Strauss*, Leipzig 1838 (*Aukt.* 759). L’importanza di quest’appunto consiste anche nel fatto che Kierkegaard, leggendo la reazione della cosiddetta “destra hegeliana” alle posizioni della “sinistra”, manifesta la sua insoddisfazione riguardo ad entrambe le posizioni, sebbene per motivazioni diverse.

E di seguito un'ulteriore aggiunta:

“Ma se in questo modo ogni contrasto fra Dio e l'uomo è di fatto annullato, ciò dimostra che il contrasto era puramente logico e che quello all'interno della sfera del punto di vista religioso-morale (il peccato, etc...) non è stato toccato per il semplice fatto che non è stato raggiunto”⁹².

Kierkegaard sembra dunque divenire sempre più consapevole “dell'ampiezza, della lunghezza, dell'altezza e della profondità”⁹³ della questione che si dipana davanti a sé, e che abbraccia un orizzonte ben più ampio di quello che la stessa filosofia idealistica, con buona pace delle sue pretese di onnicomprensività, cercava di delineare e presentare come già compiuto. L'asse della riflessione, come già detto in precedenza a proposito delle letture baaderiane, si sposta dall'ambito teologico-speculativo a quello filosofico-antropologico ed è lo stesso Kierkegaard a confermarlo, nell'estate del 1840, probabilmente *a latere* di una lettura hegeliana⁹⁴:

“Tutta la filosofia anche nelle sue apparenze più grandiose, non è in fondo che una introduzione alla possibilità del filosofare. Hegel incontestabilmente porta a compimento, ma soltanto lo svolgimento che prese il suo principio con Kant e che era diretto verso la conoscenza. Con Hegel si è raggiunto in una forma più profonda quel risultato che la filosofia precedente aveva preso immediatamente come cominciamento, cioè che in generale vi era realtà nel pensiero. Ma tutto il pensiero che parte da questa assunzione (e che ora è felice di questo risultato) stava entrando nella *contemplazione antropologica autentica* [*egentlige anthropologiske Contemplation*], che non è stata ancora intrapresa”⁹⁵

⁹² SKS 18, 330 e ss. (KK), appunti del 13 Agosto 1838 con aggiunte successive (trad. e corsivi miei).

⁹³ Cfr. Ef 3,18.

⁹⁴ Non è chiaro se si tratti di una lettura da un'antologia di passi scelti o da un'opera in versione integrale. Pur non essendoci un preciso rimando ad alcun testo, commentando questo passo del diario Niels Thulstrup (*Kierkegaard's relation to Hegel*, Princeton 1980, p. 207) mostra un passaggio in cui il concetto viene espresso chiaramente da Hegel, dalla lettera a Fr. Von Raumer del 2 Agosto 1816, in cui egli parla in maniera molto critica di Baader e Schlegel affermando che essi sono più dei “propagandisti e revivalisti” che dei filosofi. Anche nel più recente lavoro di Jon Stewart, troviamo scritto che in questo periodo, quello precedente alla stesura del *Concetto d'ironia*, non c'è traccia che “mostri con certezza un studio approfondito della lettura delle fonti primarie di Hegel” (J. Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge 2003, p. 598).

⁹⁵ Pap. III A 3, 5 luglio 1840 (trad. con modifiche, corsivo mio).

E quasi come un controcanto alle tesi già esposte da Erdmann e adesso ritrovate nelle pagine del “maestro” Hegel, Kierkegaard delinea – nello stesso giorno dell’appunto precedente, il 5 Luglio – le nuove coordinate che si profilano all’interno della sua riflessione sulla fede e sulla *vita* cristiana:

“Come condizione dell’unità del divino e dell’umano data nella Fede (corrispondente al dubbio che precede l’unità del divino e dell’umano, dell’infinito e del finito, data nel sapere) viene il dubbio se l’umanità peccatrice, - dopo che il rapporto originario è stato alterato - sia capace di ritornare all’unità con Dio: viene un dubbio, ovvero per usare un’espressione più patologica e concreta, viene un dolore (nel Cristianesimo tutto è concrezione)”⁹⁶.

Lo schema classico della deduzione hegeliana “dubbio – dialettica – sintesi assoluta”, revisitato da Erdmann come modello per il movimento storico della fede (fede ingenua/*unio* “meccanica” – distacco/misticismo – sintesi speculativa/*unio* “organica”), viene messo in discussione da Kierkegaard sin dalle sue basi: non è tanto il dubbio – o non è comunque esso solo – ad attanagliare il credente nel proprio “già dato” ma il dolore per una lontananza *de facto* dallo stato di unione con Dio. Non è la violenza della “*unio* meccanica”, al contrario di quanto pensa Erdmann, a provocare il disequilibrio storico nella chiesa come nell’individualità e dunque a generare la dialettica della fede (distacco e riunificazione speculativa), ma il *dolore per la separazione* di cui non si conosce, se non in Cristo (nel *Deus-homo*, appunto), alcuna via di riconciliazione.

In occasione di questa feconda tempesta di riflessioni del Luglio 1840, troviamo un passaggio abbastanza famoso del *Journal* di Kierkegaard, che credo presentato in questo contesto assumi uno spessore più profondo:

“E’ strano quest’odio per l’ “edificante” che fa capolino dappertutto in Hegel; ma lungi dall’essere un narcotico che addormenta, l’edificante è l’amen dello spirito temporale ed un aspetto della conoscenza che non è lecito trascurare”⁹⁷

⁹⁶ *Pap.* III A 4, 5 luglio 1840.

⁹⁷ *Pap.* III A 6, 10 luglio 1840.

e il giorno dopo, subito di seguito, il già citato passo che richiama alla memoria le lezioni di Martensen:

“Il misticismo non ha la pazienza di aspettare la rivelazione di Dio”⁹⁸ .

Il contenuto di queste conclusioni ha una ricaduta relativamente veloce nella vita e nella produzione letteraria di Kierkegaard, con tre momenti ben precisi che designano il totale distacco, fino alla contrapposizione su molti punti, che egli attuerà nei confronti di ogni forma di misticismo sino a quel momento studiato (per lo più la speculazione idealistica), e saranno: il viaggio a Berlino a cavallo fra il 1841 e il 1842 per seguire le lezioni di Schelling sulla *positive Philosophie*, interrotte bruscamente nel Febbraio del '42, sei settimane prima della fine del corso, le considerazioni sul “mistico” in bocca al giudice Wilhelm in *Enten – Eller*⁹⁹, libro scritto fra il 1841 e il 1842 e pubblicato il 20 Febbraio 1843, ed infine il *Concetto dell'Angoscia*, già preso in considerazione in precedenza, scritto fra il 1843 e il 1844 ed uscito in libreria (insieme a *Prefazioni*) il 17 Giugno 1844, che rappresenterà uno dei capisaldi del pensiero di kierkegaardiano nella strada che porterà il pensatore danese a isolare, con un esperimento maieutico effettuato con precisione chirurgica, il singolo dalla massa nella sua esistenza concreta sotto la determinazione religiosa, della cui esistenza stessa questa determinazione è parte costitutiva e *annuncio*, un annuncio che nella migliore tradizione paolina, viene compiuto “per la *necessaria* edificazione giovando a quelli che ascoltano”¹⁰⁰ .

La partenza di Kierkegaard per Berlino è animata da grandi speranze (e da grandi dolori, avendo da poco interrotto la relazione di fidanzamento con Regine Olsen), e nonostante la sua conoscenza di Schelling fosse stata filtrata fino a quel momento da altri autori quali ad esempio Martensen, Hegel e Baader, che usavano accompagnare l'esposizione delle dottrine schellingiane con aperte critiche (alle quali Kierkegaard unirà presto anche le proprie,

⁹⁸ *Pap.* III A 8, 11 luglio 1840.

⁹⁹ *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse* [L'equilibrio fra l'estetico e l'etico nello sviluppo della personalità] in *Enten – Eller. Et fragment livs*; secondo volume, SKS 3, 250-260.

¹⁰⁰ Ef 4, 29. Vedi anche 2Cor 12, 19: “Noi parliamo davanti a Dio, in Cristo, e tutto, carissimi, è per la vostra edificazione”.

elaborate autonomamente *de visu*) secondo gli studiosi¹⁰¹ alla vigilia della partenza per Berlino l'ormai ventottenne Søren Kierkegaard era al corrente del pensiero schellingiano precedente alla *Philosophie der Offenbarung*.

La speranza era quella che Schelling sviluppasse una *filosofia della realtà* ma andò presto delusa: non è questo il luogo per soffermarsi sulle ragioni specifiche di tale delusione e del resto non è neanche lo scopo della mia ricerca ma in sintesi diremo qui che la agognata realtà *concreta* che Kierkegaard auspicava per Schelling si fermava da un lato nel postulare l'essere come *a priori* oggettivo e punto di partenza della filosofia, un essere che fu definito "inimmaginabile (*unvordenklich*)", dall'altro nel concepire la ragione come fenomeno della natura e non dello spirito: dunque una "riapertura" all'ontologia e al divino in quanto distinto (se non addirittura separato) dal razionale non basteranno per colmare in Kierkegaard quel bisogno di realtà che era venuto formandosi nel pensiero – un pensiero che, come accennato, aveva già "gustato" la dialettica e senza dubbio la padroneggiava più che discretamente e che adesso era pronto al salto *dentro* l'esistenza. Certo è che nel *Poscritto conclusivo non-scientifico* del 1846 egli stesso riprenderà il tema del rapporto (di sostanziale disomogeneità) fra ragione e fede, forse con una lontana eco di quelle lezioni berlinesi in cui, come aveva scritto all'amico Emil Boesen, Schelling parlava senza fine "di nonsense, sia in senso intensivo che estensivo"¹⁰².

Per capire il disappunto di Kierkegaard sulle lezioni berlinesi occorre considerare un punto di vista più specificamente teologico-religioso: la cristologia positiva di Schelling, annunciata dallo stesso pensatore tedesco come dipendente dalla propria fede vissuta e dunque slegata da vincoli dogmatici oggettivi, porta il pensatore tedesco a rielaborare i contenuti dogmatici in maniera molto personale, al punto di oscillare fra diverse posizioni, specialmente in quelle trinitarie e quelle riguardanti la caduta dell'uomo¹⁰³, in cui egli sembra non possedere la stessa lucidità di Baader nel riportare i contenuti teosofici böhmiani (il *philosophus theutonicus* è ovviamente citato durante le lezioni) applicati al

¹⁰¹ Cfr. M.M. Thulstrup, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰² Lettera del 27 Febbraio 1842. In *Breve og Aktstykker vedrødende S. Kierkegaard* [Lettere e documenti riguardanti SK], a cura di N. Thulstrup, København 1954, p. 108. Vedi anche la lettera al fratello Peter in *op. cit.*, pp. 109-110 nonché una precedente missiva all'amico Boesen in *op.cit.*, p. 104 e ss.

¹⁰³ A questo proposito vedere anche Xavier Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1991², alle pp. 170-172.

discorso filosofico, né ha di Baader – non solo per l’esplicito rigetto del dogmatismo, ma forse anche per un differente orizzonte teologico – quella struttura ontologica realista proveniente dal tomismo a sorreggere il suo ragionamento teologico e filosofico. Un esempio può essere riscontrato in un paio delle ultime lezioni a cui Kierkegaard assistette, il 29 e il 31 Gennaio 1842, in cui Schelling introduce la questione della creazione dell’uomo e dell’allontanamento di questi da Dio a causa del peccato, argomento al quale, come già visto, Kierkegaard era divenuto particolarmente sensibile già durante i suoi studi. Ebbene, la concezione di Schelling del famoso *Santo Quaternario* Padre, Figlio, Spirito e *Sophia* (quella che Böhme e Baader chiamano la Vergine Eterna o Celeste e che Kierkegaard sembra associare sotto suggerimento baaderiano alla Vergine Maria¹⁰⁴) racchiude completamente la relazione Dio-Uomo prima del peccato, ovverosia è l’uomo stesso incluso integralmente con la creazione in questo “quarto” in cui Dio si autoaliena e che in Schelling è una sorta di *Dio divenuto*¹⁰⁵, la cui disobbedienza e superbia aprono le porte della creazione a ciò che era rimasto fuori e cioè il male, negativo di Dio, minando così le fondamenta della creazione stessa. Mi sembra evidente che se Kierkegaard era in cerca di “movimenti intermedi” che descrivessero il peccato dell’uomo nell’economia della creazione e della salvezza, qui trova esattamente il movimento opposto, cioè una concezione più speculativa e astratta e immanentistica di quella di Baader e dello stesso Martensen. Di lì a pochi giorni, ascoltati i primi accenni al paganesimo e alla mitologia intesi come “tempo del Figlio”, Kierkegaard abbandonerà le lezioni di Schelling.

Appare chiaro perciò, perché nel *Concetto dell’angoscia*, come abbiamo già visto sopra, Kierkegaard pretenderà dalle dottrine schellingiane chiarezza e distinzione: ben venga “l’antropomorfismo” spirituale, se riesce a spiegare qualcosa dell’uomo, ma proprio quando si parla dell’uomo, sotto la determinazione dell’angoscia e del peccato, *ipso facto* non si sta parlando di Dio¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Vedi *supra* alle pp. 21 (in nota) e 22.

¹⁰⁵ Prendo questa espressione da X. Tilliette, *op.cit.*, p. 172.

¹⁰⁶ Da notare che nello stesso passo del *Begrebet Angest* Kierkegaard si mostra con Schelling più benevolo di Marheineke, prendendo le distanze dalle aspre critiche del teologo di Hildesheim alla filosofia della Rivelazione presenti nel suo *Zur Kritik dek Schellingschen Offenbarungsphilosophie* (Berlin, 1843. Aukt. 647).

Tutto ciò non può che rafforzare la tesi del giudice Wilhelm, che vado a presentare in sintesi, e che nella sua struttura espositiva¹⁰⁷ ricalca in più parti le già citate considerazioni di Kierkegaard sul misticismo speculativo di Erdmann e gli appunti delle lezioni di Martensen. Infatti, secondo Wilhelm, la cui tesi ultima è che il mistico (che qui è assimilato al misticismo) può fare anche a meno della religione, comincia col dire che “la prima forma che prende la scelta è il completo *isolamento*” in quanto si astrae da tutte le sue relazioni con il mondo finché non pone un’*astratta identità* dell’Io, ma in questo isolamento, scelto liberamente, c’è dunque spazio per un agire ma questo agire è avulso dalle relazioni con il mondo e quindi non è etico, perché

“egli sceglie in ordine alla sua libertà, e però non sceglie eticamente; ma si può scegliere se stessi in ordine alla propria libertà solo quando ci si sceglie eticamente; ma eticamente ci si può scegliere solo con il pentirsi di se stessi, e solo col pentirsi di se stessi si diventa *concreti* e solo in quanto individuo concreto si è un individuo libero. [...] L’errore del mistico è che nella scelta *egli non diventa concreto per se stesso e nemmeno per Dio*; egli sceglie se stesso astrattamente e manca perciò di trasparenza. Qualora infatti si crede che l’astratto sia il più trasparente ci si sbaglia! L’astratto è il non-chiaro, l’annebbiato. [...] al tempo delle nebbie egli si congiunge con il suo dio in movimenti indistinti. *Ma allorquando si sceglie se stessi astrattamente, non ci si sceglie eticamente* [*naar man vælger sig selv abstrakt, da vælger man sig ikke ethisk*],¹⁰⁸.

E’ interessante notare come il misticismo senza mondo e senza religione (*acosmico*, avrebbe detto Martensen), nel seguito della trattazione diventi una cosa sola con quello indiano e orientale in genere, e una volta equiparato ad esso viene giudicato astratto e vuoto, esattamente la stessa valutazione usata da Hegel per liquidare il misticismo orientale e greco nella *Filosofia della religione* e nella *Filosofia della storia*, e che Kierkegaard stesso aveva indirettamente ripreso nel *Concetto d’ironia* per confutare le interpretazioni “orientalistiche” del pensiero di Socrate:

¹⁰⁷ Sui rapporti fra il giudice Wilhelm e i mistici vedi anche F. Florin, *op.cit.*, pp 175-178, e Christopher Nelson, *Kierkegaard, mysticism, and jest: The story of little Ludvig* in *Continental Philosophy Review*, Volume 39, Number 4, Springer Netherlands, December 2006, pp. 435-464.

¹⁰⁸ *SKS* 3, 258 (Traduzione di A. Cortese, *Enten-Eller*, Milano 2006², vol. V, p. 137, corsivo mio).

“Secondo l’idea appunto che posso farmi della mistica orientale, lo spirare di cui può essere qui questione consiste in un afflosciamento di quel muscolo in tensione che è la coscienza, in un malinconico e sprofondante deliquio, in un rammollimento per cui si diviene più pesanti, non più leggeri, non ci si volatilizza, ma ci si mescola caoticamente per mosse incoerenti in una massa nebbiosa”¹⁰⁹

Il problema del risvolto etico è proprio quello che Kierkegaard aveva sollevato agli autori e ai chiosatori dell’idealismo: eliminare, o comunque “superare” l’individuo storico è la negazione dell’individuo stesso nel suo agire reale nonché del cristianesimo, sussunto indebitamente e pericolosamente nell’astratto Io=Io. Anche qui è possibile riscontrare una eco della critica di Martensen al misticismo, laddove il teologo danese affermava, sotto una chiara influenza baaderiana:

“Un mistero senza uno spirito e una rivelazione è una contraddizione, una bellezza invisibile, un bene inutile, una verità non conosciuta, una luce senza occhi [...]. Anche se mistero e rivelazione sono eternamente uniti nello Spirito divino, essi devono ad ogni modo divenire nello spirito umano, perché lo spirito umano è stato prescelto come luogo della rivelazione divina”¹¹⁰.

I veri mistici intanto, quelli storicamente (e nel caso specifico anche filosoficamente) riconosciuti, facevano capolino citati dagli idealisti, in particolare da Schelling, Baader e Martensen, più ovviamente tutta la schiera dei “minori” (Fichte jr., Erdmann, etc...): Eckhart soprattutto, considerato il “padre” della speculazione tedesca, e Jakob Böhme, sempre più *philosophus theutonicus* per eccellenza, sono i più presenti nelle opere filosofiche e teologiche lette da Kierkegaard in questo periodo ma quasi come un contrappasso (e a questo punto dell’esposizione forse non stupirà più) sono quasi assenti dai suoi appunti e diari. Questo vale in senso assoluto per Eckhart, il cui nome latita in qualsiasi scritto kierkegaardiano, edito o meno, nonostante l’opera di Martensen: ciò è probabilmente dovuto alla forte connotazione idealista che la letteratura dell’epoca diede al mistico tedesco, e dunque ad una stretta relazione che Kierkegaard stabilì fra Eckhart e il pensiero speculativo. Ciò non toglie che compiendo delle triangolazioni filologico-concettuali è possibile, ad esempio proprio attraverso il libro di Martensen su Eckhart, gettare dei ponti

¹⁰⁹ SKS 1, 125. Vedi a tal proposito anche C. Nelson, *op. cit.*, p. 437.

¹¹⁰ H.L. Martensen, *op. cit.*, p. 53.

genealogici fra il mistico renano e il Nostro, come si è accennato più sopra a p. 39¹¹¹; c'è da dire che una figura come Eckhart, specie negli scritti di Baader che abbiamo preso in considerazione, viene utilizzata meno “organicamente” rispetto a Böhme, e assume più i contorni del *Deus ex machina*¹¹² a conferma o supporto di una tesi böhmiiana o saintmartiniana. Böhme è presente nel *Concetto d'ironia*, citato in un elenco volutamente eterogeneo¹¹³, e come abbiamo visto aveva un posto nel *Concetto dell'angoscia* ma il suo nome si è fermato solo al manoscritto: Kierkegaard darà comunque al “ciabattino di Görlitz”, nelle sue sporadiche apparizioni nel Journal, una veste che abbiamo già visto essere più consolatoria ed “edificante”¹¹⁴, piuttosto distaccata dall'impianto teosofico-cosmogonico dei testi baaderiani.

Più defilato troviamo Taulero, citato soprattutto nelle opere di Baader, volendoci soffermare solo alla sua ricezione filosofica. Negli scritti baaderiani, il domenicano di Strasburgo viene citato più o meno *ex abrupto* come il proprio maestro Eckhart e a lui assimilato anche a livello di dottrina: non il Taulero “pratico”, “etico”, attento alla realtà psicologica dell'uomo

¹¹¹ Volendo invece rimanere in un'ottica di sinossi frontale fra i due autori, rimando al pluricitato articolo di F. Florin.

¹¹² Come anche in un certo senso Tommaso d'Aquino, citato praticamente solo in veste di autorità, come ad esempio viene esplicitamente scritto dallo stesso Baader: “Ho citato a questo proposito come garante Tommaso d'Aquino, benchè la medesima ipotesi sia stata proposta da molti teologi più antichi” (*Dogmatica speculativa*, p. 26 dell'edizione posseduta da Kierkegaard, p. 274 nell'edizione italiana),

¹¹³ “Anche l'orientamento scientifico dell'ironia sfuma in stato d'animo. Ciò è quanto Hegel biasima soprattutto in Tieck, e quanto emerge anche dalla corrispondenza di quest'ultimo con Solger: ora vede tutto chiaro, ora cerca, ora è dogmatico, or scettico, ora è su Jakob Böhme ora sui greci ecc; nient'altro che stati d'animo”, *SKS* 1, 320.

¹¹⁴ Come nella nota in margine in *SKS* 20, 124 (NB) in cui Kierkegaard, parlando di come nell'eternità sia stabilita la compiutezza di ogni cosa e che non di meno ciò preveda la massima diligenza da parte di ciascuno, appunta una strofa di un *Lied* di Böhme, chiamandola “una frase eccezionale”:

*Wem Zeit ist wie Ewigkeit,
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.*

[“Quando il tempo è come l'Eternità e l'Eternità come il tempo, egli è libero da ogni fatica”]. Anche questa citazione e il contesto in cui essa è inserita credo rendano la cifra dello sguardo di Kierkegaard sulla mistica, come anche vedremo più avanti.

e alle sue fragilità, ma il Taulero speculativo, eckhartiano appunto. Come vedremo, non sarà senz'altro Baader la fonte primaria per la conoscenza delle dottrine tauleriane.

La ricezione da parte di Kierkegaard di questi "classici" in tale guisa va da sé che non sia esattamente quella più edificante, anzi va semmai in direzione opposta. Ma se da un lato egli, sulla scorta di una ormai chiara e ben formata opinione sul misticismo, metterà da parte la questione della speculazione e del misticismo e si getterà a capofitto per un verso nel suo progetto pseudonimo e per l'altro verso l'edificazione, alla ricerca di quella *realtà* spirituale dell'individuo singolo di cui nessun filosofo, specie fra gli idealisti, aveva saputo a suo avviso rendere conto, dall'altro lato però, questo progetto si rivelerà essere l'inizio di una nuova relazione con queste tematiche, che risorgeranno purificate da certe interpretazioni filosofiche e soprattutto nelle fonti originali (o comunque fonti indirette più attendibili), e che daranno a Kierkegaard una nuova spinta, sia esistenziale che filosofica nel presentare il rapporto dell'uomo con se stesso, con Dio e con il mondo.

Cronologia riassuntiva della prima parte (1834 – 1844)

1834	Clausen –Schleiermacher - Baader (Dogmatica speculativa)	<p><i>Diario di Gilleleje</i> (La verità per me – l'imperativo della conoscenza da "assorbire vitalmente" come principio d'azione)</p>
1835	Clausen - Baader (Dog. spec) - Schleiermacher	
1836	J. G. Fichte – Baader (Fermenta cognitionis)	<p>Appunti di Kierkegaard sulla creazione, il male, il peccato Problema del "semi-pelagianesimo"</p>
1837	Erdmann - <i>Zeitschrift</i> di I.H. Fichte – Martensen (Lezioni di dogmatica speculativa) - Baader (Fer. cogn.)	
1838	Martensen – Schaller	
1839	Martensen –Alcune lezioni di Clausen sulla dogmatica	<p>La questione della <i>concretezza</i> del cristianesimo, il problema antropologico, il rifiuto del misticismo, la "ricaduta etica" e la "necessaria edificazione".</p>
1840	Probabili letture hegeliane – Scrive la dissertazione	
1841	<i>Om Begrebet Ironi</i> – Lezioni berlinesi	<p>Affrontata <i>en passant</i> nella dissertazione la questione del misticismo (distinto dalla mistica) a proposito di Socrate e Fichte. A Berlino definitivo distacco dalle tesi teosofico-speculative sulla creazione, il peccato e la Rivelazione.</p>
1842	Ritorna da Berlino – Inizia la sua attività di scrittore	
1843	<i>Enten – Eller</i>	<p>Il discorso del giudice Wilhelm contro "la mistica".</p>
1844	<i>Begrebet Angest</i>	<p>La questione del peccato nella sua "determinazione intermedia": l'angoscia analizzata psicologicamente.</p>

Parte seconda: Kierkegaard, l'edificazione e il misticismo pietista (1834-1845)

Introduzione

È risaputo che il padre di Kierkegaard, Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1838), abbia introdotto sin dall'infanzia il giovane Søren alla religiosità pietista e come questa abbia lasciato un segno abbastanza marcato nella vita del pensatore danese – così come la stessa figura del padre, difficilmente separabile da questa particolare devozione religiosa alla quale lo stesso figlio lo associa spesso¹.

È altrettanto noto come questa relazione con la religiosità paterna, un aspetto che così fortemente caratterizzava la figura del genitore, rappresenta un *leitmotiv* delle riflessioni di Kierkegaard su se stesso e sulla propria vita, che hanno per lo più aperto la ricerca e gli studi kierkegaardiani in direzione dell'approfondimento sul profilo psicologico dell'Autore. Questo "lascito" così intimo che Kierkegaard ha fatto alla posterità per mezzo dei suoi diari – l'educazione religiosa ricevuta, le sue influenze e le sue contraddizioni – risulta essere tanto prezioso per entrare nella "carne viva" dell'autore, quanto potenzialmente ingombrante per riuscire a dare a questa esperienza una connotazione pragmatico-oggettiva che trovi i propri riferimenti nelle sue opere – oltre che nei già citati diari e appunti.

Un autore come Kierkegaard, che ha sempre, finché ha potuto, preservato la propria intimità dall'essere esposta e sezionata indiscriminatamente nei propri testi, che ha veramente concesso poco al facile psicologismo e che ha invece concentrato tutte le proprie forze in un

¹ Il padre di Kierkegaard infatti, oltre ad essere un fervente cristiano-luterano, frequentava anche il movimento di ispirazione pietista della *Comunità dei Fratelli*, che si ispirava direttamente all'esperienza della comunità dei *Fratelli Moravi* di Herrnhut, fondata dal conte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) di cui si accennerà più avanti. Occorre comunque sottolineare che in tutta la produzione edificante di Kierkegaard fino al 1845 ogni singola raccolta di discorsi (in tutto sette per un totale di ventuno discorsi) contiene una dedica al padre – così come avverrà anche per gli ultimi discorsi – presentando così nel vincolo della memoria filiale il tributo all'educazione religiosa ricevuta dal genitore e con esso anche alla spiritualità a questa connessa. Successivamente, come si vedrà, Kierkegaard ebbe un rapporto più consapevole e personale con la propria educazione religiosa prendendo di quando in quando le distanze da essa che ritenne più adeguate. In ogni caso, il rapporto psico-pedagogico fra il pensatore danese e il padre verrà messo "tra parentesi" nel corso di questa trattazione.

progetto comunicativo-letterario che rendesse conto dell'infinita forza dell'interiorità senza che però essa scivolasse nella facile riflessione oggettiva del *generale*, un autore come lui dunque invita ogni lettore delle sue opere a ritrovare da sé le sottili trame espositive e argomentative presenti in esse, affinché da un lato queste trovino una risonanza nel lettore stesso in quanto *singolo* “che facendo suo il mio fa per me più di quanto io faccia per lui”², mentre dall'altro lato sembra non lasciare altra strada aperta (e sicura) verso le proprie fonti di ispirazione se non quella che passi da altri testi, proprio in virtù di quella infinita differenza esistente fra l'esteriorità e l'interiorità³ che egli stesso volle mostrare nel suo gioco di rimandi, accenni e improvvisi arresti.

In questa *scientia media* delle fonti testuali, si suppone che l'interiorità di Kierkegaard venga dunque preservata – almeno nelle intenzioni – da ogni interpretazione psicoletteraria che ponga un vincolo troppo stretto ad una serena valutazione del suo pensiero religioso, lasciando in primo piano ciò che questa interiorità ha invece trovato come espressione letteraria di sé, a livello di condivisione concettuale – oltre che esistenziale –, in particolare in quella tradizione spirituale quale fu il Pietismo, che ripropose per l'appunto nell'ambito della riforma luterana una forte ripresa sia della pietà interiore che di quella esteriore basata sul “risveglio” del fedele fondato sull'incontro con la Parola viva di Dio e che, come vedremo, affondava per larga parte le proprie radici teologiche nella tradizione mistica cristiana precedente alla Riforma, al punto tale che è possibile trovare rimandi continui ai grandi autori mistici in ogni opera scritta riconducibile a questo movimento, un movimento che ha avuto un'influenza enorme non solo sulla religiosità, ma anche sulla vita sociale, politica e culturale di molte zone – anche extraeuropee – di area luterana, in particolar modo nei secoli XVII e XVIII, e non ultimo su Søren Kierkegaard.

² *Opbyggelige taler 1843*, SKS 5, 65, nella traduzione di Dario Borso in *Discorsi edificanti 1843*, Casale Monferrato 1998, p. 80.

³ Vedi ad esempio SKS 18, 169-170 (Journal JJ).

Le origini del pietismo

È necessario accennare brevemente alle linee guida storiche e spirituali di questa “ondata” di rinnovamento per poter meglio capire l’importanza e l’autorità che esercitò su Kierkegaard, il quale – come si vedrà – non nasconderà mai il rispetto e l’ammirazione per certi tratti della spiritualità pietista, in particolar modo più in riferimento all’edificazione personale a cui i testi di questa tradizione miravano, che alla precettistica e alla dottrina morale.

Un giudizio “scientifico” e distaccato, benchè forse datato, come quello di Ernst Troeltsch ci presenta il fenomeno del pietismo come un fenomeno su larga scala, presente con modalità differenti in ogni chiesa particolare:

“Il Pietismo non è in generale che l’impulso dell’ideale di setta che operava nell’interno delle Chiese ed era trattenuto dal principio della Chiesa, impulso che anche nell’interno delle Chiese stesse si ridestava sempre partendo dalla legge etica neotestamentaria, dal concetto del Regno di Dio e dall’opposizione all’esteriorizzazione ecclesiastico-sacramentale”⁴,

e, riferendosi al Cattolicesimo, cita il Giansenismo come manifestazione di pietismo cattolico⁵. Scendendo però nel caso particolare del pietismo luterano, egli nota come esso appaia sin dagli albori come un movimento di “tranquilli”, ben distinto ad esempio da episodi di veri e propri scismi come il Labadismo nei Paesi Bassi (da cui però il pietismo tedesco trarrà ispirazione) o il Metodismo⁶ in Inghilterra (che sarà comunque fortemente influenzato dall’esperienza pietista, in particolare da quella della comunità di Herrnhut):

⁴ Ernst Troeltsch, *Sociologia delle sette e della mistica protestante*, trad. di C. Antoni, Roma 1931, p.42.

⁵ *ibidem*.

⁶ Jean de Labadie (1610-1674), ex-gesuita francese convertitosi dapprima alla fede calvinista e poi fondatore di una comunità ecclesiastica autonoma in Olanda fondata sulla pietà interiore e organizzata secondo il cristianesimo primitivo; Spener conobbe e ascoltò le prediche di Labadie durante il suo periodo ginevrino. Il Metodismo fu una corrente religiosa nata nell’anglicanesimo per opera di John Wesley (1703-1791), il quale dopo aver vissuto un periodo nella comunità del conte Zinzendorf si decise per una svolta ecclesiale in senso pietistico-missionario che portò poi il Metodismo ad essere una denominazione a sé non più in comunione con la Chiesa anglicana. Kierkegaard possedeva R.Southey, *John Wesley's Leben, die Entstehung und*

“Esso mantiene [...] in Germania una natura più riservata e clandestina, che si esauriva in cerchie teologiche ed ecclesiastiche, nell’insieme fiacca e mansueta. [...] Doveva essere naturalmente una riforma del tutto interna della Chiesa. [...] L’etica dell’asceti operante nelle «professioni», ma estranea al mondo, e il disciplinamento metodico-razionale della santificazione di sé in vista dell’aldilà, erano nettamente contrari all’etica luterana delle «cose intermedie», delle cose veniali, e della libera esplicazione dello spirito. [...] Comparvero poi anche tutte le altre conseguenze di questo spirito settariamente ascetico: l’accentuazione della cooperazione dei laici, l’interpretazione autonoma della Bibbia senza controllo ecclesiastico, la svalutazione della Chiesa di Stato e dei «subsidia religionis», la richiesta della scomunica e della disciplina ecclesiastica, come compiti della Chiesa e non soltanto della polizia; l’anelito verso una religione intima, personalmente sentita e sperimentata, la completa riduzione di ogni cultura mondana all’utilità pratica e il ripudio d’ogni filosofia e teologia”⁷.

La descrizione di Troeltsch, di impronta storico-sociologica, ci restituisce uno schizzo del Pietismo in cui sembrano coesistere una incerta neutralità nei confronti del culto esteriore e una religiosità interiore a forti tinte spirituali.

Bisogna però scendere ad un livello più vicino agli avvenimenti stessi per focalizzare meglio le cause che hanno generato questo movimento. Una traccia notevole e un passo d’avvicinamento in più li fornisce il teologo dell’ottocento Albrecht Ritschl (a cui lo stesso Troeltsch spesso si ispirò), quando pone tra le cause principali dell’apparizione del Pietismo quella di colmare la mancanza in seno alla Chiesa luterana di un *Lebensideal* adeguato affinché un fedele potesse condurre una vita realmente evangelica. Il cosiddetto “principio formale”, che Ritschl ammette già essere presente nel Cattolicesimo (e in particolare nello scotismo), proclamava che la Scrittura possedesse in maniera sufficiente i fondamenti della vita e della teologia cristiana. Ma al contrario del Cattolicesimo, in cui il “principio formale” aveva trovato nei cosiddetti “consigli evangelici” (povertà, castità, obbedienza) una esplicitazione etica e negli ordini monastici (e dunque anche nei terz’ordini che coinvolgevano il laicato) un’organizzazione di vita pratica, nella Riforma sembrò frapporsi

Verbreitung des Methodismus, Hamburg 1841-42 (Aukt. 785-786), e lo lesse a partire dal 1850. Ispiratore di Wesley fu anche il mistico anglicano William Law (1686-1761), di cui Kierkegaard possedeva *Abhandlung von der Christlichen Vollkommenheit*, Halle 1770 (Aukt. 611), opera comprata probabilmente sotto suggerimento della lettura della biografia di Wesley (vedi *Om Søren Kierkegaard som bogsamler*, «Fund og forskning det kongelige Biblioteks Samlinger», vol. VIII, a cura di H.P. Rohde, København 1961, p. 123).

⁷ *Op.cit.* pp. 43-46.

uno iato fra il Vangelo e il credente, e dunque fra l'uomo e la sua perfezione restaurata dalla Grazia:

“Anche se la confessione di Augusta raramente fa menzione del termine «perfezione», nondimeno la sostanza e il senso di questo concetto sono attestati dalla interpretazione della perfezione di Adamo prima della caduta che sia Lutero che Calvino, trovandosi in accordo fra loro, sottolinearono proprio perché si supponeva che la redenzione così come era intesa nella cristianità restaurasse la perfezione che Adamo possedeva nella propria relazione con Dio. Ma questa descrizione di Adamo mancava di una cosa necessaria per la situazione in cui operavano i riformatori, e cioè mancava dell'imperativo che spinge il cristiano a provare la propria adesione al Cristianesimo all'interno della propria vocazione secolare attraverso azioni buone o manifestamente utili”⁸.

Se a queste motivazioni aggiungiamo quanto già anticipato in sede di introduzione, e cioè il problema dell' “appiattimento antropologico” in seno al luteranesimo dovuto alla massima enfasi data da Lutero alla contrapposizione fra opere dello Spirito e opere della carne da un lato e da una rappresentazione dell'*unio mystica* assolutamente estroflessiva e incentrata esclusivamente sulla croce di Cristo dall'altro, inizia allora a delinearsi un insieme di premesse sufficientemente chiare per comprendere questo “rimodellamento” spirituale nella chiesa luterana che, come scrive lo Jaeger:

“[...] Cambia completamente l'edificio della spiritualità luterana fondata sulla giustificazione mediante la fede, mettendo al posto della fede (*fides*), la pietà (*pietas*)”⁹.

A dire il vero, la realtà religiosa e spirituale proposta dal pietismo non fu mai, almeno in partenza, contrapposta all'ortodossia luterana e l'adesione alla *Confessio Augustana* e alla *Formula di concordia* fu sempre sottolineata dai primi esponenti del movimento pietista ed anzi essi agivano solo in nome di un completamento pratico e spirituale di quella che era stata l'affermazione del vero dogma cristiano e la formazione della vera chiesa evangelica grazie alla Riforma. Ciò di cui parla Jaeger, e che del resto egli stesso evidenzia in altri luoghi qui non citati, è che le condizioni di partenza molto spesso sfociarono in risultati

⁸ Albrecht Ritschl, *Prolegomena to the history of pietism* (orig. 1877), in *Three essays*, Philadelphia 1972, p. 87 (traduzione mia).

⁹ H. Jaeger, *op. cit.*, p. 245.

imprevisti e a volte non desiderati, sovente causati da un isolazionismo spirituale che spesso trasformava la fede in un'esperienza esclusivamente immediata e soggettiva. Ma se andiamo a controllare cosa dicevano di loro stessi i pietisti possiamo notare che la descrizione corrisponde a quella del luterano devoto, come nel poema funebre composto da Joachim Feller (1638-1691) in pieno XVII secolo in cui si legge:

“Pietisti – un nome conosciuto ormai in tutto il mondo
Chi è un pietista? Uno che studia la Parola di Dio
e vive anche conformemente ad essa.
...
La pietà deve prima di tutto albergare nel cuore”¹⁰

L'“albergare della pietà nel cuore” era per i pietisti la prova evidente della giustificazione, cioè l'instradamento del fedele da parte della Grazia divina verso la *santificazione* e il perfezionamento spirituale che avrebbe trovato il pieno compimento nella vita celeste. La cosiddetta “grazia imputata”, cioè la dottrina elaborata da Lutero per cui all'uomo venivano applicati in maniera assolutamente esterna e *forense* i meriti di Cristo, lasciando intatta la natura corrotta di peccatore dell'uomo¹¹, veniva in qualche modo integrata da un luogo nell'uomo in cui la pietà – dono dello Spirito – trovava posto “prima di tutto”.

Occorre a tal proposito riportare uno schema, utile per capire la particolare sfumatura e attenzione che il pietismo tendeva a dare all'*ordo salutis* luterano, così come venne formalizzato da David Hollaz (1648-1713), considerato da molti l'ultimo grande teologo scolastico luterano, il quale conobbe e probabilmente assunse nella propria esposizione dogmatica alcuni assunti del pietismo¹²:

¹⁰ In AA. VV., *The pietist theologians. An introduction to theology in the seventeenth and eighteenth century*, ed. Carter Lindberg, Malden-Oxford-Carlton, 2005, p. 3 (trad. mia).

¹¹ Questa è, in estrema sintesi, il senso dell'espressione luterana *simul iustus et peccator*. Non è questo il luogo adatto – né sono sufficienti gli strumenti intellettuali a mia disposizione – per approfondire teologicamente l'esatta interpretazione e il valore di questa dottrina.

¹² L'opera di Hollaz in questione è l'*Examen theologicum acroamaticum* del 1707. Riporto questo schema così come è presente in Peter Erb, *Pietists, protestants and mysticism. The use of late medieval spiritual text in the work of G. Arnold (1666-1714)*, London 1989, alle pp. 57 e 58 e con i relativi commenti.

electio
vocatio
illuminatio
conversio
regeneratio
iustificatio
unio
renovatio
conservatio
glorificatio.

Laddove l'impianto teologico di Lutero unificava nella *fides* la giustificazione e l'unione, qui esse risultano separate creando di fatto un differente "impianto di vita" spirituale del cristiano. Infatti, se l'*unio* non è come in Lutero un unico istante con la *iustificatio*, si ricreano le condizioni di possibilità affinché esista una progressione nella vita spirituale, un'ascesi e dunque una *unio* successiva a quella del dono della fede¹³. L'influenza del concetto di santificazione di provenienza calvinista¹⁴ avrebbe aggiunto ciò che mancava ad una vera e propria formalizzazione di questa visione della vita spirituale che *a fortiori* avrebbe influenzato anche la vita materiale di coloro che aderivano a questa interpretazione della vita di fede.

Già a ridosso delle prime formulazioni confessionali della nascente chiesa riformata si erano affrontate opposte fazioni sul problema della vita nella Grazia, i cui esponenti più famosi furono da un lato Filippo Melantone (1497-1560), a capo dei moderati *adiaphoristi*¹⁵, e

¹³ Il teologo luterano Johann Andreas Quenstedt (1617-1688), di per sé non particolarmente incline al misticismo (come del resto il già citato Hollaz) nella sua *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* del 1685 aveva già compiuto una distinzione fra il punto di vista di Dio, in cui tutto avviene *in instante*, e il punto di vista dell'uomo che sembra descrivere una progressione verso l'unione perfetta. Vedi P. Erb, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹⁴ Sulle influenze del calvinismo (specie quello proveniente dalla pietà inglese del '600 con autori quali W. Perkins, L. Bayly, E. Sonthom e J. Hall) su Spener e il pietismo, cfr. Roberto Osculati, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari 1990, alle pp. 88-102.

¹⁵ Da *adiaphora*, cioè cose indifferenti. In questo caso, come noto, si parla di cose indifferenti in materia di morale e di culto ereditate dal Cattolicesimo che secondo Melantone risultavano ininfluenti per il credente ai

dall'altro Mattia Flaccio Illirico (1520-1575), che capeggiava il partito dei luterani zelanti chiamati *gnesio-luterani*. Se in generale si può dire che Melantone e i suoi seguaci ebbero la meglio – lo attesta anche il fatto che fu lui il redattore della *Confessio Augustana* – risulta ormai chiaro che certi focolai di dissenso o quanto meno un desiderio di ulteriore approfondimento della Riforma stessa, rimasero sullo sfondo per apparire poi quasi ciclicamente in maniera “esplosiva”: uno dei primi esempi fu l'ondata *spiritualistica*, impregnata di misticismo soggettivista e antiecclesiale, dei vari Sebastian Franck (1499-1542), Kaspar Schwenckfeld (1489-1561), Valentin Weigel (1533-1588) e soprattutto del già abbondantemente citato Jakob Böhme, che furono i primi a rielaborare in senso riformato le dottrine di autori mistici medievali quali Taulero ed Eckhart e a proporre un'idea di Chiesa Universale che andava al di là dei culti, incentrata sull'immediatezza dell'unione fra uomo e Dio data dall'*inabitazione* spirituale di Dio nell'uomo stesso¹⁶ mediante la “divina scintilla”.

Che l'accoglienza riservata dalla chiesa ufficiale al fenomeno pietista e ai suoi esponenti fosse stata talvolta fredda o addirittura ostile a questo punto potrebbe non sembrare più strano in quanto ogni tentativo di sviluppo della dottrina luterana sembrava portare con sé una dose di eccentricità tale che rischiava di tramutarlo in una pericolosa distorsione del dogma e in fanatismo; lo attesta anche il fatto che lo stesso termine “pietista” nacque, come ci racconta lo stesso fondatore del pietismo Philipp Jakob Spener (1635-1705) in una lettera scritta nel 1680, per designare in modo spregiativo coloro che frequentavano i cosiddetti *collegia pietatis* promossi da lui stesso. In realtà era proprio Spener, dotato di una personalità mite e accomodante, a ergersi a difensore dell'ortodossia luterana contro ogni interpretazione centrifuga del movimento e in vita cercò sempre di non fare imboccare ai *collegia pietatis* strade isolazionistiche o addirittura secessioniste: a riprova di ciò basti andare a leggere i suoi moderatissimi giudizi sugli spiritualisti come Böhme, a cui riconosceva una certa ispirazione ma la cui lettura sconsigliava senza ombra di dubbio alle menti semplici ed anzi affidava agli studiosi capaci di potere “tradurre” le sue illuminazioni in termini più adatti alla comprensione del popolo, e che potessero soprattutto renderle

fini di poter vivere nella vita di Grazia. I pietisti invece negheranno l'esistenza di *adiaphora* nella vita di un cristiano, mirando alla santificazione quotidiana del credente attraverso una vera e propria moralizzazione dei costumi quotidiani.

¹⁶ Vedi R. Osculati, *op. cit.*, pp. 52-64.

subordinate agli scopi pratico-morali che i partecipanti ai *collegia* si prefiggevano di raggiungere una volta toccati della Parola di Dio e rigenerati a vita nuova¹⁷.

Johann Arndt e la mistica della santificazione

Gli esiti storici del pietismo non sono stati uniformi. Nonostante la buona volontà del fondatore, spinte diverse hanno portato a volte i rami di quest'albero seminato nel campo della chiesa luterana ben lontano dalle loro radici. Come ci suggerisce lo Jaeger¹⁸, possiamo distinguere almeno cinque diverse fasi del pietismo storico:

- 1) il pietismo di Spener, moderato e paterno, in cui si iniziano a vedere la *fides* e la *pietas* come esperienze distinte ma complementari, così come l'*ecclesia* e l'*ecclesiola*. Qui la *pietas* e l'*imitatio Christi* iniziano il loro percorso di emancipazione dagli impianti filosofico-scolastici classici del luteranesimo;
- 2) il cosiddetto "pietismo di Halle", contraddistinto dall'opera di apostolato biblico e sociale di August Hermann Francke (1663-1727), discepolo di Spener, in cui si insisterà con più forza sull'"esperienza della conversione" sopra ogni cosa con la relativa enfattizzazione del *Gefühl*, il "sentimento" di essere stati toccati e rigenerati dalla Parola di Dio, in contrasto con la ragione teologica. Fu questa fase del pietismo che influenzò Kant, specie nei suoi anni al *Collegium Fridericianum* fra il 1732 e il 1740;
- 3) il pietismo di Gottfried Arnold (1666-1714), in cui riconfluiscono sullo sfondo suggestioni spiritualistiche e visionarie, e in cui si fa decisamente avanti l'idea di una "Chiesa dello Spirito" contrapposta alle chiese istituzionali;
- 4) il pietismo del già citato conte Zinzendorf (1700-1760) e della comunità di Herrnhut, in cui si cercò di conciliare l'idea di una comunità tollerante riguardo alle diversità religiose e fortemente caratterizzata spiritualmente – in particolare dalla devozione

¹⁷ *ibidem*, p. 63.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 246.

del sangue e delle piaghe di Cristo e dalla centralità dell'annuncio missionario¹⁹ – con quella di una chiesa istituzionale;

- 5) il cosiddetto “pietismo svevo”, che trova in Johann Albrecht Bengel (1678-1752) e in Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) i suoi maggiori rappresentanti, e che rappresenta allo stesso tempo la piena integrazione con la chiesa ufficiale e un'autentica inversione di rotta verso il misticismo speculativo e l'interpretazione millenaristica della storia, al punto tale da risultare, in certi punti delle dottrine, di Bengel e Oetinger, veri e propri predecessori di Hegel e Schelling²⁰. Il pietismo a questo punto si è di fatto ricompattato con il pensiero filosofico e teologico divenendone in qualche modo anche “propulsore spirituale”.

Nonostante le diverse tendenze sviluppatesi nel pietismo lungo l'arco di due secoli, un punto centrale da cui nessun caposcuola o fondatore di comunità o riformatore in seno al pietismo si discostò mai furono le opere di edificazione spirituale di colui che fu sempre considerato il padre fondatore *in pectore* di questo movimento, e cioè il pastore originario

¹⁹ Possiamo dire che fra le varie tendenze del pietismo, fu quello “missionario” a fare particolare breccia in Danimarca. Dopo un fallito tentativo di richiesta di appoggio politico di Zinzendorf al re di Danimarca Cristiano VI (1699-1746), suo lontano parente e anch'egli di tendenze religiose pietiste, fu affidato dallo stesso re ai missionari della *Comunità dei Fratelli* il consolidamento della fede cristiana in Groenlandia (1733), rievangelizzata nel 1721, in cui fondarono la cittadina di Nuova Herrnhut. Nel 1703 invece, l'allora re Federico IV – primo re di Danimarca a fare proprie le pratiche pietistiche – chiese a Francke di mandare una spedizione missionaria a Tranquebar nelle Indie Danesi. Da segnalare inoltre la grande influenza che l'esperienza di Herrnhut ebbe, come accennato nella prima parte, su F. Schleiermacher, il quale ebbe sempre parole di stima profonda per questa comunità e le sue istituzioni scolastico-pedagogiche in cui egli stesso crebbe. In una lettera del 1802 scriverà a proposito di Herrnhut: “Qui si sviluppò dapprima la predisposizione mistica, che per me è così essenziale e che mi ha salvato e conservato sotto tutte le tempeste dello scetticismo. Allora era in boccio, ora è completamente sviluppata ed io posso dire che in tutto sono diventato un herrnhuto, soltanto di un grado più elevato”; cfr. R. Osculati, *op. cit.*, p. 356.

²⁰ Anche Baader in un primo momento della propria vita – il suo maestro Sailer era simpatizzante del movimento – fu favorevolmente colpito dal pietismo, di cui riporta alcune tracce visibili nelle proprie opere (la testimonianza della verità, la restaurazione dell'individuo, etc...) benchè l'abbia poi presto avversato cominciando ad etichettarlo come “bigottismo” (cfr. ad esempio le già viste *Lezioni di dogmatica speculativa*). Si è già accennato all'influenza di Oetinger su Baader e Schelling nella prima parte. Su quest'argomento rimando a E. Benz, *op. cit.*, pp. 33-53.

dell'Anhalt Johann Arndt (1555-1621), e in particolar modo vastissima diffusione ed influenza all'interno e all'esterno delle conventicole e comunità pietiste ebbero i suoi *Quattro* (divenuti sei nelle edizioni postume) *libri del vero Cristianesimo*²¹. Per dare un'idea dell'importanza di questo autore, basti pensare che il cosiddetto “manifesto del pietismo”, i *Pia desideria* di Spener del 1675, altro non erano che un'introduzione ad una ristampa della raccolta di prediche di Arndt *Evangelienpostille* del 1616; lo stesso Spener, per inciso, tenne un corso annuale di prediche sui temi contenuti nel *Vero cristianesimo*²².

I quattro libri si presentano con i seguenti titoli: *Liber scripturae*, *Liber vitae: Christus*, *Liber Conscientiae* e *Liber naturae*, ed ecco cosa scrive l'autore nelle prime righe della prefazione alla propria opera:

“Caro cristiano lettore, la vita atea e impenitente di coloro che, riempiendosi la bocca, si gloriano di Cristo e della sua parola e purtuttavia conducono una vita del tutto non cristiana, come se non vivessero nel

²¹ Il titolo completo è *Vier Bücher vom Wahren Christenthum das ist von heilsamer Buße, herzlicher Reue und Leid über die Sünde und wahren Glauben, auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen* [Quattro libri del vero cristianesimo, ovvero della salutare penitenza, dell'intimo pentimento e dolore per il peccato, della vera fede, della vita e del comportamento santi dei cristiani veri e autentici]. Il primo di questi libri uscì a Francoforte sul Meno nel 1605, mentre la prima edizione dei quattro libri in un unico volume fu stampata a Magdeburgo nel 1610. I due libri aggiunti postumi contenevano un'autoapologia di Arndt rivolta a coloro che lo reputavano un cripto-cattolico, e un commento introduttivo alla *Theologia Deutsch*. A quest'edizione veniva spesso allegata l'altra opera di Arndt che ebbe molta fortuna, il *Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden, wie solche durch geistreiche Gebete in die Seele zu pflanzen* [Giardinetto paradisiaco pieno di virtù cristiane, come esse possano essere piantate nell'anima per mezzo di preghiere piene di spirito], una raccolta di preghiere e inni spirituali pubblicata per la prima volta a Magdeburgo nel 1612. Di Arndt Kierkegaard possedeva *Sämtliche geistreiche Bücher vom wahren christenthum*, Tübingen s.a. 1777[1737?] (Aukt. 276,) e *Fire bøger om den sande christendom*, Christiania 1829 (Aukt. 277); Kierkegaard fa anche riferimento ad un'edizione stampata a Stargard nel 1720 non presente nel catalogo d'asta. Per quanto riguarda le opere di Ph.J. Spener, troviamo fra i titoli del catalogo d'asta *Deutsche und lateinische theologische Bedenken*, Halle 1838 (Aukt. 268), mentre in *Pap. X³ A 682* (NB 22:67) Kierkegaard fa riferimento a W. Hossbach, *Philipp Jakob Spener und seine Zeit*, Berlin 1828 e a A.Märklin, *Darstellung und Kritik des modernen Pietismus*, Stuttgart 1839, non inclusi in catalogo.

²² Vedi R. Osculati, *op. cit.*, p. 65 e Johannes Wallmann, *Johann Arndt*, in AA. VV., *The pietist theologians. An introduction to theology in the seventeenth and eighteenth century*, Malden-Oxford-Carlton 2005, cap. 1 p. 21 e ss.

cristianesimo ma nel paganesimo, dimostra sufficientemente quale grande e vergognoso abuso si faccia del santo evangelo in quest'ultimo mondo [nel paganesimo, ndr]²³

e più avanti, spiega

“come la vera penitenza debba procedere dal più intimo fondo del cuore, come il cuore, il sentimento e l'animo debbano essere mutati in modo che diventino conformi a Cristo e al santo evangelo; come ogni giorno attraverso la parola divina dobbiamo essere rinnovati a nuove creature”²⁴.

Il punto centrale per Arndt è che nella cristianità – nonostante la Riforma abbia riportato la Chiesa alle proprie origine evangeliche – si è ancora una volta smarrito il senso della *sequela Christi*:

“I cristiani ora vogliono avere un Cristo prestante, magnifico, ricco, mondano; ma nessuno vuole possedere il Cristo povero, mite, umile, disprezzato, basso, né riconoscerlo, né seguirlo”²⁵.

È proprio il primo libro a gettare le basi di questo rinnovamento continuo dell'uomo come frutto della Fede: in esso Arndt delinea il suo schema antropologico, che poi approfondirà anche nei seguenti due libri, e che consiste in una riarticolazione in senso luterano della dottrina cristiana classica della *imago Dei*. L'uomo è stato creato a immagine di Dio, ma con il peccato originale egli perde questa immagine e si uniforma all'immagine di Satana; col dono della Grazia, mediante lo Spirito Santo che inabita nuovamente l'uomo, l'immagine di Dio nell'uomo è ricomposta e permette alla creatura finalmente di conoscere il proprio Creatore come ad essa si è manifestato, cioè mediante Cristo e la sua Parola di vita eterna, capace di assimilare sempre più l'uomo a Dio in un processo di rinnovamento continuo a cui l'uomo stesso è chiamato a partecipare in un continuo processo ascetico-mistico di pentimento per i propri peccati attraverso la quale fruisce della consolazione divina e della conoscenza intima di Dio nella propria interiorità e nel creato stesso. L'intera vita cristiana in terra consiste dunque per Arndt nella continua riemersione dell'immagine di

²³ R. Osculati, *op. cit.*, p. 68.

²⁴ *ibidem*.

²⁵ *ivi*, p. 69.

Dio nel fedele: nell'anima dell'uomo, dice Arndt²⁶, vi è come un ritratto di Dio, la cui immagine nell'anima è come uno specchio eterno nell'uomo il cui essere prima della caduta ne era fedele rappresentazione, nel corpo e nell'anima.

Senza entrare troppo nei dettagli, bisogna evidenziare alcune linee-guida che stanno a fondamento della visione del cristianesimo di Arndt. Come sottolinea Wallmann²⁷, centrale è per Arndt l'interpretazione del passo di Lc 17, 21 così come è riportato nella Bibbia tradotta da Lutero: *das Reich Gottes ist inwendig in euch*, cioè che il Regno di Dio è *in voi* piuttosto che *in mezzo a voi* – come invece è più comunemente inteso²⁸. Questa interpretazione del Vangelo di Luca è la base che Arndt adotta per approfondire la questione dell'immagine di Dio nell'uomo, e per sviluppare questa base egli attinge ampiamente alla tradizione mistica cristiana, in special modo a quella precedente alla Riforma: Bernardo, Eckhart (sotto le mentite spoglie di Taulero), Taulero, l'*Imitazione di Cristo*, la *Theologia Deutsch* e perfino Angela da Foligno, mai citata esplicitamente ma che G. Arnold e il mistico pietista del settecento Gerhard Tersteegen²⁹, di cui si parlerà più avanti, già scoprirono essere massivamente presente fra le righe del *Vero cristianesimo*, specialmente

²⁶ Mi rifaccio qui soprattutto al capitolo 41 del primo libro del *Vero Cristianesimo*, in cui l'autore fa un riepilogo del contenuto dell'intero libro, *op. cit.*, pp. 168-173 (edizione danese di Kierkegaard). In questo capitolo vengono anche descritte più approfonditamente le coordinate antropologiche su cui Arndt si basa, e che si basano fondamentalmente sulla tripartizione paolina dell'uomo di 1Ts 5, 23 benchè l'edizione danese in questione non riporti esplicitamente il passo paolino, che invece è citato nelle altre edizioni.

²⁷ J. Wallmann, *Johann Arndt* in *op. cit.*, p. 30. Anche Troeltsch (vedi *supra*) aveva accennato alla centralità del "Regno di Dio" nel pietismo.

²⁸ La *Vulgata* riporta semplicemente *regnum Dei intra vos est*, mentre nel testo greco si legge ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. L'interpretazione del passo evangelico che dà Arndt riprende direttamente quella che dà l'anonimo autore dell'*Imitazione di Cristo* al capitolo I (*De interna conversatione*) della II parte dell'opera, cioè le *Admonitiones ad interna trahentes*: "Regnum Dei intra vos est, dicit Dominus. Convertite te ex toto corde tuo ad Dominum, et relinque hunc miserum mundum, et inveniet anima tua requiem. [...] Veniet Christus ostendens tibi consolationem suam, si dignam illi ab intus paraveris mansionem".

²⁹ J. Wallmann, *op. cit.*, p. 31. Questo fatto dimostra banalmente che la mistica di Foligno fu letta anche da Arnold e Tersteegen e dunque lungo l'arco di più generazioni, ma come si vedrà tra poco, fu proprio un tratto distintivo di Arndt, di Spener e di molti esponenti del pietismo, il curare nuove edizioni – per quanto fosse concesso dall'autorità ecclesiastica – dei testi di questi personaggi illustri della tradizione spirituale cristiana, spesso cattolici (anche post-Riforma, come si vedrà), reputandoli patrimonio condiviso fra tutte le chiese e chiamandoli *testimoni della verità*.

nel *Liber vitae: Christus*, che riguarda la preghiera e la *via unitiva*; in questo stesso libro vi sono anche undici capitoli in cui vengono riproposti quasi integralmente alcuni passaggi del *Gebetbüchlein* del pastore spiritualista Valentin Weigel, adeguatamente “purificati” da ogni eccesso visionario.

Da notare come anche vengano presi in considerazione i “saggi” dell’antichità, in particolare Socrate, Platone e soprattutto Seneca, che rappresentarono la formazione filosofica di Arndt, il quale li preferì di gran lunga ad Aristotele, autore troppo compromesso con le sterili dispute teologiche, ree di allontanare il credente da Dio. Questi autori pagani sono importanti per Arndt non tanto per il loro pensiero in se stesso, ma per dimostrare l’esistenza di quella scintilla di *luce naturale*³⁰ presente nell’uomo corrotto e ad immagine di Satana, che benchè non fosse sufficiente a riconquistare l’antico splendore e tanto meno la salvezza – le virtù dei pagani erano splendidi vizi, diceva Agostino³¹ –, non riusciva tuttavia a cancellare completamente la provenienza divina dell’uomo, così come del resto del creato stesso, e la propria sussistenza attestava ancora la vicinanza di Dio al proprio progetto d’amore: l’uomo dopo il peccato, scrive Arndt, ha mantenuto quel poco di libero arbitrio che lo mette in condizione di poter seguire – a fatica – i comandamenti di Dio della *seconda tavola* dei dieci comandamenti (l’amore naturale, la relazione con gli altri uomini, etc...). Il libro IV invece, il *Liber Naturae*, che in qualche modo cerca di reintrodurre in ambito luterano una possibile teologia naturale, risente piuttosto chiaramente di influenze platonico-paracelsiane, in netto contrasto con l’aristotelismo della scolastica.

In ogni caso, questa massiccia presenza di autori mistici nel *Vero cristianesimo*, nonché un esplicito e continuo soffermarsi sul problema della *unio mystica*, della riformulazione dell’*ordo salutis* così come è stato mostrato sopra e sulle pratiche ascetiche ispirate agli uomini dal dono della Fede, non fanno di Arndt un mistico benchè sia ormai sotto i nostri occhi il fatto che nella sua opera in questione venga sviluppata una forma di misticismo. Ma questo misticismo, benchè contempri l’esistenza di una blanda “luce naturale” anche dopo il

³⁰ Vedi ad esempio l’*Imitazione di Cristo* alla parte III, capitolo LV “*De corruptione naturae efficacia gratiae divinae*”: “Haec ipsa ratio naturalis, circumfusa magna caligine, adhuc iudicium habens boni et mali, veri falsique distantiam, licet impotens sit adimplere omne quod comprobat, nec pleno jam lumine veritatis, nec sanitate affectionum suarum potiatur”.

³¹ Questa affermazione, “Quod non possint ibi esse verae virtutes ubi non est vera religio” (*De civitate Dei*, lib. XIX, c. 25), che Kierkegaard attribuisce però a Lattanzio, sarà citata spesso dal pensatore danese.

peccato, non è basato sull'immediatezza del rapporto uomo-Dio ma mira esplicitamente ad aiutare il cristiano a conseguire la Grazia battesimale e la rinascita spirituale che ne consegue e gli indica la strada del perfezionamento della vita cristiana, che sebbene raggiunga la pienezza solo *in patria*, vede il proprio inizio *in via* e consiste nella *vera pietà*, cioè quella contrapposta all'empietà: essa si compone tanto di momenti ascetici (rinneamento di sé, umiltà) quanto di momenti "mistici" (interiorizzazione, *scrutatio*, scoperta della presenza di Dio dentro di sé), e trova il proprio centro "esistenziale" nell'*Anfechtung*, l'angoscia e la prova spirituale che l'anima sperimenta per la separazione da Dio, la quale, secondo C. Fabro, in qualche modo in Arndt sembra oscillare fra l'aver una valenza di stato ontologico della creatura e l'essere esclusivamente un momento della vita spirituale del credente³². Ciò che invece viene senza dubbio enfatizzato è che solo l'incorporazione in Cristo con il Battesimo e l'accoglimento della Parola nello Spirito Santo doneranno all'uomo la forza di progredire verso la *unio*; Wallmann dice correttamente che si può parlare in Arndt di una *Heiligungsmystik*, di una mistica della santificazione post-battesimale³³, che di fatto lo allontana dallo spiritualismo e dalle sue speculazioni di natura più metafisica che sacramentale.

Se riportiamo alla mente il problema del misticismo così come è stato esposto nella prima parte, possiamo vedere uno dei canali da cui probabilmente Kierkegaard apprese (e lo fece ben prima dell'inizio dei suoi studi filosofici, se si assume che la lettura dei libri di edificazione – in particolare quello di Arndt – cominciò durante la sua precocissima formazione religiosa³⁴) a separare il problema della possibile immediatezza uomo-Dio da quella che poi chiamerà giustamente "seconda immediatezza" che è la vita di fede conseguita per Grazia, e dove forse iniziò a concepire il valore dell'*esistenza* e delle

³² Vedi C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Genova 2004 (Brescia 1957), p. 75.

³³ J. Wallmann, *op. cit.*, p. 31.

³⁴ M.M. Thulstrup, *Pietism*, in *Kierkegaard and great traditions*, «Bibliotheca Kierkegaardiana» VI, Copenhagen 1981, p. 178. E' indubbio che ai fini di questa esposizione sarà opportuno trasportare il puro dato devozionale-religioso nella riflessione esistenziale, dando più importanza al *ripensamento* che Kierkegaard compì su questi autori piuttosto che la loro influenza su di lui più o meno consapevole nei tempi della sua prima giovinezza. Ciò che adesso si mette in evidenza è solo la "genesì libraria", se così si può chiamare, delle sue conoscenze in ambito mistico-spirituale conseguite per mezzo di questa letteratura religiosa alla cui lettura fu prestissimo introdotto e che continuò a leggere per quasi tutta la durata della propria vita.

“determinazioni intermedie” dell’uomo in sé stesso, connotato non più solo come appartenente ad un’indistinta *massa dannata* al di fuori della Salvezza, ma come un complesso sistema antropologico, con le sue luci e ombre, in cui creazione, peccato e Grazia si intrecciano, nelle pratiche quotidiane più che nelle grandi elevazioni spirituali, sia nell’uomo pio che nel “cosiddetto cristiano”, dando però al battezzato la consapevolezza di avere ricevuto una nuova vita in Cristo e dunque un rapporto da sviluppare con Lui fino alla pienezza della vita celeste.

Per dimostrare ciò e dunque ritornare a Kierkegaard, alla fine di questa lunga digressione storico-teologica, occorrerà adesso trovare il “termine medio” genealogico che ci consente di allacciare la tradizione pietista al pensatore danese, limitatamente ai testi riconducibili al pietismo da lui posseduti e letti. Ma proprio per compiere questo passaggio è necessaria un’ultima osservazione sul pietismo, che ci instraderà verso la relazione diretta di Kierkegaard con la letteratura connessa a questo movimento spirituale.

Le radici mistiche del pietismo

Sebbene esista una tradizione all’interno del pietismo che ha tramandato lungo un arco piuttosto lungo di tempo le opere di alcuni mistici, è comunque possibile affermare che questa tradizione affonda in parte le proprie radici nello stesso Lutero. Come già precedentemente accennato, il riformatore da un lato aveva senz’altro subito l’influsso di alcune tradizioni mistiche come quella pseudo-dionisiana del *Deus ineffabilis*, del Cristo sposo-Redentore “morto per te” di bernardiana memoria, delle esortazioni spirituali delle prediche di Taulero, dell’*Imitazione di Cristo*, della *Theologia Deutsch* (di cui Lutero fu il riscopritore³⁵), delle riflessioni di Jean Gerson sulla già citata “prova spirituale” (che in

³⁵ Abbiamo già detto che il vero titolo di questo trattato spirituale anonimo (che Lutero attribuì erroneamente a Taulero, ma che comunque risente fortemente degli influssi della mistica renana) fosse *Libretto della vita perfetta*, di cui Lutero fece pubblicare dapprima in un’edizione parziale (Wittenberg, 1516) presentandola come un riassunto dei *Sermoni* di Taulero, e poi in un’edizione integrale (Wittenberg, 1518) in cui nella prefazione afferma: “Non ho trovato nessun libro ad eccezione della Bibbia e di s. Agostino, nel quale abbia appreso in modo migliore cosa siano Dio, Cristo, l’uomo e tutte le cose”. Forse quest’eccesso di entusiasmo da parte del riformatore nei confronti del libretto, fra le altre ragioni, indusse la Congregazione dell’Indice a

tedesco verrà chiamata *Anfechtung*³⁶) e non ultimi gli insegnamenti sull'illuminazione interiore del proprio superiore (nonchè confidente spirituale) a Wittenberg Johannes Staupitz (1468-1524), ma dall'altro lato si trovò ben presto, con l'imperversare delle dispute teologiche, a "sfolpire" le proprie preferenze mistico-ascetiche in funzione dell'esaltazione del principio *sola Scriptura, sola Fide, sola Gratia*: sono rimaste famose in tal senso, ad esempio, le aspre critiche che Lutero riservò al *Corpus Dionysianum* con le quali accusava l'autore di fabbricare follie visionarie mediante il deprecabile – per lo meno ai suoi occhi – metodo della lettura allegorica della Scrittura, della cui proliferazione e perpetuazione in seno alla Chiesa Lutero considerava lo pseudo-Dionigi essere uno dei massimi responsabili³⁷.

Nonostante il passo indietro del padre della Riforma nei confronti degli argomenti mistico-ascetici, fu come se il dado fosse ormai stato tratto: attorno ad un nucleo di autori e di opere di spiritualità antecedente alla riforma e in cui si erano ravvisati i germi del rinnovamento e della purificazione della Chiesa, si formò non solo una tradizione spirituale come appunto il pietismo, ma anche – ad essa connessa – una vera e propria tradizione editoriale che mantenne e perpetuò nei secoli la presenza e la massima considerazione di questi *testimoni della verità* [*Zeugen der Wahrheit*], presenza viva nei secoli di una vera chiesa di persone devote e pie, al di là dei limiti confessionali.

L'ormai ben noto Arndt si dedicò nel 1597 alla ristampa della versione di Lutero del 1518 della *Theologia Deutsch* con una propria introduzione al testo, a cui allegò in quattro successive ristampe, dal 1605 al 1621, anche l'*Imitazione di Cristo* e due trattati spirituali di Staupitz, *Il beato amore di Dio* e *La retta fede cristiana*; nel 1621 curò invece un'edizione delle *Prediche* di Taulero. Spener dal canto suo, dopo avere esortato fedeli e seminaristi nei *Pia desideria* a leggere con devozione i testi della raccolta di Arndt (nonché le opere dello

porre nel 1612 la *Teologia tedesca* nel novero dei "libri proibiti". Vedi Elisabetta Zambruno, *La «Theologia Deutsch» o la via per giungere a Dio. Antropologia e simbolismo teologico*, Milano 1991, pp. 5-16.

³⁶ Il concetto di *Anfechtung* (prova, tentazione, tormento spirituale), di cui si parlerà anche più avanti nel testo, benchè sviluppato soprattutto in ambito riformato, è già presente in Taulero ed è presentato come un fenomeno tipico della *via purgativa*. Vedi Louise Gnädiger, *Giovanni Taulero. Ambiente di vita e dottrina mistica*, Cinisello Balsamo 1997, pp. 137-138.

³⁷ Cfr. P. Erb, *op. cit.*, pp. 64-68.

stesso Arndt), nel 1681 ripubblicò questa raccolta arricchita da altri trattati pseudo-tauleriani quali *L'imitazione della vita povera di Gesù Cristo* e la *Medulla animae*³⁸.

Nel secolo successivo, grazie invece alla predicazione e alle opere di G. Arnold, in cui sono evidenti spinte e ispirazioni più universalistiche e spiritualistiche – specialmente nella sua *Storia imparziale della Chiesa e degli eretici*³⁹ – il gruppo di “testimoni” si allarga ulteriormente e tra i vari nomi vengono inseriti personaggi quali Roberto Bellarmino, Pier Matteo Petrucci, Giovanni Bona, Francesco di Sales, Angelo Silesio, Fénelon, Madame Guyon e Miguel de Molinos, tutti riconducibili alla spiritualità cattolica successiva alla Controriforma, alcuni dei quali – come Fénelon⁴⁰ e Madame Guyon – in odore di scomunica e dunque sicuri rappresentanti della Chiesa dello Spirito. Arnold divenne anch'egli editore di diverse opere degli *Zeugen der Wahrheit*, tra le quali ricordiamo la

³⁸ Kierkegaard possedeva *Die deutsche Theologie*, Lemgo 1822 (Aukt. 634, con introduzioni di Lutero e Arndt), *De imitatione Christi*, Paris 1702 (Aukt. 272), la versione danese *Om Christi Efterfølgelse, fire Bøger*, København 1848 (Aukt. 273) e un libriccino di preghiere e inni spirituali, sempre attribuiti a T. da Kempis, *Rosengarden og liljenhaven*, København 1849 (Aukt. 274). Di Taulero troviamo in catalogo *Predigten*, Berlin 1841-42 (Aukt. 245-246) e *Predigten auf alle som-undfestage im Jahr*, Berlin 1841 (Aukt. 247), più la *Nachfolgung des armen Lebens Christi*, Frankfurt am Main 1821 (Aukt. 282). Le *Prediche* sono una ristampa dell'edizione di Arndt ripresa poi da Spener, e contengono delle prediche oggi giorno non più attribuite a Taulero, così come del resto anche *L'imitazione della vita povera di Gesù Cristo*. Da segnalare inoltre, di Bernardo di Chiaravalle, *Opera*, Basileae 1566 (Aukt. 427) e Heinrich Suso, *Genannt Amandus, Leben und Schriften*, Regensburg 1837 (Aukt. 809). Di Bernardo Kierkegaard cita anche la monografia scritta da A. Neander *Der heilige Bernhard und sein Zeitalter*, Hamburg und Gotha 1848, non presente in catalogo.

³⁹ *Unparteiische Kirchen- und Ketzer-historie vom Anfang des Neuen Testament bis auf das Jahr Christi 1688* (prima edizione, Francoforte 1699-1700, Aukt. 154-155). Da citare dello stesso autore, a tal proposito, la precedente *Historia et descriptio theologiae mysticae* (1702) in cui la tendenza nel luteranesimo al porre ai margini l'esperienza mistica si era di fatto invertita: qui l'autore afferma invece che la teologia mistica è la vera teologia, perché è al di sopra delle chiese particolari e tratta del “vero cristianesimo”, cioè della vita dell'uomo con Dio. Kierkegaard ne cita esplicitamente solo il titolo nel diario, in una lista di libri richiesti alla biblioteca di Copenaghen per una ricerca (*Pap. X⁶ C 7*, 1852). Su Arnold vedi R. Osculati, *op. cit.*, pp. 292-306.

⁴⁰ L'arcivescovo di Cambrai François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715) fu additato da tutti coloro che auspicavano un ritorno alla teologia mistica nella Riforma come il loro profeta e santo, specialmente per la sua polemica con il vescovo Bossuet sul quietismo e sulle critiche sollevate dalla sua opera *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Vedi H. Jaeger, *op. cit.*, pp. 240 – 242.

Guida spirituale di Molinos del 1699 e *Il pellegrino cherubico* di Silesio del 1701, insieme ad alcuni già citati “classici” della spiritualità pietista⁴¹.

Il vertice di questa “ecumene religiosa barocca”, come la chiama R. Osculati⁴², verrà incarnato dalla vita e dalle opere di Gerhard Tersteegen (1697-1769)⁴³, il “santo del pietismo”, in cui confluirono tutte queste suggestioni mistico-spirituali alle quali si lega una lunga tradizione di scrittori di inni, scritti di edificazione e preghiere tipici del pietismo⁴⁴ che, unite ad una sensibilità religiosa molto profonda e un’apertura confessionale altrettanto profonda, lo condussero a sperimentare forme di vita fino ad allora inusuali per l’ambiente luterano quali un certo ascetismo, il ritiro dagli affari mondani per dedicarsi alla vita religiosa (fondò una sorta di cenobio), la direzione spirituale. Inutile dire come anch’egli si

⁴¹ Troviamo tra i libri di Kierkegaard: G. Bona, *Grundsätze und Lehren zu einem christlichen Leben*, Aachen 1840 (Aukt. 434); A. Silesius, *Cherubinischer Wandermann*, Sulzbach 1829 (Aukt. 783) e la raccolta di preghiere e poesie spirituali *Heilige Seelenlust*, Mannheim 1838 (Aukt. 208); François-Marie Fénelon. *Sämtliche Werke*, Leipzig 1781-82 (Aukt. 1912-1913), *Religiöse Werke*, Hamburg 1822 (Aukt. 1914), *Fénelons kurze Lebens Beschreibungen und Lehr Sätze der alten Welt Weisen*, Leipzig 1741 (Aukt. 486), non presente in catalogo, viene citato di Fénelon (vedi ad esempio in SKS 18, 257 (JJ)) *Lebensbeschreibungen und Lehr-sätze*, Frankfurt and Leipzig 1748; Jeanne de la Motte Guyon, *Das Evangelium des Heiligen Geistes*, Aarau 1832-36 (Aukt. 525-527) e *Das Leben der Frau J.M.B. von la Motte Guyon, von ihr selbst beschrieben*, Berlin 1826 (Aukt. 1915-1917). Su Molinos Kierkegaard possedeva la monografia di C. E. Scharling, *Mystikeren Michael Molinos’s Lære og Skjæbne*, København 1852 (Aukt. 762).

⁴² cfr. R. Osculati, *op. cit.*, pp. 86-111.

⁴³ Tra le opere di Tersteegen si ricordi su tutte *Das geistliche Blumengartlein* del 1729, a cui si aggiungono le raccolte di preghiere e le lettere scritte a coloro che egli assisteva spiritualmente o a coloro che gli domandavano lumi sulla sua spiritualità e la fede in genere, considerate in ambito devozionale vere e proprie opere spirituali. Di Tersteegen Kierkegaard possedeva la raccolta *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1844-45 (Aukt. 827-830) e la monografia con antologia di testi di G. Rapp, *Auswahl aus Gerhard Tersteegens Schriften nebst dem Leben desselben*, Essen 1841 (Aukt. 729).

⁴⁴ Ricordiamo ad esempio Johann Gerhard (1582-1637) e Christian Scriver (1629-1693), che pur traendo diretta ispirazione dal *Vero Cristianesimo* di Arndt (Gerhard era discepolo diretto di Arndt, che Scriver cita incessantemente) non sono altrettanto direttamente riconducibili alla sfera del pietismo ufficiale. Cionondimeno i loro libri di preghiere e di edificazione fornirono un valido ausilio spirituale a molte generazioni di luterani devoti, in primis agli stessi pietisti e non ultimo allo stesso Kierkegaard, che possedeva di Gerhard le *Opbyggelige Betragtninger*, København 1848 (titolo originale in latino *Meditationes sacrae*, Aukt. 275) e di Scriver l’opera in tre volumi *Seelen-Schatz*, Leipzig 1723 (Aukt. 261-263), letta da Kierkegaard fra il 1850 e il 1851.

diede alla traduzione e alla stampa di opere di mistici e santi come ad esempio Giuliana di Norwich e Madame Guyon. In lui

“spiccano almeno due forti particolarità. L’accento viene posto, in primo luogo, sul *radicamento personale* e la convinzione profonda della personalità del mistico; in secondo luogo l’accento è posto sul progredire e sul *tendere in avanti*, sul non accontentarsi mai, sulla continuità dell’esercizio. Si direbbe tuttavia che l’esercizio qui non abbia per funzione quella di permettere il raggiungimento del pieno obiettivo dell’illuminazione mistica; ma che invece, data questa come una realtà, si tratti di coltivare e applicare, in sede reale, la conquista raggiunta. È proprio questo che permette un collegamento tra l’esperienza eccelsa del mistico e la vita cristiana di tutti”⁴⁵.

Risulta chiaro dunque come non solo già *in nuce* il pietismo presentava al fedele luterano una via quotidiana alla santità, all’incontro con Cristo, ma che nei propri sviluppi arrivò a teorizzare la vita santa, una vita che per il credente ha solo due limiti, quello creaturale e quello del peccato intrecciati nell’*esistenza* umana, ambedue affidati non solo alla Grazia che tutto può e tutto opera in chi crede, ma ad un certo “livello” di santificazione, come scrisse lo stesso Tersteegen, essa coinvolge le forze e le opere dell’uomo e non la *sola Fide*⁴⁶. Questo sviluppo, forse inatteso, forse addirittura non voluto dagli stessi padri fondatori del pietismo, portò di fatto al centro della vita del credente la vita mistica intesa non tanto come vita contraddistinta da speciali manifestazioni spirituali (che lo stesso Tersteegen indicava come non necessarie a provare l’unità dell’anima con Dio⁴⁷) ma come principio fondante della stessa vita del credente, mirante alle “opere della fede”, frutto della giustificazione e segno di santificazione, e ad un graduale acquietarsi – specie nella fase settecentesca del pietismo, influenzata dal quietismo di provenienza cattolica – dell’anima provata dall’*Anfechtung* nello Spirito di Dio in attesa della pienezza della *unio*, ricercando quella che chiamava “l’impregnazione nascosta della presenza di Dio” nell’uomo.

Lo stesso Tersteegen ci suggerisce una distinzione a cui di fatto siamo già pervenuti ma che è indicativo trovarla in lui per stabilire meglio i connotati del misticismo pietista: egli distingue tra la figura del *mistico* e quella del *teosofo*, affermando che non tutti i mistici

⁴⁵ S. Rostagno, *G. Tersteegen: Breve resoconto sulla mistica*, in «Filosofia e Teologia» 11, Roma 1997, p. 344 (corsivo mio).

⁴⁶ M.M. Thulstrup, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁷ *ibidem*, p. 200.

posseggono una qualche conoscenza speciale di Dio, anzi un mistico potrebbe non avere nessuna intellesione di ciò che gli accade, della sua stessa vicinanza a Dio; il teosofo, invece, si contraddistingue per i suoi doni di conoscenza inseriti in ogni caso in un contesto mistico. Tersteegen parla di *Original-Theosophen*⁴⁸ riferendosi alle figure celebri dell'era apostolica della Chiesa (probabilmente i martiri e alcuni Padri), enfatizzando in costoro anche in questo caso il loro stile di vita più che le speciali conoscenze ricevute, quasi a marcare una differenza dal modello del misticismo spiritualistico. E' indubbio comunque, come dice Jaeger, che

“l'unione intima della devozione e dell'intelligenza [...] caratterizza nettamente l'opera di Tersteegen. Egli si distingue dal sentimentalismo pietistico per la sua chiarezza di espressione e per il posto che riserva alla sana ragione”⁴⁹.

Volendo soffermarci sul pietismo in generale, tralasciando per un attimo la questione specifica del misticismo, il giudizio di Kierkegaard su quest'esperienza religiosa è decisamente ambivalente⁵⁰ ma per nulla ambiguo, in quanto egli esprime con vivida chiarezza quali sono gli aspetti che lo ispirarono e quali invece lo allontanarono da questo tipo di spiritualità.

Emblematiche le considerazioni sull'argomento espresse nel medesimo anno, il 1850, che contengono giudizi di verso completamente opposto:

“Certamente il Pietismo (non nel senso di astenersi dal ballo e da altre cose esteriori, ma nel senso di testimoniare e di soffrire per la verità, ed anche nel senso che il soffrire in questo mondo fa parte del Cristianesimo, e che la conformità della prudenza mondana con questo mondo è anticristiana), è indubbiamente la sola forma logica del Cristianesimo. E la proposta più mite mi sembra consista nel sopportare in ogni modo che lo si riconosca, senza per questo condannare nessuno; ciascuno poi, come faccio anch'io, ricorra alla Grazia e all'indulgenza”⁵¹

e in seguito, qualche pagina più avanti:

⁴⁸ *ivi*.

⁴⁹ H. Jaeger, *op. cit.*, p. 226.

⁵⁰ Cfr. M.M. Thulstrup, *op. cit.*, pp. 209-211.

⁵¹ *Pap. X³ A 437 (NB 20:175,175a)*.

“Io non ho mai, nel più lontano dei modi, dato a vedere né fatto tentativo alcuno di voler portare la faccenda fino al pietismo od al rigore pietistico. No, ma voglio che ci sia verità nei nostri discorsi e soprattutto nelle nostre prediche e non come ora che quasi domina la falsità rispetto all’esistenziale; così non solo si abolisce l’ideale più alto ma lo si sostituisce perfino con quello più basso, s’impiegano i modelli a rovescio, senza rendere nulla presente; si opera a vanvera con la possibilità e la realtà e col loro rapporto esistenziale ecc. ecc.”⁵²

e infine, ancora più avanti:

“Quando Spener apparve, l’Ordine stabilito era l’ortodossia rigorosa; così Spener fu accusato di eterodossia. Ora il pietismo è l’unico piccolo rifugio che resta all’ortodossia, l’Ordine stabilito è una miseria”⁵³.

Intendere il pietismo come “unica forma logica del cristianesimo” pone dunque più l’accento sul lato spirituale che sul lato morale, trovando in quello il vero “aggancio” all’esistenza umana espresso in termini di impegno e conversione personale, penitenza, testimonianza della verità ed essere pronti a soffrire per essa: il *contenuto* del Cristianesimo, che è Spirito, infinito, viene espresso paradossalmente in un limitato contenitore qual è l’uomo – spirito finito – per quello che egli è e per *come* egli esprime questa relazione con l’Infinito stesso, piuttosto che puntare moralisticamente l’attenzione sul *cosa*.

Come si evince dall’ultimo frammento di diario riportato, sarà alla fine di un lungo ripensamento (dal 1846 al 1851 circa, come si vedrà) dell’esperienza e della tradizione del pietismo – e quindi anche delle sue ispirazioni misticheggianti sparse nei vari testi – che Kierkegaard si deciderà ad andare più a fondo rispetto ad una semplice testimonianza di

⁵² *Pap. X³ A 519 (NB 21:77, 77a)*, recante il titolo *Ciò che io ho voluto e ciò che voglio*. Questo appunto verrà ripreso quasi *verbatim* in *Et Følgeblad* [Un’appendice] nella sua opera *Sulla mia attività di scrittore* del 1851: “Mai, nemmeno nel modo più remoto, io ho dato a intendere, oppure tentato, di voler portare la questione al rigore pietistico, che è estraneo alla mia natura, e neppure di voler sottoporre le esistenze a uno sforzo eccessivo, cosa che avrebbe rattristato lo Spirito che è in me. No, quel che ho voluto fare è contribuire, con l’aiuto di confessioni, a portare se possibile un po’ di verità in queste esistenze imperfette (riguardo all’essere un carattere etico e etico-religioso, a rinnegare la saggezza mondana, a voler soffrire per la verità, ecc.) che noi conduciamo”, S. Kierkegaard, *Sulla mia attività di scrittore*, a cura di A. Scaramuccia, Pisa 2006, pp. 51-52.

⁵³ *Pap. X³ A 682 (NB 22:67)*, dal titolo *Come il Cristianesimo regredisce nella Cristianità*.

intimità con Dio e con le sofferenze di Cristo, sferrando invece un attacco “frontale” alla chiesa stabilita, un segnale di rottura forte in nome di un’ancora più forte e radicale esigenza di “vero cristianesimo”.

Come fa notare M. Mikulová Thulstrup, a questa decisione di Kierkegaard di collidere esplicitamente contro l’ordine stabilito avrà probabilmente contribuito l’accento antiecclesiale di taluni pietisti stessi come G. Arnold, che puntavano ad una sorta di ricongiungimento fra la Chiesa primitiva dell’epoca pre-costantiniana e la Chiesa dello Spirito degli *Zeugen der Wahrheit*⁵⁴, forti della cosiddetta “teoria del declino” della chiesa, che vedeva nella istituzionalizzazione ecclesiastica la causa della secolarizzazione e dunque dell’inevitabile decadimento della comunità cristiana. Kierkegaard stesso, nella sua produzione più tarda, sembrerà abbracciare in pieno la teoria del declino⁵⁵ e non a caso nello stesso periodo sposterà la propria attenzione sulla lettura dei Padri apostolici e dei Padri della Chiesa proprio in funzione di ritrovare un termine di paragone puro e intatto da ogni distorsione su cui proclamare “il giudizio di Cristo sul cristianesimo contemporaneo”.

Il pietismo e l’edificante kierkegaardiano

Ma se dunque Kierkegaard stesso non si considerò un epigono del pietismo, tuttavia non si può non considerare la continuità che egli stabilisce con questa tradizione (e con quella ben più antica a cui essa attingeva risalente ai già citati Bernardo di Chiaravalle, ai mistici renani e allo stesso Arndt) nei suoi “discorsi edificanti” se non negli scopi, quanto meno nella forma espositiva: in un certo senso anche questi discorsi rappresentano un segnale abbastanza in controtendenza rispetto alla cultura religiosa dominante dell’epoca, che poi altro non era che quella di area tedesca. Scrive E. Rocca:

“All’interno della letteratura di edificazione questi discorsi, con la loro struttura articolata in una preghiera iniziale, un brano evangelico e l’interpretazione del brano, si inseriscono poi nel genere della predica e del sermone. Un genere di fondamentale importanza per la tradizione riformata, ma che anche qui mostrava ormai la corda. C’era stata senza dubbio una sorta di canto del cigno di questo genere letterario con le *Prediche* di Schleiermacher, e d’altra parte ancora nella prima metà dell’ottocento nel piccolo mondo

⁵⁴ Cfr. M.M. Thulstrup, *op. cit.*, pp. 219-221.

⁵⁵ Vedi ad esempio *Pap.* XI¹ A 462 del 1854 (NB 31:126).

culturale danese il genere conservava ancora un'indubbia vitalità con le *Prediche* di Mynster, Martensen, Grundtvig. Tuttavia, fuori dalla Danimarca, anche per la predica si poteva ormai intonare il *de profundis*. Dunque fin dall'inizio Kierkegaard sembra voler spostare indietro le lancette del tempo, in un tentativo isolato".⁵⁶

Nonostante che, come ricorda lo stesso Rocca, la struttura ideale di questi discorsi risulti molto diversa dai propri omologhi di un tempo, e che gli scopi di Kierkegaard vadano anche al di là della stessa edificazione intesa in senso classico, è tuttavia palese che l'ascendenza storica da questi scritti trova in alcuni passaggi dei riferimenti testuali espliciti. Del resto, se Kierkegaard stesso sin dalla prefazione della prima serie di *Discorsi edificanti* del 1843 ammetteva di non scrivere egli "per l'edificazione" perché non aveva l'autorità per farlo, allora è chiaro che l'autorità, manifestata in prima istanza dalla Scrittura e dagli apostoli stessi, poteva essere affiancata solo da una tradizione considerata da Kierkegaard sufficientemente autorevole affinché fornisse quanto meno quella base religioso-letteraria su cui egli potesse poi impiantare il proprio discorso. Che Kierkegaard del resto nutrisse un profondo rispetto per alcuni autori "edificanti" lo dimostrano i fatti: ad esempio, per il *Vero Cristianesimo* di Arndt egli usò spesso appellativi come "un antico, venerabile e fedele libro edificante"⁵⁷, il cui contenuto è definito talora "semplice e toccante"⁵⁸, e che di fatto fu considerato come un'autorità⁵⁹; appellativi simili sono riservati anche per le opere di Gerhard, Sriver e Tersteegen. Per dare l'idea di quale valenza attribuisse Kierkegaard ad

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e gli uccelli nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Roma 1998, p. 9. Questo testo contiene le traduzioni di: *Il giglio nel campo e gli uccelli nel cielo* (1849), «*Il sommo sacerdote*», «*il pubblicano*», «*la peccatrice*» (1849), *Un discorso edificante* (1850) e *Due discorsi per la comunione del venerdì* (1851).

⁵⁷ "Et gammelt ærværdigt og trofast Opbyggelsesskrift", vedi il discorso *Pælen i Kjødet* [La spina nella carne], nei *Quattro discorsi edificanti* del 1844, SKS 5, 332.

⁵⁸ Cfr. SKS 18, 291 (Journal JJ).

⁵⁹ Ad esempio Kierkegaard, sotto l'influenza di Arndt, cambiò idea riguardo la contemplazione delle piaghe di Cristo. Basti paragonare SKS 20, 227, in cui sostanzialmente Kierkegaard – riferendosi a Francesco d'Assisi – si uniforma alla normale posizione luterana che tende ad escludere ogni forma devozionale che possa sfociare nell'idolatria, con una pagina di NB 15 (SKS 23, 444), dove Kierkegaard riporta un passo di Arndt – approvandolo – in cui si afferma che la contemplazione delle piaghe di Cristo è necessaria per capire quanto sia rivoltante il peccato agli occhi di Dio. Vedi anche M.M. Thulstrup, *Kierkegaard og Johann Arndt* in «Kierkegardiana» IV, pp. 7-17, København 1962.

Arndt e alla produzione edificante in genere si prenda in considerazione il seguente passo del *Journal* datato 19 Ottobre 1835:

“Il cristiano, con tutto il suo modo di vivere e di credere, fa facilmente l’effetto di essersi fissato su d’una certa idea determinata. Prima che gli riesca (per confessione degli stessi cristiani, quando si osservano i fenomeni propri della loro religione; *io penso qui piuttosto a coloro che non hanno cercato tanto di introdurre il Cristianesimo nel mondo, quanto a appartarsi dal mondo per vivere in Cristo. Penso a quegli scritti edificanti, quintessenza di tutta una vita cristiana e che non si riducono solamente ad osservazioni sulla vita personale del cristiano, ma di cui molte anime pie hanno saputo far uso per irrobustire il proprio Cristianesimo*): prima dunque che gli riesca di raggiungere la certezza cristiana, il cristiano deve affrontare molte lotte, molte prove spirituali [*Anfægtelse*], a causa dei dubbi che si parano innanzi. Quando alla fine vi è riuscito, egli inciampa allora negli scrupoli, vale a dire che la ragione fa valere i suoi diritti prima di soccombere del tutto [...]”⁶⁰.

Coloro che si “appartano dal mondo per vivere in Cristo” sono per Kierkegaard maestri di vita cristiana, che rafforzano l’anima del fedele non con discorsi metafisici ma con la forza della Fede che cerca Dio prima di ogni altra cosa. L’andare “oltre la ragione”, è a mio avviso anche qui riconducibile non tanto al mero anti-razionalismo gnesio-luterano o di alcune frange del pietismo (di cui Kierkegaard, come visto, non era particolarmente entusiasta) quanto al superamento di uno schema antropologico-religioso chiuso o poco aperto allo Spirito e alla relazione con Dio intesa come interiorità concreta; basti pensare che due mesi e mezzo prima di questo appunto Kierkegaard, nel “Diario di Gilleleje”, aveva parlato di “ricerca e scoperta del regno dei cieli” e di “esperienza interiore” e di come “assorbire vitalmente” la verità. Ciò che dunque genera nell’uomo l’*Anfægtelse/Anfechtung* e lo scrupolo non è qui la capacità di ragionamento in sé (che di fatto è comunque umana, e all’uomo appartiene) ma la pretesa della ragione di poter porre indiscriminatamente ogni cosa come proprio oggetto e dunque assoggettare ogni grado della realtà, inclusa quella spirituale, alla propria rielaborazione e giudizio, cioè la pretesa di essere il *fundus* di se stessa. Del resto, abbiamo già visto come per il pensatore danese l’edificante rappresenterà – in contrasto con l’impostazione hegeliana – “l’amen dello spirito temporale ed un aspetto

⁶⁰ SKS 17, 32 e ss. (*Journal AA*) (trad. di C. Fabro con modifiche, corsivo mio). La critica è piuttosto concorde nel riconoscere in queste parole di Kierkegaard un riferimento implicito al *Vero Cristianesimo* di Arndt.

della conoscenza che non è lecito trascurare”⁶¹, in quanto illumina *nel singolo* il confine tra finito e infinito e la relazione intercorrente fra essi. Ma ciò emergerà ancora meglio più avanti.

Attestati di stima e rispetto Kierkegaard li riservò senza dubbio anche agli scrittori di inni sacri della tradizione luterana danese, come i vescovi Thomas Kingo⁶² (1634-1703) e soprattutto Hans Adolph Brorson⁶³ (1694-1764): come noto, la tradizione della Riforma ha spesso dato voce all’afflato spirituale del credente con il canto e la musica, al punto da fondare una vera e propria tradizione religiosa quasi sempre legata alle chiese nazionali, anch’essa non scevra di ispirazioni mistiche (in un certo senso una prosecuzione e un perfezionamento dei *Lieder* alto-medievali), che rappresenta tuttoggi un tratto distintivo della ritualità protestante⁶⁴. Si trovano già ampie tracce di riflessioni su questi autori nel

⁶¹ cfr. *supra*, p. 40.

⁶² Di questo autore sono presenti nel catalogo d’asta i seguenti titoli: *Psalmes og aandelige Sange*, København 1827 (Aukt. 91 e 203) e *Kirke-Psalmebog*, København 1833 (Aukt. 204). Nel complesso, la sezione *Salmer* dell’*Auktionsprotokol* occupa il settore 191-204 del catalogo.

⁶³ Di Brorson Kierkegaard possedeva: *Psalmes og aandelige Sange*, København 1838 (Aukt. 90 e 200), *Troens rare Klenodie*, København 1834 (Aukt. 199). Brorson, compositore di inni e vescovo di Ribe, fu a pieno titolo un rappresentante del pietismo danese, in cui le influenze della mistica barocca risultano evidenti - in particolare, l’enfasi della mistica nuziale dell’anima con Cristo rimane un segno distintivo dell’opera di Brorson – come si evince anche dal confronto sinottico fra alcuni componimenti contenuti nella già citata raccolta *Heilige Seelenlust* di Silesio e altri presi da *Troens rare Klenodie* di Brorson; vedi Steffen Arndal, *Die deutsche Mystik und die Liederichtung des dänischen Pietismus. Zu Brorsons Scheffler-übersetzungen* in «Orbis Litterarum» 33, Odense 1978, pp. 18-44. Come è stato appena visto, entrambi i testi messi a confronto da Arndal erano in possesso di Kierkegaard, il quale, come scrive M. M. Thulstrup, considerò sempre Brorson un’autorità alla pari di Arndt e Tersteegen (M.M. Thulstrup, *Pietism*, in *op. cit.*, p. 185), e a riprova di ciò basti pensare che Kierkegaard affidò proprio ai versi di Brorson le parole del proprio epitaffio, che ancora oggi si può leggere sulla lapide della tomba del filosofo all’*Assistens Kirkegård* di Copenaghen.

⁶⁴ Secondo Jaeger, ad esempio, con Bach la tradizione luterana raggiungerà la vetta – mai più toccata – del più genuino afflato mistico: “È un fatto storico oggi ammesso che la musica religiosa di Bach è una trasposizione musicale dell’*unio mystica* quale è stata concepita dai teologi dell’«ortodossia» luterana posteriore. Con l’opera di Bach arriviamo all’apice della mistica luterana”, in *op.cit.*, p. 219. Un continuatore e allo stesso tempo innovatore di questa tradizione in Danimarca ai tempi di Kierkegaard (e a tuttoggi ineguagliato) fu Nikolai S.Grundtvig (1783-1872), al quale il fratello maggiore di Kierkegaard, Peter, si legò seguendo la riforma interna della chiesa danese da questi proposta. Non così il fratello Søren, il quale non mostrò mai di avere particolare simpatia per il movimento di Grundtvig e in special modo per i suoi inni.

Journal nel periodo che va dal 1836 al 1840, ma una osservazione di Kierkegaard più tarda, del 1847, risulta molto interessante per capire il suo rapporto con gli inni spirituali:

“Cantare gli inni mi prende più di ogni altra cosa durante la funzione in Chiesa. Per un buon inno, insisto sulla necessità di parole semplici e in un certo grado insignificanti [...] ed infine una melodia di quelle ferventi. Conosco gli inni di Kingo a memoria, ma essi non sono adatti al canto, il contenuto complessivo è troppo forte e i versi troppo pretenziosi. Inni del genere sono da leggere a casa per propria edificazione”⁶⁵

Appurata la passione devota e di antica data di Kierkegaard per gli inni sacri, è notevole la distinzione che egli compie basata sui testi degli inni: mentre un buon inno – secondo i canoni del pensatore danese – è basato sulla semplicità espressiva che asseconda il fervore della musica e produce e agevola il trasporto nel fedele, o per usare le parole di Jaeger, “va più profondamente al cuore; agisce direttamente sull’anima”⁶⁶, un codice espressivo più “corposo”, comunicativamente più impegnativo, rimanda invece ad uno sforzo riflessivo e ad un impegno da parte del fedele che, se non ricondotto ad un contesto più adeguato, rischia di vanificare lo slancio della preghiera; anche qui Jaeger ha parole efficaci per sintetizzare questo concetto:

“La parola pronunciata è sempre in pericolo di far passare la riflessione prima del messaggio; nella musica, invece, l’anima parla all’anima”⁶⁷.

L’edificazione è invece per Kierkegaard un movimento “da solo a solo”, in cui il fedele attingendo all’autorità e alla potenza della Scrittura, degli apostoli e dei testimoni della verità per edificare sull’ἄνθρωπος ψυχικὸς l’uomo interiore, lo accoglie come “discorso” che innesca nel fedele il movimento verso l’interiorità, il “comprimere ed espandere la tua anima [*sammenpresser og udvider Din Sjel*]”⁶⁸ che, come verrà mostrato, pone l’uomo di fronte a Dio. Anche un inno mal riuscito, può dunque per Kierkegaard evitare di disperdere il contenuto spirituale se utilizzato per uno scopo più adeguato, e la riprova è la presenza di

⁶⁵ SKS 20, 290 (NB 4) (trad. mia).

⁶⁶ *op. cit.*, pag. 216.

⁶⁷ *ibidem*.

⁶⁸ In *Ved Anledningen af et Skriftemaal [In occasione di una confessione]*, SKS 5, 405, trad. mia.

citazioni, per lo più esplicite, di alcuni inni nella produzione edificante del periodo 1843-45⁶⁹: non sembra poi così casuale se i discorsi edificanti, come scriverà Kierkegaard nel 1851, dovrebbero essere letti da soli ad alta voce, in modo che

“Lo scritto non ritorna a essere discorso, perché non è stato già pronunciato prima di essere scritto, diventa invece discorso per la prima volta nella voce di chi legge, dialogo dell’anima con se stessa”⁷⁰.

Per dirla con lo stesso Kierkegaard:

“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”⁷¹.

L’ “eguaglianza divina” [*den guddommelige Lighed*] che pone tutti sotto l’Amore di Dio indistintamente, nell’edificante porta l’anima al di là dell’*hoc et hoc* dell’esteriorità e del molteplice e all’amore del prossimo “come te stesso” come legge perfetta e immutabile. Allo stesso tempo però, evidenzia Kierkegaard, il fuoco del divino amore non annichilisce la diversità – in un certo senso la garanzia dell’esistenza “umana” di ogni uomo – ma porta piuttosto l’occhio del singolo a quella perfetta *cecità* per la quale tutto è coperto dal comandamento divino e dunque tutto coperto dall’Amore. L’edificante, prosegue il

⁶⁹ Nella produzione edificante 1843-1845 si contano, fra implicite ed esplicite, quattro citazioni da Brorson e due da Kingo, per cui si può evincere che Kierkegaard avesse stabilito la connessione fra inni spirituali ed edificazione ben prima del 1847. Del resto la stessa tradizione pietista, con il suo insistere sul *Gefühl* soggettivo del credente, aveva già preparato la strada a questo intreccio, applicando alla lettera la parola dell’Apostolo: “Non ubriacatevi di vino, il quale porta alla sfrenatezza, ma siate ricolmi dello Spirito, intrattenendovi a vicenda con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore” (Ef 5, 18-19, cfr. anche Col 3, 16).

⁷⁰ E.Rocca, in *op. cit.*, p.10. L’invito di Kierkegaard al lettore di leggere ad alta voce è nella prefazione di *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet* [Per l’esame di se stessi raccomandato ai contemporanei], in *Søren Kierkegaards Samlede Værker* vol. XII, p. 341 (d’ora in poi: SV2 Vol.,p.), a cura di A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, 2° edizione, København 1925-36, vol. XI p. 143.

⁷¹ *Al god Gave og al fuldkommen Gave er ovenfra*, in *Opbyggelige taler 1843*, SKS 5, 145 [Ogni dono buono e perfetto viene dall’alto, p. 199 nella traduzione italiana, *op. cit.*].

pensatore danese, fa del pensiero un'arma nel combattimento spirituale e non più qualcosa che tenta di dissolvere in sé la vita spirituale:

“Nei luoghi sacri, in ogni considerazione edificante della vita sorge dall'anima il pensiero che aiuta un uomo a sostenere la buona lotta con carne e sangue, con principati e potenze, e in tale lotta *liberare se stesso all'eguaglianza davanti a Dio* [...]. Solo così l'eguaglianza è la legge divina, solo così la lotta è vera, solo così la vittoria vale, quando il singolo lotta da se stesso con se stesso in se stesso”⁷².

Ecco ancora meglio spiegato il perché della “necessaria edificazione” ed il perché l'edificante è “l'amen dello spirito temporale”: esso è ciò che dona all'uomo l'elevazione indispensabile dallo stato naturale e dall'esteriorità per essere uguale agli altri uomini davanti a Dio, che vuole dire appunto ricevere l'Amore di Dio. L'amen è del resto la chiusura non solo temporale di una preghiera o di un'azione liturgica ma il segno di adesione reale dell'uomo alla realtà divina, come ad esempio sottolineò molto tempo prima anche Agostino parlando del Sacramento dell'Eucaristia: “*Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis*”⁷³.

A conferma di ciò è possibile osservare come Kierkegaard tratteggi in questo commento a Gc 1,17-22 un percorso non solo ascensionale ma anche *unificante*, in cui si afferma che l'unico dono buono e perfetto che viene dall'alto che l'uomo stesso può dare è proprio l'amore, un dono che pone chi lo riceve in atto di ringraziamento a Dio attraverso la gratitudine verso il donatore – e dunque *ipso facto* lo eleva⁷⁴ verso la realtà spirituale – in quanto

“il donatore e il donatario non sono separabili nel dono, entrambi fatti essenzialmente e pienamente eguali di fronte al dono, così che solo l'intelletto terreno nella sua imperfezione può rendere equivoco quanto è sempre egualmente univoco [*hvad der betyder eet og det Samme*]”⁷⁵.

⁷² *ibidem* (corsivo mio).

⁷³ *Sermones*, n.272 *In die Pentecostes postremus. Ad infantes, de Sacramento* in *Patrologia latina*, Paris 1844-1855, v. 38 col. 1247.

⁷⁴ Kierkegaard scrive esattamente “*Opløft Dig ved Taksigelsen til Gud*”, “elèvati con l'atto di ringraziamento verso Dio”, *SKS* 5, 156 [pp. 216-217 nell'edizione italiana].

⁷⁵ *SKS* 5, 158 [pp. 219-220]. La traduzione letterale dell'ultima frase, seguita ad esempio nell'edizione inglese curata da Howard ed Edna Hong [“Can make duplicitous that which signifies one and the same” (*18*

E' facile riscontrare una certa dose di inclinazione mistica in quest'ultima affermazione e in tutto il ragionamento che ad essa conduce. Della tradizione mistica cristiana mantiene le basi antropologiche (l'intelletto terreno [*den jordiske Forstand*] che lascia presagire l'esistenza di una facoltà "terza", quella che Agostino chiamava *ratio superior*) e l'*unio* nell'*Uno* che è l'Amore di Dio. Basti pensare ad esempio a questo passaggio della *Imitazione di Cristo*:

"Prudens amator non tam donum amantis considerat, quam dantis amorem. Affectum potius attendit quam censum, et infra dilectum omnia data ponit"⁷⁶

Un rimando testuale adatto a queste espressioni è sicuramente da cercare anche nella *Theologia Deutsch*, che qui chiamo in causa non solo per affinità concettuale ma anche per una certa contiguità genealogica, in quanto viene citata nella seconda raccolta di discorsi edificanti del 1843⁷⁷ e siccome lo stesso Kierkegaard considerò i 18 discorsi del biennio

upbuilding discourses, Princeton 1990, p. 158)], suonerebbe come "rendere equivoco ciò che significa una cosa sola [una cosa e la stessa]". Troviamo la stessa espressione della lingua danese in molte altre pagine kierkegaardiane, come ad esempio – con un accento, se vogliamo, un poco più marcato – nel discorso del 1844 *Taalmod i Forventning* [*Pazienza nell'attesa*, trad. mia]: "Egli dimentica l'eterno, che aspetta ad ogni tempo come alla fine dei tempi, dato che *esso è una cosa sola*; solo l'intelletto [*Sind*] terreno e temporale, a causa della propria corruzione [*Fordærvelse*], rende equivoco ciò che nella pazienza vuole invece essere inteso di conforto e consolazione, in quanto riporta e guida verso la serietà" (*SKS* 5, 208, trad. mia). Ritroviamo l'espressione *et og det Samme* anche nel discorso del 1844 *Imod Feighed* [*Contro la codardia*, trad. mia], dove Kierkegaard scrive: "Orgoglio e codardia sono una cosa sola. [...] ciò che va sotto il nome di orgoglio è generalmente codardia", *SKS* 5, 341, trad. mia. Credo sia da sottolineare come, davanti allo sdoppiamento in concetti separati di ciò che è uno, al normale ritornello hegeliano della "ragione che non è ancora autocoscienza" qui Kierkegaard sostituisca 1) l'ammissione dello stato corrotto della ragione stessa che crea un bisogno, 2) un'elevazione spirituale – l'edificante, appunto – che viene dall'alto e risponde a questo bisogno e risuona, nello Spirito Santo, nello spirito umano e "scopre" e rafforza l'uomo interiore.

⁷⁶ Parte III, c. VI "De probatione veri amoris".

⁷⁷ Nel discorso *Bekræftelsen i det indvortes Menneske* in *Tre opbyggelige Taler*, *SKS* 5, 103 [*Il rafforzamento dell'uomo interiore*, p.141 dell'ediz. italiana], in cui questo libro viene chiamato *et gammelt Opbyggelseskraft*, ovvero l'ormai noto adagio "un antico libro di edificazione". Viene citato un breve passo dalla p. 42 dell'edizione posseduta da Kierkegaard in cui si racconta dell'uomo veramente pentito che,

1843-44 come un tutt'uno (al punto che lo scarso successo di vendita indusse effettivamente l'editore a raccogliarli tutti in un unico volume), non risulterà una forzatura postulare – complice il relativamente breve lasso di tempo in cui sono stati composti – una certa quale uniformità nell'ispirazione letteraria.

La *Theologia Deutsch*, riprendendo temi eckhartiani, anche qui riproposti in gran parte nelle loro rielaborazioni tauleriane, pone al centro della propria riflessione il seguente passo dell'apostolo Paolo: “Quando giunge il perfetto, si getta via l'imperfetto e il frammentario”⁷⁸ ed espone passo dopo passo come l'uomo incontrando Dio nel suo Cristo e accogliendo il suo amore, diventi egli stesso l'uomo divinizzato ad immagine di Cristo attraverso una continua purificazione dell'uomo interiore, la cui anima è composta da due occhi, uno rivolto verso l'eternità e l'altro invece capace di

“vedere nel tempo e nelle creature, riconoscervi le differenze [...]. Ma questi due occhi dell'anima dell'uomo non possono esercitare insieme la loro opera, e, se l'anima deve vedere nell'eternità con l'occhio destro, bisogna che l'occhio sinistro si spogli di tutte le sue opere e faccia come se fosse morto”⁷⁹.

Ciò che avvicina l'uomo a Dio fino a divinizzarlo nella *visio beatifica* è l'abbandono da parte dell'uomo di ogni percezione della molteplicità e della *ratio inferior* – per rimanere nella distinzione agostiniana – perché

“finchè l'anima ha di mira il corpo e le cose che gli appartengono, il tempo e le creature, viene così sfigurata e resa molteplice”⁸⁰.

illuminato sulla propria indegnità e cattiveria di fronte all'amore di Dio, gli sono gradite e care anche le pene – temporali, in questo caso – dell'inferno perché esse sono giuste volontà di Dio. Un concetto che, come noto, rimase molto caro a Lutero.

⁷⁸ 1Cor 13, 10.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 35 [Anonimo francofortese, *Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Roma 1994, p. 28]. Vedi anche l'*Imitazione di Cristo* alla parte III, c.XXXVIII “*De bono regimine in externis et recursu ad Deum in periculis*”, in cui l'autore parla dei figli di Dio “qui stant super praesentia et speculantur aeterna, qui transitoria intuentur sinistro oculo, et dextro coelestia, quos temporalia non trahunt ad inhaerendum sed trahunt ipsi ea magis ad bene serviendum”.

La dialettica uomo esteriore/uomo interiore è presente in tutto il libro, su cui l'anonimo autore sembra a volte fissare un rigido dualismo, mentre altre volte enfatizza invece il ruolo della realtà creaturale che, pur nella sua pochezza, rappresenta i “gradini” di questa scala verso la beatitudine e il rimando e il contatto con Dio che rimane in ogni caso il Creatore, colui che opera solo cose buone e che fa di questa stessa vita se non il Paradiso la sua anticamera; difatti Dio opera proprio perché ha creato l'uomo: senza la creatura Egli non avrebbe perso la propria impassibile *aseitas*, e per mezzo della creatura manifesta il Bene e l'Amore. Solo la volontà dell'uomo, non uniformandosi a quella divina, può guastare questo scenario: l'attaccamento al molteplice preso come unico valore, e il rimanere ancorati al “questo e quello”, impediscono all'uomo di gustare l'amore di Dio e di “patire Dio” [*Gott leiden*], inteso, come ci ricorda M. Vannini, “quasi come categoria aristotelica”⁸¹.

In grandissime linee, questo è il contenuto della *Theologia Deutsch*, o quanto meno, come credo risulti evidente, questi sono i passaggi che più sembrano riecheggiare nei discorsi edificanti presi qui in considerazione: infatti, anche nel discorso *Il rafforzamento dell'uomo interiore*, citazione a parte – del resto, abbastanza decontestualizzata⁸² – emergono numerosi punti di contatto con i contenuti tipici dell'anonimo libretto frammisti a

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 36 [*ivi*, nell'ediz. italiana]. Per la sostanziale continuità fra la distinzione di anima e spirito nell'antropologia paolina e la distinzione agostiniana fra *ratio inferior* e *ratio superior* vedi anche H. De Lubac, *op. cit.*, pp. 87-89.

⁸¹ cfr. introduzione alla versione italiana dell'opera in *op. cit.*, p. 12.

⁸² Il passaggio riportato è: “Quando noi non siamo più ricchi spiritualmente, allora ci dimentichiamo di Dio e ci glorifichiamo della nostra perdizione” (*op. cit.*, c. 10, p. 41 [trad. di C. Fabro da SKS 18, 194, cfr. p.32 nell'edizione italiana già citata]). Esso tratta del tema della *reiche Armuth*, della ricchezza del fedele nell'apparente assenza di consolazioni spirituali, caro a questa tradizione (vedi anche *l'Imitazione di Cristo*) e come si vedrà, anche allo stesso Kierkegaard, ma nel caso specifico il pensatore danese lo connota diversamente. Scrive infatti nel già citato passo del *Journal*: “È questo genere di glorificazione che il nostro tempo, per così dire, vuole avere agli occhi di Dio. Così la disperazione del tempo mostra che esso non può fare a meno di Dio, poiché lo stimolo della sua disperazione è appunto il pensiero che Dio esiste”(*ivi*). Come verrà tra poco mostrato, una delle caratteristiche fondamentali dell'edificante kierkegaardiano è il convergere verso il riconoscimento da parte dell'uomo del *bisogno di Dio*.

suggerimenti baaderiane⁸³ e alla marcata presenza della problematica dell'angoscia⁸⁴ (con rimandi piuttosto evidenti a Hamann⁸⁵).

L'uomo interiore, secondo Kierkegaard, si annuncia nella *preoccupazione* [*Bekymring*]:

“Soltanto nell'istante in cui nella sua anima si desta la preoccupazione di cosa il mondo significhi per lui e per il mondo, di cosa tutto ciò attraverso cui egli stesso appartiene al mondo significhi per lui e lui con tutto ciò per il mondo, soltanto allora l'uomo interiore si annuncia in questa preoccupazione”⁸⁶

e prosegue più avanti:

⁸³ Ad esempio viene riproposta la dialettica innalzamento/abbassamento – fondamentale in Baader – di cui si è accennato nella prima parte, cfr. ad esempio la citazione baaderiana a p. 24. Scrive Kierkegaard: “Solo chi evita vilmente ogni spiegazione più profonda, chi non ha il coraggio di assumersi la responsabilità del signore sottoponendosi all'obbligo del servo, chi non ha l'umiltà di voler obbedire per imparare a comandare e di voler comandare sempre esclusivamente a patto di obbedire [...] quanto non è lontano un individuo simile dal testimoniare attraverso la sua vita, dall'esprimere nella sua vita la sublime destinazione umana: essere collaboratore di Dio!”, *SKS* 5, 92 [p. 124 ed. italiana]. Vedi ad esempio Baader in *Fermenta cognitionis* ai capitoli 27 e 32, fascicolo I, e per approfondimenti L. P. Xella, *La dogmatica speculativa di Franz von Baader*, Torino 1976, alle pp. 33-48.

⁸⁴ *Il concetto dell'angoscia* sarebbe uscito otto mesi e un giorno (17 giugno 1844) dopo questa raccolta di tre discorsi, che invece uscì lo stesso giorno di *Timore e tremore* e *La ripetizione*, cioè il 16 ottobre 1843. È indubbio che vi sia un contenuto comune indirizzato al pubblico attraverso canali diversi, ovverosia la famosa “mano destra e mano sinistra” di Teodoro Ateo (cfr. Plutarco, *De tranquillitate animi*, 5, *Aukt.* 1172-1177) della cui immagine Kierkegaard si servirà metaforicamente (forse tenendo in mente anche “l'occhio destro e l'occhio sinistro” sopra menzionati), dicendo di usare la mano sinistra per gli scritti pseudonimi e la destra per gli scritti edificanti, secondo le esigenze comunicative e letterarie. Sulla relazione fra contenuto e comunicazione in Kierkegaard, vedi l'invito di C. Fabro nella *Postilla ermeneutica*, in *Scritti sulla comunicazione*, Roma 1979, vol. II p. 369.

⁸⁵ “Solo chi ha consegnato l'anima alle brame mondane, chi ha scelto la schiavitù brillante del piacere e non ha saputo liberarsi della sua ipercondriaca o ipocondriaca angoscia, solo lui si accontenta di far rendere al creato una testimonianza onde sagacemente e astutamente usarla al servizio dell'istante”, *SKS* 5, 92 [p. 123 ed. it.]. Vedi alla nota 63 della prima parte.

⁸⁶ *SKS* 5, 93 [p. 125 ed. it.]. Uno di quei passi che certamente avrà contribuito a far dire a Heidegger come in Kierkegaard si impari di più dai discorsi edificanti che dalle opere teoretiche (cfr. *Sein und Zeit*, § 45, nota 6).

“In quella preoccupazione si annuncia l’uomo interiore e agogna una spiegazione, una testimonianza che gli spieghi il significato di tutto e il suo particolare, dimodochè egli stesso venga da ciò spiegato nel Dio che tiene insieme tutto nella sua eterna sapienza [...]. L’uomo interiore ... non è preoccupato del mondo intero ma soltanto di Dio e di se medesimo, e della spiegazione che gli renda comprensibile il rapporto, e della testimonianza che lo rafforzi nel rapporto. [...] tutto attraverso Dio servirà a rafforzare l’interiorità, ché Dio è fedele e non sta senza testimoniare. Ma Dio è spirito e può pertanto dare una testimonianza solo *in spirito, ossia nell’interiorità*”⁸⁷.

Lo spirito nell’uomo si connota dunque come interiorità, e risuona all’unisono davanti all’azione di Dio, che è spirito, nell’intimo di lui⁸⁸. È interessante notare come manchi del tutto a queste pagine misticheggianti di Kierkegaard uno dei principali argomenti di molti mistici vale a dire il richiamo al *cupio dissolvi*: qui ogni azione dello spirito è tesa alla scoperta, all’edificazione e al rafforzamento dell’uomo interiore *hic et nunc*, è strettamente connessa all’annuncio dell’esistenza, a questo scarto che si crea tra l’io e la natura che non è di natura unicamente metafisica e non trova riposo nel solo pensiero ma che invece affonda prepotentemente in tutta la realtà umana così come si presenta a *quel singolo*; tutto ciò è reso possibile solo dall’Eterno, da Dio, che da un lato provoca lo “strappo” fra io e natura e dall’altro, quasi automaticamente, apre l’uomo alla *sua* interiorità, al *suo* spirito, all’esistenza. Non si accenna dunque a nessuna “morte mistica” o ad altro tipo di annichilimento dell’io in Dio⁸⁹, viene invece talvolta ripreso il pensiero della morte fisica come un rinnegamento di sé in atto e un “morire in vita”, riconoscimento dell’attesa della vita celeste e dunque del (in ogni caso inevitabile) distacco dalle cose terrene:

“Non appena un essere umano nasce, comincia a morire. Ma la differenza è che ci sono certe persone per le quali il pensiero della morte sorge alla nascita ed è ben presente a costoro nella serena pace dell’infanzia

⁸⁷ SKS 5, 94 [pp. 126-127, corsivo mio].

⁸⁸ Hegel, ad esempio, partendo dalle stesse premesse – cioè che lo spirito dà testimonianza allo spirito – imbastirà invece il proprio Sistema in cui l’Io assoluto rimane univocamente soggetto e *de facto* l’unica vera “sostanza”.

⁸⁹ Ricorda a tal proposito la M. Thulstrup che anche per Tommaso d’Aquino all’apice dell’*unio mystica* permane una differenza essenziale fra Dio e la creatura e che dunque la più intima relazione spirituale con Dio può in effetti lasciare intatto – non indaghiamo qui per quali vie – l’io della creatura. M.M. Thulstrup, *Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealisme*, op. cit., p. 21 (nota 65). La M. Thulstrup fa riferimento a Tommaso d’Aquino, *Opuscula* LXI, cap. XIII.

come nella vivacità della giovinezza; mentre invece altre persone passano un periodo nel quale questo pensiero non è presente in essi finché, passati degli anni, quelli del vigore e della vitalità, il pensiero della morte li incontra sulla loro strada. Ora, chi è che vorrà decidere quale vita fu più facile, se quella di coloro che vissero continuamente con una certa riserva perché il pensiero della morte fu presente in essi, o piuttosto la vita di coloro che tanto si abbandonarono alla vita che quasi dimenticarono l'esistenza della morte?"⁹⁰.

Non volendo scomodare autori quali Platone e gli Stoici, il "pensiero della morte" è una pratica che affonda le proprie radici nella tradizione più antica del Cristianesimo (come nei Padri del deserto, ad esempio) basata sugli ammonimenti veterotestamentari ed evangelici⁹¹, e nella tradizione a cui qui ci volgiamo nel cercare le fonti dell'ispirazione di Kierkegaard è altrettanto ben presente, basti pensare a questo passaggio dell'*Imitazione di Cristo*:

"De quanto periculo te potes liberare, de quam magno timore eripere, si modo semper timoratus fueris, et de morte suspectus! Stude nunc taliter vivere, ut in hora mortis valeas potius gaudere, quam timere. Disce nunc mori mundo, ut nunc incipias vivere cum Christo"⁹²

Una citazione se vogliamo non casuale, perché il tema del *mori mundo*, connesso al morire a se stessi [*at afdø*⁹³], ritorna spesso al centro delle riflessioni kierkegaardiane, come ad esempio in quelle sul senso della sofferenza nella vita di fede e sulla necessità di essere per l'appunto *imitatori* di Cristo. È altamente indicativo che la produzione edificante di questa prima fase letteraria kierkegaardiana si chiuderà con il discorso *Accanto a una tomba*,

⁹⁰ *Ham bør det at voxer, mig at forringes* [Egli deve crescere e io diminuire, trad. mia], in *Tre opbyggelige taler* (1844), SKS 5, 274.

⁹¹ Basti pensare al libro del *Quoèlet* e alle esortazioni di Cristo come in Mt 10, 19: "Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano" e Mt 10, 28: "Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima".

⁹² Parte I, c. XXIII "*De meditatione mortis*".

⁹³ Termine che in latino viene indicato come *mortificare*, da cui *mortificatio* e l'italiana "mortificazione". Viene usato nel Nuovo Testamento ad esempio in Col 2,20 e 1Pt 2,24 nel senso di morire al peccato, ed è un motivo ricorrente nel *Vero Cristianesimo* di Arndt. Con il passare degli anni Kierkegaard farà sempre più sua questa espressione e quelle ad essa correlate (*Afdøelse*, *Afdøen*). Vedi in M.M. Thulstrup, *The significance of mortification and dying away (to) in Kierkegaard's view of Christianity*, «Bibliotheca Kierkegaardiana» II, København 1978, pp. 160-161.

ultimo dei *Tre discorsi per occasioni immaginarie*⁹⁴ pubblicati il 29 aprile 1845, in cui il pensiero della morte diventa di fatto un “pensiero per la vita” che nasce dalla già citata *preoccupazione* [*Bekymring*], poiché come lo stesso Kierkegaard scrive:

“La certezza della morte è la serietà, mentre la sua incertezza è la lezione, l’esercizio propedeutico alla serietà; l’uomo serio è colui che viene educato dall’incertezza alla serietà in forza della certezza. Com’è che un uomo impara la serietà? Forse perché qualcuno che è serio gli ripete qualcosa da imparare a memoria? Nient’affatto [...] chi non si pre-occupa non può imparare”⁹⁵.

Il pre-occuparsi fa del pensiero della morte il mezzo per l’uomo di vivere con serietà la propria vita, e prima ancora di essere un *apparecchio* alla morte stessa è la via d’accesso all’acquisizione del proprio io da parte dell’uomo, forgiato dal pensiero dell’ineluttabile (la morte) e del possibile (l’ignoranza del momento in cui essa avverrà) e così instradato ad una relazione autentica con il reale e con la realtà divina, che è appunto *esistenza*. Questo discorso, che mostra una certa maturità nella riflessione esistenziale kierkegaardiana, è senz’altro discendente dai discorsi che lo hanno preceduto, e che come abbiamo visto presentavano parecchie concordanze con i testi della tradizione ascetico-mistica del basso medio evo. Questa catena di rimandi vale evidentemente, se le linee genealogiche si nutrono sia di pensiero che di storia, anche per chi ha successivamente attinto a questa specifica riflessione kierkegaardiana rielaborandola a sua volta secondo le proprie particolari ispirazioni ed esigenze⁹⁶.

Rimane certo in ogni caso, che l’esistenza umana secondo Kierkegaard viene annunciata da Dio nel Cristianesimo e affonda la sua radice *hic et nunc* nell’uomo interiore, in quella stessa profondità dell’animo (quella dei 70.000 piedi sotto l’oceano, potremmo dire

⁹⁴ *Ved en Grav*, SKS 5, 442-469. In questo periodo il pensatore danese era convinto che di lì a poco sarebbe morto, al sopraggiungere del trentatreesimo anno di età. In precedenza, sotto l’influenza del padre, aveva creduto che l’anziano padre sarebbe sopravvissuto a tutti i figli e che dunque la propria morte fosse prossima. Sintomatico che, poco dopo la morte del padre, Kierkegaard nel 1838 scrisse una recensione di *Solo un violinista* di H.C. Andersen che intitolò *Dalle carte di uno ancora in vita*.

⁹⁵ SKS 5, 462 [traduzione italiana di Roberto Garaventa, in S. Kierkegaard, *Accanto a una tomba*, Genova 1999, p.68].

⁹⁶ Si pensi in questo caso alla riflessione heideggeriana sulla morte che risiede nell’ “aldiqua” in *Sein und Zeit* (vedi ad es. al § 49 dell’opera).

parafrasando lo stesso Kierkegaard) dove l'uomo accoglie "la parola che è piantata in voi e che ha il potere di rendere le vostre anime beate" (Gc 1, 21), che il filosofo danese interpreta proprio in direzione di questo paradosso, e che riprenderà nel secondo dei quattro discorsi edificanti del 1843, commentando ancora Gc 1, 17-22:

"Allora egli riceve «ciò che è piantato», ciò che esisteva dunque prima che lo ricevesse, ciò che venendo ricevuto «ha il potere di rendere la sua anima beata». Ecco cosa riceve, il dono buono e perfetto da cui viene soddisfatto il bisogno che era esso stesso una perfezione.

[...] Abbisognare dello Spirito Santo è una perfezione nell'uomo e il suo bisogno terreno è così lungi dal chiarirla con la sua analogia, che piuttosto la oscura. Il bisogno stesso è un dono buono e perfetto di Dio, e la preghiera volta a ottenere lo Spirito è un dono buono e perfetto che viene dall'alto e scende dal Padre delle luci, presso il quale non c'è mutamento od ombra di vicissitudine"⁹⁷

Viene così ribadito che il vero dono è Dio stesso, qui esplicitamente menzionato nella persona dello Spirito Santo, e che il già analizzato superamento del molteplice, del naturale, fa superare all'uomo anche il rapporto con Dio basato sul bisogno immediato di *questo e quello* scoprendone il valore meramente analogico, che nascondeva il vero dono, nonché il *vero bisogno* dell'uomo, che è Dio stesso. Qualche pagina prima, nello stesso discorso, Kierkegaard era arrivato ad affermare qualcosa di veramente importante, e cioè che:

"C'è dunque un *nuovo inizio* [*en ny Begyndelse*], il quale non viene raggiunto per l'afflusso continuo del dubbio, ché allora appunto non si inizierebbe mai con altro che col dubbio. Mentre perciò nel vecchio ordine di cose [la Creazione, *ndr*] l'uomo arrivò per ultimo e il compito del dubbio fu come di forare tutto quanto precedeva, ora l'uomo è il primo, *non ha nulla d'intermedio fra Dio e sé* [*intet Mellemliggende mellem Gud og sig*], ma è in possesso della condizione che non può dare a se stesso poiché è un dono di Dio"⁹⁸

Questa affermazione ci rimanda direttamente al passo del *Journal* del 1837 già preso in considerazione precedentemente, in cui il filosofo danese scriveva:

⁹⁷ SKS 5, 141-142 [pp. 194-194 ed. it.].

⁹⁸ SKS 5, 139 [pp. 190-191 ed. it., corsivo mio]. Leggendo del "nuovo inizio" viene difficile non pensare ancora alle influenze che Heidegger può avere avuto dalla lettura di questi discorsi edificanti, benché la sua interpretazione di questi testi lo porterà a considerazioni differenti da quelle kierkegaardiane.

“La prima creazione dà la coscienza immediata (questa è l'impressione ma, come del vento, non si sa né donde venga né donde vada); al di là di questa non si può arrivare. Il Cristianesimo è la seconda creazione (perciò Cristo nasce da una Vergine immacolata, ciò che a sua volta è una creazione dal nulla; perciò lo Spirito di Dio adombra la Vergine Maria come la volta prima spirava sulle acque; *un nuovo momento, l'audizione della parola – la Fede come la coscienza immediata del II stadio*”⁹⁹.

Lo Spirito Santo, scrive Kierkegaard, dà la vera immediatezza fra Dio e uomo e cioè è Dio stesso che dona se stesso e così operando nel singolo che a lui si apre in preghiera e “in timore e tremore”, ma ciò avviene solo per mezzo di Dio che è allo stesso tempo dono, donatore e colui che prega nell'uomo¹⁰⁰; l'ascolto della Parola è l'accesso nella Fede all'uomo interiore in cui l'uomo *non ha nulla d'intermedio fra Dio e sé*. E non fa certo scandalo ammettere che il fedele sospinto da Dio stesso verso la propria interiorità, ingaggi una lotta “da se stesso con se stesso in se stesso” nella preghiera in maniera tale che egli non ricevi tanto una spiegazione [*Forklaring*] del mistero della fede che non potrebbe far altro che alimentare altri dubbi e in un certo senso aizzare ancora la ragione a ergersi a comprensione assoluta, quanto piuttosto egli sia

“trasfigurato in Dio, e la sua trasfigurazione è questa: riflettere l'immagine di Dio [*Guds Billede*]”¹⁰¹

Avendo già analizzato le influenze baaderiane sulla riflessione kierkegaardiana del problema della creazione e della Grazia, qui è da mettere in evidenza l'eco della *Heiligungsmystik* di Arndt, anch'esso piuttosto marcato: innanzitutto è impossibile secondo Kierkegaard, come in Arndt (e come in Baader), prescindere dalla Grazia battesimale e dal bisogno del rendere concreto e vivo questo donarsi che è un donarsi perpetuo come perpetuo è il bisogno dell'uomo di questo dono, in virtù del fatto che la vita in questo mondo è un cadere e risorgere che trova solo in Dio la certezza della vittoria sulla caducità e il molteplice.

⁹⁹ SKS 17, 41 (Journal AA), vedi *supra* a p. 25.

¹⁰⁰ “Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili” (Rm 8, 26).

¹⁰¹ Discorso *Den rette Bedende strider i Bønner og seirer – derved, at Gud seirer* [Colui che prega rettamente combatte nella preghiera ed è vittorioso – così che Dio è vittorioso], in *Fire opbyggelige taler 1844*, SKS 5, 380, trad. mia.

Questo stesso fattore allontana decisamente ogni tentazione di intendere l'interiorità in senso quietistico, in quanto l'appagamento completo del bisogno avviene solo *in patria* e tutto qui tende solo al rafforzamento dell'interiorità, che se da un lato sembra ormai chiaro essere il luogo dell'incontro fra Dio e l'uomo, dall'altro è altrettanto evidente come in Kierkegaard *questo singolo* rimane come terminale inamovibile (ma in perenne movimento verso l'interiorità) di questa relazione *in via*, e dunque non segue fino in fondo l'insegnamento della *Theologia Deutsch* in cui invece si dice che l'ultimo passaggio prima della beatitudine è proprio l'abbandono da parte dell'uomo del *principium individuationis*, dell'egoità e della seità, origine di ogni *hoc et hoc*¹⁰². Anzi, per essere precisi, il problema in Kierkegaard, come per altro era anche in Arndt e in Spener, è proprio quello di uscire da un lato dal flusso unico della naturalità che gli idealisti facevano coincidere mediante il filtro del pensiero speculativo con la supernaturalità, dall'altro contrastare quella spiritualità molle e distaccata che affievolisce l'impegno personale o che spinge alla massificazione e al vuoto legalismo. Basti vedere ad esempio come nel *Vero Cristianesimo* Arndt da una parte "decapiti" ogni mistico che cita cancellando ogni estremismo spiritualistico ispirato al dissolvimento dell'io in Dio, e dall'altra abbia parole molto dure per coloro "che si riempiono la bocca di Cristo" senza volerlo effettivamente accogliere e seguire.

La dialettica del "bisogno di Dio" è posta da Kierkegaard nell'uomo esattamente su questi due poli: qualcosa e niente, la "sintesi" è Dio che è ogni bene e dunque la vera totalità. Ma Dio ha posto per primo il movimento dell'*abbassamento* diventando creatura e servo (il paradosso) per il perdono dei peccati diventando *qualcosa* (l'uomo-Dio) e svuotandosi fino alla morte. L'uomo è chiamato a fare altrettanto per sperimentare Dio, o come è stato riportato sopra "riflettere l'immagine di Dio":

"A chi altri vorrebbe assomigliare colui che lotta [nella preghiera, *ndr*] se non a Dio? Ma se egli stesso è qualcosa [*Noget*] o vuole essere qualcosa, questo qualcosa è sufficiente per ostacolare questa somiglianza

¹⁰² Mi sembra evidente che questo punto marca una differenza sostanziale non solo fra Kierkegaard e Hegel, ma anche fra Kierkegaard e Schopenhauer. In alcuni passi del diario infatti, Kierkegaard si lamenterà per l'appunto delle velleità "da bramino" del filosofo di Danzica, che non viene considerato "un pessimista sul serio" benchè lo stesso Kierkegaard lo ritenga "uno scrittore molto importante" (cfr. *Pap.* XI¹ A 144 [NB 29:95, 95a], 181 [NB 30:12] e 537 [NB 32:35]). Ciò spiegherebbe, anche alla luce di quanto visto anche nella prima parte, la totale assenza di fonti dirette di Eckhart nella sua biblioteca personale.

[*Lighed*]. Solo quando egli stesso diventa niente [*Intet*], solo allora Dio lo può illuminare così che assomigli a Dio. Per quanto grande egli sia, egli non può manifestare la somiglianza con Dio; Dio può imprimere [*udtrykke*] se stesso in lui solo quando costui è divenuto niente”¹⁰³

“Avere bisogno di Dio”, scriverà Kierkegaard, “è il più perfetto compimento dell’uomo” e questo è proprio il titolo di un suo discorso edificante del 1844¹⁰⁴ in cui la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio, il tendere e l’abbandonarsi, risultano indissolubilmente intrecciati. In questi frangenti convivono in Kierkegaard, in una sintesi irripetibile, l’antropologia cristiana filtrata dal cosiddetto “pessimismo luterano”, la dottrina dell’*imago Dei* rielaborata dalla devozione medievale e pietista, la mistica e l’ascesi dell’imitazione di Cristo in un movimento di abbassamento e innalzamento che risentono ancora della speculazione baaderiana e non ultima dell’esperienza di Socrate, pagano virtuoso che indicò la verità con i mezzi che aveva, e cioè se stesso: nel punto di annichilimento dell’uomo sta l’immagine di Dio, ma questo annichilimento non è, nuovamente, uno sciogliersi in Dio o nell’indeterminato *Logos* in una contemplazione estatica, ma appunto il riconoscimento del “bisogno di Dio”, cioè del bisogno *oggettivo* di Dio da parte dell’uomo *reale* per scoprire se stesso, *essere* se stesso e vivere da cristiano. Dice l’*Imitazione di Cristo*:

“Certe hoc in veritate cogitare possum, et dicere: Domine, nihil sum, nihil boni ex me habeo, sed in omnibus deficio, et ad nihil semper tendo. Et nisi a te fuero adiutus, et interius informatus, totus efficior tepidus et dissolutus”¹⁰⁵,

e a riprova di ciò sei anni dopo, nel 1850, verrà messo in evidenza da Kierkegaard come né l’annichilimento mistico (annullarsi) né quello ascetico (farsi nulla) possono essere confusi con il *nichts* speculativo hegeliano:

“Con il «nulla» comincia il sistema, con il «nulla» finisce sempre la mistica. L’ultimo è il nulla divino”¹⁰⁶.

¹⁰³ SKS, *ibidem*, trad. mia.

¹⁰⁴ *At trænge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed*, SKS 5, 291-316.

¹⁰⁵ Parte III, c. XL “*Quod homo nihil boni ex se habet et de nullo gloriari potest*”.

¹⁰⁶ *Pap. X² A 340* (NB 15:12).

Il nulla di cui dunque egli parla, è il nulla ispirato dal timore di Dio, cioè da Dio stesso (nel brano del diario appena citato accrediterà qualche rigo dopo questo timore di Dio anche allo stesso Socrate), che non può prescindere da quella dinamica di abbassamento senza la quale non c'è elevazione, in cui mistica e ascesi si compenetrano nel momento in cui viene enfatizzata, alla maniera dei pietisti, la ricaduta di questa relazione d'immediatezza *in via*, nella testimonianza del cristiano che parte dalla scoperta dell'interiorità. La produzione edificante di Kierkegaard di questo periodo, come credo risulti ormai evidente, è impregnata dall'interpretazione ascetico-pietista della vita di fede e dal misticismo di fondo che la anima.

Un altro indizio, che è in realtà una prova, in tal senso è l'insistere di Kierkegaard nel commentare la *Lettera di Giacomo*, che invece Lutero reputava essere una "lettera di paglia" per il suo forte impianto pratico-precettistico e un'enfasi appassionata sulle opere come vero specchio della fede: è senz'altro anche questa un'eredità del pietismo, il quale invece vedeva nelle parole dell'apostolo Giacomo il sigillo divino sul problema della "ricaduta etica" e dell'impegno personale che la stessa Grazia ispira all'uomo, anzi in Kierkegaard troviamo, almeno formalmente, una perfetta comunione d'intenti con Spener anche sul valore spirituale delle prediche (in questo caso dei "discorsi" perché scritti da Kierkegaard "senza autorità"), che non è altro che

"l'uomo interiore o nuovo, la cui anima è la fede e i suoi prodotti i frutti della vita [...]. Dobbiamo piuttosto porre il fondamento proprio nel cuore, mostrare che è pura ipocrisia ciò che non procede da questo fondamento e abituare le persone a lavorare prima di tutto a questa interiorità, a *risvegliare in sé l'amore di Dio e del prossimo* attraverso mezzi adeguati e ad *operare* poi in base ad esso"¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Ph. J. Spener, *Pia Desideria*, ed. italiana a cura di R. Osculati, Torino 1986, p. 110 (corsivo mio). Benchè non risulti dal catalogo d'asta che Kierkegaard possedesse questo libro, il concetto espresso è talmente basilare in Spener che non è difficile riscontarlo in molti altri punti dei suoi libri e delle sue lettere.

Interessante notare che a contorno di letture bibliche quali la *lettera di Giacomo* e l'*Apocalisse*, non particolarmente in voga fra i luterani ortodossi, veniva chiaramente consigliata ai devoti pietisti anche la lettura di alcuni scritti di Lutero, tra i quali era particolarmente caldeggiato dallo stesso Spener il *Commento al Magnificat*, che come abbiamo già evidenziato nell'introduzione, contiene una visione dell'uomo conforme all'antropologia tripartita paolina; vedi R. Osculati, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, op. cit., pp. 35-36. Kierkegaard riabiliterà pubblicamente la lettera di

Se da un lato – a ragione – Kierkegaard non considerò se stesso un continuatore del pietismo, dall'altro è quanto meno evidente che le fonti testuali e una certa ispirazione concettuale e spirituale vengano proprio da quella tradizione e che egli ripropoga nei *Discorsi edificanti* le tematiche del misticismo pietista in una veste rinnovata ma soprattutto con il vaglio critico della modernità, dell'io e dei suoi rapporti con l'Assoluto, in cui la psicologia dell'uomo non deve tanto aderire in un vago sentimento immediato a quella di Cristo come nel pietismo classico – e qui la differenza fra le due concezioni si fa veramente marcata – ma deve essere scandagliata e attraversata nelle sue “determinazioni intermedie” (l'angoscia, il dubbio, la preoccupazione) che di fatto rappresentano l'uomo a se stesso in quanto esistente, e una volta portate al loro limite, al limite della ragione, con il concorso indispensabile dell'azione divina e della preghiera, aprono l'uomo stesso all'integrità e al compimento antropologici, esattamente nel punto dove egli *non ha nulla d'intermedio fra Dio e sé*.

Ma questo “nuovo inizio”, che verrà sviluppato filosoficamente da Kierkegaard come “seconda immediatezza”, in cui si reincontrano *fides* e *pietas* concede poco alla contemplazione: descrive invece la vita dell'uomo che trova la sua beatitudine non nella *visio* ma

“pur facendo l'errore nella vita di prendere l'esterno per l'interno, pur trovandosi con l'anima in più modi impastoiata nel mondo, si rinnova però ancora interiormente col tornare al suo Dio, rafforzato nell'interiorità”¹⁰⁸.

L'edificante e l'attività interiore dell'uomo

L'ultimo nodo importante da sciogliere, o comunque da cercare di chiarire, è come Kierkegaard intenda l'attività dell'anima umana nel processo di edificazione: abbiamo già visto che esiste una condizione che può essere posta solo da Dio e che Dio stesso, dono e donatore, è il terminale di questo processo in cui l'uomo si ritrova non tanto dissolto in Dio,

Giacomo nel 1851 nel suo *Til Selvprøvelse (Per l'esame di se stessi – Raccomandato ai contemporanei)*.

Vedi più avanti nella terza parte.

¹⁰⁸ SKS 5, 61-62 [p. 146 ed. it.].

quanto rafforzato nell'uomo interiore e dunque genuinamente se stesso, che riflette l'immagine di Dio nel proprio *fundus animae*¹⁰⁹, il quale fondo però non è qui oggetto di quieta contemplazione quanto invece è un punto toccato e mai conquistato in cui l'anima, come riportato appena sopra, “torna al suo Dio” e si rinnova in questo movimento dall'esterno verso l'interno. Essa si ritrova in tal modo ad avere un ruolo attivo e passivo allo stesso tempo, vive la dimensione del *già e non ancora* e “gusta” la realtà spirituale più in quanto parte costitutiva dell'esistenza concreta che in quanto “caparra” della beatitudine eterna. Cionondimeno Kierkegaard, parlando della profetessa Anna¹¹⁰ e additandola come esempio di pazienza nel discorso del 1844 *Pazienza nell'attesa*, non esita ad affermare che

“La vera attesa è tale per cui essa pertiene essenzialmente ad una persona e non la abbandona alle sole proprie forze nel raggiungere il compimento. Dunque ogni persona che sta genuinamente nell'attesa è in relazione con Dio”¹¹¹.

Nella produzione edificante di questo periodo, Kierkegaard trova nell'esercizio della pazienza [*Taalmod/Taalmodighed*], anch'esso uno dei temi cari alla tradizione medievale¹¹², una perfetta esemplificazione di questa dinamica attività/passività nell'uomo, come ad esempio la descrive nel discorso del 1844 *Preservare la propria anima nella pazienza*:

¹⁰⁹ Nel già citato discorso del 1844 *Aver bisogno di Dio è il più perfetto compimento dell'uomo*, Kierkegaard distingue esattamente “il primo sé” [*første Selv*] dal “sé più profondo” [*det dybere Selv*], SKS 5, 306.

¹¹⁰ cfr. Lc 2,36-38.

¹¹¹ SKS 5, 220 [trad. mia].

¹¹² Ricordo qui a titolo esemplificativo i cc. XII e XIX della parte III dell'*Imitazione di Cristo*: il primo si intitola “*De informatione patientiae et luctamine adversus concupiscentias*”, mentre il secondo “*De tolerantia injuriarum et qui verus patiens probetur*”. Entrambi questi capitoli fanno parte di un lungo dialogo fra l'anima del discepolo e Cristo, che occupa quasi tutta la terza parte dell'opera. Nell'edizione danese posseduta da Kierkegaard viene definita la pazienza così come è riportata nel primo capitolo, come *Taalmodighed*, che riflette più l'attività dell'anima nel combattimento spirituale, la seconda invece come *Taalmod* cioè come la virtù di sopportare le offese, le persone importune etc... L'edizione danese in questione riporta come anno di edizione il 1848 e dunque non potè essere oggetto di letture prima di quell'anno, ma vuoi per normale uso linguistico vuoi per altre letture, Kierkegaard sembra rispettare questa distinzione.

“Una persona non conquista prima la propria anima così che dopo abbia il bisogno di preservarla. non ha invece altro modo di conquistarla che preservandola, e dunque la pazienza è la prima e l’ultima cosa, precisamente perché la pazienza è tanto attiva [*handlende*] quanto essa è passiva [*lidende*], e tanto passiva quanto essa è attiva”¹¹³.

Riappare la questione del *leiden / lide*, il “patire” dell’anima usato qui come nella *Teologia Deutsch* in funzione recettiva più che in senso della pura tribolazione da affrontare con pazienza. Ma la base teorica per questa concezione dell’anima era già stata posta nella serie di discorsi che precedette in ordine di stampa quella in questione, i *Quattro discorsi edificanti* del 1843, che si concludeva con il discorso *Acquisire la propria anima nella pazienza*, in cui Kierkegaard notando con semplicità e acume allo stesso tempo che non si potrebbe di norma acquisire ciò che un uomo già possiede, costruisce la propria argomentazione per mostrare la duplicità dell’anima umana che è in costante *autocontraddizione*, e che questa autocontraddizione non esiste né nella temporalità (per il principio di non contraddizione) né nell’eternità (in cui tutto è), ma solo appunto nell’interiorità dell’anima. Dapprima egli mostra come l’anima sia in semplice contraddizione per il solo fatto attestato dalle scritture (si commenta Lc 21,19¹¹⁴):

“L’anima dunque è la contraddizione fra il temporale e l’eterno, e perciò qui la stessa cosa può essere posseduta e la stessa cosa venire acquisita e nello stesso tempo. Anzi di più, se l’anima è questa contraddizione, la si può possedere soltanto acquisendola e acquisire soltanto possedendola”¹¹⁵.

Proseguendo nella sua esposizione, Kierkegaard affonda il colpo dimostrando l’autocontraddizione dell’anima, cioè essa non è solo *la* contraddizione, ma è essa stessa *in* contraddizione:

¹¹³ SKS 5, 191, trad. mia.

¹¹⁴ La Bibbia nelle versioni C.E.I. e *Nuova Diodati* utilizzano la parola “perseveranza” mentre la *Nuova Riveduta* utilizza “costanza”. In effetti, anche la Bibbia di Kierkegaard usa *Bestandighed*, cioè appunto costanza, perseveranza ma nei due discorsi presi qui in esame il termine usato è proprio *Taalmodighed*, cioè pazienza nel senso spiegato prima.

¹¹⁵ SKS 5, 163 [trad. it da *op. cit.*, pp. 22-228].

“È un’autocontraddizione poiché ciò per cui è quel che è, è precisamente *il fatto di voler esprimere in sé la contraddizione*. La sua anima quindi è in contraddizione ed è autocontraddizione. Se non fosse contraddizione, sarebbe persa nella vita mondana; se non fosse in autocontraddizione, sarebbe impossibile il movimento. Ha da venire posseduta e acquisita insieme, appartiene al mondo come proprietà illegale, appartiene a Dio come proprietà vera, appartiene all’uomo stesso come proprietà, ovverosia come proprietà d’acquisire. Così dunque egli acquisisce (se acquisisce realmente) *la sua anima a scapito del mondo, dalle mani di Dio, con le sue proprie forze [sin Sjæl fra Verden, af Gud, ved sig selv]*”¹¹⁶.

L’eternità vuole in tal modo “accadere” nell’anima umana¹¹⁷, Dio offre all’uomo la possibilità di dare all’anima ciò che in fondo le appartiene, che per questo gioco di stupendi riflessi è anche ciò a cui essa appartiene, cioè il suo proprietario, il quale a sua volta la riceve “dalle mani di Dio”. Questo passaggio dimostrativo, in cui tra le altre cose è presente quanto di buono – agli occhi di Kierkegaard – potesse essere tratto dalla *Fenomenologia dello spirito*, citata infatti in incognito qualche rigo prima nella stessa pagina del brano sopra riportato, getta le basi per quella che sarà la definitiva concezione dell’uomo che Kierkegaard stabilirà nella *Malattia per la morte*, in cui l’uomo si riconosce spirito in relazione ad un Altro, ovverosia alla potenza che lo ha posto.

Qui per ora ci preme sottolineare come il debito di Kierkegaard con le tradizioni spirituali introdotte all’inizio e varie volte menzionate come termini di confronto e come sue fonti di ispirazione – debito del resto mai negato dallo stesso autore e di per sé piuttosto evidente – sottolinei ancora più marcatamente come il pensatore danese sia stato un anello di congiunzione in cui queste sono confluite nella modernità, da un lato senza diventare puro *instrumentum regni* dell’intuizione intellettuale, dall’altro in maniera tale che esse non rimanessero nell’alveo di una pietà ormai attempata e priva della propria forza propulsiva iniziale a causa del prevalere delle differenti vedute dei vari esponenti e dell’effetto dispersivo che causarono.

¹¹⁶ SKS 5, 165-166 [tra. it. p. 232, primo corsivo mio].

¹¹⁷ “[Colui che cerca Dio] non cerca il posto in cui sta l’oggetto della sua ricerca, perché è esattamente con lui; non cerca il posto dove Dio sta, non deve sforzarsi per raggiungerlo perché Dio è esattamente lì con lui, molto vicino, dappertutto, presente dovunque in ogni momento; ma colui che cerca deve essere trasformato così che egli stesso possa diventare il posto in cui Dio sta in verità”, in *Ved Anledningen af et Skriftemaal [In occasione di una confessione]*, SKS 5, 403-404, trad. mia.

Nel 1845, mentre metteva a punto i *Tre discorsi in occasioni immaginarie*, gli ultimi della serie e in un certo senso la *summa* dei 18 *Discorsi edificanti* del biennio precedente, Kierkegaard annotò nel diario, scrivendo delle considerazioni sull'ascetismo medievale, che "l'ascesi era una forma dell'amore"¹¹⁸, mai sganciata dalla relazione con Dio a dispetto della pessima concezione di ogni forma di asceti, specie quella monastica, che veniva affermata all'interno della teologia luterana. Egli non separa mai la "conoscenza di Dio" dallo sforzo umano, benchè ovviamente non li faccia mai coincidere, e in accordo con Arndt e Spener afferma che il fine della relazione fra uomo e Dio è la seconda creazione, la resurrezione dalla morte del peccato che nel pentimento fa abbandonare l'uomo vecchio per vestire l'uomo nuovo, e in mezzo a questo passaggio vi è l'uomo in quanto se stesso, chiamato a fare esperienza di sé e di Dio nell'interiorità e nella povertà – tema di eckhartiana memoria, del cui pensiero abbiamo visto e vedremo ancora non mancare in Kierkegaard fonti indirette e rielaborazioni varie – e a non perdersi in sterili atti contemplativi ma accettare con gioia la propria nullità come fonte di ogni Grazia:

"Non stiamo dicendo che conoscere Dio o lo sprofondare quasi in un'ammirazione trasognata e una contemplazione visionaria di Dio sia l'unica cosa degna di gloria da fare; Dio non si lascia possedere in questa maniera, così invano. Proprio come conoscere se stessi nella propria *nullità* è la condizione per conoscere Dio, così conoscere Dio è la condizione per la *santificazione* [*Betingelsen for... helliggjøres*] di un essere umano per mezzo dell'aiuto di Dio secondo la Sua volontà. Dovunque Dio sia in verità, lì egli sta *continuamente creando*. Egli non vuole che una persona sia spiritualmente molle e che si immerga nella contemplazione della Sua gloria, vuole invece essere conosciuto da una persona nella quale vuole creare *un nuovo essere umano*"¹¹⁹.

Tutti i temi principali del misticismo pietista sono riuniti in questo passaggio, come del resto sono anche sapientemente distribuiti, come mostrato, nel resto dei discorsi: nessuna concessione oltre quella dovuta all'abbandono contemplativo come nessuna concessione a chi si vuole meritare il paradiso con sforzi senza senso che mettono al centro solo la vanità umana. L'esperienza cristiana, fondamento dell'esistenza in questo mondo, è qualcosa che edifica, ed edificando riunisce in sé il fuoco degli apostoli e la miseria del peccato, la

¹¹⁸ SKS 18, 242 (JJ).

¹¹⁹ Dal discorso *Aver bisogno di Dio è il più alto compimento dell'uomo* [*At trænge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed*], SKS 5, 316, trad. e corsivo miei.

presenza e l'immutabilità di Dio e il perenne tornare a lui dell'uomo che a sua volta non può non essere anche invischiato nelle cose mondane e nelle sofferenze che esse procurano a chi vuole testimoniare la verità. Ma del resto anche un apostolo testimonia, forse meglio di tutti in virtù dell'altezza dell'autorità divina che gli è stata concessa, che

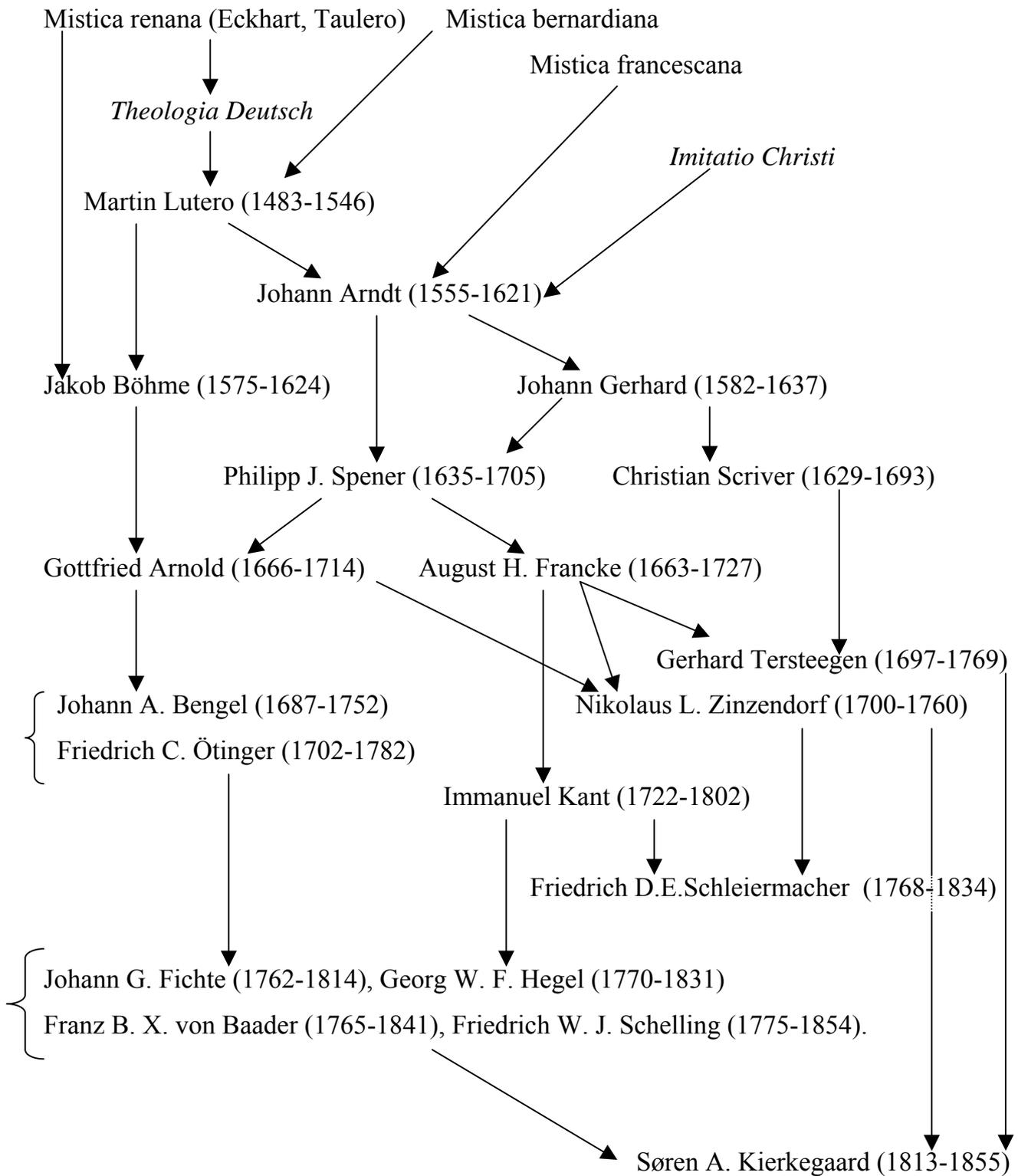
“certamente non è permesso di rimanere nel terzo cielo, che già c'è un angelo di satana che lo perseguita e che lo percuote sulla bocca – questo lui lo sa. Lui sa che in un certo senso l'incontro della vita terrena con la beatitudine è sempre un matrimonio infelice e che la vera unione beatifica è compiuta solo in cielo, proprio come fu compiuta all'inizio [*i Begyndelsen*]”¹²⁰,

per questo l'edificazione è il movimento del nuovo e sempre rinnovato inizio, della nuova ed eterna alleanza che ci rigenera “*per una speranza viva, per una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce*”¹²¹.

¹²⁰ SKS 5, 318-319. *I Begyndelsen*, ovvero “in principio”, come quando Dio creò cielo e terra: “*I Begyndelsen skabte Gud Himmelen og Jorden*” (Gn 1,1).

¹²¹ 1Pt 1,3-4.

Schema cronologico riassuntivo della seconda parte: la mistica, il pietismo e la loro influenza sul pensiero moderno



Parte terza: Kierkegaard, l'*anden forfatterskab* e i mistici

De occultis non iudicat Ecclesia

La revisione e la consegna alle stampe del *Poscritto conclusivo non scientifico*, pubblicato poi il 28 febbraio 1846 sotto lo pseudonimo di Johannes Climacus, “edito da S. Kierkegaard”, erano annoverate nel progetto originario di Kierkegaard tra gli ultimi atti della sua attività di scrittore. Come noto, in un’appendice posta alla fine di quest’opera – la più monumentale e tra le più dense dal punto di vista teoretico fra le opere che il pensatore danese abbia mai scritto – dal titolo *En første og sidste Forklaring*¹ [“Un primo e ultimo chiarimento”], l’editore del libro (cioè Kierkegaard stesso) rivendicava la paternità degli pseudonimi con i quali aveva firmato sino a quel momento le opere della propria produzione letteraria.

A questa pubblica ammissione avrebbe dovuto far seguito il ritiro dello scrittore in campagna, previo assegnamento di una parrocchia vacante, per svolgere da quel momento in poi unicamente l’attività di pastore. Che questa decisione fosse alquanto tormentata lo si evince facilmente dai *Journaler*, così come la scelta di mostrare apertamente la propria strategia letteraria non fu scevra da tentennamenti², complici anche gli attacchi che Kierkegaard ricevette dal gennaio del 1846 da parte del giornale satirico *Il corsaro* diretto da Meir Aaron Goldschmidt (1819-1897), in particolare nella persona di Peder Ludvig Møller (1814-1865), frequentatore in giovinezza dello stesso Kierkegaard, che espose in un contesto a dir poco frivolo annotazioni e commenti sulla vita personale del proprio antagonista, conditi dalle famose e impietose caricature del pensatore danese messe in bella mostra dal direttore del giornale.

Nel marzo del 1846, mentre imperversava questa polemica, fu dato alle stampe anche *En literair Anmeldelse* [Una recensione letteraria], questa volta a nome Søren Kierkegaard, che doveva, secondo le parole stesse di Kierkegaard, “mettere come un punto fermo”³ anch’essa. La recensione riguardava emblematicamente una novella, all’epoca uscita

¹ Vedi SKS 7, 569-573, cfr. anche *supra* alla parte I, p.4.

² Vedi ad esempio SKS 18, 277 e ss. (JJ)

³ *ibidem*, in data 7 febbraio 1846. *En literair Anmeldelse* reca la data del 30 marzo.

anonima, di Thomasine Gyllembourg (1773-1856), della quale Kierkegaard era un fedelissimo lettore, che si intitolava *To Tidsaldre* [Due epoche], e che avrebbe chiuso il rito di passaggio dalla sua attività di scrittore a tempo pieno – pseudonimo e non – alla sua missione ecclesiastica⁴ “fuori, in campagna, nell'attività tranquilla, occupandomi nelle ore libere a scrivere qualche piccola cosa”⁵, e al contempo, come dirà più avanti, di “punzecchiare ancora un poco Heiberg”⁶, figlio nonché editore della Gyllembourg, poeta e drammaturgo, esponente di spicco dell'idealismo danese e soprattutto di quei salotti letterari di Copenaghen ai quali Kierkegaard non trovò mai accesso.

La stessa polemica con *Il Corsaro*, dalla quale Kierkegaard riporterà evidenti danni alla propria reputazione pubblica viepiù amplificati dalla sua estrema sensibilità, rientrerà a sua stessa detta nell'economia della sua strategia letteraria:

“La *Postilla* conclusiva è uscita: gli pseudonimi sono stati assunti; in uno di questi giorni si comincerà la stampa della *Recensione letteraria*. Tutto è a posto. Debbo soltanto mantenermi tranquillo, zitto, fiducioso che il «Corsaro» appoggerà di certo in modo negativo l'intero piano, secondo i miei desideri. In questo momento, vista alla luce dell'idea, la mia posizione nella letteratura è la più corretta possibile, situata in modo che l'essere scrittore diventi un gesto. E stata in sé l'idea più felice che proprio quando io stavo per metter fine alla mia attività di scrittore e, coll'assumere tutti gli pseudonimi, rischiavo di diventare una specie di autorità, proprio allora sia venuto in rotta col «Corsaro», impedendo ogni avvicinamento diretto”⁷.

Benchè dunque nei programmi di Kierkegaard il 1846 avrebbe dovuto essere l'anno che avrebbe inaugurato la pienezza della sua comunicazione religiosa esistenziale, cioè il manifestare con la propria vita l'adesione a Cristo “nell'attività tranquilla” di un pastorato di

⁴ Kierkegaard tenterà anche più avanti, invano, di farsi assegnare un insegnamento al seminario pastorale.

⁵ SKS 21, 16 (NB 6). Questo passo del diario (che dal 1846 Kierkegaard designerà con la sigla NB [Nota Bene] seguita da un numero progressivo) sarà il primo di una serie di “rapporti” di Kierkegaard riguardanti la propria epoca, la propria vita sentimentale e familiare. Vale la pena di notare che nel già citato passo del diario del 7 febbraio 1846 Kierkegaard annotava che “mi tocca smettere di scrivere, perché o devo essere scrittore in pieno o non esserlo affatto”, qui invece si è già ritagliato uno spazio per scrivere nel tempo libero.

⁶ SKS 21, 22 e ss. (NB 6), del 1848. J. L. Heiberg (1791-1860), nell'Annuario *Urania* del dicembre 1843 fu recensore e critico di *Gjentagelsen* [La ripetizione], dello pseudonimo kierkegaardiano Constantin Constantius. Attorno a questa critica, impregnata di idealismo male assimilato e cantilenato, Kierkegaard redasse *Forord* [Prefazioni] di Nicolaus Notabene che uscirà nell'estate del 1844.

⁷ *ibidem*.

campagna, di fatto fu un anno, come visto, di forti scossoni esteriori e interiori. Come già anticipato, neanche l'idea di diventare pastore lasciava tranquillo il pensatore danese e infatti questa risoluzione non ebbe alcun seguito nella sua vita, fino alla completa inversione di tendenza e all'inizio della cosiddetta "seconda produzione letteraria", e la conseguente introduzione di un nuovo pseudonimo, Anti-Climacus, che esordirà con *Sydommen til Døden* [La malattia per la morte], pubblicato nell'estate del 1849.

Alla base della riflessione sull'accettare o meno la missione pastorale, convergono molte trame differenti nei pensieri di Kierkegaard: la comunicazione religiosa, il rapporto personale con Dio, l'adesione intellettuale all'Ideale e non ultima la questione dell'autorità religiosa e le dinamiche interiori ad essa connesse. Che queste dinamiche non cesseranno mai di essere presenti nell'autore è un dato acquisito, ma è doveroso dare ad ogni periodo della sua vita la connotazione e le forme che la riflessione su di esse generavano e il periodo che va dalla fine del 1845 fino alla primavera del 1849⁸, mentre passerà nell'apparente silenzio degli pseudonimi, sarà per Kierkegaard un momento di svolta di notevole portata, sia a livello esistenziale che a livello letterario.

Un adagio che sembra condurre le riflessioni del pensatore danese di questo periodo è il motto preso dalla dottrina penale del diritto canonico *de occultis non iudicat Ecclesia*, e cioè che la Chiesa non giudica le colpe nascoste o in maniera più sbrigativa, come riformula Kierkegaard: "quando tutti tacciono giudica Iddio"⁹. Egli sente che da un lato una misteriosa colpa che lo assilla potrebbe essere espiata solo divenendo pastore, mentre dall'altro lato proprio l'inconfessabilità di questa colpa gli sembra un impedimento oggettivo affinché egli diventi effettivamente pastore e dunque diventi con la propria vita segno visibile della relazione con Cristo:

⁸ Non considero qui come prima opera pseudonima del secondo ciclo (starebbe meglio forse come "ripetizione" del primo) lo scritto di Kierkegaard uscito nel luglio 1848 in quattro puntate nel giornale *Fædrelandet* dal titolo *Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv* [La crisi e una crisi nella vita di un'attrice], firmato con lo pseudonimo, emblematico anch'esso, di *Inter et Inter*. In questo periodo di forte travaglio Kierkegaard non abbandonerà l'attività di "recensore", benchè non tutte le sue "recensioni", come il *Bog om Adler* saranno pubblicate. In ogni caso, l'esigenza di un nuovo pseudonimo diventerà chiara a Kierkegaard nella seconda metà del 1847, benchè passerà ancora del tempo prima di una decisione "ufficiale" e il battesimo di Anti-Climacus.

⁹ SKS 18, 279 (JJ), dell'inizio del 1846, in cui si legge in margine il proverbio tedesco: "Gott richt, wenn niemand spricht".

“Sarebbe forse giusto di riprendere l’esperienza psicologica con un altro dilemma; per es. un aspirante pastore che ha paura di diventarlo (a causa di una sua colpa ... Scena: egli si nasconde in un luogo appartato onde leggere il Diritto canonico - non osa neanche a casa sua temendo di essere sorpreso - per sapere quali peccati la Chiesa colpisce. Il principio *de occultis non iudicat Ecclesia*, eppure il suo unico desiderio è di diventare pastore, proprio perché gli sembra possibile riparare un po' la sua colpa. Qui il conflitto dialettico si pone in questi termini: giova agli altri tacendo la sua colpa e cercando di fare del bene, senza rumore, o non sarebbe meglio confessare tutto? - *De occultis non iudicat Ecclesia* potrebbe essere il titolo”¹⁰.

Il dilemma che si pone all’attenzione della riflessione kierkegaardiana, nel nucleo del quale evidentemente non entriamo in merito, porta in sé il dramma della percezione psicologica della vita spirituale, cioè come il soggetto concreto esperisce e rielabora ciò che di fatto non lo rende più soggetto primario dell’azione, ma in ogni caso partecipa dell’azione stessa. L’occasione (perché il sapere kierkegaardiano è sempre *occasionato* in quanto collegato ad un soggetto concreto) affinché questa dialettica si inneschi è l’espressione della vita cristiana, cioè se lasciarla dietro le quinte della carta scritta intesa come gesto, o se questo gesto possa diventare un segno evidente e pubblico, incarnato nell’uomo che diventa pastore. Qui l’uomo interiore non è solo l’uomo che cerca Dio in quanto posto da Dio ma è anche l’uomo psichico che si trova a essere “presente” *for Gud* [di fronte a Dio], e ancora una volta il superamento non è nello slancio dialettico ma nella misericordia di Dio:

“De occultis non iudicat Ecclesia.

Oserò tacere la colpa! Ma come avrò il coraggio di confessarla? Se Dio la vuol rendere pubblica, lo può fare da sé; questa mia denuncia non sarebbe anche un arrogarsi il compito della Provvidenza? Oggi un ricordo accusatore mi è passato dinanzi alla mente. Ebbene, se ora l'accusa venisse fuori? Io potrei andarmene lontano, vivere in terra straniera, lungi dal ricordo, lungi da ogni pericolo di pubblicità. Potrei vivere nascosto ... No, io devo restare al mio posto, senza nulla mutare nella mia condotta, senza la minima misura di prudenza, rimettendomi in tutto a Dio. Tremendo! Come non può sviluppare un uomo il rimanere così fermi sul posto ed essere fermati soltanto dalla possibilità!”¹¹.

¹⁰ SKS 18, 250 (JJ), della fine del 1845. Sull’argomento *De occultis non iudicat Ecclesia* e sul dramma psicologico da scrivere ci sono, come si vedrà, diversi passi di diario dal 1846 in poi.

¹¹ Il passo di diario è nella già citata pagina di diario SKS 18, 279 (JJ).

Anche la finezza, e lo sforzo immane e lacerante, dell'autoanalisi psicologica sono solo premesse – per Kierkegaard indispensabili per distinguere il soggetto reale da quello semplicemente postulato – per ritrovare l'affidamento, il movimento della fede che può essere associato solo alla relazione intima con Dio. Forse non a caso in un appunto di questo periodo si legge questa breve citazione:

“Bernardo di Chiaravalle dice: «Impleri visitationibus Dei anima non potest quae distractionibus subjacet»¹².

Cercando di stendere un vero e proprio canovaccio per un'opera, Kierkegaard si imbatte anche in questa ipotesi di narrazione:

“De occultis non iudicat Ecclesia.

Si potrebbe alternare con la storia delle sofferenze di un amante, in modo che [le due storie] corrispondano nelle date ma non abbiano nulla a che vedere l'una con l'altra. Entrambi i volumi verrebbero in possesso dell'editore in maniera bizzarra¹³.

Volendo ragionare in modo un po' più proiettivo e meno testuale, dal momento che non mancano elementi oggettivi per farlo, si potrebbe dire che questa forma di “romanzo della discrasia spirituale” fin qui descritto in fase di abbozzo – e che vagamente ricorda l'impianto di *Enten-Eller* – può essere intesa come la descrizione di un ulteriore momento di confronto fra Kierkegaard e i temi della mistica, ed in particolare con quello della sponsalità dell'anima con Cristo, della concordia amorosa fra l'anima e il Salvatore, tema che inevitabilmente raccoglie in sé anche quello della sponsalità in genere, che nel pensatore danese viene rielaborata ovviamente *suo modo*. Se consideriamo che la missione pastorale, come già notato, null'altro rappresenterebbe che l'immedesimazione ancora più profonda a livello esistenziale nella vita di Cristo¹⁴, e allo stesso tempo anche quella forma di

¹² SKS 18, 281 (JJ). La citazione è tratta da *In ascensione Domini*, sermone 3, cap. 7 e con tutta probabilità è stata presa da Kierkegaard da Bernardo di Chiaravalle, *Opera* (Basel, 1566), di cui però non si possiede la copia.

¹³ SKS 18, 283-284 (JJ), traduzione mia.

¹⁴ Qui non si tratta ovviamente del carattere sacramentale previsto dalla chiesa cattolica nel sacramento dell'Ordine, ma dell'adesione individuale a Cristo del singolo credente. Rimane comunque vero che, se non

riconoscimento pubblico diretto tanto aborrita dallo stesso Kierkegaard, è facile immaginare le diverse, se non opposte, tendenze che lo poterono animare nel frangente di una simile decisione. L'amante infelice in questo caso sarebbe colui che non riesce a conciliare l'adesione interiore con il riconoscimento esteriore, laddove la parola "riconoscimento" va intesa in questo caso nel senso dell'agnizione letteraria, in diretta contrapposizione alla dialettica di "religiosità indiretta" innescata dalla pseudonimia. Questo duplice riconoscimento, quello del volto dietro la maschera e quello di essere investito di un ufficio pubblico, come visto, rappresentò in effetti il rischio che Kierkegaard non si sentì di correre e per il quale si ritrovò paradossalmente quasi a ringraziare *Il Corsaro* per avere in qualche modo deformato (e non solo per via delle caricature) la sua immagine pubblica.

Che la metafora dell'esperienza mistica dell'unione sponsale dell'anima con Dio, presente in gran parte della letteratura in suo possesso sin qui presa in considerazione e che trova il fondamento nel commento di Bernardo al *Cantico dei cantici*¹⁵, non convincesse del tutto Kierkegaard, lo si evince da ciò che egli scrive nei diari, ed in particolare nel 1849, quando dapprima, commentando un inno di Brorson¹⁶, paragona la "vergine Sulammita"¹⁷ all'impazienza dell'anima che non vuole aspettare né patire alcunchè per unirsi al proprio sposo (e dunque in contrasto con le esortazioni evangeliche alla pazienza, abbondantemente affrontate nel primo ciclo "edificante") e poi, verso la fine del 1849, forse ancora commentando l'inno di Brorson già citato scrive:

"Quando Cristo è paragonato allo sposo e il fedele alla sposa, occorre ricordare che la prima parte di questa immagine non è calzante; certamente non è la sposa a scegliere lo sposo ma è lo sposo a scegliere la sposa facendo un'offerta di matrimonio, ma a un certo punto deve corteggiarla e in quel preciso momento le è *inferior*. Non è così che funziona con Cristo. Può in ogni caso mantenere una debole analogia, in quanto

a livello dottrinale, quanto meno a livello personale Kierkegaard sviluppò un'idea di sacerdozio in alcuni punti simile a quella cattolica (o anche a quella metodista, di cui apprezzava ad esempio, il celibato dei pastori caldeggiato da Wesley, vedere ad esempio in *Pap. X³ A 523* [NB 21:81]), che forse non lo aiuterà a scegliere la vita ecclesiale "diretta", contestualmente alla comunità ecclesiale in cui aveva ricevuto il sacramento del Battesimo.

¹⁵ Altra opera fondamentale del "canone pietista".

¹⁶ In *SKS 22, 232* (NB 9). Il n. 49, stanza 1, dell'opera *Svanesang*: "*Samtale imellem Brudgommen og Bruden*" [Dialogo fra lo sposo e la sposa] in *Psalmer og aandelige Sange, op. cit.*, p. 867.

¹⁷ Cfr. *Ct 6, 13*.

proprio come è la consapevole superiorità dell'uomo che gli permette di proporsi galantemente alla più debole donna umiliando se stesso [...], così è anche il marchio dell'infinita superiorità in una persona superiore che a tutti gli effetti si presenta come colui che chiede devozione dall'altro. Questa è la delicatezza della superiorità, e la ragione per cui l'infinita superiorità può fare ciò è precisamente che essa è l'infinita superiorità”.¹⁸

Che il mantenimento della tensione dialettica fra il Dio assolutamente trascendente e il Dio-uomo non abbia per Kierkegaard un risvolto particolarmente “unitivo” in terra, lo si è già notato nella sua prima produzione edificante, adesso qui si tratta della concretizzazione di questo dialettica in un movimento che se non è di unione, è sicuramente orientato all'*unificazione* dell'uomo (cioè il diventare uno, il singolo) data dall'acquisto della Grazia e all'*adesione* al modello. Non a caso questo del modello [*Forbillede*] sarà uno dei motivi dominanti della *anden forfatterskab* kierkegaardiana e più in generale dell'ultima parte della sua seconda produzione letteraria.

Ciò che perciò rimane e rimarrà nascosto alla Chiesa e in generale allo sguardo pubblico sarà effettivamente non solo la “colpa nascosta” a cui accenna più volte lo stesso Kierkegaard, ma come essa si pone di fronte a Dio e come questa relazione si sviluppa nel concreto della comunicazione spirituale: ma sarà proprio la dialettica interiore fra “colpa segreta” [*skjulte Skyld*] e misericordia di Dio a tracciare in Kierkegaard il suo nuovo itinerario letterario. Ecco dunque che in lui si farà avanti l'idea di un nuovo pseudonimo – uno pseudonimo che come vedremo nasce “potenziato” per molti motivi, non ultimo per ammorbidire l'impatto con quella che sarebbe stata un'estrema *collisione* [*Collision*] rispetto al sentire pubblico (e dunque difendere la propria intimità), in funzione di rivelare “la vera religiosità”:

“Collisione

Un uomo può aver peccato in molti modi senza che per questo, anche se la sua colpa fosse notoria, sia incorso in una pena civile; ma Dio ancora non ha il diritto da un uomo ch'egli da se stesso si esponga ad una pena di altro genere, che potrebbe seguire se la sua colpa fosse manifesta?

In questo ho riflettuto in modo indescrivibile ed ho esposto le collisioni in uno dei precedenti Diari [lett: nel *Journal JJ*, ndr] sotto il titolo: *de occultis non iudicat ecclesia*. Da un lato, quando la colpa non fosse manifesta, non soggetta alla pena civile, potrebbe sembrare quasi un tentare Dio il volerla rendere pubblica.

¹⁸ SKS 22, 425 (NB 14), traduzione mia.

Dall'altro canto ciò potrebbe essere una vera religiosità. Supponiamo che un uomo per questa ragione si risolvesse, umanamente parlando, a sacrificare la felicità di tutta la sua vita.

Oh, se io vivessi in un altro tempo dove ci fosse un pizzico di simpatia per queste mie collisioni! Ma in mezzo alla cristianità io vivo con questi pensieri così estraniato, così privato di simpatia e di comprensione che sarei preso quasi per un pazzo se volessi esporre sul serio queste collisioni.”¹⁹.

Ciò che comunque qui interessa mostrare è che la mai sopita vocazione letteraria di Kierkegaard trova in questo periodo un termine di confronto non solo indirettamente religioso, come poté esserlo nella stesura di un “frammento di vita” come *Enten-eller* (la cui seconda edizione verrà, anche per amore di simmetria fra “mano destra” e “mano sinistra”, pubblicata il 16 maggio 1849), ma direttamente coinvolgente la vita tutta sotto la determinazione assoluta, il principio dell'esistenza e cioè il rapporto con Dio. Ecco dunque che appare Anti-Climacus, “cristiano in un grado straordinario [*Overordentlig*]”²⁰ che ha compiuto l'ascesa e che adesso compie egli stesso il movimento dell'abbassamento²¹ per giungere prima di tutto allo stesso Kierkegaard, in maniera tale da renderlo alieno da qualsiasi pretesa di essere un'autorità in campo religioso, cioè dal rischio di credere di incarnare in sé stesso l'idealità²², e allo stesso tempo di comunicare ciò a tutti coloro che lo leggeranno. L'edificante, movimento mai abbandonato da Kierkegaard, viene dall'alto e chi

¹⁹ SKS 22, 328 (NB 13), anch'essa del 1849.

²⁰ Vedi SKS 22, 127 (NB 11).

²¹ Scrive Kierkegaard parlando di sé nei primi mesi del 1849: “è precisamente questa la dialettica dello straordinario: quanto più basso ... tanto più alto” (SKS 21, 355 (NB 10)).

²² Ecco un breve ritratto che Kierkegaard dà di Anti-Climacus: “egli pensa di se stesso di essere un cristiano in un grado straordinario, alle volte anche che il Cristianesimo in fondo è solo per i demoni: quest'espressione però non va presa in direzione dell'intellettualità. Questa è la sua colpa personale, di scambiare se stesso con l'idealità (è questo il lato demoniaco in lui), ma la sua esposizione dell'idealità può essere del tutto vera ed io m'inchino davanti a lui. Io mi pongo un po' più alto di Jo. Climacus, un po' più basso di Anti-Climacus” (SKS 22, 130 (NB 11)). Kierkegaard parla del “lato demoniaco” in riferimento al pensare di se stesso di Anti-Climacus di essere un cristiano straordinario, quando invece questa è temerarietà e superstizione: “Ecco un altro modo di voler aggiungere un cubito alla propria statura: pretendere di essere lo «straordinario» che ha Dio per servitore” (*Christlige Taler*, in SKS 8, 76-77. Trad. di Dino Donadoni in *Discorsi cristiani*, Torino 1964², p. 83). Il vero straordinario è invece per Kierkegaard, come si vedrà, chi si sa umiliare davanti a Dio [*for Gud*].

compie questo movimento non lo fa mai da se stesso benchè lo compia in se stesso: questo movimento di abbassamento per l'edificazione – che per il pensatore danese rappresenta come il massimo potenziamento dell'edificazione stessa – sarà il movimento di Anti-Climacus (colui che scende dalla *climax*, dalla scala) e il contenuto delle sue opere ne sarà sempre influenzato in vari modi.

Come ci accingiamo a vedere, gli anni della “gestazione” di Anti-Climacus da parte di Kierkegaard rappresenteranno anche per il pensatore danese l'inizio di un periodo di relazione appassionata, rinnovata e matura con i testi degli autori edificanti e dei mistici. Uno dei primi indizi che portano a ciò si riscontra, al di là dei diari, nella produzione edificante non pseudonima che precede l'avvento di Anti-Climacus, e cioè nei *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* [Discorsi edificanti in vario spirito], nei *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form*. [Atti dell'Amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi], entrambi del 1847, e nei *Christelige Taler* [Discorsi cristiani] del 1848: in questo periodo di “interregno letterario” che va all'incirca dal 1846 al 1848, dominerà, stavolta senza alcun contrappeso pseudonimo esplicito, la presenza della categoria dell'edificante nel suo passaggio al limite a quella categoria inesprimibile direttamente che è il “cristiano” *tout court*, come si evince dai titoli stessi dati alle opere, nell'attesa di una decisione definitiva riguardo alla propria vita religiosa da parte dell'autore.

Cosa impariamo dal giglio nel campo e dall'uccello nel cielo

I *Discorsi edificanti di vario spirito*, scritti all'incirca nell'autunno del 1846, pur continuando ad attingere alla spiritualità pietista, di cui si riscontrano ampie tracce²³,

²³ Basti pensare alla preghiera d'esordio del primo discorso (*In occasione di una confessione – La purezza di cuore è volere una cosa sola*, commento a Gc 4, 8: “Purificate le vostre mani, o peccatori, e santificate i vostri cuori, o irresoluti [letteralmente: o voi dall'animo doppio. In greco: διψοχοι, nella *Vulgata* “duplices animo”, nella Bibbia di Kierkegaard “tvevisende”), in cui è contenuto un *leit motiv* kierkegaardiano, proveniente dalle prime pagine dell'Imitazione di Cristo: “Padre nei cieli! Cos'è un uomo senza di te! Cos'è tutta la sua conoscenza, foss'anche essa enormemente ampia e varia, se non un frammento sconnesso se egli non ti conosce” (SKS 8, 123, trad. mia). Cfr. *Imitazione di Cristo* p.I, c.2: “Si scirem omnia quae in mundo sunt, et non essem in caritate, quid me iuarent coram Deo, qui me iudicaturus est ex facto?”.

iniziano a mettere in risalto il già citato problema dell'unità dell'uomo, dell'uomo che diventa singolo "davanti a Dio" [*for Gud*].

Ripartendo dalla sua inconcussa pietra d'appoggio, e cioè la separazione avvenuta fra uomo e Dio a causa del peccato e il dolore che questo provoca all'uomo, Kierkegaard allinea il problema del perdono, della riconciliazione con Dio in Cristo, con quello della ritrovata unità dell'uomo nell'interiorità. Essa non può essere ritrovata che nell'interiorità, in quanto

"Il mondano [l'esteriore] nella sua essenza non è una cosa sola poiché è non-essenziale; la sua cosiddetta unità non è un'unità essenziale, ma un vuoto che la molteplicità nasconde"²⁴.

Anche qui è ben presente la lezione della *Theologia Deutsch*, basti pensare al già citato paragrafo 36:

"Finchè l'anima ha di mira il corpo e le cose che gli appartengono, il tempo e le creature, viene così sfigurata e resa molteplice"²⁵,

ma il dato che viene adesso messo in primo piano è il rapporto tra raccoglimento, pentimento e unificazione: se il peccato ha diviso l'uomo da Dio, esso ha anche diviso l'uomo in se stesso volgendo la sua anima verso il molteplice, il mondano e l'esteriore, quasi costringendolo a ricercare in esso (per rispecchiarsi) un'impossibile unità. Ecco che allora la preparazione alla confessione conduce all'unità con se stessi e allontana dal molteplice²⁶ instradando l'uomo verso la purezza di cuore, dono di Grazia in quanto

"la purezza di cuore è la sapienza che si ottiene pregando"²⁷.

Infatti

"la preghiera non cambia Dio, ma cambia colui che prega"²⁸

²⁴ SKS 8, 143. Traduzione mia.

²⁵ Vedi *supra*, p. II a pag. 86.

²⁶ cfr. SKS 8, 134.

²⁷ SKS 8, 140. Trad. mia.

e l'apice di questa sapienza donata all'uomo sta alla fine di una scala ascendente che quasi tocca (ma non raggiunge) la contemplazione, in quanto è ormai stabilito che volere una cosa sola e volere il Bene sono “una cosa sola” [*Eet og det Samme*]²⁹.

Ma questo Bene riposa in sé, non è un bene in mezzo ad altri beni:

“Che il bene sia premio a se stesso - sì, ciò è eternamente certo. Non c'è nulla di così certo; non è più certo del fatto che Dio esista, perché sono una cosa sola”³⁰.

Chi cerca il pentimento in cambio di una ricompensa o per paura di punizione non è nella verità e *ipso facto* manifesta la propria doppiezza d'animo: ciò che si cerca è la contrizione perfetta, dono dall'alto attestante l'essere davvero *for Gud*. La stessa paura della punizione è immotivata in quanto, scrive Kierkegaard avendo ben presente i pp. 36, 37, e 38 della *Theologia Deutsch*³¹, essa, la punizione, è la *medicina*. L'amarezza medicamentosa che viene dal vero pentimento è l'attestazione da parte dell'uomo di “volere una cosa sola” ed essere disposto a essere “singolo” di fronte a Dio e cioè solo con la propria coscienza di peccatore davanti alla misericordia di Dio: ciò vale evidentemente e soprattutto anche per quelle colpe per cui la Chiesa *non iudicat*³².

Qui dunque l'accusa dei propri peccati e delle proprie colpe, lungi dall'essere quasi una compiaciuta sofferenza, consiste invece nel riconquistare se stessi per mezzo dell'amore di

²⁸ SKS 8, 137. Trad. mia. Vedi ad esempio *Pap. X² A 496* (NB 16:28) del 1850, in cui Kierkegaard riporta un passaggio dal *Vero Cristianesimo* di Arndt (libro II, c.34, p.5): “È del tutto vero che Dio conosce benissimo ciò di cui tu abbisogni, perché tu non abbia bisogno di dirglielo nella preghiera. Ma Dio ha disposto la cosa in modo come se egli non lo sapesse, se tu stesso pregando non glielo dici”.

²⁹ *ibidem*

³⁰ SKS 8, 151. Trad. mia.

³¹ *Op. cit.*, pp. 96-99 dell'edizione di Kierkegaard. Leggiamo ad esempio al § 36: “Chi ama davvero non è infastidito dal lavoro, né dal tempo, né dal dolore. Perciò è scritto: «Servire e amare Dio è agevole per chi lo fa». È vero per chi lo fa per amore. Ma è grave chi lo fa per ricompensa” (p. 96; § 38, p. 62 della traduzione italiana, *op. cit.*).

³² Vedi SKS 8, 198.

Dio. La figura del penitente, in cui sempre Kierkegaard si rispecchiò³³, si tinge innanzitutto dei colori della misericordia illimitata, per avere la quale l'uomo deve sprofondare dolorosamente in se stesso ma non perché questo sia un prezzo da pagare – cosa che andrebbe contro l'idea stessa di amore e gratuità ma perché, se l'Amore di Dio è un fuoco che sempre arde, il perdono è qualcosa che può dare sulle ferite dell'anima l'effetto della cauterizzazione. Qui l'eredità del pietismo è sempre ben viva, e lo attesta anche il riferimento piuttosto diretto ad Arndt

“Un vecchio libro devozionale dice in maniera così semplice e toccante: «Come può Dio asciugare le tue lacrime nel mondo futuro se non hai mai pianto?»»³⁴

In secondo luogo, il penitente nell'amore di Dio trova se stesso. Nell'atto del raccoglimento, “facendo memoria” [*Erindring*] del proprio peccato e accogliendo il perdono egli si fa presente a se stesso entrando in se stesso [*Er-indring*]. Vediamo anche qui che in Kierkegaard, come in gran parte della spiritualità pietista, si accende la scintilla dell'uomo spirituale che, sbocciato dalla semina dell'uomo psichico sepolto con Cristo, nelle cure divine risorge rafforzato nell'umiltà³⁵.

L'essere spirito dell'uomo è l'insegnamento che nell'umiltà riceviamo dal giglio nel campo e dall'uccello nel cielo. Dopo la polemica con il *Corsaro* Kierkegaard ebbe sempre più difficoltà nel compiere le sue amate passeggiate fra la gente di Copenaghen, fino al punto di dover prediligere lunghe passeggiate in carrozza verso la campagna, dove senz'altro avrà potuto concentrarsi senza particolari impedimenti nelle sue riflessioni, gravate di nuova amarezza e solitudine, fino a renderne partecipe la Natura stessa, anzi diventando egli stesso ascoltatore della Natura, cioè di se stesso in quanto la Natura, per chi la sa davvero ascoltare, è di per sé silente. Ecco dunque che la decisione di soffrire ogni cosa per “volere

³³ Vedi SKS 20, 357 (NB 4) del 1848: “Io ero e sono un penitente”.

³⁴ SKS 8, 206. Vedi SKS 18, 291 (Journal JJ) del 1846: “In un vecchio scritto edificante (il *Vero cristianesimo* di Arndt) si legge un bel commento alle parole della Bibbia «E Dio asciugherà le vostre lacrime» (Ap 7,17) – egli aggiunge infatti l'eccellente domanda catechetica: ma come Dio potrebbe asciugarle se tu non hai pianto per niente? Quanta verità in questa semplicità! Che eloquenza commovente!”.

³⁵ Cfr. 1Cor 15, 43-44: “Si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale”. Viene tradotto “animale” ciò che in greco è ψυχικόν (cioè animato, con un'anima), nella Bibbia di Kierkegaard si legge “sandselig”, sensuale/sensitivo.

una cosa sola”, la relazione fra vera sofferenza ed edificazione, permette concretamente all’uomo di scoprirsi “spirito” di fronte a ciò che spirito non è benchè ne attesti *indirecte* la presenza.

L’essere spirito è la gioia umana, cioè essere a immagine del Dio invisibile. Ciò avviene per quel mistero insito nella creazione, che i gigli e gli uccelli attestano all’uomo *per viam negationis* e che solo l’ancor più grande mistero della Grazia può fare riemergere alla coscienza umana. Conformemente ai dettami del *Vero cristianesimo* di Arndt, Kierkegaard imposta nella seconda parte dei *Discorsi edificanti di vario spirito*, dal titolo “Cosa impariamo dal giglio nel campo e dall’uccello nel cielo”, un tema – diviso in tre discorsi – che avrà un lungo seguito nel corso della sua “seconda produzione letteraria”, e cioè la ricostituzione dell’immagine di Dio nell’uomo in relazione al mistero della Grazia e dunque del perdono dei peccati. Come abbiamo già visto in precedenza, non era la questione teosofica del passaggio dallo Spirito alla Materia ad interessare Kierkegaard, bensì l’*attualità* della creazione nel singolo individuo nell’atto rigenerativo del dono di Grazia: in questa fase della vita dell’autore danese, si attua in qualche modo uno spostamento dall’asse fede-verità (che aveva marcatamente caratterizzato la prima produzione letteraria) a quello amore-peccato, che aprirà a Kierkegaard nuovi orizzonti letterari e di espressione spirituale, benchè questi non lo distoglieranno minimamente dalla sua “missione”, cioè quella di dire comunque “una cosa sola”, mostrando come questi due assi siano le due facce della stessa medaglia.

In questi tre discorsi, in un crescendo costante, l’uomo passa dal “contentarsi” [*at nøies med*] di essere oggetto della Provvidenza divina come i gigli e gli uccelli del primo discorso, alla scoperta di come sia glorioso [*herligt*] essere uomini del secondo, fino al riconoscimento di “quale beatitudine sia promessa nell’essere uomini” [*Hvilken Salighed der er forjættet det at være Menneske*].

Se il giglio è rivestito di una gloria “che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva”³⁶, quanto più l’uomo, creato a immagine di Dio. Si apre allora per l’uomo la strada per la beatitudine, insita nel progetto di Dio nei confronti dell’uomo, ma ecco anche che la beatitudine non è all’apice di una *climax* contemplativa in cui Spirito, Natura e Ragione si unificano – e se vogliamo, qui Kierkegaard e l’idealismo romantico prendono

³⁶ Lc 12, 27.

definitivamente due strade divergenti – ma di un'*anticlimax* in cui la gloria dell'essere spirito si manifesta *ponendo modo* nell'essere nulla [*at være Intet*] nell'adorazione [*Tilbedelse*] di Dio:

“Essere spirito, questa è la gloria invisibile dell'uomo. Quando dunque colui che è inquieto si ferma là fuori nel campo, circondato da tutti quei testimoni, quando ogni singolo fiore gli dice: «Ricordati di Dio!», allora egli risponde: «Lo farò, figlio mio: io lo adorerò, cosa che voi piccoli non potete fare». Colui che sta eretto [l'uomo] è dunque un adoratore. La posizione eretta era segno di distinzione, ma potere prostrarsi in adorazione e lode è perfino più glorioso; e tutta la Natura è come un grande servizio di assistenza per ricordare all'uomo, il signore del creato, di adorare Dio. Ciò che ci si aspetta è questo: non che l'uomo si assuma la signoria sul creato, la qual cosa è anche gloriosa e gli spetta, ma che egli adorante lodi il Creatore, cosa che la Natura non fa, poiché essa può solo ricordare all'uomo di farlo. È glorioso essere rivestiti come i gigli, perfino più glorioso è esserne l'eretto signore, ma la cosa più gloriosa è essere nulla nell'adorazione!”³⁷

Ecco il “nulla” che porta alla beatitudine promessa. Non il liquefarsi dell'anima in Dio, non l'ardore della sponsalità spirituale, ma il prostrarsi davanti a Colui che è assolutamente sovrastante e allo stesso tempo provvido Creatore dell'uomo, creato a Sua immagine. Questo nulla, come già ricordato³⁸, inizia a conformarsi sempre più a quello che Kierkegaard più avanti identificherà con il “nulla divino” dei veri mistici, contrapposto al nulla logico-dialettico hegeliano: non l'apice ascendente di una scalata al cielo ma il movimento discendente di chi si abbassa in adorazione nella penitenza.

Dov'è dunque la beatitudine? Anche qui, in linea con “i vecchi scritti edificanti”, viene riaffermata l'inabitazione del Regno di Dio nell'uomo, restaurata nel Battesimo:

“Cercate dapprima il Regno dei Cieli – «che è dentro di voi». Il fiore non cerca alcunchè, se il fiore ha bisogno di qualche cosa, ecco che questa arriva; lui aspetta, senza neanche desiderarla. Ma colui che non è ingannato dal visibile per anestetizzazione, colui che non è addormentato dalla temporalità con la monotonia, colui che non è affascinato dal transitorio per mezzo dell'immaginazione: costui non si accontenta del mondo, il quale lo aiuta solamente, dolorosamente, a mantenersi saldo nella veglia e nell'attesa, a cercare, a cercare l'Eterno, il Regno di Dio che è dentro l'uomo. Il fiore non conosce una gloria così invisibile e

³⁷ SKS 8, 290. Trad. mia.

³⁸ Vedi *supra*, p. II, p. 95.

interiore: ciò che egli ha lo rivela immediatamente, velocemente il bocciolo spezza il silenzio, rivela la gloria, che velocemente va via”³⁹.

Che Kierkegaard aderisca all’interpretazione “mistico-edificante” del versetto del Vangelo di Luca in questione sembra evidente⁴⁰, e nel seguito della trattazione lo diverrà ancora di più, tanto più che ognuno di codesti venerati “scritti edificanti” (sia quelli già presi in considerazione, sia altri che saranno passati in rassegna) fa di questo versetto e della sua interpretazione “stretta” la base – come già mostrato – di ogni edificazione.

Ad ogni modo, proprio perché di *edificante* si parla, la scoperta dell’uomo interiore si collega alla beatitudine promessa solo attraverso il suo rafforzamento e questo rafforzamento passa da un lato attraverso la presa di coscienza che l’uomo è il luogo della battaglia fra Dio e il mondo, e dall’altro nella scoperta che “non si possono servire due padroni”⁴¹: ciò che essenzialmente non fa conciliare *immediatamente* il cristianesimo con il mondo è proprio il fatto che ogni uomo, prima ancora che cristiano, è continuamente posto davanti a una scelta, e chiudere gli occhi davanti a essa è di fatto scegliere, e scegliere male. Kierkegaard qui scandaglia sempre più nel dettaglio la “seconda immediatezza” della vita di fede, e scopre che non solo la prima immediatezza è un divenire inessenziale, insito nella realtà fenomenica, ma che la seconda immediatezza, quella della fede, è essa stessa un divenire: divenire appunto cristiani, dove però è l’Amore di Dio, immutabile, che sorregge l’uomo nel movimento di abbassamento che altrimenti sarebbe uno sprofondare abissale e disperato.

Questo movimento dell’interiorità, cioè in direzione di Dio ma nell’uomo, è esattamente l’abnegazione [*Selvfornegtelse*]: chi sceglie Dio *ipso facto* non si dirige verso l’uomo esteriore ma verso l’uomo interiore, e ogni volta che si sceglie Dio, nel pentimento e nell’adorazione, l’uomo interiore ne esce rafforzato e più vicino alla sorgente immutabile della beatitudine. Ma chi sceglie Dio, e non lo sceglie in maniera immaginifica, sceglie di imitare Dio, di prenderlo come modello. E non è nell’imitazione immediata del Dio

³⁹ SKS 8, 304. Trad. mia, in corsivo nel testo.

⁴⁰ Vale la pena di notare che, nel passo dei *Discorsi edificanti di vario spirito* testè riportato, Kierkegaard ripete semplicemente il versetto che egli stesso leggeva nella versione all’epoca corrente del Nuovo Testamento danese: “*Guds Rige er inden i Eder*”.

⁴¹ Cfr. Mt 6, 24 e Lc 16, 13.

invisibile che l'uomo interiore si rafforza – cosa per altro impossibile – ma nell'imitazione della sofferenza del Dio che si è reso visibile, cioè il Cristo.

Il *Vangelo delle sofferenze*, ultima parte dei *Discorsi edificanti di vario spirito*, è a pieno titolo il primo coerente manifesto kierkegaardiano sull'imitazione di Cristo a cui ogni cristiano è chiamato. È lo stesso Vangelo della gioia che parla, la stessa Buona Novella che tutti conoscono, forse fin troppo bene: ma esso attesta il “duro lavoro in profondità” [*det m̄isomme Arbeide i Grunden*]⁴² che la fede, la fede gioiosa in Cristo che ha vinto il mondo, produce nell'uomo necessariamente sofferenza. Non una sofferenza masochisticamente ricercata, ma quella che per primo Cristo ha patito, prima ancora della croce: quella di essere Dio e uomo, dell'essere manifestazione visibile del Dio invisibile, “irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza”⁴³, e al contempo un uomo come gli altri uomini, disprezzato, deriso, rinnegato e tradito, accusato di sobillazione, empietà e bestemmia, la cui morte in croce non solo ha aperto nuovamente i cieli agli uomini, ma ha dato a questi la missione di seguirlo in questo cammino e allo stesso tempo dona loro la forza per compierlo. Egli, il Cristo, “umiliò se stesso, e divenne obbediente fino alla morte, e alla morte di croce”⁴⁴:

“Così era il modello, così dev'essere l'imitazione, anche se è un lavoro lento e pesante il rinnegare se stessi, portare una croce pesante, trascinare una pesante croce: però, secondo l'indicazione del modello dev'essere portata in obbedienza fino alla morte così che l'imitatore, anche se non muore sulla croce, assomiglia al modello nel morire «con la croce». [...] Si deve fare ogni giorno, non una volta per tutte; e nulla, proprio nulla ci dev'essere che impedisca all'imitatore di essere pronto ad abbandonare tutto nell'abnegazione”⁴⁵.

Tutto ciò, incalza Kierkegaard nel discorso successivo, dal titolo *Come il peso può essere leggero, quando la sofferenza è pesante?*⁴⁶, è possibile all'uomo solo in virtù del suo essere

⁴² SKS 8, 320. Trad. mia.

⁴³ Eb 1, 3.

⁴⁴ Fil 2, 8.

⁴⁵ SKS 8, 323. Questa parte del *Vangelo delle sofferenze* è un discorso su Lc 14, 27: “Chi non porta la propria croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo” e si intitola: *Quale significato e quale gioia ha il pensiero di seguire Cristo*. Il riferimento a morire “con la croce” [*med Korset paa*] è un rimando alla settima strofa dell'inno del già citato Thomas Kingo: *Gak under Jesu Kors at staae*, in *op. cit.*, p.179.

⁴⁶ Cfr. Mt 11, 30.

“imparentato con Dio” [*være i Slægt med Gud*]⁴⁷, altrimenti il modello propostogli sarebbe impossibile in partenza. Ma il fatto che ciò sia possibile, non vuol dire che sia per ciò stesso immediatamente attuabile, anzi: esso non è nemmeno mediatamente attuabile *a parte hominis*, ma solo con la mediazione di Cristo e del suo sacrificio, che di fatto è la prova dell'impossibilità dell'uomo di ristabilire da sé la propria relazione con Dio:

“Proprio osservando il modello si vede la corruzione [dell'uomo, *ndr*] con un colore più forte. Guardando al modello e alla sua purezza l'ombra della perdizione si fa ancora più oscura”⁴⁸.

Confrontati questi discorsi con i contenuti del *Vero cristianesimo* di Arndt e con altri autori della tradizione pietista già precedentemente presi in considerazione, si nota come questi esercitino più marcatamente la loro influenza su Kierkegaard nella loro impostazione antropologica, prima ancora che mistagogica: un uomo a immagine e somiglianza del Dio vivente, sua stirpe, che a causa del peccato ha uniformato completamente quest'immagine interiore a quella di Satana, salvo che per una tenue scintilla spirituale che nulla però può fare per ristabilire la condizione di partenza, che è l'unica condizione di felicità e beatitudine dell'uomo. Benchè dunque la depravazione morale e spirituale dell'uomo rimanga quella causata dal peccato, l'uomo mantiene una sua “consistenza ontologica” la quale, benchè impotente e schiava del peccato, nel Battesimo riscopre la propria parentela divina e la regalità a cui è chiamata nell'amore di Dio.

Non voglio battere ulteriormente il sentiero che porta alla questione squisitamente teologica del peccato e della Grazia, come del resto neanche Kierkegaard fece se non funzionalmente al suo “dire una cosa sola”, ma mi sembra che il pensatore danese qui trovi un punto di equilibrio nelle sue riflessioni sul problema del peccato e della condizione dell'uomo davanti a Dio, cominciate nei suoi diari sin dai tempi universitari e culminate nella sua “prima produzione letteraria” nel *Concetto dell'angoscia* e nei 18 *Discorsi edificanti*. È altresì vero che una siffatta concezione dell'uomo, come già visto, porta inevitabilmente con sé il mistero dell'azione divina nell'uomo e del potere assimilante e trasformante dell'amore di Dio, della *Gratia gratis data*, ma questa trasformazione, quella del giogo di Cristo, soave

⁴⁷ SKS 8, 332. Trad. mia.

⁴⁸ *ibidem*.

e leggero, che trasforma il peso della sofferenza umana, è in Kierkegaard – almeno in quest’opera – strettamente legata al mistero della Redenzione.

È indubbio che la riflessione kierkegaardiana sull’argomento sia fondata essenzialmente sull’*anticlimax* data dalla coscienza del peccato dell’uomo di fronte all’amore di Dio piuttosto che sulla *climax Paradisi* della contemplazione (che però non è esclusa a priori ma messa in subordine alla “relazione fondamentale”), come d’altra parte è altrettanto indubbio che questo rapporto sia nella verità un rapporto d’innamoramento, alla maniera di un amante vuole salvare l’amata in un naufragio, portandone il peso:

“Il peso pesa, egli dice e si ferma; ma ora sorge un pensiero, un’idea, ed egli dice: oh, no, no, esso è leggero. Egli è perciò forse ambiguo, perché parla così? Oh no, quand’egli in verità parla così, egli ha amato la verità. Quindi la trasformazione è opera del pensiero, dell’idea, dell’innamoramento”⁴⁹.

Questo è ciò che Kierkegaard chiama, nel quarto discorso del *Vangelo delle sofferenze*⁵⁰, il “rapporto fondamentale fra Dio e l’uomo”:

“Il rapporto fondamentale fra Dio e l’uomo è che l’uomo è un peccatore e Dio è il santo. Di fronte a Dio l’uomo non è peccatore di questo o quel peccato, ma è essenzialmente un peccatore, non colpevole di questa o quella colpa, ma essenzialmente e assolutamente colpevole. [...] Ma nella vita quotidiana l’uomo non ha a ogni momento coscienza del rapporto fondamentale, questo nessun uomo lo potrebbe sopportare; nella vita quotidiana l’uomo vive più o meno delle categorie della misura umana – mentre il rapporto fondamentale lo misura con Dio. Tuttavia il rapporto fondamentale non è tolto per questo, invece esso riposa *nel più profondo dell’anima [det hviler dybest i Sjelen]*”⁵¹

Possiamo dire che in queste pagine, assolutamente fondative del pensiero kierkegaardiano maturo, siamo davanti a una forma introflessa di cristianesimo luterano: complice il pietismo e la tradizione mistica a cui esso si appoggiava (cioè a quella del *Grund der Seele*, specialmente nell’elaborazione tauleriana), nonché il clima filosofico dell’idealismo, la

⁴⁹ SKS 8, 335.

⁵⁰ Dal titolo *La gioia di pensare che un uomo, davanti a Dio, soffre sempre da colpevole*, che rimanda all’*Ultimatum* ultima parte di *Enten-Eller*, di cui si tratta “dell’edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto” (vedi SKS 3, 315-332, trad. di A. Cortese, in *op. cit.*, p. 256).

⁵¹ SKS 8, 380-381. Corsivo mio.

Theologia crucis viene connessa strettamente alla coscienza di sé e alla scoperta dell'azione della Grazia *nell'esistenza* del singolo. Va detto anche che, usando la sottile ma debita distinzione fra consistenza morale e consistenza ontologica dell'uomo in riferimento al peccato, sia il pietismo che Kierkegaard (almeno fino a un certo punto della propria vita) altro non volevano che affermare che questa era *la vita* del vero cristiano: vale a dire che la vera dottrina (quella che Lutero aveva restituito al popolo cristiano) deve implicare la vera vita.

Abbiamo dunque da un lato l'uomo, *simul iustus et peccator*, e dall'altro la presenza di Dio in lui che non solo lo giustifica una volta, ma ogni volta, e nel procedere di questa relazione l'uomo assume la propria vita di cristiano come "compito", che non si esaurisce nel trionfalismo esasperato che trasforma la vita della cristianità in un'ambigua sicumera fondata più sul mondano che nel divino, ma nel vivere testimoniando la vita di Cristo, facendosi trasformare in Lui dall'Amore che agisce *nell'uomo* stesso: in parole povere, testimoniare l'amore.

"Va' e anche tu fa' lo stesso"⁵², dice Cristo al dottore della legge, ma non potendo l'uomo farlo da sé, lo fa allora Dio nell'uomo, previo l'assenso dell'uomo che altro non è poi che il puro pentimento. Anche la dinamica insistita, del resto importantissima nell'opera kierkegaardiana, della "scelta" per Dio da parte dell'uomo, sta a testimoniare una libertà dell'uomo che solo una visione dell'uomo più "integrale" può illuminare: la semplice imputazione della Grazia lascia quanto meno irrisolta la questione dell'adesione *concreta* del singolo a Dio, se intendiamo la concretezza soprattutto alla luce di quel continuo "atto dell'Amore" che *accade* "nel più profondo dell'anima" di ogni uomo che accoglie *liberamente* il perdono e la Grazia santificante. Come del resto afferma anche Niels J. Cappelørn:

"Una cosa è il decisivo presupposto soteriologico. L'altra è la decisiva conseguenza antropologica per il singolo"⁵³.

⁵² Lc 10, 37.

⁵³ Niels J. Cappelørn, *Confessione-comunione / peccato – grazia*, in *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, a cura di Ettore Rocca, Brescia 2008, p. 27.

La vita segreta dell'amore

L'opera del 1847 *Atti dell'amore - Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*⁵⁴, il cui titolo curiosamente richiama a istinto la formula "Atti degli apostoli" [*Apostlers Gjerninger*], è sicuramente uno di quegli scritti kierkegaardiani che più fanno pensare a influenze di tipo mistico. Scrive F. Florin:

"Leggendo svariati brani degli *Atti dell'amore*, certi testi di Anti-Climacus e diversi appunti nei *Journal* di Kierkegaard, avevo come una forte impressione di cose già viste: dove avevo mai letto testi simili prima di quel momento? Non li avevo forse letti nei mistici medievali?"⁵⁵.

Anche il lungo saggio introduttivo di C. Fabro all'edizione italiana dell'opera in questione fa spesso riferimento ad autori della mistica cristiana e ai vari trattati devozionali, come del resto anche il testo (citato dallo stesso Florin) di Wim R.Scholtens⁵⁶.

Per rimanere fedeli alle coordinate metodologiche di questa ricerca, si cercherà qui – come d'altronde si è cercato di fare fino a questo punto – di verificare se esistono le condizioni pragmatico-oggettive per stabilire una connessione "genealogica" fra i testi dei mistici cristiani, le letture di Kierkegaard (specie quelle appena precedenti e contemporanee alla stesura del testo) e gli *Atti dell'amore*, e dunque indirettamente di corroborare o meno le impressioni degli autori sopraccitati. Impressioni che, a un livello di comprensione soggettiva basata esclusivamente sulle connessioni teoretiche, rimangono comunque a mio avviso apprezzabili e condivisibili in linea di principio.

Nella Prefazione alla prima serie di discorsi leggiamo:

"Ciò ch'è essenzialmente presente, e in modo totale, dappertutto, non si può *essenzialmente* descrivere"⁵⁷.

⁵⁴ *Kjerlighedens Gjerninger - Nogle christelige Overveielser i Talers Form*. Il volume di riferimento è SKS 9. La traduzione che userò è quella di C. Fabro in S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, Milano 2003, salvo dove diversamente indicato. Gli *Atti* sono composti da due serie di discorsi: la prima serie consta di otto discorsi mentre la seconda ne contiene dieci.

⁵⁵ F. Florin, *op. cit.*, p. 172. Trad. mia.

⁵⁶ Wim R.Scholtens: '*Kijk, hier barst de taal...*'. *Mystiek bij Kierkegaard*; Kok, Kampen/Altiora, Averbode 1991, vedi ad esempio alle pp. 56-64.

⁵⁷ SKS 9, 11.

Questo è il motivo, continua Kierkegaard, per cui nei discorsi si tratterà degli “atti” dell’amore e non *dell’amore* in sé. Ma lo scopo è indirizzare la riflessione proprio sull’amore come fondamento degli atti dell’amore [*Kjerlighedens Gjerninger*], e non tanto delle “opere di carità” [*Kjerlighedsgjerninger*], ed essendo questo fondamento irraggiungibile per la comprensione umana, l’invito alla riflessione nasconde il vero invito: quello alla fede.

“Dove nasce l’amore? Dov’è la sua origine e la sua fonte? Dov’è il luogo che lo contiene e dal quale emana? Sì, questo luogo è nascosto, ossia è nel nascondimento. È un luogo nascosto nell’intimo dell’uomo [*i et Menneske Inderste*]. Da questo luogo esce la vita dell’amore, poiché «dal cuore procede la vita». Ma questo luogo tu non puoi vederlo. [...] come la fede si offre all’uomo come guida nella via della vita, ma pietrifica lo sfacciato che pretendesse comprenderla: così il desiderio e il segreto dell’amore è che la sua origine nascosta nel suo intima debba restare un mistero”⁵⁸.

E subito dopo viene introdotta una similitudine che, oltre a essere piuttosto nota nella letteratura devozionale e spirituale, rimarrà assolutamente archetipica in Kierkegaard nel tentativo di strappare almeno una forma, per quanto inadeguata e insufficiente, all’incomprensibile fontalità dell’Amore:

“Come il lago tranquillo che ha la sua origine profonda nella sorgente nascosta che nessun occhio riesce a vedere, così l’amore dell’uomo ha un’origine ancor più profonda nell’amore di Dio. Se non ci fosse nessuna sorgente nel fondo, se Dio non fosse l’amore, non ci sarebbe il piccolo lago, né l’amore dell’uomo. Come il laghetto ha la sua origine nella profonda sorgente, così l’amore dell’uomo si fonda direttamente in quello di Dio. [...]

Così è con la vita segreta dell’amore; ma la sua vita è in se stessa movimento ed ha in sé l’eternità; come nel lago tranquillo, per quanto sia tranquillo, l’acqua è scorrente poiché la sorgente non si ferma: così è l’amore, tranquillo nel suo nascondimento, però sempre in movimento. Ma mentre il lago tranquillo può disseccarsi, quando la sorgente si arresta, l’amore invece scorre in eterno”⁵⁹.

Nel gioco delle impressioni, risulta difficile non sentire qui l’eco della mistica silesiana.

⁵⁸ SKS 9, 16-17.

⁵⁹ SKS 9, 17-18.

Abbiamo già visto come fossero presenti nella biblioteca di Kierkegaard le opere principali di Silesio, che erano parte integrante del “canone pietista”, e come una certa spiritualità danese ne avesse tratto ispirazione (come nel caso del vescovo Brorson). Nei diari kierkegaardiani non c’è alcun riferimento diretto a Silesio, e questo è senz’altro un fattore che non aiuta a uscire fuori dal livello epidermico di percezione del fatto, ma si può passare da questo livello a quello delle ipotesi vere e proprie, cercando quanto meno un collegamento oggettivo fra Silesio e Kierkegaard, seppur triangolato, in un ragionevole numero finito di passi.

Premesso che un grande riscopritore di Silesio in epoca moderna, se non l’unico, fu ancora una volta il pluricitato Franz von Baader⁶⁰, le cui opere abbondano di citazioni silesiane⁶¹, e che dunque i canali di ricezione dell’opera silesiana diventano così per Kierkegaard di nuovo due (il pietismo e le speculazioni teosofiche baaderiane), possiamo annoverare tra gli indizi a favore di un’ispirazione silesiana nel pensatore danese una serie di fatti.

Il primo è la lettura del libro di Moritz Carriere *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*⁶², edito nello stesso anno della stesura degli *Atti*, il 1847, e comprato e letto da Kierkegaard nel medesimo anno. Il terzo capitolo di questo libro, si tratta di un testo molto immerso nelle tematiche dell’idealismo, si intitola *Die deutsche Mystik und die Reformation* e contiene al suo interno un paragrafo dal titolo *Meister Eckhart*;

⁶⁰ Vedere ad esempio l’introduzione di G. Fozzer e M. Vannini all’edizione italiana del *Pellegrino cherubico*, Cinisello Balsamo 1989, p. 67. Da questa edizione trarrò tutte le citazioni in italiano dell’opera silesiana, salvo dove diversamente indicato.

⁶¹ Ad esempio in *Fermenta Cognitionis*, III quaderno, § 3 p. 15 nella copia posseduta da Kierkegaard, *op. cit.*, in cui è citato il seguente distico silesiano: “La sete non è una cosa, eppure ti può tormentare; come potrebbe dunque il peccato non struggere in eterno il peccatore?”. Traduzione di L. P. Xella, *op. cit.*, p. 199. Il distico è il n. 213 del libro I, a p. 30 dell’edizione del *Pellegrino* posseduta da Kierkegaard, *op. cit.* I *Fermenta Cognitionis*, già letti da Kierkegaard fra il 1836 e il 1837, verranno probabilmente da lui riletti nel 1849 (cfr. ad es. *SKS* 22, 374-375 (NB 14)). Del resto, al § 20 della stessa opera di Baader si legge: “Quando il mistico dice che devo amare me stesso ed il mio prossimo solo in Dio, con queste parole mostra come anche il giusto amore per sé sorga in un altro (nel mio essere in Dio), così come l’ingiusto egoismo sorge in un essere non-vero, illegittimo” (*op. cit.*, p. 45, p. 161 ed. it.), che è in sintesi l’argomento sviluppato negli *Atti dell’amore*.

⁶² M. Carriere, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, Stuttgart und Tübingen 1847 (*Aukt.* 458).

*Verwandtschaft seiner Lehre mit Hegel und Angelus Silesius*⁶³, nel quale viene fornita una piccola antologia di distici silesiani del *Pellegrino cherubico* e dove inoltre viene affermato, finita la breve antologia di distici, che

“L’elemento teistico, al quale il panteista Eckhart non si elevò correttamente, venne sostenuto ben presto nella «Mistica dei due uomini», dei quali il primo è l’aspetto contemplativo nella sua *Waldeinsamkeit* (Ruysbroeck, *ndr*), mentre l’altro è quello pratico, rappresentato con particolare enfasi nella propria cella claustrale (Tommaso da Kempis, *ndr*)”⁶⁴.

Tra i distici riportati in antologia, troviamo ad esempio il seguente:

“Ho in me l’immagine di Dio: se vuole vedersi / può farlo solo in me e in chi è come me”⁶⁵.

Non mancano negli *Atti* accostamenti possibili a questo distico, come ad esempio il seguente:

“Il criterio ultimo, il più beato, assolutamente il più convincente dell’amore resta pertanto l’amore stesso che l’amore conosce in un altro. Il simile è conosciuto soltanto dal simile. Solo colui che permane nell’amore, può conoscere l’amore, così come il suo amore può essere conosciuto”⁶⁶;

seppur possa risultare attinente (ma non particolarmente cogente), quest’accostamento non ci porterebbe tuttavia oltre ciò che ci certificano i diari, e cioè la lettura del libro di Carriere con particolare riferimento al sopraccitato terzo capitolo, in cui effettivamente, come visto, si tratta del problema della *Gottinnigkeit* e della vita del divino nell’umano e dell’umano nel divino. Le letture dei testi del pietismo potrebbero perciò risultare ancora sufficienti per giustificare una certa impostazione di pensiero, sebbene questa risulti notevolmente approfondita da Kierkegaard. Altri riferimenti però, risultano avere una forza più stringente e incanalano decisamente le impressioni *en passant* verso la possibilità di una vera e propria

⁶³ *Op. cit.*, pp. 152-159.

⁶⁴ *Op. cit.*, pp. 158-160. Trad. mia.

⁶⁵ Cfr. *Cherubinischer Wandersmann*, III n. 105, p. 17 nell’edizione di Kierkegaard (p. 125 dell’ed. italiana).

⁶⁶ *SKS* 9, 24 (p. 177 dell’ed. italiana).

sinossi. Cito dunque qui quei passaggi degli *Atti* in cui mi sembrano più evidenti i richiami silesiani.

Dopo aver incontrato nelle pagine kierkegaardiane affermazioni come:

“Quando ami il prossimo, somigli a Dio [*Når Du elsker Næsten, da ligner Du Gud*]”⁶⁷

o quando si parla del Cristianesimo che

“Ispira il soffio della vita eterna, l’elemento divino nel genere umano [*det Guddommelige i Menneskeslægten*]”⁶⁸

oppure che

“L’amore è così profondamente radicato nella natura umana da appartenere all’uomo essenzialmente”⁶⁹

troviamo nel quinto discorso della prima serie⁷⁰ le seguenti affermazioni:

“Cosa si deve fare per rimanere nel debito di amarci gli uni gli altri? Quando il pescatore ha preso un pesce e vuole conservarlo vivo, che fa? Lo rimette in acqua, altrimenti il pesce boccheggia e in un tempo più o meno lungo muore. E perché lo deve rimettere in acqua? Perché l’acqua è l’elemento del pesce ed *ogni vivente ha bisogno, per vivere, di essere lasciato nel proprio elemento*. Ma l’elemento dell’amore è l’infinità, l’inesauribilità, l’incommensurabilità. Perciò se tu vuoi conservare il tuo amore, devi badare ch’esso – grazie all’infinità del debito, tutto preso dalla libertà e dalla vita – resti sempre nel suo elemento, altrimenti boccheggia e muore – non dopo un tempo più o meno lungo, ma subito, poiché questo è il segno della sua perfezione: ch’esso può vivere soltanto d’Infinito”⁷¹

e poco più avanti:

⁶⁷ SKS 9, 70 (p. 291 ed. it.).

⁶⁸ SKS 9, 139 (p. 457 ed. it.).

⁶⁹ SKS 9, 158 (p. 505 ed. it.). In corsivo nel testo danese.

⁷⁰ Il cui titolo è *Il nostro dovere di rimanere in debito di amarci l’un l’altro*, commento a Rm 13, 8: “Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole”.

⁷¹ SKS 9, 180 (p. 557 ed. it.). In corsivo nel testo danese.

“Lo stesso amante confessa per suo conto che con tutti i possibili sacrifici fa infinitamente di meno della grandezza del suo debito. Com’è mirabile questo rendere la pariglia [*Lige for Lige*] in quest’Infinito. Oh, i dotti sono orgogliosi del calcolo infinitesimale, ma qui c’è la *pietra filosofale* [*de Visés Steen*]: l’espressione più piccola è infinitamente più grande di tutti i sacrifici, e tutti i sacrifici meno del più piccolo acconto sul debito”⁷².

In riferimento alla prima citazione, prendo come riferimento i tre seguenti distici, che sono rispettivamente i nn. 70, 74 e 80 del primo libro del *Pellegrino cherubico*:

“L’amore è il nostro Dio! Tutto vive d’amore: / Come sarebbe beato chi sempre vi restasse!”,

“Lo spirito che Dio m’ha insufflato creandomi / Deve tornare essenzialmente a immergersi in lui”

e soprattutto

“Sta l’uccello nell’aria, la pietra sul suolo, / Vive nell’acqua il pesce, il mio spirito nelle mani di Dio”⁷³.

Alla seconda citazione dagli *Atti*, possiamo invece accostare i seguenti distici, che sono nell’ordine i nn. 244, 249 e 250⁷⁴ dello stesso libro:

⁷² SKS 9, 182 (pp. 559-561 ed. it.). Corsivo mio.

⁷³ Vedi alle pp. 13-15 dell’edizione di Kierkegaard (pp.119-121 ed. it.). In nota al distico 74 Silesio rimanda all’*Institutio spiritualis* del mistico fiammingo Ludovico Blosio (Louis De Blois, 1506-1566), a cui Silesio si appella (come fa con tanti altri autori mistici, quali Bernardo, Bonaventura, Taulero, Ruysbroeck e altri ancora) nella *Premessa* del *Pellegrino* (p. XVI dell’ed. di Kierkegaard, p. 99 ed. it.). Kierkegaard leggerà fra il 1848 e il 1849 la *Consolatio pusillanum* di Blosio, tratta da *Variae eruditionis eximiaequae pietatis Opera omnia*, Lovanii 1568 (*Aukt.* 429): vedi ad esempio SKS 21, 170 (NB 8) e *ibidem*, p. 204 (NB 9).

Da sottolineare come proprio nella *Premessa* Silesio invita il credente a verificare e confermare nella contemplazione la propria *vocatio* [*Beruf*], punto fondamentale dell’*ordo salutis* luterano, come visto nella seconda parte di questo studio.

⁷⁴ Faccio una selezione fra tanti distici possibili, in quanto le allegorie alchemiche sono un *leitmotiv* del *Pellegrino* di Silesio. Questi che qui presento sono quelli che reputo essere più attinenti al discorso.

“Pietra filosofale [*der Weisen Stein*] è amore: oro da fango separa / Del nulla fa il qualcosa e mi trasforma in Dio”,

“L’aureità produce oro, la divinità Dio: / Se non sei uno con essa, rimani piombo e fango”

e

“Vedi come l’aureità è peso e splendore dell’oro fuso! / Così tutto sarà, nel beato, la divinità”⁷⁵.

Come si può notare, in alcuni punti c’è un richiamo lessicale piuttosto stretto (l’allegoria del pesce e della pietra filosofale, soprattutto) che fa da degno *pendant* non solo a una certa sintonia retorica e concettuale nell’uso che si fa di questi termini, ma anche della tensione spirituale che essi vogliono esprimere. Pur volendo tenere ferme tutte le distanze storiche e religiose fra i due personaggi e lasciando anche per un attimo da parte l’ipotesi dell’ispirazione diretta (che però a questo punto sembra avere un fondamento, a meno di controindizi rilevanti), credo sia ormai meno difficile accettare l’idea di un orizzonte antropologico spiritualmente “denso” in cui Kierkegaard si muove. A riprova di ciò, negli *Atti dell’amore* troviamo numerosi riferimenti all’antropologia tripartita, come ad esempio si legge nel seguente passo:

“Nell’amor profano l’Io è determinato sotto l’aspetto sensuale-psichico-spirituale [*sandselig-sjelelig-åndelig*], l’amato è una determinazione sensuale-psichico-spirituale; nell’amicizia l’Io è qualificato in modo psichico-spirituale, l’amicizia è una qualità psichico-spirituale; solo nell’amore del prossimo c’è il Sé che ama determinato puramente come spirito, ed il prossimo è una qualità puramente spirituale”⁷⁶.

Ciò che occorre sottolineare qui è che lo spirito non è presente solo come determinazione della coscienza ma *dell’uomo tutto*, e ne rappresenta la parte più profonda, raggiungibile solo “nell’Amore” [*i Kjerlighed*] del prossimo, in un movimento che non è mai diretto ma segue le vie dell’*edificazione cristiana*, ragion per cui Kierkegaard può affermare nel discorso iniziale della seconda serie, all’unisono con l’Apostolo, che “l’amore edifica”:

⁷⁵ Vedi alle pp. 34-35 dell’ed. di Kierkegaard (pp. 148-150 ed. it.).

⁷⁶ *SKS* 9, 63 (pp. 275-277 ed. it.).

“Ogni discorso umano, anche il discorso divino della Sacra Scrittura sulla realtà spirituale, è essenzialmente un discorso traslato. E questo è completamente al suo posto nell’ordine delle cose come dell’esistenza poiché l’uomo, anche se fin dal primo istante della nascita è spirito, è solo però più tardi che prende coscienza di essere spirito; e così egli ha passato prima un certo periodo della sua vita allo stato sensitivo-psichico. Ma questa prima parte non viene eliminata quando si sveglia lo spirito, e tantomeno perché il risvegliarsi dello spirito si annunzia in modo sensitivo o sensitivo-psichico, in contrasto con la pura sensibilità o psichicità. La prima parte va pertanto assunta dallo spirito e così utilizzata: sicché, posta a fondamento, essa diventa il traslato. L’uomo spirituale e l’uomo sensitivo-psichico dicono in un certo senso la stessa cosa: però c’è una differenza infinita, poiché il secondo non sospetta il segreto della parola traslata pur usando la stessa parola, ma non in modo traslato. C’è, fra questi due, la differenza di un mondo intero: l’uno ha fatto il passaggio e si è fatto trasferire dall’altra parte, mentre l’altro resta da questa parte. Però c’è un punto in cui essi si uniscono: tutti e due usano la stessa parola. Colui in cui lo spirito si è svegliato non abbandona perciò il mondo visibile: egli è sempre ancora, benchè cosciente di se stesso come spirito, nel mondo visibile, e lui stesso è visibile sensibilmente: così egli rimane anche nel linguaggio, solo che il suo è un linguaggio traslato. [...] L’essenza dello spirito è il segreto di ciò che è traslato in sommo silenzio – per colui che ha orecchi da intendere. Una di queste parole più frequentemente usate dalla Sacra Scrittura, ma in senso traslato, è: *edificare*”⁷⁷.

Risulta ribadito e decisamente approfondito il tema dell’edificante come “amen dello spirito temporale”, arricchito dall’accorgimento della profondità dell’amore di Dio, che grazie a una “colpa segreta” [*skjulte Skyld*] che la Chiesa (almeno nell’interpretazione personale di Kierkegaard) *non iudicat*, dischiude a Kierkegaard “la vita segreta [*skjulte Liv*] dell’Amore” che perdona:

“L’amore è il fondamento [*Grunden*], ed edificare è costruire dalle fondamenta”⁷⁸.

Edificare vuol dire dunque, come atto d’amore, presupporre a) Dio (che è Amore) che pone l’amore nell’uomo, e b) la scoperta e l’accettazione da parte dell’uomo del fatto che quest’amore è in ogni uomo perché è *nell’uomo* e

“Nell’amore dello spirito c’è la sorgente che zampilla nella vita eterna”⁷⁹.

⁷⁷ SKS 9, 212-213 (pp. 621-623 ed. it.). Il discorso è un commento, per l’appunto, a 1Cor 8,2: “Ma l’amore edifica”.

⁷⁸ SKS 9, 219 (p. 637 ed. it.).

Ma ecco, ed è qui che Kierkegaard lascia più espressamente il proprio marchio, che viene ribadita con ancora più forza la figura dell'*anti-climax* in questo percorso che sembrava dischiudere le porte del Paradiso e della *unio*: in effetti l'agognato annientamento avviene (su cui sospendiamo per adesso il giudizio se esso sia di natura mistica o no), ma esso avviene innanzitutto sempre *al cospetto di Dio*, dunque ci devono essere sempre un uomo (peccatore) e un Dio (salvatore):

“Questo annientamento [*Tilintetgjørelse*] al cospetto di Dio è una beatitudine tale che tu ad ogni momento dovresti cercare il tuo annientamento con più forza, con più ardore, con più interiorità, così da far ritornare il sangue al suo posto dal quale è stato allontanato con la forza”⁸⁰.

Ma essere davanti a Dio significa avere dismesso l'amore di sé e soprattutto essersi scoperti peccatori, dunque vi si è arrivati per *abnegazione*, il cui primo frutto è l'*umiltà*. Kierkegaard riporta così l'uomo alla sua relazione fondamentale con Dio, cioè quella dell'uomo di fronte al suo Creatore e soprattutto Redentore: questa relazione fondamentale è trasparenza [*Gjennemsigtighed*]⁸¹. Quest'unico pensiero sufficiente per l'uomo è dunque sapere che Dio è amore, di essere l'oggetto della misericordia di Dio, e si ottiene *soltanto* nell'abnegazione, e nella completa umiltà questa diventa il disinteresse di sacrificare se stessi e tutto ciò che all'occhio dell'uomo naturale può sembrare buono, bello e giusto per poi, nell'interiorità, riguadagnare tutto dall'amore divino:

“Quando si pensa un solo pensiero, allora non c'è nessun oggetto esterno, si è concentrati nell'approfondimento di sé, e così si può procedere alla scoperta della propria situazione interiore, e l'effetto di questa scoperta è anzitutto l'umiltà”⁸².

Ciò è funzionale anche a mettere in risalto il problema dell'arresto [*Standsnig*] e della collisione [*Collision, Frastød*] che la realtà cristiana provoca nella “prima immediatezza”:

⁷⁹ SKS 9, 308 (p. 859 ed. it.).

⁸⁰ SKS 9, 107 (p. 383 ed. it.).

⁸¹ SKS 9, 354-355 (p. 975 ed. it.).

⁸² *ibidem*.

“Colui che pensa un solo pensiero, dovrebbe sperimentare ossia dovrebbe accorgersi che interviene un arresto con il quale gli viene sottratto tutto; egli deve affrontare il pericolo mortale nel quale è in gioco il «perdere la vita per guadagnarla»⁸³.

Questo è ciò che Anti-Climacus svilupperà in *Esercizio di cristianesimo*, accentuando così il valore della remissione dei peccati nell’urto “mortale” che si ha nell’accogliere l’invito di Cristo, cioè la chiamata a essere suoi contemporanei nella sofferenza. Come precedentemente evidenziato, già in questo periodo, siamo nel 1847, Kierkegaard aveva il forte sentore che la sistematicità con cui dovesse essere affrontato quest’argomento (perché giudicato fondamentale) avesse bisogno di una nuova esperienza letteraria e dunque di un nuovo pseudonimo per esercitare così anche “la mano sinistra”, e non incorrere lui stesso nel rischio e nell’errore di ergersi sopra la cristianità stessa:

“Ancora uno pseudonimo è necessario per tagliar corto e rendere l’elasticità dell’illimitatezza. A questo scopo verrà usato *de occultis non iudicat ecclesia*, un esperimento psicologico (cfr. il Journal JJ).

Deve essere messo in evidenza il «perdono dei peccati». Tutto deve convergere verso questo punto, deve essere posto come un paradosso davanti al quale non si può fare nulla. Di questi tempi la cristianità è divenuta *nonsense*: ecco perché si è obbligati a prendere su di sé la doppia missione di rendere tutta la faccenda beneficalmente difficile⁸⁴.

Ma prima di ciò verrà stabilito da Anti-Climacus nella *Malattia per la morte* cosa è peccato *attualmente*, da cosa l’uomo è *continuamente* salvato, dando il via a questo nuovo corso dell’ “edificante della mano sinistra” con la presentazione sistematica dell’antropologia sin qui espressa, nella sua dinamicità data dalla relazione fondamentale del rapporto peccatore-Dio, in cui è nascosto anche il mistero della conservazione dell’uomo. E ciò avverrà solo dopo che questo stesso argomento verrà riproposto e ancor meglio messo a punto dalla “mano destra” nei *Discorsi cristiani*.

⁸³ *ibidem*.

⁸⁴ SKS 20, 186-187 (NB 2). Traduzione e corsivi miei.

Le inquietudini dei pagani e le sofferenze dei cristiani

Nelle pagine immediatamente successive alla trattazione di Silesio, troviamo nel libro di Carriere una trattazione piuttosto dettagliata della mistica di Taulero⁸⁵ sotto una luce che avrà senz'altro interessato Kierkegaard, e cioè il particolare riferimento al rapporto fra la presenza di Dio nell'uomo e la cosiddetta "ricaduta etica", cioè la trasformazione concreta dell'uomo nella sua adesione alla Grazia che è adesione a Cristo, modello visibile del Dio invisibile, o per dirla con lo stesso Carriere: "il lato etico della mistica"⁸⁶.

Che Taulero sia tra i mistici più importanti non solo nell'ambito pietista, ma in quello luterano in generale, abbiamo già visto come sia un dato assodato. Il progressivo distacco di Lutero dal modello di Cristianesimo proposto dal domenicano di Strasburgo da lui stesso in qualche modo esaltato, non toglie nulla al ruolo fondativo che la dottrina di Taulero ha non solo nel cristianesimo tutto, ma in particolar modo in quello della Riforma luterana. In effetti, Arndt e il pietismo sono la conferma mai smentita dell'importanza di questa figura nel protestantesimo, una figura che in ogni caso è di uno spessore spirituale di elevatissimo livello.

È altrettanto assodato, e Carriere ne ha appena dato una conferma, che rispetto al maestro Eckhart, Taulero fa un passo in più in avanti verso la "realtà seconda" prestando molta più attenzione all'incarnazione di Dio nell'uomo e a cosa questa provoca nella vita dell'uomo, come essa interagisce con la dimensione psicologica e per l'appunto etica. Spesso nei suoi sermoni possiamo notare – e in ciò avrà probabilmente giocato un ruolo importante il guardarsi dall'attirare su di sé le attenzioni della giustizia ecclesiastica, come invece accadde a Eckhart – un'attenzione sistematica a enfatizzare sempre il lato mistico della relazione di Dio con l'uomo funzionalmente a un rapporto di fede più vivo e una vita ecclesiale più consapevole e genuina. La paura di una scomunica, che non impedì comunque a Taulero di difendere talvolta la dottrina di Eckhart dalle incomprensioni e dai fraintendimenti, non è in ogni caso sufficiente per rendere conto di una dottrina mistica così coerente e allo stesso tempo pronta a "sporcarsi" con la vita dell'uomo di ogni giorno, e

⁸⁵ *Op. cit.*, pp. 165-171, il paragrafo si intitola *Unione e perfezionamento di entrambi gli orientamenti* [cioè quello mistico-unitivo di Ruysbroeck e quello ascetico di Tommaso da Kempis dell'*Imitatio*, ndr] in *Suso e Taulero*.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 169. Trad. mia.

della lucidità teologica con cui egli immerse se stesso e i fedeli che lo ascoltarono nel mistero della silenziosa ma potente nascita di Cristo nell'uomo, in quella che lo stesso Kierkegaard chiama negli *Atti dell'amore* “interiorità segreta dell'uomo, [...] essenza incorruttibile dello spirito [*Ånds uforkrænkelige Væsen*]”⁸⁷.

Volendo per un momento compiere di nuovo un movimento proiettivo, non risulta difficile ancora una volta immaginare, benchè sempre da dimostrare, che Kierkegaard non trovasse in Eckhart quel che cercava nei mistici (e che trovò in Taulero e forse in Silesio) e che anzi l'associazione Eckhart-speculazione-idealismo (e il conseguente appiattimento della vita di fede nella prima immediatezza) fosse sempre più rafforzata da una certa letteratura specializzata dell'epoca ma anche dall'approfondimento che Kierkegaard stesso fece del concetto di edificante, che portava forzatamente l'uomo nella dimensione del perdono dei peccati, nella relazione fondamentale e dunque nella seconda immediatezza.

A riprova di ciò, Kierkegaard trovò proprio nei “suoi” mistici la conferma di ciò di cui stava sempre più diventando consapevole, come attesta questo passo da un diario del 1849, in cui viene appuntato un passo di Tersteegen:

“Questo passaggio di Tersteegen è superbo – da un piccolo saggio, *Von dem Unterschied und Fortgang in der Gottseligkeit*, al paragrafo 24, p. 443 della mia edizione: «Ma perchè accade che degli scritti così preziosi (i mistici) sono generalmente tenuti in così poco conto e così poco utilizzati? Non è perché la ragione curiosa non trovi tale preziosità in essi, piuttosto perchè in questi scritti l'antica tendenza della carne e il fondamento della vita di ognuno vengono aggrediti e perchè essi non richiedono né ragione né speculazione come magari altri scritti che ammiccano di più al gusto del vecchio Adamo e della ragione, ma al contrario richiedono mortificazione e rinnegamento»”⁸⁸.

Tornando a Taulero, nei diari del 1848 leggiamo:

“Nella II P., § 33, p. 137 dell'*Imitazione della vita povera di Gesù Cristo* di Taulero, che in questo tempo mi leggo per edificazione, trovo un'eccellente conferma di ciò che anch'io ho sviluppato nei *Discorsi Cristiani*

⁸⁷ SKS 9, 140 (p. 461 ed. it.).

⁸⁸ SKS 22, 161-162 (NB 12). Traduzione e corsivo mio. Il libro in questione è la già citata antologia di scritti di Tersteegen curata da George Rapp (Essen, 1841), e il passo è tratto da una meditazione su Mt 20, 16: “Molti sono chiamati, pochi gli eletti”.

(P. III, disc. II). Soprattutto nella massima: «L'amore preferisce seguire il consiglio che obbedire a un precetto»⁸⁹.

Come visto nella prima parte⁹⁰, la *Nachfolgung des armen Lebens Christi*, opera oggi non più attribuita a Taulero, fu fra le mani di Kierkegaard quanto meno dall'epoca della sua dissertazione *Om Begrebet Ironi*: si può dunque pensare che essa abbia potuto contribuire alla formazione spirituale di Kierkegaard già ai tempi degli studi. Rimane certo comunque che quest'opera viene ripresa e riletta con un altro sguardo in un momento ancor più delicato e importante della vita di Kierkegaard, vale a dire il biennio 1847-1848: se infatti l'annotazione dal diario del 1848 è probabilmente successiva alla stesura, foss'anche non quella definitiva, dei *Discorsi cristiani*, è vero anche che il fatto che quell'annotazione faccia riferimento alla pagina 137 di un libro dai contenuti piuttosto intensi e in più letti "per edificazione" (con tutto quello che ciò può significare a livello di velocità di lettura e di assimilazione del contenuto), e questi fattori rendono lecito il tentativo di provare l'influenza di questa lettura quanto meno sui *Discorsi cristiani*, lasciando libero campo all'immaginazione sul fatto se essa abbia avuto un ruolo anche sugli *Atti dell'Amore*.

L'*Imitazione della vita povera di Gesù Cristo* è una monumentale opera mistico-ascetica – in cui il richiamo allo stile tauleriano è evidente – basata prevalentemente sulla meditazione e sull'approfondimento di un unico versetto del Vangelo, vale a dire la prima beatitudine come riportata in Mt 5, 3: "Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli". In essa viene immediatamente stabilita una connessione stretta, apparentemente paradossale, fra povertà di spirito e somiglianza [*Ähnlichkeit*] con Dio che è più povero di ogni creatura in quanto egli ha un distacco perfetto e impassibile da ogni cosa, Egli è una pura attività [*ein reines Wirken*] che non aderisce a nulla se non a se stessa. Tutto quello che un uomo può, lo può in Dio e quando nell'uomo emerge questa consapevolezza, equivalente all'ammissione di non poter nulla da sé che riguardi l'unica attività essenziale (cioè la conoscenza di Dio, del Padre e del Figlio, per cui è stato creato), allora si dispiega nell'uomo la sua vera pienezza: la beatitudine dell'essere povero di spirito.

⁸⁹ SKS 20, 335 (NB 4).

⁹⁰ Vedi *supra*, parte I a p. 13.

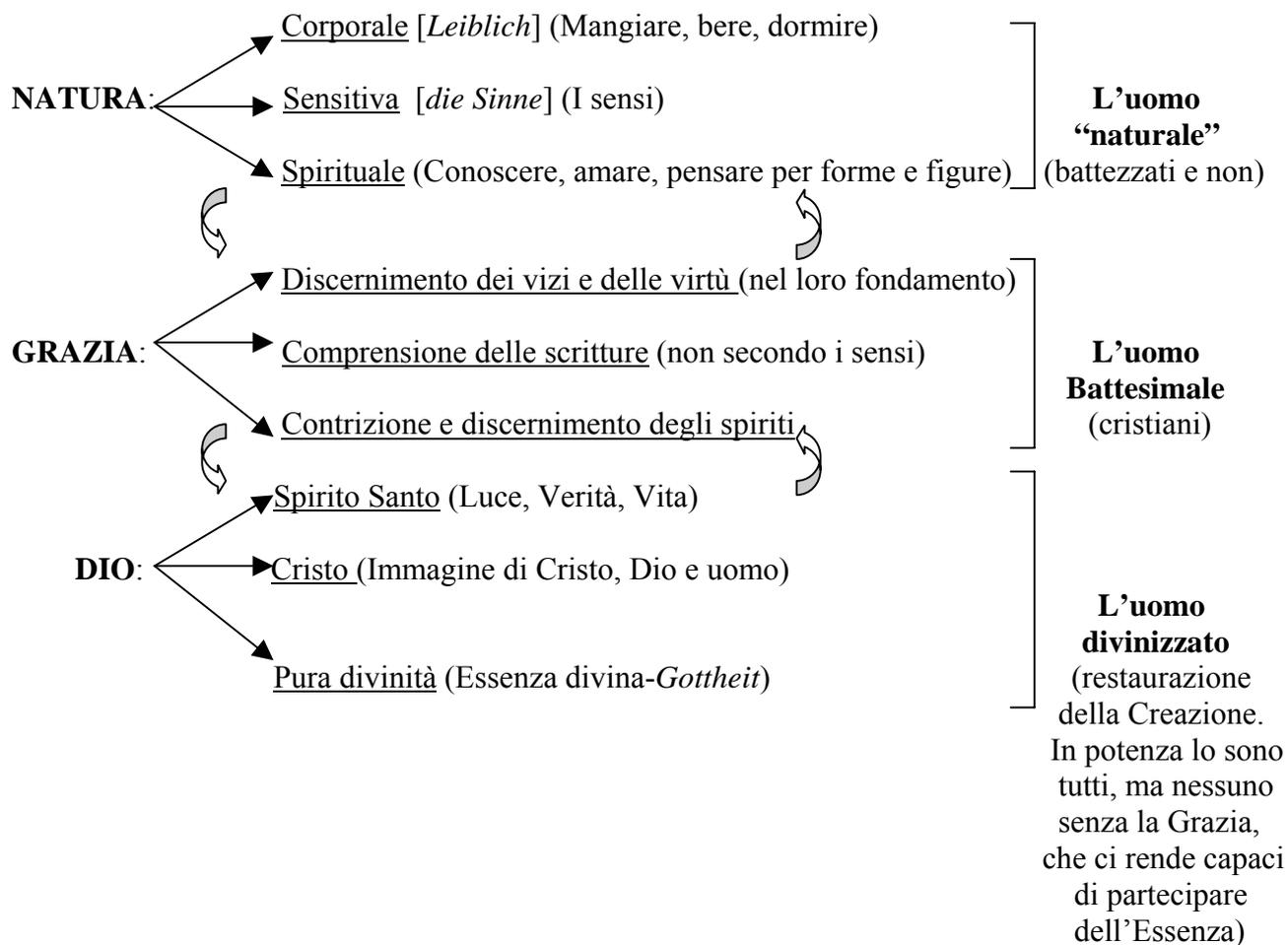
Se questo tema è già di per sé presente in molti luoghi eckhartiani, e lo stesso Silesio nel *Pellegrino cherubico* attinge abbondantemente a esso⁹¹, la peculiarità della sua presentazione nella *Nachfolgung* è che a quest'affermazione segue la descrizione delle condizioni antropologiche che rendono possibile all'uomo la propria adesione al disegno di Dio. Per questo scopo, viene analizzato sotto una luce particolare il problema della libertà e delle facoltà umane, del peccato e della Grazia e di come interagiscono insieme *nell'uomo* subordinatamente alla relazione con Dio che è *presente* nell'uomo. Questo argomento, che occuperà gran parte della prima sezione dell'opera, troverà il proprio culmine nella seconda sezione, quella a cui fa riferimento Kierkegaard nel sopraccitato passo di diario, in cui verranno dispiegate le conseguenze "etiche" del succitato rapporto uomo-Dio.

Merita di essere riportato, benchè ridotto all'essenziale, lo schema antropologico che l'anonimo autore propone dal § 39 in poi⁹²:

Le tre forze che operano nell'uomo sono: Natura, Grazia e Dio (in sequenza dall'esterno verso l'interno dell'uomo):

⁹¹ A titolo di esempio, cito il distico 65 del I libro: "Dio è la cosa più povera, se ne sta nudo e libero: / perciò dico a ragione che povertà è divina" (*op.cit.* p. 12, p. 119 ed. it.).

⁹² *Op. cit.*, p 29 e ss.



Alcune osservazioni.

La prima è che, benchè qui venga presentato il movimento discensionale (le due frecce giunturali verso il basso) verso il *fundus animae*, niente sfugge alla santificazione (le due frecce giunturali verso l'alto) di chi *vuole vivere* la vita di Grazia e la vita divina, in quanto queste sono per loro natura *trasmissione e comunione* (conformemente alla proprietà del Bene di essere *diffusivum sui*): corporeità, sensualità e intellezione vengono trasformate e restaurate da Dio, che opera nell'essenza, in *opere essenziali*. L'ignoto autore afferma inoltre che solo un'opera essenziale può sostituire un'opera buona comunemente intesa, essendo quella non solo un'opera buona ma divina.

La seconda, è che il modello di relazione mistica qui utilizzato è ovviamente quello della *Gelassenheit* di eckhartiana memoria, cioè lasciare operare Dio nell'abbandono e nel morire a se stessi: la natura di ogni combattimento spirituale è quella classica agostiniana

dell'*Amor Dei* contrapposto all'*Amor sui* e quest'abbandono si attua nel pentimento, nel *mori mundo* e nell'*abnegazione* [*Selbstverläugung*], e consiste essenzialmente nel già affrontato "patire Dio" [*Gott leiden*], cioè lasciare passivamente che Dio operi nell'uomo scopertosi povero (cioè ricco di Dio), compiendo per l'appunto le "opere essenziali" che altro non sono per l'uomo *in via*, come verrà meglio evidenziato nella seconda sezione dell'opera tauleriana, che *tutta la vita di Cristo*.

È interessante anche notare come questo schema in maniera molto elegante mantiene da un lato tutta l'accidentalità dell'evento della Grazia rispetto alla natura umana così come essa può essere percepita dall'uomo detto appunto "naturale" (l'uomo psichico, in linea con l'apostolo Paolo), mentre dall'altro afferma con decisione l'inabitazione divina nell'uomo, di cui l'uomo stesso si riscopre consapevole solo nella vita di Grazia in quanto sfigurato e reso depravato dal peccato. Va da sé perciò che l'atto di contrizione e il perdono dei peccati, dono dello Spirito Santo, sia – come si evince dallo schema – un momento "giunturale", in cui la natura tutta dell'uomo inizia a ri-costituirsi sotto l'azione della Grazia santificante, così come è giunturale il volgersi della spiritualità terrena (la ragione che distingue e misura) ai beni della Grazia, cioè la *conversione* che dà all'uomo la coscienza del peccato.

E come questa ricostituzione spirituale passa solo attraverso la Grazia, così il cammino di perfezione dell'uomo sulla terra passa attraverso Colui che l'ha donata agli uomini, cioè Gesù Cristo, l'uomo povero per eccellenza perché Dio (e dunque più povero di ogni creatura) e allo stesso tempo il Dio che decise liberamente di vivere da uomo povero. La cristocentricità dell'essenza umana in quest'opera è pressochè assoluta ed è impensabile per il suo autore che l'uomo possa attingere alla *Gottheit*, la pura divinità, la fontalità paterna, senza passare dalla "porta stretta" di Cristo, che altro non è che qualcosa che Kierkegaard ha già ampiamente sottolineato negli *Atti dell'amore* e che continuerà insistentemente a riproporre come porta di ogni beatitudine e allo stesso tempo causa di ogni tormento spirituale: l'umiltà. Per dirla con lo stesso Kierkegaard:

"Solo l'amore unifica il diverso nell'amore, unifica qui interamente l'uomo in Dio che è amore. L'amore è più solido di tutti i beni, perché l'amore trasforma in una cosa sola chi ama e chi è amato; nessun legame può unire così fermamente o così solidamente. E l'amore che ama Dio è il legame della perfezione che, nell'obbedienza perfetta, unisce l'uomo al Dio che ama. E l'amore che ama Dio è il legame più salutare che, tenendo l'uomo unicamente al servizio di Dio, lo salva dalla preoccupazione. Questo amore unifica l'uomo,

lo rende eternamente uno con se stesso e con il padrone che è uno; inoltre unifica l'uomo a somiglianza di Dio [*i Lighed med Gud*]⁹³.

Per iniziare una sinossi più puntuale fra questo testo e il pensiero kierkegaardiano, mi sembra d'obbligo cominciare con un'espressione che si ripete in vari punti della *Nachfolgung*, cioè a dire la formula che definisce l'uomo nello stato terreno come "costituito da tempo ed eternità" [*ist der Mann geschaffen nach Zeit und Ewigkeit*]⁹⁴, che fa da padrona in molte opere kierkegaardiane, e che è presente anche nei *Discorsi cristiani*:

"Mennesket sammensattes af det Timelige og det Evige"⁹⁵.

Reputo sintomatico anche il fatto che la prima parte dei Discorsi, dal titolo *Le inquietudini dei pagani* [*Hedningenes Bekymringer*], cominci proprio con il problema legato alla povertà, seguito da quello legato all'abbondanza⁹⁶. Il pagano è schiavo della temporalità appunto perché

"L'uomo, sintesi del temporale e dell'eterno, è così diventato un io che ha visto il domani porsi per lui. È qui in fondo il nocciolo della questione"⁹⁷.

Infatti, né il giglio né l'uccello del Vangelo hanno di queste preoccupazioni e per questo fanno da maestri non tanto ai pagani, immersi nell'autotormento del porsi la preoccupazione

⁹³ SKS 10, 92 (p. 98 ed. it.).

⁹⁴ *Op. cit.*, § 91 p. 99.

⁹⁵ Vedi SKS 10, 80 (p. 86 ed. it.). Come si nota, qui però non appare il termine *Synthese* – benchè in italiano sia stato reso così – che invece è presente in quasi tutte le opere kierkegaardiane "porte con la mano sinistra", fra le quali la *Malattia per la morte*, quando egli affronta l'argomento della compresenza di temporalità ed eternità nell'uomo.

⁹⁶ Un problema, quello del sostentamento, che con l'andare avanti nel tempo, diventerà sempre più fonte di preoccupazione per lo stesso Kierkegaard, che viveva della rendita del padre e investiva parte di questa rendita in titoli obbligazionari del regno che dopo i moti liberali del 1848 subirono una forte svalutazione. Vedi sull'argomento l'edizione italiana di *Sulla mia attività di scrittore*, *op. cit.*, p. 64 nota 39.

⁹⁷ Vedi nota 95.

per il domani invece della pena di oggi, quanto ai cristiani, a cui proprio Cristo addita i gigli e gli uccelli affinché sappiano che “a ogni giorno basta la sua pena”.

Il problema del pagano è che essendo uomo come il cristiano ma non *nella Grazia*, non si rende conto dell’eterno che è in lui (cosa che si accorda molto bene con lo schema sopra riportato) e che la Natura stessa gli ricorda:

“L’uomo porta in sé l’eterno, per cui gli è impossibile essere *interamente* nel puro istantaneo. Più si sforza di evitare l’eterno, meno è adatto a vivere il giorno presente. Non è che decidiamo che il pagano morirà domani, ma una cosa è certa: egli non *vive* il giorno presente”⁹⁸.

Solo a Socrate, “il candido saggio dell’antichità”⁹⁹ toccò l’onore di essere l’apice del pensiero pagano e per questo motivo Kierkegaard lo eleva a uomo naturale per eccellenza affiancandolo ai gigli e agli uccelli. Una lezione che, come abbiamo visto, né Arndt né gli stessi pietisti rigettavano, pur ben consapevoli dell’impotenza spirituale dei pagani in quanto non battezzati.

Chi invece è nella Grazia, il cristiano, in Dio non ha solo l’immagine [*Billede*] nascosta che in realtà non si rivela mai direttamente, ma in Lui trova anche un *compito*: avere Dio stesso come modello [*Forbillede*]:

“Come uomo egli era creato ad immagine di Dio; ma come cristiano, ha Dio per modello”¹⁰⁰.

Il compito dato dal modello è per l’appunto morire al mondo [*død for Verden*], che vuol dire in fondo morire a se stessi [*at afdø*] e alle preoccupazioni dei pagani per il domani, ma a tal fine non basta più Socrate perché adesso non è solamente questione di smontare le insensatezze e le contraddizioni dell’uomo naturale con le armi della maieutica, ma di aderire a un Modello, cioè il Cristo immagine visibile del Dio invisibile, che

⁹⁸ SKS 10, 86 (p. 92 ed. it.), corsivo nel testo.

⁹⁹ SKS 10, 37 (p. 39 ed. it.).

¹⁰⁰ SKS 10, 52 (p. 55 ed. it.).

“Non è disceso dal cielo per essere *povero*, ma per rendere *gli altri ricchi*. Ma perché questo fosse possibile, occorre che egli fosse povero [...]. *Divenne povero*, per sua libera decisione, fu questa la sua scelta. Divenne povero, e *restò povero* a tutti gli effetti”¹⁰¹.

Quello che l’uomo psichico non potrà mai capire è la dimensione del dono in sé. Come già letto nella presentazione della *Nachfolgung*, i veri beni dello spirito sono quelli “per natura trasmissibili”¹⁰², mentre l’uomo naturale, scrive Kierkegaard quasi all’unisono con lo pseudo-Taulero, dispone di beni di cui può fare un buono o un cattivo uso:

“Opposti ai beni puramente terreni e mondani, ci sono anche altri beni dello spirito di una perfezione minore, per esempio la conoscenza, il sapere, il talento, le attitudini, ecc. Ma anche qui siamo nella sfera dell’imperfezione; è il possessore di questi beni che decide circa il loro impiego, o ciò che ne decide, è ciò che egli è: animato da buona volontà e disposto a dividere, oppure, al contrario, egoista; perché questi beni non sono per natura comunicabili”¹⁰³.

Neanche lo “spirito finito” inteso nella *Nachfolgung* come “conoscenza per forme e figure”, concordemente con lo schema visto sopra, può da sé partecipare dei beni dello spirito, cioè divenire dono e così arricchire gli altri, seguendo l’esempio di Cristo:

“Il modo perfetto di arricchire veramente gli altri deve consistere nel partecipare [*at meddele*: comunicare, trasmettere] i beni dello spirito [*at meddele Aandens Goder*], anche quando fossimo esclusivamente occupati ad acquistarli e a possederli”¹⁰⁴.

Ciò accade (e mi permetto di intrecciare i due autori – senza forzare nessuno dei due – in un’unica argomentazione), perché chi non distoglie lo sguardo dai beni esteriori per volgersi a quelli interiori

¹⁰¹ SKS 10, 133 (p. 133 ed. it.), corsivo nel testo. Questo passo appartiene alla seconda sezione dei *Discorsi*, dal titolo *Sentimenti nella lotta delle sofferenze*. Il discorso in questione si intitola *La gioia di pensare che, più diventi povero, più hai la possibilità di arricchire gli altri*.

¹⁰² Vedi ad esempio la *Nachfolgung* al § 10, quando afferma di Dio che “Er muß und will Sich ihr [l’anima, ndr] geben”. *Op. cit.*, p. 7.

¹⁰³ SKS 10, 129-130 (p. 130 ed. it.).

¹⁰⁴ SKS 10, 131 (p. 131 ed. it.).

“Non perviene alla conoscenza di se stesso, che nasce unicamente dall’interno”¹⁰⁵,

in quanto

“Uno solo conosce interamente se stesso, sa in sé e per sé ciò che è, e questi è Dio, il quale sa anche ciò che è ogni uomo in sé, perché l’uomo è se stesso soltanto se è davanti a Dio. L’uomo che non è davanti a Dio non è affatto se stesso, perché è se stesso soltanto essendo in Colui che è in se stesso e per se stesso. Quando si è se stessi essendo in Colui che è in sé e per sé, si può essere in sé e per altri; ma non si può essere se stessi quando si è unicamente per altri”¹⁰⁶.

Questa è la teoria kierkegaardiana dei “due nomi”¹⁰⁷ del cristiano: uno, segreto e interiore, rivolto completamente alla relazione con Dio amorevole e misericordioso e *sussistente* al di là dell’intelligenza che il singolo ha di questo nome, l’altro rivolto invece verso l’esterno nell’umiltà, che fu invece la relazione fondamentale di Cristo-uomo con gli altri uomini, vale a dire il movimento dell’abbassamento. La fede e la certezza della fede nel credente, dialettica che nel pietismo classico era centrata quasi esclusivamente sulla percezione soggettiva del *Gefühl*, qui in Kierkegaard è analizzata a fondo, certamente sotto la guida sicura dei mistici che hanno preso in considerazione (come in questo caso lo pseudo-Taulero) l’incidenza *reale* della fede nell’uomo ri-costituito in Dio in corpo, anima e spirito, ma anche e soprattutto grazie alla devozione assoluta del pensatore danese alla Parola di Dio che “penetra fino al punto di divisione *dell’anima e dello spirito*, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore”¹⁰⁸, e che lo conduce a immergersi anche nel mistero dell’altare della Cena eucaristica.

Senza dubbio la luce su questo cammino “di perfezione” è di natura primariamente teologale, fedele anche alla forte tradizione paolina: fede, speranza e carità sono ciò *in cui* vive il cristiano per Grazia e ciò *di cui* deve vivere, (previo il proprio libero assenso, perché

¹⁰⁵ *Op. cit.*, § 31 p. 22, traduzione mia.

¹⁰⁶ *SKS* 10, 51 (p. 54 ed. it.).

¹⁰⁷ *ibidem*. Torna inevitabilmente alla mente la sopraccitata “mistica dei due uomini” di cui scrive Carriere.

¹⁰⁸ Eb 4, 12, corsivo mio. Si legge “Sjæl og Aand” anche nella Bibbia in uso al tempo di Kierkegaard.

l'Amore non lo chiede *incondizionatamente*¹⁰⁹, pur magari esigendolo) per non cadere nella superficialità o peggio nel vacuo trionfalismo di chi ha appiattito se stesso nella “prima immediatezza”:

“La certezza della fede non si riceve con la nascita; non è la fiducia di un'anima giovanile dedicata alla gioia di vivere; e la fede è ancora meno una cosa che si acquista senz'altro. Essa è la gioiosa certezza che risiede nella trepida paura. Quando si guarda la fede sotto il suo aspetto divino, non si vede in essa che il riflesso della felicità, ma quando la si guarda sotto il suo aspetto puramente umano, non si vede altro che timore e tremore”¹¹⁰,

¹⁰⁹ Cfr. SKS 10, 196-197 (pp. 194-195 ed. it.) con il rimando alla parte I § 33 della *Nachfolgung* che lo stesso Kierkegaard fa nel passo del diario citato più su. L'argomento dell'incondizionatezza verrà invece ribaltato sull'uomo, che nella libertà è chiamato all'obbedienza per raggiungere la gioia che altrimenti non potrà raggiungere: “grazie all'incondizionata obbedienza la tua volontà diventa una cosa sola con la volontà di Dio, così che la volontà di Dio, come è in cielo, avviene attraverso te sulla terra. [...] Infatti c'è una cosa che tutte le astuzie di Satana e le trappole della tentazione non possono cogliere di sorpresa o catturare: la semplicità. [...] l'uomo che grazie all'incondizionata obbedienza si nasconde in Dio è incondizionatamente al sicuro; dal suo riparo sicuro può vedere il diavolo, ma il diavolo non può vedere lui. Dal suo riparo sicuro: infatti il diavolo è tanto perspicace rispetto all'ambivalente quanto diventa cieco se volge lo sguardo alla semplicità, diventa cieco o viene colpito dalla cecità”, in SKS 11, 36-37 (ed. it. p. 57). In questo passo c'è una interessante affinità tematica, e in parte tesuale, con lo pseudo-Taulero, laddove – trattando del discernimento degli spiriti – l'autore afferma che l'umiltà (che altro non è che la vera povertà, la comunione con Dio nell'ammissione da parte dell'uomo di non poter far nulla senza Dio) è l'unico posto inespugnabile nell'uomo, durante gli attacchi degli spiriti maligni o degli altri uomini. Vedi in *op. cit.*, p. 46 § 51.

¹¹⁰ SKS 10, 186 (p. 183 ed. it.). Qui siamo nella terza sezione dei *Discorsi cristiani*, dal titolo: *Pensieri che colpiscono alle spalle per edificare*. Il discorso in questione prende il titolo da Qo 4, 17: “Bada ai tuoi passi, quando ti rechi alla casa di Dio”.

È interessante mettere in controluce questa definizione della fede (“la gioiosa certezza che risiede nella trepida paura”) rispetto alla definizione di “verità più alta per un esistente” che Kierkegaard fornisce nel *Poscritto* (“l'incertezza oggettiva tenuta ferma nell'appropriazione della più appassionata interiorità”) e la definizione di fede che subito dopo dà: “la contraddizione fra la passione infinita dell'interiorità e l'incertezza oggettiva” (cfr. SKS 7, 186-187, vol. II p. 15 in *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, a cura di C. Fabro, Bologna 1962). Ciò che si legge in controluce, a mio avviso, è sicuramente Eb 11, 1: “La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono”, che nel 1850 Kierkegaard innalzerà a “principio epistemologico” della vita spirituale sotto la determinazione della conoscenza razionale, cioè del “comprendere che non si può comprendere”, vedi *Pap. X⁴ A 635* (NB 26:82) sul rapporto fra πίστις e ἐπιστήμη. Kierkegaard troverà conferma a questa dottrina in Ugo di s.Vittore, che Kierkegaard

fermo restando che al di sopra di tutte le virtù, come insegna l’Apostolo, rimane l’amore:

“Credere è questo; è credere che Dio è amore; e credere che Dio è amore, è amarlo. [...] Quando un uomo giunge ad amare Dio, si verifica un mutamento eterno, più notevole del più stupefacente avvenimento che possa capitare nel mondo. Se ciò può succedere, e quando, nessuno glielo può dire. Il predicatore, dal suo pulpito interiore, può aiutarlo a farvi attenzione, a cercare, pensieroso di se stesso, la certezza dello spirito, allorchè lo spirito di Dio testimonia con lo spirito di questo uomo che egli ama Dio. Ma solo Dio può dargli questa certezza”¹¹¹.

In questa atmosfera spirituale, la dimensione del culto oggettivo a Dio (in questo caso il sacramento della Comunione) non diventa altro che l’estrinsecazione di ciò che accade interiormente: la relazione d’amore fra Dio e l’uomo nella fede e nel pentimento trova anzi nel sacramento della Cena dei fattori che in un certo senso la rafforzano, quali: la confessione dei peccati all’inizio del servizio liturgico (che all’epoca di Kierkegaard si svolgeva collettivamente in una cappella più defilata rispetto all’altare, e non era considerato un sacramento), l’andare incontro al Salvatore e inginocchiarsi ai piedi dell’altare (come era in uso a quel tempo) effettuando *fisicamente* il movimento dell’abbassamento e non ultimo quel *supplementum fidei* che il mistero della Cena richiede. Ecco dunque che i *Discorsi cristiani* chiudono con l’ultima serie, quella dei *Discorsi per la comunione del venerdì*, in cui il cristiano si prepara a ricevere il pegno della redenzione. Pur chiudendo un volume, questi discorsi inaugureranno un piccolo filone di opere

leggerà in Helfferich, *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen*, Gotha 1842 (Aukt. 571-572), e di cui riporterà nei diari parecchi passi tra cui il seguente tratto dal vol. I, p. 368 che riporta le parole del *De Sacramentis* di Ugo di s.Vittore: “Le cose che sorpassano la ragione non sostengono la Fede con qualche ragione, perché la Fede non comprende ciò che tuttavia essa crede. Ma c’è anche qui qualcosa che determina la ragione o da cui essa è determinata a tenere in onore la Fede, che però non riesce a comprendere completamente”. Ecco perché nel *Poscritto* stesso la fede è definita come “la contraddizione fra la passione infinita dell’interiorità e l’incertezza oggettiva” (*ibidem*).

¹¹¹ SKS 10, 204 (p. 203 ed. it.). Il pulpito interiore è un riferimento a Lutero, che diceva che ognuno di noi nella propria coscienza ha un predicatore interiore. Kierkegaard citerà esplicitamente questo pensiero di Lutero nel primo dei *Due discorsi per la comunione del venerdì* scritti fra il 1848 e il 1849 e pubblicati nel 1851. Vedi SKS 12, 296 (p. 140 ed. it.). In questo periodo Kierkegaard legge assiduamente anche la *Postilla ecclesiastica* di Lutero, altro testo molto caro ai pietisti.

kierkegaardiane, quasi tutti scritte fra il 1848 e il 1850, dove il tema centrale sarà la preparazione a ricevere il pane eucaristico e a vivere questo rinnovato patto d'amore: essi dunque si presentano più come delle prediche che come dei "discorsi"¹¹².

A riprova del primato della coscienza individuale rispetto al dato aggregato della funzione pubblica durante la liturgia, Kierkegaard evidenzia, esortando il fedele alla confessione sincera, da un lato l'esame di coscienza in cui la Chiesa *non iudicat*:

"Sia lontano da noi anche il solo cercare con questo discorso di esaminare da noi stessi tutte le infedeltà di cui una persona si può rimproverare, le quali possono essere le più disparate. No, in accordo con la sacra tradizione della Chiesa, questo è affidato alla tua onestà di fronte a Dio"¹¹³,

dall'altra il richiamo di bernardiana memoria del "Cristo morto per te":

"Colui che venne al mondo ed è morto, è morto anche per te. Egli non morì per la gente in generale – oh, tutt'altro! Se Egli morì per qualcuno in particolare, morì sicuramente per l'uno, non per i novantanove"¹¹⁴.

La devozione eucaristica di Kierkegaard ha una parabola sintomatica: essa andrà sempre più intensificandosi per poi subire anch'essa l'*anti-climax*. Egli infatti, stando ai registri, dal 1852 non si accosterà più alla comunione, e nell'ultimo anno di vita abbandonerà del tutto la Chiesa, per poi rifiutare – come noto – la comunione in punto di morte dall'amico pastore Emil Boesen¹¹⁵.

Soffermandoci solo sul periodo dell'intensificazione di questo rapporto, cioè quello coperto dall'*anden forfatterskab*, è da evidenziare come Kierkegaard troverà nutrimento anche in una certa pietà cattolica e in particolare in una raccolta di meditazioni e preghiere di Alfonso

¹¹² Kierkegaard aveva effettivamente tenuto una predica durante tre funzioni del venerdì alla chiesa di Nostra Signora (Vor Frue Kirke) a Copenaghen: di queste due verranno pubblicati nei *Discorsi cristiani* e uno nell'*Esercizio di cristianesimo*, sotto lo pseudonimo di Anti-Climacus. Per ulteriori chiarimenti sullo svolgimento della liturgia del venerdì e delle abitudini ecclesiali dell'epoca rimando alla già citata introduzione di E. Rocca a *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*, *op. cit.*, pp. 15-16.

¹¹³ SKS 10, 308. Trad. mia.

¹¹⁴ SKS 10, 315. Trad. mia.

¹¹⁵ Vedi ancora E. Rocca, *ibidem*.

De' Liguori¹¹⁶, che pur non essendo un autore di trattati di mistica occupa nella comprensione del pensiero kierkegaardiano, un posto forse non del tutto casuale in una fase in cui i mistici ricoprono un ruolo importante, e rende forse ancor più forte la relazione fra questa fase e la stesura dei *Discorsi per la comunione del venerdì*. Questa lettura rappresenta senza'altro una virata piuttosto brusca rispetto ai mistici ma non si può ignorare che lo stesso Alfonso De' Liguori cita spesso i mistici "per edificazione", confermando l'intuizione di Tersteegen della relazione stretta fra lettura dei mistici ed edificazione personale.

Innanzitutto, stando alle indicazioni dei diari, una lettura della raccolta di meditazioni di De' Liguori da parte di Kierkegaard avvenne nel 1849 e le citazioni riportano passaggi anche su punti inevitabilmente controversi (come ad esempio attesta un appunto di diario sulla questione delle indulgenze, interpretate però bonariamente come un esempio di infanzia spirituale¹¹⁷), ma tutti ben inseriti dal pensatore danese nel corso delle proprie riflessioni.

Ad esempio, questa massima di saggezza spirituale pratica è evidenziata con un segno a margine:

¹¹⁶ Alfonso Maria De' Liguori (1696-1787), Vescovo di s.Agata dei Goti e Dottore della Chiesa, fondatore della Congregazione del SS. Redentore (*Redentoristi*), prolifico scrittore e polemista, ma anche pastore di eccezionale sensibilità popolare (è compositore di varie canzoni di devozione popolare, fra le quali la notissima "Tu scendi dalle stelle"). Nei suoi scritti si occupò per lo più di dottrina, di morale e di edificazione. Kierkegaard possedeva di lui *Vollständiges Betrachtungs und Gebet Buch*, Aachen 1840 (*Aukt.* 264), che è appunto la raccolta di vari opuscoli di meditazione e di preparazione a ricevere i Sacramenti (come la *Via della salute*), e *Die Herrlichkeiten Maria's*, Aachen 1839 (*Aukt.* 625-626), che sarebbe il famoso scritto – quanto meno in ambito cattolico – di devozione mariana *Le glorie di Maria*, della cui lettura però i diari non parlano. Sulla relazione fra Kierkegaard e Alfonso De' Liguori ho trovato due soli articoli, cioè G. Scherz, *Alfonso di Liguori og Søren Kierkegaard* in «Kierkegaardiana» III, pp. 73-82, København 1959, e Gabriele De Rosa: *Il vescovo luterano Mynster, s.Alfonso De' Liguori e Kierkegaard*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa» n.42, pp. 7-21, Roma 1992, più qualche breve osservazione sparsa di C. Fabro. Sia Scherz che De Rosa però operano una ricostruzione non basandosi sull'edizione dei libri di Liguori uguale a quella delle copie possedute da Kierkegaard. Grazie alla collaborazione della Biblioteca Reale di Copenaghen, riporto invece qui quanto si legge nella copia posseduta da Kierkegaard, segni a margine di (fino a prova contraria) Kierkegaard inclusi.

¹¹⁷ Cfr. *SKS* 21, 288-289 (NB 10).

“I santi Padri dicono che Dio ha stabilito il numero dei peccati che egli vuole perdonare a ciascuno. Poiché noi non conosciamo questo numero, dobbiamo dunque temere ogni peccato che possiamo commettere, che Dio ci lasci soli abbandonati. Dobbiamo pensare così: chi sa se Dio mi perdonerà ancora? Dobbiamo trattenerci e avere questo timore e così saremo beati”¹¹⁸,

oppure quest’osservazione appuntata nel diario, a proposito della Comunione, in cui pur non essendo citato direttamente il nome di De’ Liguori, se ne ode il timbro molto pratico che lo contraddistingue:

“Il punto, che quasi sempre è assente nelle prediche di oggi, è quello di spingere gli uditori a mettere subito in pratica ciò ch’è stato detto; cioè di obbligarsi subito a un compito determinato. (In uno scrittore cattolico, che comprende la cosa, ho anche letto che non bisogna mai ricevere la Comunione senza obbligarsi a un proposito ben determinato, che riguardi qualcosa di ben determinato).”¹¹⁹.

Questa spiritualità subordinata all’azione, tesa al risvolto morale, definibile anch’essa un *anti-climax* rispetto a quella ritrovata intimità dell’uomo con Dio, avrà una notevole impennata in questo periodo della vita Kierkegaard (quello che porterà alla creazione di Anti-Climacus) proprio dalla lettura di autori mistici: del resto, la stessa spiritualità pietista si fondava spesso sul cercare di *vivere* gli insegnamenti dei mistici e proprio per questo, come abbiamo visto, Taulero era il maestro di spiritualità per eccellenza: da questo punto di vista potremmo dire che Kierkegaard ha incluso, con tutti i distinguo e le epurazioni dottrinali del caso, Alfonso De’ Liguori nel “canone pietista”, sottolineando così il lato ascetico della vita di Grazia, per nulla estraneo al modo in cui Arndt e i pietisti intendevano il cristianesimo.

Altri autori, di certo più vicini alla sensibilità del pensatore danese, come Tersteegen, avranno un vero e proprio ruolo di accompagnamento spirituale in questo periodo così

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 328, trad. mia. Dovrebbe essere una traduzione succinta della considerazione XVIII, punto I dell’*Apparecchio alla morte* (“Del numero dei peccati”). Tra i Padri citati da De’ Liguori dovrebbe esserci Agostino, vedi al c. 3 del *De vita christiana*. Effettivamente, Kierkegaard si soffermerà sul problema della pazienza di Dio nel secondo discorso di *Il giglio nel campo e l’uccello nel cielo*. Vedi SKS 11, 35-36, pp. 56-57 ed. it.

¹¹⁹ SKS 21, 311-312 (NB 10). La critica danese è piuttosto incline ad attribuire questa citazione indiretta ad Alfonso De’Liguori, vedi in *op. cit.* a p. 89.

delicato della sua vita, fino al punto che sarà una frase di Fénelon a convincere Kierkegaard, nell'estate del 1849, che era venuto il momento di procedere con la nuova produzione pseudonima, e che la missione di scrittore non aveva alternative nella sua vita, se voleva veramente seguire Dio:

“ [...] In queste vivaci riflessioni ho passato la giornata di ieri. Altra volta per un lungo tempo mi ha tormentato il pensiero di aver riflettuto per omettere la pubblicazione, per fare un passo allo scopo di procurarmi una posizione. È una frase trovata da me, che mi ronzava per la testa, in questi ultimi tempi, cioè che Dio non ha bisogno degli uomini che zoppicano all'ultimo momento. Mi ha tormentato ciò che oggi ho letto in Fénelon che dev'essere terribile per un uomo da cui Dio si attendeva di più oppure «da cui Dio si attendeva una decisione ulteriore». Invece mi ha colpito ciò che oggi leggevo in Fénelon, P. II, p. 26 (trad. di Claudius). E specie ciò che oggi ho letto in Tersteegen nella predica di Natale p. 141: «I Magi andarono per un'altra via» poiché noi dobbiamo essere sempre pronti a seguire la guida di Dio.

Tutta questa faccenda ch'io dovevo fare una svolta più alta di quant'io pensavo, è certamente vero; ma non si può neppure pretendere da un uomo che debba capire subito se stesso in completa trasparenza. Ed i miei successivi pensieri non sono cambiati – ossia che io son diventato scrittore con la guida della Provvidenza in un tutt'altro senso di quel che all'inizio avevo pensato”¹²⁰.

Sfogliando i diari del 1849 e del 1850 la presenza di citazioni tratte da Fénelon e soprattutto da Tersteegen è alquanto frequente, ed è relativamente facile riscontrare la “ricaduta testuale” sulle opere di Kierkegaard di questo periodo.

Ad esempio, troviamo nei *Due discorsi per la comunione del venerdì* del 1851 (ma scritti alla fine del 1849) due riferimenti piuttosto evidenti a passi provenienti da Fénelon, già appuntati nel diario. Il primo è:

“Oh, quant'è difficile pregando saper arrivare davvero all'amen. Chi non ha mai pregato crede sia facile, facilissimo arrivare in fretta alla fine; ma a chi ha sentito il bisogno di pregare e ha cominciato a pregare è sicuramente capitato di sentire come se avesse sempre qualcosa di più sul cuore, come se non riuscisse a dire tutto, o se non riuscisse a dirlo come desiderava, e così non arriva all'amen”¹²¹,

¹²⁰ SKS 22, 115 (NB 11), del 25 giugno 1849. *La malattia per la morte* verrà pubblicata il 30 luglio dello stesso anno.

¹²¹ SKS 12, 285-286 (p. 129 ed. it.). Esiste anche un appunto di diario dal titolo *L'arte di arrivare all'amen*.

che si richiama – senza particolari forzature – al seguente appunto di diario, che rivela in realtà una citazione doppia:

“Una bella frase di s. Teresa che Fénelon cita spesso: «Oh, ciechi, abbandonare la preghiera proprio quando si deve cominciarla». Succede proprio così; nei giorni buoni, quando tutto è o si crede così facile, gli uomini pregano o credono di pregare. Ma quando sopraggiunge l'avversità e la preghiera diventa una lotta, cioè diventa veramente preghiera, ecco che l'abbandonano”¹²²,

e l'altro invece è il seguente:

“Fuggire dal confidente [il predicatore interiore di Lutero citato più su, *ndr*] un uomo non può, non più di quanto possa, secondo le parole di quel pagano [Orazio, *ndr*], fuggire al galoppo dall'ansia che gli siede dietro e non più di quanto, se vuoi voltare altrimenti l'immagine, non più di quanto «sia d'aiuto al cervo correre a precipizio per sfuggire alla freccia che gli sta in petto: quanto più impetuosamente si precipita, tanto più a fondo gli si conficca la freccia»”¹²³,

che trova invece nel seguente passo di diario il corrispettivo riferimento:

“Un pagano [Orazio, *ndr*] ha detto: non c'è modo di provare a galoppare via dal dolore, perché esso sta seduto dietro sul cavallo. Un uomo pio (Fénelon) ha detto: il dolore è come una freccia conficcata nel petto – tanto più impetuosamente il cervo corre per fuggire via da lei, quanto più a fondo gli si conficca la freccia. NB: indubbiamente Fénelon non l'ha formulata proprio in questo modo, né l'ha affiancata ai versi di Orazio, ma il pensiero è di Fénelon”¹²⁴.

Sembra che in questo periodo Fénelon accompagni Kierkegaard nell'esperienza della *Anfægtelse*, del tormento spirituale che affligge chi aspira a Dio e cioè chi si mette alla sequela di Cristo. Abbiamo già sottolineato che, sebbene l'esperienza spirituale dell'*Anfechtung* sia stata dettagliatamente scandagliata da Lutero¹²⁵ fino a diventare parte

¹²² SKS 21, 373 (NB 10).

¹²³ SKS 12, 297 (p. 141 ed. it.). Il riferimento a Orazio è *Odi*, III, 1, 40 (*Aukt.* 1248). La citazione da Fénelon è in *op. cit.*, vol. I p. 219.

¹²⁴ SKS 22, 213 (NB 12).

¹²⁵ Vedi ad esempio David P. Scaer, *The concept of Anfechtung in Luther's thought* in «Concordia theological quarterly», Vol. 47, n.1, Fort Wayne 1984, pp. 15-30. In questo articolo viene mostrato come il

integrante della spiritualità riformata ed elemento apparentemente estraneo a quella cattolica, tuttavia, evidentemente sia per la basi mistiche – in particolare Taulero, come abbiamo già ricordato – che stanno alla base di alcune scelte luterane e delle riletture di queste da parte dei pietisti, sia per le influenze – anche non dirette – che alcuni mistici cattolici successivi alla Riforma (come Fénelon) potevano subire, questo “tormento spirituale” in Kierkegaard trova conforto nelle riflessioni di mistici di ambiente cristiano non solo riformato. Egli stesso riesce, cosa non facile alla luce degli ondeggiamenti semantici di questa parola, a rendere chiaro a se stesso che cosa questo tormento sia:

“C’è un’afflizione, un’intima afflizione che forse, per giungere alla pienezza, sostiene un essere umano più di una eccessiva fiducia e di un coraggio troppo spensierato. C’è un desiderio ardente di Dio, una fiducia in Dio, un affidarsi, una speranza in Dio, un amore, un coraggio: ma quel che con più sicurezza trova Dio è forse il dolore di tendere a Dio. Il dolore di tendere a Dio: non si tratta di uno stato d’animo fugace che subito scompare avvicinandosi a Dio, al contrario è forse lo stato d’animo più profondo proprio quando si giunge più vicini a Dio, così che chi prova un tale dolore ha tanta più paura di se stesso quanto più si avvicina a Dio”¹²⁶,

definizione resa ancora più chiara, o quanto meno più calata nel vissuto, dal seguente appunto di diario, scritto fra il 1849 e il 1850:

“Tremendo è il tormento spirituale. A onor del vero devo però testimoniare che in esso arde sempre il presentimento di una comprensione più alta e beata. È quasi come la sofferenza di avere una parola in bocca e non riuscire a esprimerla. Si ha il presentimento della beatitudine, ma intanto questa si esprime solo nello strazio più orrendo”¹²⁷.

Come per Fénelon, anche la lettura di Tersteegen assume per Kierkegaard un’importanza notevole dal punto di vista del proprio cammino di “perfezione”: il “santo del protestantesimo” sembra illuminargli la via delle riflessioni che porteranno lo stesso Kierkegaard all’unificazione definitiva del “beato tormento” dell’*Anfægtelse* con l’esigenza

concetto di *Anfechtung*, reso solitamente in latino col termine inadeguato *tentatio*, assunta diversi significati, a volte apparentemente contraddittori fra loro.

¹²⁶ SKS 12, 287 (p. 131 ed. it.).

¹²⁷ SKS 22, 353 (NB 14).

di imitare il Modello, della sequela di Cristo, nel concetto di essere “contemporaneo a Cristo”.

Innanzitutto è d’obbligo riportare la citazione di Tersteegen in epigrafe a *Sulla mia attività di scrittore*, pubblicato nel 1851 ma scritto anch’esso a cavallo fra il 1849 e il 1850, e che in qualche modo riassume bene l’ispirazione e allo stesso tempo la tensione spirituale che caratterizzò esplicitamente la “seconda produzione letteraria” di Kierkegaard:

“Wer glaubet, der ist gross und reich, / Er hat Gott und das Himmelreich.
Wer glaubet, der ist klein und arm, / Er schreiet nur: Herr Dich erbarm”¹²⁸;

Kierkegaard, oltre a trovare in Tersteegen la visione della realtà cristiana (pseudo)-tauleriana confermata, meditata e potenziata, troverà in lui anche la conferma di una sua intuizione, e cioè che l’apice dell’*Anfægtelse* è il lamento di Cristo sulla croce “Dio mio, Dio mio...”, il quale è il frutto maturo della *libertà* che ha scelto per *amore* l’*abnegazione*, con la sola ma decisiva differenza che Cristo lo ha fatto “spogliando se stesso dall’onnipotenza e obbedendo fino alla morte di croce”¹²⁹:

“Veramente un genere strano di dialettica: che l’onnipotente... leghi se stesso e lo faccia con tale onnipotenza da sentirsi ralmente legato e da soffrire le conseguenze di aver deciso per amore e liberamente di diventare un uomo singolo: e con siffatta serietà che egli diventa realmente un uomo: ma anche così doveva essere, se egli doveva essere il segno di contraddizione che rende manifesti i pensieri dei cuori”¹³⁰.

Ad esempio, nel diario troviamo il seguente appunto:

“Tersteegen dice in qualche parte: «Dal Convito dell'amore Gesù si alza e esce per andare al ... Getsemani». Così è sempre: il Getsemani è il luogo vicino alla suprema beatitudine”¹³¹,

¹²⁸ “Chi crede è grande e ricco / Egli ha Dio e il Regno dei Cieli / Chi crede è umile e povero / Egli implora soltanto: Signore, pietà!”. Vedi SV2 XIII, 524 e *Pap. X³ A 259* (NB 20:6), la citazione è tratta dalla già citata antologia a cura di G.Rapp, a p. 507. La traduzione è di A. Scaramuccia in *op. cit.*, p. 31.

¹²⁹ Vedi Fil 2, 7.

¹³⁰ SKS 12, 136 (*Esercizio di cristianesimo*, edizione italiana a cura di Salvatore Spera, trad. di C. Fabro, Casale Monferrato 2000, p. 192).

¹³¹ *Pap. X³ A 205* (NB 19:45), a p. 607 dell’antologia di Rapp.

oppure, dello stesso periodo:

“Ma quale fede anche! credere che Colui, che soggiace alla medesima condanna, ch’è schernito, vilipeso, sputacchiato, maledetto, confitto alla Croce, credere che la Sua parola abbia qualche importanza: che debba essere un Dio che dà un posto in Paradiso; mantenere questa fede, allorchè per di più lo stesso Crocifisso esce nel grido: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Tersteegen ha richiamato l’attenzione su questo)”¹³².

Credo che in Kierkegaard si possa evidenziare un’evoluzione di questa concezione dell’abbandono di Dio per quanto riguarda l’esperienza che l’uomo ne può fare. Nel discorso *Il sommo sacerdote* del 1849 (scritto fra il 1848 e il 1849), infatti, troviamo scritto:

“Questo tormento spirituale non l’ha vissuto alcun essere umano: il tormento spirituale di essere abbandonati da Dio. Ma lui [Cristo] è stato tentato in questo modo”¹³³,

mentre nell’*Esercizio di Cristianesimo* di Anti-Climacus, leggiamo di un giovane (dalle fattezze vagamente autobiografiche) che si vuole inoltrare nella vita cristiana, e che ha conosciuto già il “battesimo delle sofferenze”:

“Ma nello stesso momento egli guarda ancora una volta al modello e vede che la sofferenza non si arresta qui; c’è ancora un gradino, l’ultimo: quello di essere, nel momento più amaro, abbandonato, per ultimo, da Dio. Pieno di fiducia in Dio, il giovane aveva creduto di dover sopportare tutte le sofferenze, i martiri, i tormenti che gli uomini son capaci di inventare. Ma non aveva pensato di dover essere abbandonato da Dio: che Dio, il quale del resto è tutto amore e sempre pronto a venire in aiuto, questa volta si faccia attendere e si ritiri e – cosa terribile! – proprio nel momento, il solo momento da che mondo è mondo, in cui il suo aiuto è necessario come non è mai stato né sarà mai più. [...] Supponiamo ancora che egli resista sino alla fine: ha superato la prova, è diventato ed è rimasto cristiano, attirato da colui che, dalla sua elevazione, vuole attirare tutti a sé. Gli stava davanti una vita forse lunga o forse breve. Forse, in un momento di fiduciosa beatitudine, ha esclamato: «Ancora un’ora e sarò perfetto». [...] Passata la breve ora, egli è entrato finalmente nella beatitudine (dopo aver vinto la prova di diventare cristiano e perseverare) presso colui che dall’alto, l’ha

¹³² *Pap. X³ A 181 (NB 19:22a)*. Trad. con modifiche.

¹³³ *SKS 11, 257 (p. 83 ed. it.)*.

attirato a sé, Questa è la prova: diventare e rimanere cristiano; una sofferenza alla quale nessun'altra sofferenza umana si può paragonare per il suo dolore e il suo tormento”¹³⁴.

Sembrerebbe che una sofferenza riservata solo a Cristo sia in realtà, nel progredire dell'imitazione del Modello, non solamente possibile – sempre per opera della Grazia – ma sia per il cristiano un passaggio obbligato per *diventare* cristiano e addirittura caratteristica specifica del *vero* cristiano, che aderisce con la propria vita a Cristo segno di contraddizione. Il fatto che ciò sia affermato da Anti-Climacus, cristiano “diabolicamente straordinario” in cui Kierkegaard non riesce a immedesimarsi *qua* scrittore, ci indurrebbe a pensare che siamo forse davanti a una sorta di *escamotage* letterario in cui l'obbiettivo è rendere tutto più difficile per enfatizzare l'urto del cristianesimo con il mondo, ma ci sono degli indizi che portano nella direzione opposta. Premesso che sembra rimanere comunque esclusa in Kierkegaard qualsiasi partecipazione del fedele alla Redenzione divina - la qual cosa in campo mistico potrebbe non risultare ovvia¹³⁵ - non si può negare che:

a) il fatto che Kierkegaard non arrivi alle “altezze” di Anti-Climacus non esclude che egli creda che il compito del cristiano comunque sia quello di cui sopra, come attestano altri passi di diario, che cercherò di filtrare attraverso un'altra citazione da Alfonso De'Liguori decisamente senza senso se non ci fosse da parte di Kierkegaard un minimo di adesione personale a questo obbiettivo:

“È deliziosa la strofa con cui sant'Alfonso de' Liguori termina ogni Stazione della cosiddetta *Via Crucis*.

Così dalla I alla XII Stazione:

Caro Gesù, a morire

Tu vai per amor mio,

Voglio venire anch'io,

Voglio morir con Te.

¹³⁴ SKS , 12, 193-194 (pp. 274-275).

¹³⁵ O meglio, in Kierkegaard l'esperienza “riparatrice” (ad esempio, espiare la colpa del padre) sembra troppo intrecciata con la dimensione psicologica e personale di questa percezione, che questa ricerca *non iudicat*. Per connessioni fra *unio* e riparazione dei peccati vedi ad esempio Divo Barsotti, *Mistica della riparazione*, Melara 2006².

E poi, dalla XII alla XIV:

Caro Gesù, già morto

Sei Tu per amor mio,

Voglio morire anch'io

*Voglio morir con Te*¹³⁶.

Questi versi sembrano un *pendant* perfetto per questa affermazione di Anti-Climacus, sempre dall'*Esercizio di cristianesimo*:

“Se ci si pone o ci si mette sul serio accanto alla sua croce, bisogna farlo nella situazione della contemporaneità; e ciò che altro significa se non di dover soffrire *realmente* con lui? Non si tratta di proporre soggetti di meditazione ai piedi della croce, ma forse di essere noi stessi inchiodati a una croce accanto a lui, e lì riuscire a meditare!”¹³⁷.

b) La contemporaneità a Cristo è strettamente legata alla contemporaneità *con se stessi*, come si legge nella prima parte dell'*Esercizio di cristianesimo*:

“La differenza fra la poesia e la realtà è questa: la contemporaneità. La differenza fra poesia e storia consiste certamente nel fatto che la seconda riferisce ciò che è avvenuto *realmente*, mentre la prima esprime il possibile, il pensato, la poesia. Ma ciò che è avvenuto realmente (il passato) non è ancora il reale che in un certo senso, cioè in contrasto alla poesia. Manca la categoria propria della verità (come interiorità) e la categoria di ogni religiosità: il «*per te*». Il passato non è in realtà: per me è realtà solo la contemporaneità. Ciò con cui tu vivi da contemporaneo, ecco cos'è la realtà. E così ogni uomo può diventare contemporaneo soltanto dell'epoca in cui vive; e poi di un'altra cosa ancora, della vita di Cristo sulla terra; poiché la vita di Cristo sulla terra, la storia sacra, sta a sé fuori della storia”¹³⁸

ribadita poi nella terza parte dell'opera:

¹³⁶ SKS 22, 37. Per il riferimento al libro di Alfonso De'Liguori, vedi *op. cit.*, pp. 653-680 (con segno a margine sulla prima strofa). La seconda strofa doveva essere l'epigrafe per un libro che non vide mai la luce che Kierkegaard aveva in mente di scrivere in questo stesso periodo in cui legge Alfonso, dal titolo *Storia della Passione* (cfr. *Pap. X⁶ B 238*).

¹³⁷ SKS 12, 174 (p. 241 ed. it.).

¹³⁸ SKS 12, 75-76 (pp. 107-108 ed. it.).

“La verità è in se stessa, è in sé e per sé, e Cristo è la verità. E bisogna che sia il superiore ad attirare a sé l’inferiore; così Cristo, che è elevato, vero Dio e vero uomo, vuole attirare tutti a sé dall’alto. Ma l’uomo, poiché è di lui che si tratta, è in se stesso un io. Pertanto, Cristo vuole anzitutto e soprattutto che ogni uomo rientri in se stesso e diventi se stesso, per poi attirarlo a sé”¹³⁹.

Questo concetto verrà estrinsecato ulteriormente negli ultimi due scritti di questa fase letteraria di Kierkegaard, entrambi scritti nel 1851, cioè *Per l’esame di se stessi raccomandato ai contemporanei* e *Giudica da te!*, che rappresentano un’ulteriore serie di discorsi a sé stanti¹⁴⁰, firmati a proprio nome. In essi, l’autocoscienza dell’uomo, la coscienza del peccato, la Grazia e imitazione di Cristo si compattano ulteriormente al fine piuttosto evidente di affermare risolutamente quale sia l’annuncio del cristianesimo all’esistenza dell’uomo. Leggiamo ad esempio in *Per l’esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*, a proposito del problema dell’imitazione del Modello:

“Con l’assistenza di Dio, riuscirai a diventare uomo, una personalità, esente da quell’assurdità spaventosa per cui gli uomini – creati a immagine di Dio – sono diventati per effetto di un incantesimo qualcosa d’impersonale e di oggettivo”¹⁴¹,

mentre in *Giudica da te!*, commentando 1Pt 4, 7 (“Siate dunque sobri”¹⁴²), nel definire la sobrietà stessa Kierkegaard sintetizza in due righe quanto detto più volte in questa terza parte:

“La sobrietà è rientrare in se stessi nella conoscenza di sé, stando dinanzi a Dio come un nulla, pur nell’infinita e incondizionata passione”¹⁴³,

e qualche pagina più avanti incalza il lettore citando indirettamente lo pseudo-Kempis dell’*Imitatio Christi*:

¹³⁹ SKS 12, 163-164 (pp. 224-225 ed. it.).

¹⁴⁰ *Giudica da te!* verrà però pubblicato postumo dal fratello di Kierkegaard nel 1876.

¹⁴¹ In *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, p. 902.

¹⁴² Il versetto completo recita: “La fine di tutte le cose è vicina. Siate dunque moderati e sobri, per dedicarvi alla preghiera”.

¹⁴³ SV2, vol. XII, p.455 (trad. mia).

“Più un uomo ha compreso, meglio ha compreso, e più severo sarà il giudizio per ciò che non ha fatto, più severo sarà il giudizio quando l’eternità lo costringerà a diventare sobrio”¹⁴⁴.

L’uomo che rientra in se stesso e che dunque conosce se stesso, come il figliol prodigo, si riconosce peccatore e *ipso facto* è davanti a Dio, e animato dalla “infinita e incondizionata passione” della fede, dono di Grazia, si incammina nella sequela e nell’imitazione di “Cristo come modello”, che è appunto l’argomento del discorso di chiusura di *Giudica da te!*:

“La vera pietà cristiana è rinunciare a tutto per servire Dio solo, rinnegare se stessi per seguire Dio solo – e poi dover soffrire per questo – fare il bene per poi soffrire a causa sua”¹⁴⁵.

Come si nota, qui Kierkegaard definisce esplicitamente il suo approccio alla vita cristiana come la via eminente alla pietà, ancor più del monachesimo (che è una forma di vita cristiana possibile ma imperfetta e rischiosa), ma soprattutto in netta contrapposizione al cristianesimo “professorale” e “oggettivo”. Questo approccio è il “correttivo” che il pensatore danese ritenne necessario di proporre alla Chiesa danese e alla cristianità della sua epoca, riaffermando da un lato il primato del Cristo storico, morto per amore – e morto inamato¹⁴⁶, dall’altro l’azione della Grazia scaturita dal Suo sacrificio e donata a ogni battezzato e credente, che altro non è che la potenza dell’Amore di Dio che attua, nella creatura che liberamente la accetta, una vera e propria *cristificazione* sul modello del Cristo storico che essendo però storia sacra, come visto sopra, “sta fuori dalla storia” e si dona dapprima all’interiorità umana per poi diventare nell’uomo testimonianza pubblica, confessione di fede, *martyrion* nella “cristianità stabilita”.

¹⁴⁴ SV2 XII, 457 (trad. mia). La citazione dall’*Imitazione di Cristo* è la seguente: “Certe adveniente die Judicii, non quaeretur a nobis, quid legimus sed qui fecimus, nec quam bene didicimus, sed quam religiose viximus”, *op. cit.*, p. I, c. III: *De doctrina veritatis*. Questo passo si trova citato anche nel diario SKS 22, 41 (NB 14).

¹⁴⁵ *ibidem*, p. 537 (trad. mia).

¹⁴⁶ Vedi il primo dei *Discorsi per la comunione del venerdì*, SKS 12, 287 (p. 131). La frase “L’amore non è amato” [*Die Liebe wird nicht geliebt!*] è segnata a margine a p. 474 del già citato libro di De’ Liguori che l’autore attribuisce a varie mistiche: Caterina da Genova, Rosa da Lima, Teresa di Gesù e Maddalena De’ Pazzi.

Conclusioni

Per provare a tirare le somme di questa ricerca, bisogna innanzitutto fare un passo indietro e ritornare al punto di partenza, ristabilendo in noi la tensione interrogativa iniziale che l'ha animata. Questo va fatto per rispetto dell'integrità del pensiero kierkegaardiano che, benchè si sia prestato – in maniera ampiamente giustificata – a essere scandagliato nella direzione della mistica e dell'ascesi, non può essere tuttavia valutato monodimensionalmente. Ciò non toglie che, come è stato mostrato, l'associazione fra Kierkegaard e la mistica non era sfuggita a vari studiosi del pensiero kierkegaardiano e non solo. Ad esempio, nel 1955 – in piena *Kierkegaard renaissance* – il teologo metodista Carl Michalson propose di intendere l'intero esistenzialismo come un particolare misticismo, che egli chiamava “delle cose penultime”¹⁴⁷, basandosi sul principio – rielaborazione personale del kierkegaardiano “comprendere che non si può comprendere” – che le verità ultime sono sempre una falsità a livello penultimo, laddove questo era rappresentato dalla ricerca filosofica. L'esistenzialismo ateo, scriveva Michalson, non è altro che una forma secolarizzata di mistica cristiana e rappresenta il buio della ragione dinanzi alle realtà della fede, un “raggio di oscurità”. Per questa stessa ragione, continua l'autore, il cosiddetto esistenzialismo cristiano è indirizzato all'oltrepassamento di se stesso in virtù del fatto che al di là di questo buio il cristiano trova sempre una “Presenza Reale” in Cristo e in quello stesso istante non solo cessa di essere un esistenzialista ma “diventa cristiano”¹⁴⁸. Volendo risalire la corrente storico-critica dagli anni della *renaissance* fino al pensiero kierkegaardiano, potremmo dire che in Kierkegaard (che per altro non diceva di sé di essere un “esistenzialista”, bensì uno “scrittore religioso”) la riflessione sull'esistenza è strettamente legata al “divenire cristiani”, e che il “divenire cristiani”, il mettersi *for Gud*, affonda senz'altro in una tradizione di pensiero e di pietà religiosa (due canali distinguibili ma difficilmente separabili nel suo pensiero) strettamente legate al cristianesimo inteso come esperienza mistica, sia esso un misticismo intellettuale, sia essa *cognitio Dei experimentalis*.

¹⁴⁷ Egli lo definisce infatti “penultimate mysticism”. Vedi in particolare C. Michalson, *Existentialism is a mysticism*, in «Theology today» vol. 12, n.3, pp. 355-368, Princeton 1955 e *The Hinge of History*, New York 1959, pp. 105-120

¹⁴⁸ Vedi a p. 366 dell'articolo sopraccitato.

Innanzitutto, sono emersi dai testi presi in esame dei punti pressochè fermi, senza i quali è veramente difficile non solo capire la ricezione della mistica e dell'ascesi in Kierkegaard ma anche stabilire le coordinate sia esegetiche che ermeneutiche del testo kierkegaardiano, specie quello "edificante". Sottolineerei soprattutto il ruolo di due autori, cioè Baader e Arndt, che rappresentano delle vere e proprie "chiavi" genealogiche e concettuali – da accostare senza dubbio ad altre, ma di per sé fondamentali per una corretta comprensione della produzione kierkegaardiana. Come mostrato, in ambiti storici e culturali molto diversi tra loro, i testi di questi due autori sono impregnati di misticismo, che ciascuno di essi cerca di sviluppare secondo i propri scopi particolari. È ad esempio vero che questi due autori, limitatamente agli scopi di questa ricerca, risultano indispensabili per capire la dialettica kierkegaardiana *Billede-Forbillede*, cioè quella dell'*imago Dei*, con tutte le sue varianti del caso, e quella dell'*imitatio Christi* e della sequela.

Ad esempio, Baader si sofferma spesso sulla differenza fra immagine *catottrica* e immagine *dioottrica* di Dio, cioè fra l'immagine impressa nel fondo dell'anima umana e invece la "facoltà immaginativa" nell'uomo che essa crea per mezzo di Cristo, cioè il rispecchiarsi in Lui. Senza addentrarci di nuovo nelle speculazioni baaderiane – di cui a mio avviso occorrerà comunque tener conto nello studio di alcuni testi kierkegaardiani – interessa qui a noi di mettere in evidenza come questa distinzione in Baader è la base per lo sviluppo della soggettività come *personalità*, in quanto essa è il riflettersi della personalità di Dio, della sua immagine viva, fedelmente ai canoni del böhmenismo. Per chi ha un minimo di dimestichezza con i testi baaderiani (testi di non immediata comprensione, in verità), è facile notare come egli rielabori molte tematiche e la stessa terminologia dell'idealismo in funzione di mostrare la concretezza dell'accadere divino nell'uomo e del ruolo formativo e quasi pedagogico che esso ha per lui, rappresentando un vero e proprio pensiero alternativo a quello all'epoca dominante.

Arndt dal canto suo, si sofferma invece più sulla realtà sacramentale e sull'azione della Parola di Dio nel credente, che risveglia l'immagine di Dio in lui¹⁴⁹, altrimenti ridotta a tenue scintilla di cui anche i pagani – specie quelli più virtuosi – hanno senz'altro usufruito ma assolutamente inefficacemente in funzione della salvezza dell'uomo che invece viene

¹⁴⁹ È del resto l'argomento e il titolo del primo capitolo del primo libro del *Vero cristianesimo*: "Cos'è l'immagine di Dio nell'uomo".

solo dal sacrificio di Cristo. In Arndt, come poi in seguito anche in Spener e negli altri pietisti, l'incontro con la *propria* salvezza è un invito al risveglio e all'edificazione dell'uomo nuovo nel cristiano, alla conversione continua nella penitenza, all'illimitata fiducia nell'amore di Dio che risollewa il fedele anche dalle cadute, ma che inevitabilmente porta a soffrire per Cristo su questa terra. Il tema dell'*Anfechtung*, centrale già in Lutero, qui è inserito in un contesto se vogliamo estraneo al luteranesimo quale quello della *santificazione* del cristiano, di provenienza calvinista, e anzi – come visto già nel Kierkegaard della fine degli anni '40 – proprio il “tormento spirituale” diventa l'unica prova certa che questo processo di santificazione sia in atto nel fedele.

Non si può non notare come alle spalle di Baader e Arndt vi sia la grande mistica renana, Taulero (o chi per lui) su tutti, a cui Kierkegaard attinse abbondantemente e specialmente in quei passaggi in cui vengono pennellate, con grande intuito spirituale, le connessioni antropologiche dell'azione della Grazia nell'uomo. In effetti, è proprio questo graduale passaggio dalla dimensione puramente spirituale e morale del cristianesimo, in cui la dottrina luterana continua a essere ribadita con forza in Kierkegaard, a quella antropologica e psicologica che accade lo spostamento di *focus*. Come già visto, questo spostamento non dottrinale in senso *stretto* (sul problema della giustificazione), bensì dottrinale in senso *vasto* (sul problema di cosa sia l'uomo nell'attualità spirituale, *davanti a Dio*) in Kierkegaard trovano un punto di sintesi assolutamente originale e decisivo per l'autocomprensione che il cristianesimo ha di sé, sia essa intesa in senso *immediato* (dell'essere cristiani), sia essa intesa in senso di *compito* (del divenire cristiani). Ammetto che dietro a questi argomenti si aprono scenari teologici che questa ricerca non può contenere, e che forse neanche la genialità stessa di Kierkegaard ha lambito più di tanto: ma non era questo il suo *compito*, per l'appunto.

D'altro canto, anche l'*Imitazione di Cristo*, per completare questa piccola lista di “trascendentali ermeneutici” kierkegaardiani, risulta essere per il pensatore danese una fonte inesauribile di ispirazione ed edificazione, ponendolo al punto di svolta (e difficilmente più in profondità) della *unio* e della vita di Grazia con la tensione del fedele verso l'ascesi e il perfezionamento interiore nel voler aderire sempre più a Cristo, rinunciando a se stesso: essa rappresenta “il secondo nome” del cristiano. Quest'opera, come quelle di Baader, Arndt e la *Nachfolgung*, fu letta e riletta, meditata e citata nella produzione letteraria in diversi periodi della vita di Kierkegaard.

Possiamo affermare dunque che alla domanda sulle influenze della mistica e della trattatistica ascetico-spirituale medievale in Kierkegaard si può rispondere più che affermativamente: non mancano certamente ancora ricerche da fare sull'argomento, ma credo che in questo studio specifico siano stati fissati almeno i punti fondamentali che da un lato erano stati presentiti o intuiti o semplicemente registrati da alcuni autori già da alcuni decenni, ma che d'altro canto qui sono stati in un certo senso messi alla prova genealogica, testuale, in una dimensione oggettivo-pragmatica; senza contare l'integrazione di nuove informazioni sull'argomento, resa possibile anche grazie alla praticità di strumenti di ricerca più aggiornati e affidabili, come ad esempio la nuova edizione critica degli scritti di Kierkegaard, che fornisce un quadro sinottico complessivo dell'opere e dei diari del pensatore danese più chiaro e fedele all'originale. Possiamo anche affermare che le letture di certi mistici non abbiano svolto un ruolo secondario nella sua formazione spirituale e nella sua attività di scrittore, così come possiamo dire con una certa precisione quale tipo di mistica e di misticismo ad essa collegato non gli siano risultati graditi (le rielaborazioni panteistiche dell'eckhartismo nell'idealismo, e di riflesso Eckhart stesso, che comunque rimane ben presente in Taulero e Silesio), in quanto legati alla *prima immediatezza*.

Ciò che invece risulta difficile da affermare è che la lettura di mistici facciano della persona che li legge un mistico. Abbiamo visto che l'influenza *teorica* di alcuni mistici sulla produzione edificante di Kierkegaard è piuttosto conclamata, nel senso che essi hanno fornito a Kierkegaard strumenti necessari per sviluppare la propria originale visione della realtà umana e cristiana: da questo punto di vista potremmo dire che in Kierkegaard è presente un *misticismo* di segno opposto a quello idealista, probabilmente più conforme da un lato alla realtà cristiana presa nei suoi fondamenti dogmatici, e dall'altro all'uomo per ciò che egli è (e sotto questa luce le sottili analisi psicologiche del pensatore danese assumono a mio avviso un'importanza che va ben al di là del loro apporto "orizzontale"). Abbiamo visto come vi sia anche un'influenza *spirituale*: le letture dei mistici hanno funzioni di edificazione, di esortazione alla pietà perfetta e addirittura di direzione spirituale, a giudicare il grande affidamento che Kierkegaard fa su di esse, riservando ad alcune grandi figure della spiritualità passata una particolare venerazione e una sorta di rapporto di ascolto "obbediente", secondo solo alla Parola di Dio. Ma se poniamo come discriminine necessario fra il misticismo e la mistica la *cognitio Dei experimentalis* (appurato che essa non coincide con l'*amor Dei intellectualis*, di cui sembrano farsi forti più gli

idealisti che Kierkegaard), entriamo in un terreno piuttosto sdruciolevole per chi si vuole principalmente richiamare ai testi e fare rientrare l'analisi della vita dell'autore sulla base di dati oggettivi. È noto ai più che in vita Kierkegaard ebbe almeno due "esperienze pasquali" – certificate nei diari – spesso accostate al *Memoriale* di Pascal per intensità spirituale, in quanto colpiscono per essere un'impennata improvvisa della tensione e dell'entusiasmo spirituale verso livelli inusuali per la personalità di Kierkegaard. I passi del diario in questione sono i seguenti, il primo è del 1838 e il secondo del 1848:

"C'è una «gioia indescrivibile» che ci arroventa da parte a parte e che irrompe improvvisamente come il grido dell'Apostolo: «Rallegratevi, io ve lo dico di nuovo: rallegratevi».

Non tale o tal gioia particolare, ma il grido dilagante dell'anima «con la lingua, con la bocca, dal fondo del cuore. Io mi rallegro per via della mia gioia, di, entro, con, presso, su, a causa e con la mia gioia». Un ritornello celeste che d'improvviso taglia netto tutti gli altri canti; una gioia la quale, soave brezza, calma e rinfresca; un colpo dell'aliseo che dalla quercia di Mambre soffia verso le dimore eterne"¹⁵⁰,

e

"Tutto il mio essere è cambiato. Tutta la mia segretezza e il mio mutismo son rotti: io posso parlare:

Gran Dio, concedimi la Grazia!

Erano però vere le parole di mio padre: «Tu non combinerai mai nulla, finché avrai denaro». Ha veramente avuto un'ispirazione profetica! Credeva che mi sarei dato al bere e alla bella vita. Questo poi no! No, ma con tutta la mia intelligenza, la mia malinconia e la mia agiatezza, quale occasione propizia per intensificare i tormenti dell'automartirio del mio cuore! Che strana coincidenza: quando avevo deciso di parlare, venne il medico. Però non gli parlai, sarebbe stato troppo improvviso. Ma la risoluzione di parlare rimane salda.

Giovedì e venerdì santo sono stati per me veri giorni di festa"¹⁵¹.

Se in direzione di Kierkegaard inteso come individuo storico non si può oggettivamente andare oltre, si può però evidenziare che il tema del "gioire per nulla" verrà ripreso nel terzo discorso di *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo* (discorso scritto fra il 1848 e il 1849, che parla per l'appunto della gioia che viene dal silenzio nell'essere davanti a Dio e dall'obbedienza a Lui):

¹⁵⁰ SKS 17, 254-255 (Journal DD) datato 19 Maggio 1838, ore 10:30 del mattino.

¹⁵¹ SKS 20, 357 (NB 4), datato 19 Aprile 1848, mercoledì santo.

“Se qualcuno gioisse per nulla e tuttavia provasse in verità una gioia indicibile, si avrebbe la miglior prova possibile che egli stesso è la gioia e la gioia stessa, come lo sono il giglio e l’uccello, i gioiosi maestri di gioia, che sono la gioia stessa proprio perché *incondizionatamente gioiosi*”¹⁵².

In realtà, il “mutismo” di Kierkegaard, almeno quello a livello letterario, si sbloccherà definitivamente – come visto – più avanti nel tempo, sotto la “supervisione spirituale” di Fénelon e Tersteegen, ma a giudicare dalle annotazioni immediatamente successive a quelle del mercoledì santo, esso entra in piena e consapevole comunicazione con la Fede:

“Io credo certamente nella remissione dei peccati; ma la comprendo così (come ho fatto finora) che insieme mi toccherà portare la mia punizione per tutta la vita, chiuso in questo doloroso carcere del mio mutismo, lontano da ogni più intimo commercio con gli uomini: però raddolcito dal pensiero che Dio mi ha perdonato. A quest'altezza della Fede io non posso ancora arrivare, una franchezza simile di adesione non posso ancora averla, fino a poter cancellare questo doloroso ricordo. Ma col credere io mi difendo dalla disperazione; porto la pena e il dolore del mio silenzio, ma sono indescrivibilmente felice nell'attività dello spirito che Dio mi ha concessa con tanta abbondanza e grazia”¹⁵³.

Non interessa qui a noi decidere se questa “colpa segreta” risiede nella sfera psicologica o in quella spirituale (o in tutte e due) di Kierkegaard: fermo restando che già la distinzione fra queste due sfere, presente nel pensatore danese, rappresenta la base minima per una qualsiasi percezione della vita spirituale che non sia pura soggettività immediata, risulta invece molto interessante che alla base di tutto ci sia la fede nella remissione dei peccati e della reazione dell'uomo all'azione dell'Amore di Dio. Questo, ad esempio, è un livello minimo di “esperienza mistica” che molti cristiani, se non tutti, possono sperimentare (rispettando la distinzione fra vita psicologica, da cui si suppone – come in effetti pretendono i mistici – di aver effettuato un distacco, e percezione della vita spirituale): l'irrisolutezza umana, o doppiezza d'animo che dir si voglia, attesta all'uomo che egli si pone davanti a Dio nella propria *faiblesse*, intesa come paura e opposizione della verità (il non credere come peccato) e difficoltà nell'accogliere il perdono “invisibile” di Dio per i

¹⁵² SKS 11, 41 (p. 62 ed. it.).

¹⁵³ SKS 20, 359 (NB4), lunedì di Pasqua 1848.

peccati visibili (figuriamoci dunque per quelli invisibili, su cui la Chiesa *non iudicat*) in tutta opposizione però con il bisogno intimo che egli ha di Dio. Più forte è la resistenza, più forte in Kierkegaard è richiesta la fede, che evidentemente non è solo l'assenso del singolo ma la virtù teologale infusa nel Battesimo, e credo che proprio questa dinamica sia nell'opera kierkegaardiana il senso della *felix culpa*: l'accrescersi della fede, edificarsi, è movimento che trova principio e riposo ultimo in Dio stesso, ma in mezzo c'è il cristiano che "sceglie" Dio e lo segue, procedendo dall'invisibile al visibile *nell'Amore di Dio per il prossimo*. Nello stesso appunto di diario, troviamo questa dinamica spirituale a mio avviso ben delineata:

"Il mio lavoro spirituale mi soddisfa appieno e mi fa sopportare tutto con gioia, purché io possa attendere al mio lavoro. Così io riesco anche a capire la mia vita: che la mia missione è di annunciare agli altri consolazione e gioia, mentre io mi sento legato a un dolore per il quale non vedo alcun sollievo, ad eccezione del lavoro dello spirito"¹⁵⁴.

Sospendo il giudizio sul fatto se queste ultime osservazioni sul Kierkegaard "mistico" possano essere considerate dei prolegomeni ad uno studio futuro sulla sua spiritualità più nascosta, tanto risultano essere così sparse e dal sapore occasionale, senza contare il fatto che in questa ricerca non sono stati trattati i suoi ultimi quattro anni di vita, ma sembra possibile – allargando l'orizzonte e cercando di pesare le parole – ravvisare le tracce di una "mistica della giustificazione" tutta kierkegaardiana, originale e molto sentita, basata sull'esperienza di una vetta di certo irraggiungibile per le forze umane (cioè la salvezza, che restituisce non solo l'uomo a Dio ma anche l'uomo stesso all'uomo in quanto *quell'uomo*), che invece di essere l'apice della *visio* ne è la base (dunque ancora abbassamento e innalzamento), ma non per questo meno foriera di *beatitudine*. Questa particolare mistica risulta essere *unificante*, prima ancora che unitiva, e mirante non tanto alla contemplazione ma all'*edificazione* e al rafforzamento dell'uomo interiore, il quale vive la relazione d'amore con Dio cristocentricamente, cioè quella del "Cristo morto per te", che è immagine divina in ogni uomo e modello di vita per tutti i cristiani:

¹⁵⁴ *ibidem*.

“Si parla di atti d’amore, e molti possono essere citati. Se si parla però di atto dell’amore e dell’atto d’amore, c’è allora, sì, c’è allora un solo atto e, strano a dirsi, anche tu sai subito di chi si parla: di lui, di Gesù Cristo, della sua morte redentrice che nasconde la moltitudine di peccati”¹⁵⁵,

poiché:

“In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati”¹⁵⁶.

E questa, sommessamente e “in timore e tremore”, è stata probabilmente la *visio* donata a Søren Kierkegaard, cristiano ordinario.

¹⁵⁵ SKS 12, 300 (p. 144 ed. it.): è il secondo dei due *Discorsi per la comunione del venerdì* del 1851, a commento di 1Pt 4,7: “L’amore nasconderà la moltitudine dei peccati”. Vedi anche SKS 22, 246 (NB 12).

¹⁵⁶ 1Gv 4, 8-10.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

- *SKS* (Søren Kierkegaards Skrifter) [Scritti di SK], a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup *et al.*, København 1997- .
- *Søren Kierkegaards Samlede Værker* [Opere complete di SK], a cura di A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, 2° edizione, 15 voll., København 1925-36.
- *Søren Kierkegaards papirer* [Carte di SK], a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting (con aggiunte a cura di N. Thulstrup e N.J. Cappelørn), København 1968-78.
- *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling* [Protocollo d'asta della biblioteca di SK], a cura di H.P. Rohde, København 1967.
- *Om Søren Kierkegaard som bogsamler* [S. Kierkegaard collezionista di libri], «Fund og forskning det kongelige Biblioteks Samlinger», vol. VIII, a cura di H.P. Rohde, København 1961.
- *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* [Lettere e documenti riguardanti SK], a cura di N. Thulstrup, København 1954.

Versioni del *Diario* consultate a titolo indicativo, citate anche con modifiche e rivisitazioni:

- S. Kierkegaard, *Diario*, in 12 voll., a cura di C. Fabro, Brescia 1980³.
 - S. Kierkegaard, *Journal and papers (JP)*, a cura di H. Hong e E. Hong, Indiana University press, 1967.
-

Bibliografia secondaria.

Monografie:

- Ernst Troeltsch, *Sociologia delle sette e della mistica protestante*, trad.a cura di C. Antoni, Roma 1931.
- Carl Michalson: *The Hinge of History*, New York 1959.
- Marie Mikulová Thulstrup: *Kierkegaard og pietismen*, København 1967.
- Cornelio Fabro: *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969.
- Albrecht Ritschl: *Prolegomena to the history of pietism* (orig. 1877), in *Three essays*, Philadelphia 1972.
- Lidia Procesi Xella: *La dogmatica speculativa di Franz von Baader*, Torino 1976.
- C. Fabro: *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma 1979.
- Henri de Lubac: *Mistica e mistero cristiano* in *Opera Omnia*, vol. VI, Milano 1980.
- Franz von Baader: *Filosofia erotica*, a cura di Lidia Procesi Xella, Milano 1982.
- Philipp J. Spener: *Pia Desideria*, ed. italiana a cura di R. Osculati, Torino 1986.
- Ernst Benz: *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris 1987².
- *Imitazione di Cristo*, a cura di Elémire Zolla e Carlo Vitali, Milano 1988³.
- Peter Erb: *Pietists, protestants and mysticism. The use of late medieval spiritual text in the work of G. Arnold (1666-1714)*, London 1989.
- Angelus Silesius: *Il pellegrino cherubico*, a cura di Giovanna Fozzer e Marco Vannini, Cinisello Balsamo 1989.
- Roberto Osculati: *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari 1990.
- Wim R.Scholtens: *'Kijk, hier barst de taal...'. Mystiek bij Kierkegaard*; Kok, Kampen/Altiora, Averbode 1991.
- Elisabetta Zambruno, *La «Theologia Deutsch» o la via per giungere a Dio. Antropologia e simbolismo teologico*, Milano 1991.
- Xavier Tilliette: *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1991².
- Jeanne Ancelet-Hustace: *Maestro Eckhart e la mistica renana*, Milano 1992.
- AA. VV.: *La mistica e le mistiche*, Cinisello Balsamo 1996.

- Louise Gnädinger: *Giovanni Taulero. Ambiente di vita e dottrina mistica*, Cinisello Balsamo, 1997.
- Giovanni Taulero: *Sermoni*, a cura di Marco Vannini e Franca Belski, Milano 1997.
- Reinhard Brandt: *La lettura del testo filosofico*, Roma 1998.
- Pier Paolo Ottonello: *Ontologia e mistica*, Venezia 2002.
- AA. VV.: *Zur rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts. Beiträge eines Symposiums zum Tersteegen-Jubiläum 1997*, ed. Dietrich Meyer und Udo Sträter, Köln 2002.
- *Kierkegaard and his contemporaries – The golden age in Denmark*, «Kierkegaard Studies» 10, Berlin – New York 2003.
- Jon Stewart: *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge (UK) 2003.
- C. Fabro: *Dall'essere all'esistente*, Genova 2004 (Brescia 1957).
- Umberto Regina: *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Brescia 2005.
- AA. VV. *The pietist theologians. An introduction to theology in the seventeenth and eighteenth century*, ed. Carter Lindberg, Malden-Oxford-Carlton, 2005.
- Émile Boutroux: *Jakob Boehme o l'origine dell'idealismo tedesco*, Milano 2006 (Paris 1908).
- Divo Barsotti: *Mistica della riparazione*, Melara 2006².
- AA. VV.: *Kierkegaard and his german contemporaries*, «Kierkegaard research: sources, reception and resources» vol. 6, ed. by Jon Stewart, Aldershot 2007.
- AA. VV: *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, a cura di Ettore Rocca, Brescia 2008.

Articoli:

- Georges Cattaui: *Bergson, Kierkegaard, and Mysticism*, in «Dublin Review» 191-192, pp.70-78, Dublin 1933.
- Carl Michalson: *Existentialism is a mysticism*, in «Theology today» vol. 12, n.3, pp. 355-368, Princeton 1955.
- George Scherz: *Alfonso di Liguori og Søren Kierkegaard* in «Kierkegaardiana» III, pp. 73-82, København 1959.
- M.M. Thulstrup: *Lidelsens problematik hos Kierkegaard og mystikerne*, in «Kierkegaardiana» III, pp. 48-72, København 1959.

- M.M. Thulstrup: *Kierkegaard og Johann Arndt* in «Kierkegaardiana» IV, pp 7-17, København 1962.
- M.M. Thulstrup: *Kierkegaard's dialectic of imitation*, in *A Kierkegaard critique : An international selection of essays interpreting Kierkegaard*, Chicago 1967 (1962), pp. 266 – 285.
- M.M. Thulstrup: *Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealisme* in «Kierkegaardiana» X, pp. 7-69, København 1977.
- Steffen Arndal: *Die deutsche Mystik und die Liederichtung des dänischen Pietismus. Zu Brorsons Scheffler-übersetzungen* in «Orbis Litterarum» 33, pp. 18-44, Odense 1978.
- M.M. Thulstrup: *The role of ascetism e The significance of mortification and dying away (to)* in *Kierkegaard's view of Christianity*, «Bibliotheca Kierkegaardiana» II, København 1978, pp. 153 – 167.
- M.M. Thulstrup: *Præsentation af kristne mystikere i faglitteraturen, Kierkegaard kendte* in «Kierkegaardiana» XI, pp. 55 – 92, København 1980.
- M.M. Thulstrup: *Pietism*, in *Kierkegaard and great traditions*, «Bibliotheca Kierkegaardiana» VI, Copenhagen 1981, pp. 173 – 222.
- AA. VV.: *Kierkegaard's teachers*, «Bibliotheca Kierkegaardiana» X, Copenhagen 1982.
- David P. Scaer: *The concept of Anfechtung in Luther's thought* in «Concordia theological quarterly», Vol. 47, n.1, Fort Wayne 1984, pp. 15-30.
- Gabriele De Rosa: *Il vescovo luterano Mynster, s.Alfonso De'Liguori e Kierkegaard*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa» n.42, pp. 7-21, Roma 1992.
- G. Tersteegen: *Breve resoconto sulla mistica*, traduzione a cura di S. Rostagno in: «Filosofia e Teologia» n.11, pp. 339-345, Roma 1997.
- Frits Florin: *Was Kierkegaard influenced by medieval mysticism?*, in «Kierkegaardiana» XXII, pp. 172-190, København 2002.
- Bridget Edman: *St. John of the Cross and Soeren Kierkegaard*, in «Teresianum» 53 (2002) 1.
- Christopher Nelson: *Kierkegaard, mysticism, and jest: The story of little Ludvig* in «Continental Philosophy Review», Volume 39, Number 4, Springer Netherlands, December 2006, pp. 435 – 464.