

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di ricerca in Filosofia e Antropologia

XXIV Ciclo

SENSO TIPICO E TIPOLOGIA IN SØREN KIERKEGAARD.
VERSO UNA DEFINIZIONE DEL FONDAMENTO BIBLICO DELLA
CATEGORIA DI *GJENTAGELSE*

Coordinatore:
Chiar.ma Prof.ssa Beatrice Centi

Tutor:
Chiar.mo Prof. Fabio Rossi

Dottorando: Igor Tavilla

Indice generale

Nota bibliografica	p.	3
--------------------	----	---

PARTE PRIMA: LA BIBBIA DI KIERKEGAARD

Capitolo I – Storia e critica delle interpretazioni bibliche del pensiero kierkegaardiano con particolare riferimento alla categoria di *gjentagelse*

I.1	La Bibbia di Kierkegaard	p.	7
I.2	Le analogie bibliche della categoria di <i>gjentagelse</i>	p.	14
I.3	Il senso tipico nell'orizzonte degli studi kierkegaardiani: da Löwith a Frye	p.	22

Capitolo II – «Senso tipico» e «tipologia»: itinerari kierkegaardiani

II.1	Piano, metodo e strumenti della ricerca	p.	27
II.2	Antico Testamento e Nuovo Testamento	p.	29
II.3	Giudaismo e cristianesimo	p.	34
II.4	Legge e Grazia	p.	40
II.5	La polemica con la cristianità stabilita	p.	51

PARTE SECONDA: IL FONDAMENTO BIBLICO DELLA CATEGORIA DI *GJENTAGELSE*

Capitolo III – Sulle determinazioni peculiari della categoria di *gjentagelse* nella trasparenza del loro fondamento biblico

III.1	La categoria etico-religiosa di <i>gjentagelse</i>	p.	62
III.2	La dialettica della categoria di <i>gjentagelse</i> come novità	p.	67
III.3	Ripresa e ricordo	p.	69
III.4	Il matrimonio e la «pienezza del tempo»	p.	71
III.5	La ripresa tra ricordo e speranza	p.	78
III.6	La ripresa e il doppio-movimento della fede	p.	84
III.7	La ripresa come passaggio e trascendenza	p.	89
III.8	La ripresa come raddoppiamento dell'interiorità	p.	95
III.9	La teleologia della ripresa. Tipo e antitipo nel divenire del sé individuale	p.	98
Conclusioni		p.	106
Bibliografia		p.	110

ABBREVIAZIONI

Gli scritti di Kierkegaard [*Søren Kierkegaards Skrifter*] sono citati seguendo l'edizione critica in corso di pubblicazione presso il Søren Kierkegaard Forskningcenter di Copenaghen. Se utilizzate, sono indicate inoltre le traduzioni italiane, dalle quali sono tratte, con eventuali modifiche, le citazioni. Per snellire le note a piè di pagina vengono utilizzate le seguenti abbreviazioni:

- SKS *Søren Kierkegaards Skrifter* [Scritti di SK], a cura di J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup *et al.*, København, Gads Forlag, 1997 sgg. L'opera in corso di pubblicazione, comprenderà 58 volumi, 28 testi e 27 apparati critici [*Kommentarbind*]. Nelle citazioni il primo numero indica il volume (preceduto dalla lettera K se si tratta di un volume di apparati critici), il secondo di pagina. I *Journaler* sono citati secondo il titolo dato loro da Kierkegaard e la numerazione introdotta dai curatori, es.: NB2:217, sta per brano 217 del *Journal* NB².
- Pap. *Søren Kierkegaards Papirer* (carte di SK), 2^a ed., 16 voll., 25 tomi, rist. dell'ed. a cura di P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, con aggiunte a cura di N. Thulstrup (voll. 12-13) e indici di N. J. Cappelørn (voll. 14-16), København, Gyldendal, 1968-1978. Nelle citazioni il primo numero (romano) indica il volume, l'eventuale secondo (arabo e in apice) il tomo, la lettera indica la sezione, l'ultimo numero arabo il brano secondo l'ordine stabilito dai curatori (tr. it. parziale di C. Fabro, *Diario*, Brescia, Morcelliana, 1980-1983, 12 voll., che riporta la classificazione dell'edizione danese).
- Br *Breve og Aktstykker* (lettere e documenti riguardanti SK), a cura di N. Thulstrup, voll. I-II, Munksgaard, København, 1953-54. Il secondo volume contiene l'apparato storico critico. Nelle citazioni il primo numero (romano) indica il volume, il secondo l'ordine progressivo dei documenti (numero romano) o delle lettere (numero arabo).
- Auk *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards bogsamling* (catalogo d'asta della biblioteca privata di SK), a cura di H. P. Rohde, Det

Kongelige Bibliotek, København 1967. Nelle citazioni si indica il numero di catalogo di un libro sulla base del protocollo d'asta della biblioteca di Kierkegaard.

- AE *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in Søren Kierkegaard, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, 1993.
- BA *Begrebet Angest*, tr. it. di C. Fabro, *il concetto di angoscia*, in Søren Kierkegaard, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, 1993.
- BI *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, tr. it. di D. Borso, *Sul concetto di ironia con riferimento costante a Socrate*, Milano, BUR, 1995, 2002.
- CT *Christelige Taler*, tr. it. parziale di T. Donadoni, *Discorsi Cristiani*, Torino, Borla Editore, 1963.
- EE *Enten-Eller*, tr. it. con il titolo originale di A. Cortese, voll. I-V, Milano, Adelphi, 1976-1989.
- F *Forord*, tr. it. di D. Borso, *Prefazioni*, Milano, BUR, 1996.
- FB *Frygt og Bæven*, tr. it. di F. Fortini e K. Montanari Guldbrandsen, *Timore e Tremore*, Milano, Edizioni di Comunità, 1971.
- 2T43 *To opbyggelige Taler*, tr. it. di D. Borso, *Due discorsi edificanti*, in Søren Kierkegaard, *Discorsi edificanti*, 1843, Casale Monferrato, Piemme, 1998.
- G *Gjentagelsen*, tr. it. di D. Borso, *La ripetizione*, Milano, BUR, 1996.
- IC *Indøvelse i Christendom*, tr. it. di C. Fabro, in S. Kierkegaard, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, 1993.
- KG *Kjerlighedens Gjerninger*, tr. it. di U. Regina, *Gli Atti dell'Amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, Brescia, Morcelliana, 2009.
- PS *Philosophiske Smuler*, tr. it. S. Spera, *Briciole filosofiche*, Brescia,

Queriniana, 1987, 2001³.

- SLV *Stadier paa Livets Vei*, tr. it. di L. Koch, *Stadi sul cammino della vita*, Milano, BUR, 2006.
- SD *Sygdommen til Døden*, tr. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Roma, Donzelli, 1999.

PARTE PRIMA
LA BIBBIA DI KIERKEGAARD

Capitolo I

STORIA E CRITICA DELLE INTERPRETAZIONI IN CHIAVE BIBLICA DEL PENSIERO KIERKEGAARDIANO CON PARTICOLARE RIFERIMENTO ALLA CATEGORIA DI *GJENTAGELSE*

§ 1.1 La Bibbia di Kierkegaard

I risultati collezionati dalla critica kierkegaardiana nel tentativo di accertare l'influenza della Bibbia sul pensiero del Danese, numericamente esigui se paragonati alle bibliografie gremite di altri indirizzi di ricerca, testimoniano, con la loro marginalità e con le pause prolungate che li intervallano la soggezione che la vastità del confronto dovette incutere all'interprete e la difficoltà, da quest'ultimo avvertita come insormontabile, di offrire a supporto delle proprie tesi argomenti che si distinguessero per caratura scientifica da alquanto ovvie constatazioni.

Il primo volume, rimasto per settantanni anche l'unico, a vertere sul binomio Kierkegaard-Bibbia risale agli anni venti del secolo scorso. Fu Hansen, un pastore in quiescenza, ad assumersi la responsabilità di far luce sulla questione con uno studio che tuttavia perseguiva finalità divulgative più che scientifiche¹. Fin da allora la trama dei rapporti tra il Danese e il

¹ Cf. P.G. Hansen, *Søren Kierkegaard og Bibelen*, Kjøbenhavn, P. Haase og Søns Forlag, 1924. Trattasi di un'antologia di frammenti (1831-1855) estrapolati dalle Carte postume (sulla scorta delle edizioni di H.P. Barfod e H. Gottsched, «Af Søren Kierkegaard Efterladte Papirer», Kjøbenhavn, 1869-1881 e P.A. Heiberg e V. Kuhr, «Søren Kierkegaards Papirer», Kjøbenhavn, 1909-1920) accompagnati da un breve commento e proposti secondo nell'ordine in cui appaiono nel canone biblico riformato. Chiudono il libro un sommario dei temi biblici presenti negli scritti edificanti e una veloce disamina dei motivi e delle figure bibliche maggiormente ricorrenti nell'opera del Danese. In appendice si trova anche un indice biblico. Quello di Hansen sarebbe il secondo studio in assoluto ad occuparsi del rapporto tra la Bibbia e il Danese, a voler considerare un corposo articolo dedicato alla concezione della Bibbia e del dogma nell'opera di Kierkegaard. Schrempf, che ne è l'autore, esamina l'ostilità del Danese nei confronti dell'ortodossia luterana, che nella Bibbia e nel dogma custodiva la propria tradizione. Minando la credibilità della Chiesa e

Testo Sacro appariva un tutto vivo e inestricabile². Prossimo a concludere la propria fatica Hansen abbozzava di Kierkegaard un ritratto che la critica si sarebbe fatta carico di precisare con mezzo secolo di ritardo: «tanto lo spirito quanto la lettera della Sacra Scrittura gli scorrevano nelle vene, costituendo l'essere stesso della sua persona e del suo pensiero»³. In queste righe si sarebbe dovuto leggere un invito a perseverare nella ricerca piuttosto che a cullarsi nella presunzione di avere decifrato una volta per tutte la chiave d'accesso all'opera del Danese.

A distanza di trent'anni, il silenzio che fece seguito al contributo di

del cristianesimo ufficiale con i suoi ripetuti attacchi Kierkegaard avrebbe, che lo volesse o non, screditato anche l'autorità della Bibbia e del dogma. C. Schrempf, *Søren Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1891, pp. 179-229.

² «Il lettore che sia vagamente familiare alla personalità e alla biografia di Kierkegaard comprenderà bene che i passi della Bibbia e i racconti biblici, oggetto delle sue considerazioni e spunto per le sue annotazioni, furono più o meno intrecciati alla sua personale esperienza di vita cristiana e stettero in relazione alla sua impresa, a cui si considerò chiamato da Dio e alla quale consacrò la vita, le risorse e le forze fino al punto di crollare sotto il peso delle proprie psicopatie e dello sforzo per portare a termine il proprio compito. Si comprenderà anche che le osservazioni e le spiegazioni che Kierkegaard aggiunse alle citazioni bibliche e ai brani in questione solo in minima parte costituiscono delle interpretazioni nel vero senso della parola. Accanto a raffinate ed acute analisi psicologiche, singolari e caratteristiche descrizioni di personaggi biblici, più spesso esse contengono edificanti applicazioni alla vita quotidiana oppure chiarificazioni dell'essenza del cristianesimo, legate alla dura critica e all'appassionata polemica contro la “Cristianità” stabilita, il cristianesimo ufficiale e il clero» P.G. Hansen, *op. cit.*, p. 7s.

³ Ivi, p. 269. A raccogliere il testimone fu Pedersen, autore di una prima comprensione storico-critica del rapporto tra Kierkegaard e la Bibbia. L'articolo ricostruisce, con il pregio della sintesi, il contesto protestante – fondato sul principio luterano della *Sola Scriptura* – entro il quale Kierkegaard maturò il proprio punto di vista e la peculiare temperie culturale nella Danimarca del suo tempo, dominata dalle personalità di Clausen, Martensen e Grundtvig e animata dal dibattito tra i fautori del primato biblico e quelli del primato ecclesiastico, rispetto al quale lo stesso Kierkegaard prese posizione. Stando a Pedersen, l'originalità del punto di vista di Kierkegaard risiederebbe nella capacità del Danese di mantenersi in dialogo con la tradizione luterana e di affrontare i principali interlocutori del suo tempo senza per questo scadere nella ripetizione oppure nel sincretismo dei vari punti di vista, tenendo ferma la petizione di principio per la quale la Bibbia diventa Sacra Scrittura solo in virtù di un atto di fede che determina un salto qualitativo. Ciò implica il rifiuto tanto dell'esegesi biblica quanto della teologia speculativa, entrambe considerate da Kierkegaard alla stregua di pratica erudite, deleterie per il cristiano nel loro porsi ad ostacolo tra il sapere e il fare. Kierkegaard riafferma dunque il carattere etico della comunicazione biblica, richiamando l'esigenza dell'appropriazione da parte del singolo il quale, messi da parte i commentari dei teologi, è tenuto a coltivare un rapporto personale e soggettivo, l'unico possibile quando si tratta della propria salvezza, con la Parola di Dio. Cf. J. Pedersen, *Søren Kierkegaard bibelsyn*, in «Kierkegaardiana», n. 9, 1974, pp. 23-55, p. 23, disponibile anche in J. Pedersen, *Kierkegaards View of Scripture*, in «Bibliotheca Kierkegaardiana», a cura di N. Thulstrup e M. Mikulová Thulstrup, voll. I-XVI, Copenhagen, C.A. Reitzels Boghandel A/S, 1978-88, *The sources and depths of faith in*

Hansen cominciò a destare qualche imbarazzo tra i cultori della materia. Prova ne è l'intensità con la quale gli artefici del primo indice biblico dell'opera di Kierkegaard denunciarono il disinteresse mostrato dagli storici della filosofia per un rapporto, quello tra la Bibbia e il Danese, considerato già allora assolutamente nevralgico e ineludibile per quanti tenessero a una conoscenza profonda dell'autore. Parole, quelle usate da Paul Minear e Paul Morimoto per l'occasione, che non hanno visto diminuire nel tempo la loro attualità:

«E' incredibile quanti studiosi, occupati a ricostruire la sua storia spirituale, abbiano ignorato le fonti bibliche delle sue categorie [ideas]. Si è soliti, infatti, ricercare l'origine delle sue intuizioni tra i filosofi e i teologi europei, e mappare l'intricata connessione tra il suo pensiero e quello dei suoi contemporanei. Invano si cercherebbero nei voluminosi ed eruditi tomi riguardanti Kierkegaard studi che si addentrino nella relazione che quest'ultimo ebbe con la Bibbia, benché esistano saggi a profusione sulla sua relazione con Hegel, Hamann, o Mozart. Perché tanta disparità? Perché così pochi studi sulla fonte biblica e la struttura del suo pensiero?»⁴.

Kierkegaard, vol. II, 1978, pp. 27-57, p. 27.

⁴ P.S. Minear & P.S. Morimoto, *Kierkegaard and the Bible. An index*, Princeton, New Jersey, Princeton Theological Seminary, 1953, p. 6s. Appena un anno prima, era il 1952, Gregor Malantschuk, autore di un'introduzione all'opera di Kierkegaard [*Indførelse i Søren Kierkegaards forfatterskab*] aveva conferito alla Bibbia un primato indiscutibile sulle altre fonti del pensiero kierkegaardiano: «Kierkegaard's most significant reading, however, comes to be the Bible, the book that portrays the advent of God and how God casts man into the most earnest decision of his existence. With his creative imagination Kierkegaard enters into all the human experiences and adventures he meets in this reading. He relives in them and tries by consistent and logical reasoning to find a coherence in them. He finally comes to believe that he has succeeded in finding the laws and directions along which man's existence moves. He encompasses this total view of human life in his theory of the stages». G. Malantschuk, *Kierkegaard's way to the truth. An introduction to the authorship of Søren Kierkegaard*, tr. by M. Michelsen, Montreal, Inter Editions, 1963, 1987², p. 19. Se questo riconoscimento poteva sembrare laconico, Minear e Morimoto non avevano che da appellarsi ai *Kierkegaards Studies* di Croxall, nei quali veniva esplicitamente presa in esame la vena biblica di Kierkegaard o altrimenti detta «a vital connexion between his philosophy and the Bible». Cf. T.H. Croxall, *Kierkegaard studies. With special references to (a) the Bible (b) our own age*, London and Redhill, Lutterworth Press, 1948, p. 12. Ma tale studio era eccessivamente condizionato dai propositi edificanti perseguiti dall'autore. La connessione tra la Bibbia e il pensiero di Kierkegaard, in un'opera che tendeva a esemplarizzare il cristianesimo del Danese a beneficio della pratica religiosa odierna, trovò il tempo di essere solo tratteggiata. Inoltre Croxall rimarcava la cesura esistente tra il grande ciclo pseudonimico e la cosiddetta «seconda letteratura», osservando che mentre nei discorsi edificanti «l'orientamento biblico era spesso del tutto evidente» nelle opere di carattere filosofico e psicologico il nesso appare «assai meno ovvio». Infine l'autore giudicava alquanto problematica – comprensibilmente, se non si disconosce la circostanza per cui non esisteva ancora un indice biblico dell'opera di Kierkegaard – la possibilità di documentare la radice biblica del pensiero del Danese ricorrendo sistematicamente alla

Il primo deterrente sul quale Minear e Morimoto concentrarono la loro attenzione fu quello che potrebbe essere definito, senza forzare troppo l'originale, il «digiuno biblico» degli storici della filosofia.

«Sono pochi gli storici della filosofia che oggi si nutrono regolarmente di una dieta biblica, pochi quelli i cui intelletti siano saturi di Bibbia e le cui vedute siano informate dalla Bibbia. Per una simile genia di storici è naturale assumere che gli autori precedenti siano stati principalmente allevati col nutrimento procurato dalla tradizione filosofica piuttosto che dalla Scrittura»⁵.

Il secondo fattore di ritardo sul quale i due studiosi si soffermarono, consisteva invece in un'asperità intrinseca al terreno della ricerca, ovvero sia nel fatto che «l'influenza della Bibbia su S.K. è tanto pervasiva quanto oscura e difficile da dimostrare»⁶. Anche a questo proposito il valore delle considerazioni espresse da Minear e Morimoto non sembra aver sofferto l'usura del tempo. Proprio allora l'indicizzazione dei prestiti scritturali veniva in soccorso alla critica con uno strumento che consentisse l'emersione e una più agevole fruizione del patrimonio biblico disseminato nell'opera del Danese⁷. Oggi che le pericopi bibliche accolte da Kierkegaard nella sua opera sono disponibili alla consultazione nella loro interezza (per quanto essa sia pur sempre soggetta ad approssimazione) questo secondo ostacolo parrebbe definitivamente rimosso⁸.

Scrittura. «I shall not be so foolish as to be constantly bringing in “proof texts” to prove that this or that part of Kierkegaard's teaching is “in” the Bible. The very word “in” shows the folly of such a course, for the Bible obviously is not a philosophical or (in a more technical sense) a psychological treatise. I only seek, quietly and without strain, to make the Biblical connexion suitably felt». Ivi, p. 13. Sebbene Croxall non declinasse dunque dall'assunto di una stretta connessione tra la Bibbia e Kierkegaard, è dato notare come proprio l'evidenza di tale connessione abbia finito per interdire ogni ulteriore argomentazione.

⁵ P.S. Minear & P.S. Morimoto, *op. cit.*, p. 7.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Tentativo che portava con sé, tuttavia, il limite di essere redatto sulla scorta dell'edizione inglese delle opere di Kierkegaard.

⁸ A ben vedere invece, esso può dirsi aggirato solo in parte. Se gli indici rendono infatti immediatamente accessibili le giacenze scritturali, è altrettanto irrefutabile che il censimento delle citazioni rappresenti effettivamente un vantaggio solo per colui che abbia posto altrove le premesse del proprio cercare. La molteplicità dei dati analizzati, di per sé inerte, esige infatti uno sforzo di sintesi che ci restituisca una «percezione della Bibbia come tutto». A. McKinnon, *Kierkegaard's perception of the Bible*, in «Kierkegaardiana», n. 11, 1980, pp. 132-147, p. 133. Ma nella gestione dell'indice, il rischio di smarrire il senso complessivo nella molteplicità dei richiami è pari a quello di astrarre in generalizzazioni a dir poco ovvie. In particolare la difficoltà di imporre un senso a un ambito così ampio e sfuggente ha generato l'illusione che l'insieme dei frammenti potesse di per sé rivelarne uno. L'indagine statistica intrapresa dal canadese McKinnon cercò di comporre in una

Tornando alla garbata polemica di Minear e Morimoto, mentre risulta problematico valutare se il digiuno biblico degli storici della filosofia si sia protratto oltre quella data appare certo, invece, che il tema dell'influenza della Scrittura sul pensiero di Kierkegaard continua ad essere disertato. La primavera biblica conosciuta dagli studi kierkegaardiani negli ultimi vent'anni e ancora oggi feconda di originali contributi, non deve essere infatti equivocata per il parziale, men che mai compiuto, conseguimento di una qualche consapevolezza storico-filosofica circa il radicamento biblico del pensiero di Kierkegaard⁹.

visione il più possibile unitaria l'impatto avuto dalla Bibbia sull'opera del Danese, monitorando simultaneamente la ricorsività dei frammenti biblici e la loro affinità, ponendo, in questo secondo caso, come criterio di base la compresenza di due frammenti in una stessa pagina. Per questa via McKinnon poté distinguere infine, in un'efficace sintesi visiva, il centro e la periferia delle adozioni bibliche nell'opera di Kierkegaard. Ne sono risultate quelle che lo stesso McKinnon non esitò a definire «the more obvious conclusions» (p. 145): una più fitta interlocuzione tra il *corpus* kierkegaardiano e il Nuovo Testamento rispetto all'Antico (con l'eccezione, anch'essa facilmente pronosticabile, della Genesi) e la rilevanza dei Vangeli sinottici, oltre a una spiccata omogeneità del carteggio paolino.

⁹ Purché non se ne faccia una mera questione di tempo, per cui si tratterebbe di colmare le lacune di un discorso impostato e portato avanti per lo più solo da teologi, appare evidente che una presa di coscienza del problema, nei termini auspicati Minear e Morimoto non sia ancora avvenuta. «Scripture in the thought of Søren Kierkegaard» del pastore battista L. Joseph Rosas III, che sin dal titolo farebbe pensare a uno studio dell'incidenza della Bibbia sulle categorie di pensiero del Danese, verte al contrario sull'uso della Scrittura nell'opera di Kierkegaard. Rosas III riconosce all'interno della complessa e polifaceta produzione kierkegaardiana un repertorio interpretativo vario e articolato, riconducibile a tre differenti modelli ermeneutici che riflettono in ultima istanza le tre sfere dell'esistenza: estetica, etica e religiosa. L'approccio estetico si servirebbe della Bibbia alla stregua di una fonte letteraria qualsiasi, quello etico si richiamerebbe invece all'autorità della Scrittura per suffragare la validità dell'imperativo morale, mentre l'ermeneutica religiosa, kierkegaardiana in senso proprio, è tanto «ermeneutica del paradosso» quanto, specie nei discorsi edificanti, «ermeneutica dell'esortazione». Cf. L.J. Rosas III, *Scripture in the thought of Søren Kierkegaard*, Nashville, Tennessee, Broadman & Holman Publishers, 1994. Successivamente Timothy H. Polk ha portato alla luce, sulla scorta della cosiddetta «seconda letteratura», in particolare degli *Atti dell'Amore* (1847) e dei *Discorsi edificanti* (1843), il paradigma interpretativo che, a suo dire, deve presiedere all'uso kierkegaardiano della Sacra Scrittura. Secondo il teologo americano la lettura della Bibbia operata da Kierkegaard avverrebbe in ossequio a una precomprensione della medesima che Polk denota come «primal imaginative construal of Scripture», costruzione immaginativa primitiva della Scrittura. Tale paradigma consiste sostanzialmente nella «regula fidei», formulata già in età patristica, in virtù della quale l'interprete leggendo ogni pagina della Scrittura la ricondurrebbe alla sua fonte prima, che è l'amore caritatevole di Dio. Da ciò dipendono alcune costanti riscontrabili nella prassi ermeneutica del Danese, a cominciare dalla possibilità di identificare *categorie distintive*, ossia di riconoscere come le categorie di libertà, giustizia, fede, verità, speranza assumano in rapporto a Dio un significato qualitativamente diverso dall'uso comune. Vi sarebbe poi l'*intertestualità*, ovvero la possibilità di armonizzare la molteplicità delle categorie bibliche in una comprensione

La circostanza per la quale furono quasi esclusivamente teologi i protagonisti della ricerca in questo campo avrebbe fatto in modo che l'obiettivo di certificare l'influsso della Scrittura sul pensiero di Kierkegaard fosse accantonato a solo beneficio di un approccio sensibile alle strategie ermeneutiche adottate dal Danese. Il rapporto tra l'autore e la Bibbia sarebbe stato, dunque, affrontato e ancora oggi risolto in una prospettiva che si interroga univocamente attorno all'«uso» della Scrittura concepito da Kierkegaard.

Non per caso i curatori del primo indice biblico sollecitarono, al fine di

olistica della Scrittura che ne preservi l'integrità e la funzione etico-religiosa. Infine viene ricordato il valore *edificante* ed *istruttivo* che la lettura del Testo Sacro riveste per la soggettività, in opposizione alla pratica oggettiva e scientifica delle varie discipline teologiche. Cf. T.H. Polk, *The biblical Kierkegaard. Reading by the rule of faith*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1997. Nel 2004 Jolita Pons ha dedicato un saggio all'uso della Scrittura nelle opere pseudonime di Kierkegaard. La Pons muove dal postulato che le citazioni bibliche all'interno dell'opera kierkegaardiana siano parte integrante del programma di comunicazione indiretta attraverso il quale il Danese si propone di stimolare nel lettore l'appropriazione soggettiva della verità. Lette in quest'ottica le citazioni non rappresenterebbero tanto un apparato accessorio e ornamentale rispetto al pensiero del filosofo quanto piuttosto la sintassi stessa della strategia dissimulativa che connota tutta la produzione pseudonima. Afferma la Pons, parafrasando William Afham di *In vino veritas*, che la Bibbia è l'onnipresenza invisibile organicamente inscritta nell'opera di Kierkegaard. L'ubiquità del Testo Sacro è ottenuta non solo in virtù della citazione spesso libera e perciò approssimativa e infedele al testo originale, ma anche in virtù di un coefficiente stilistico, di un linguaggio pseudo-biblico che Kierkegaard avrebbe messo a punto *ad hoc*. E' dato osservare allora che il Danese ripropone figure e narrazioni bibliche notorie e ad esse associ elementi e motivi estranei alla tradizione scritturale ma ad essa omogenei sotto il profilo retorico e stilistico. Il *détournement* si dimostra una componente fondamentale della prassi comunicativa adottata dal Danese, la quale esige che la verità venga proposta nella forma della possibilità, al congiuntivo avrebbe detto Kierkegaard, per consentire l'appropriazione soggettiva. Cf. J. Pons, *Stealing a Gift. Kierkegaard's Pseudonyms and the Bible*, New York, Fordham University Press, 2004. La teologa danese Iben Damgaard non eccepisce alla regola di trattare il rapporto tra la Bibbia e Kierkegaard nell'ottica del «Kierkegaards brug af Bibelen», ovvero dell'uso della Bibbia da parte di Kierkegaard. Condividendo, dunque, una prospettiva interpretativa familiare agli studi kierkegaardiani Damgaard rivolge la propria attenzione alle manipolazioni letterarie e alla riscrittture delle figure bibliche operate dal Danese. Questa ermeneutica viene intesa dall'interprete come un «giocare allo straniero con ciò che è noto». Kierkegaard si sarebbe proposto infatti di rivitalizzare il racconto biblico, che appariva al cristiano di allora un deposito di tradizioni antiche e curiose, facendo assumere ad alcune figure topiche della Scrittura, volgarmente note ai suoi contemporanei, dei tratti esotici tali da renderle nuovamente pregne di quell'originario significato esistenziale che col tempo si era smarrito. Si sarebbe trattato, in fondo, di decostruire la percezione della Bibbia allora dominante provocando un conflitto tra rappresentazioni che avesse la forza di annullare quelle più obsolete e fuorvianti. Se la strategia predisposta dal Danese ebbe di mira l'edificazione del singolo lettore, la disponibilità di quest'ultimo a lasciarsi edificare è un fattore da cui nessun comunicatore può prescindere. Proprio attraverso l'esclusione dei profili mancanti di tale requisito lo stesso Kierkegaard avrebbe contribuito a tracciare un ritratto del lettore esemplare.

stabilire una corretta comprensione del binomio in questione, il contributo degli storici della filosofia, convinti com'erano, che la chiave di lettura custodita da questi ultimi non fosse surrogabile da quella di altre discipline, *instar omnium* quelle teologiche, essendo l'unica deputata a cogliere nella sua tangibile consistenza l'influenza della Bibbia sul pensiero di Kierkegaard. Sono, quindi, gli interrogativi del se e come la Bibbia abbia fecondato il pensiero del Danese, attraverso quali varchi la Scrittura si sia fatta strada nello spessore dell'opera e quali categorie ne portino ancora impresso il conio, a definire gli obiettivi della presente ricerca e a individuarne la posizione nel variegato ambito degli studi kierkegaardiani.

Certamente il poeta, assorto com'è nella contemplazione disimpegnata della realtà, non può sentire l'esigenza dell'edificazione, tanto meno il lettore fanatico emulatore acritico delle imprese narrate nella Scrittura. Il lettore esemplare è quello che si interroga sulla concreta possibilità di tradurre in realtà l'insegnamento della Bibbia, operando quella che, con una citazione del Garff, Damgaard definisce «*handlingshermeneutik*», ermeneutica dell'azione. Cf. I. Damgaard, *At lege fremmed med det kendte*, København, Forlaget ANIS, 2008. Per completezza riportiamo l'articolo di Garff citato da Damgaard: J. Garff, «*Min kjære Læser!*» *Kierkegaard læst med afmålt hengivelse*, in «Fønix», n. 1, 1990, pp. 2-22. Infine si vedano anche: I. Damgaard, *Kierkegaard og Bibelen*, in S. Pedersen (ed.), *Skriftsyn og metode*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, 2007, pp. 170-194; I. Damgaard, “*My dear reader*”. *Kierkegaard's reader and Kierkegaard as a reader of the Book of Job*, in K. Nielsen (ed.), *Receptions and transformation of the Bible*, Aarhus, Aarhus University Press, 2009, pp. 93-105. Infine cf. Lee C. Barrett e J. Stewart (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol.1, Kierkegaard and the Bible*, I-II, Farnham & Burlington, Ashgate publishing company, 2010.

§ 1.2 Le analogie bibliche della categoria di *gjentagelse*

Dopo aver sommariamente ripercorso la vicenda interpretativa di cui Kierkegaard e la Sacra Scrittura sono stati protagonisti, sarà certamente più facile comprendere l'episodicità e il carattere desultorio delle interpretazioni che hanno inteso mettere a fuoco la categoria di *gjentagelse* attraverso la lente della Bibbia. Va anzitutto notato, a riprova di quanto già osservato da Minear e Morimoto, che gli studiosi si sono mostrati da subito maggiormente inclini a definire la categoria in questione opponendola a quella hegeliana di *Vermittlung*, considerata quest'ultima, a ragion veduta, l'antecedente immediato e il termine di riferimento polemico del Nostro¹⁰. Merita tuttavia attenzione il fatto che la categoria di *gjentagelse*, più di altre determinazioni del pensiero kierkegaardiano, abbia ispirato tra i critici il ricorso alla chiave di lettura biblica. Ad affermare questo primato hanno contribuito anzitutto la statura e il pregio singolari delle rivisitazioni bibliche proposte da Kierkegaard per esprimere ed illustrare la categoria medesima¹¹. Il patrocino biblico di Abramo e Giobbe si annunciava già nella circostanza che vide le prime copie di *Timore e Tremore* [*Frygt og Bæven*] e di *La ripresa* [*Gjentagelsen*] esposte sugli scaffali del libraio

¹⁰ Basti ricordare qui l'esempio dato da Høffding: «Il concetto di ripresa sta nella filosofia di Kierkegaard in esplicita contrapposizione alla dottrina hegeliana della conciliazione (mediazione) dei contrari in una più alta unità. «La ripresa», afferma Kierkegaard, «è in realtà ciò che erroneamente si è chiamato mediazione». L'errore risiede nel fatto che si ritiene la conciliazione dei contrari ovvia, determinata dalla natura stessa dei termini dell'antitesi. Nella sfera della vita della volontà le cose, secondo Kierkegaard, starebbero diversamente. Si deve dare un atto di volontà psicologicamente inesplicabile per unire gli elementi in lotta; a questi si aggiunge dunque un fattore nuovo. Ragion per cui Egli, come già si è detto, nega l'analogia tra l'evoluzione organica e quella spirituale. Nella concezione di Hegel l'unità superiore ha origine col ritornare dal secondo termine dell'antitesi al primo: ma proprio questo ritorno è per Kierkegaard il grande problema, il problema che segna il confine naturale tra la modalità estetica e quella etica di concepire la vita. Esso definisce il punto in cui interviene la volontà, perciò, secondo Kierkegaard il punto dove la scossa, il salto hanno la propria sede. Esteticamente si segue la tangente; deve essere postulata una forza speciale che possa trattenere il pianeta in un'orbita dallo stesso centro». H. Høffding, *Søren Kierkegaard som filosof*, København og Kristiania, Gyldendalske Boghandel, 1892, 1919², p. 96. Si veda a questo proposito anche: M. Thust, *Søren Kierkegaard. Der digter der Religiösen*, München, Verlag C.H. Beck, 1931, 214-215.

¹¹ Commentando l'articolazione dell'opera *Timore e Tremore* il critico danese Billeskov Jansen ebbe a dire: «Nell'introduzione lo scrittore pseudonimo riporta in quattro versioni differenti il racconto della Genesi del cammino fino al monte Moira. In tutte quattro viene mostrato un Abramo, la cui fede sta più in basso rispetto a quella dell'Abramo biblica. Non conosco nella letteratura niente di simile a questo parafrasare per varianti». F.J. Billeskov Jansen, *Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst*, Rosenkilde og Bagger, København, 1951, p. 47.

Reitzel lo stesso giorno, il 16 Ottobre 1843¹². E' lecito supporre tuttavia che l'imponente corredo biblico messo in scena da Kierkegaard suscitasse, almeno all'inizio, una certa diffidenza. Già Brandes, con l'iperestesia del biografo, percepì il carattere esornativo del racconto di Abramo rispetto alla vicenda sentimentale di Kierkegaard, facente da nucleo pulsante¹³. D'appresso a questo si poté cogliere agevolmente nella citazione di Hamann, posta in esergo a *Timore e tremore*, il codice con cui decriptare la comunicazione indiretta sapientemente architettata da Kierkegaard nell'estremo conato di ricucire il proprio rapporto con Regine. Da una simile angolatura il repertorio biblico dovette necessariamente sembrare agli interpreti del Danese un sofisticato apparato mistificatorio messo in atto allo scopo di depistare il lettore comune, estraneo alla vicenda¹⁴. Fatti salvi,

¹² Ancor più eloquente il fatto che la *Gjentagelsen* apparisse come la ripetizione di *Frygt og Bæven*. A tale proposito si legge in Geismar: «Il motivo dello scritto è assai chiaro; esso indaga in un modo nuovo il doppio movimento dell'infinito nel quale dapprima l'intera esistenza viene infranta, ma poi la si ottiene ancora, col prodursi per così dire di una seconda potenza della coscienza. Così la *Ripresa* stessa è una ripresa di *Timore e Tremore*». E. Geismar, *Søren Kierkegaard. Seine lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen, Wandenhoeck & Ruprecht, 1929, p. 185. Wahl affronta i due scritti senza soluzione di continuità in uno stesso paragrafo dal titolo «a la conquête du temps perdu». Come osserva il critico francese: «composée à la même époque» entrambi «pose le problème du temps». Cf. J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, Paris, Fernand Aubier, 1938, 1967³ p.186s.

¹³ Nella monografia di Brandes, la cui prima edizione risale al 1877, si legge: «Certo è particolarmente sorprendente ritrovare *quel motivo*, sussunto dalla vicenda personale di Kierkegaard, appena si consideri tra i suoi primi quattro scritti pseudonimi quello nel quale non si trova menzione ad alcuna storia d'amore o di fidanzamento, quello che nella maniera più evidente rappresenta il passaggio alla sua produzione religiosa e che, vuoi per l'atmosfera veterotestamentaria che vi è diffusa vuoi per l'elogio di Abramo come padre della fede, spinse l'esimio e accorto vescovo Mynster ad arrischiarsi nell'unica recensione che egli avrebbe mai fornito di uno scritto kierkegaardiano. Guardando, dunque, a *Timore e Tremore* con occhio critico si vede che questo libro sta in rapporto all'Antico Testamento come la dissertazione su Antigone all'antichità classica. I miti della Grecia e il racconto vetero-caldeo sono soltanto i sontuosi e interscambiabili costumi con i quali l'autore ammantava la propria personale sofferenza e il proprio personale dolore». G. Brandes, *Søren Kierkegaard. En kritisk fremstilling i grundrids*, København, Gyldendal boghnadel, 1877, 1967³, p. 75.

¹⁴ Ne rendiamo conto citando una pagina del Lowrie: «That these two books [*Timore e Tremore* e *La ripresa*] were meant as a mysterious communication to Regina is indicated first of all by the name of the pseudonym, *de silentio*, and by the motto of *Fear and Trembling* (in German, quoted from Hamann): "What Tarquinius Superbus in his garden spake by means of the poppies was understood by the son, but not by the messenger." Moreover, Constantine's letter to the reader remarks that "Clemens Alexandrinus did very well to write his book in such a way that the heretics could not understand it". The motto first chosen for this book was copied from a passage by Herder, but with the suppression of its optimistic conclusion: "Write! - "For whome?" - "Write for the dead, for them thou lovest in a time that is past." - "Will they read me?" "Nay!" The motto of *Repetition* is: "On

dunque, il fascino letterario che i profili di Abramo e Giobbe ispirarono di primo acchito al lettore e il ruolo strategico che essi al pari rivestirono nella drammatizzazione delle vicende seguite alla rottura del fidanzamento, le figure bibliche assunsero altrettanto precocemente ad archetipi. A cominciare da Bohlin, che colse in Abramo un «Lebenstyp», un'ideale di vita, ovvero lo intese «als Typ des *Ritters des Glaubens*», come modello del «cavaliere della fede». Thust volle nella sua monografia su Kierkegaard ribadire il carattere paradigmatico delle figure bibliche, designandolo col termine «Urbild», giacché «il religioso, del tutto estraneo alla psicologia di

wild trees the flowers are odorous, on tame ones the fruit.” (From Flavius Philostratus the Elder). These books, being among the most poetic that S. K. ever wrote, have an interest for every one, yet the specific question put to Regina no one but she was in the position to understand. Even she must have been amazed at discovering in *Fear and Trembling* that S. K. conceived of himself as a second Abraham – and that she was Isaac! Isaac, who was sacrificed and regained! The story of Agnes and the Merman (in S. K.'s version of it) more obviously depicted the relationship between her and her lover; but (as though to ensure that the heretics would not understand) this passage was obscured by its inconspicuous position. Perhaps not even Regina would have been able to perceive that S. K. cherished the hope that union with her might be possible as a consequence of repentance and by means of faith in virtue of the absurd. At all events, the suggestion was proposed too late. After only three weeks in Berlin (where his later visits were even shorter) S.K. was back in Copenhagen, and both books were finished by July. But in the meantime something had happened in June – Regina became engaged to Fritz Schlegel». W. Lowrie, *Kierkegaard*, voll. I-II, New York, Harper & bros., 1962, I, p. 256. Il significato religioso della categoria di ripresa è parso al Garff, in tempi più recenti, tutt'al più il paravento dietro il quale Kierkegaard troverebbe asilo, una volta constatato il fallimento del suo tentativo di comunicare a distanza con Regine. Garff mostra come la vita e l'opera del Danese reagiscano l'una sull'altra con esiti talvolta contraddittori. *Gjentagelsen* illustrerebbe in maniera icastica le conseguenze di questa reciproca affezione e il peso avuto dalla contingenza nel deragliamento del testo dai suoi originari binari di manovra. Citiamo, ben sapendo che la lettura decostruttiva del Garff inibisce programmaticamente ogni sensibilità verso la componente biblica e religiosa: «Frk. N.N. alias Regine si era infatti fidanzata con un altro nel luglio del '43. Punto. Ma mentre il giovane del libro si era limitato a lasciar cadere il giornale allorché lesse delle nozze dell'amata, Kierkegaard perse la fede nella ripresa come comunicazione indiretta a Regine e pertanto scelse, amareggiato e ferito, di parodiare la ripresa del giovane. Dapprima lo scopo della comunicazione indiretta fu dunque un rifiuto della possibile ripresa del rapporto, cosa che il suicidio del giovane più o meno simbolicamente, doveva rappresentare, allorché la notizia del fidanzamento di Regine appresa da Kierkegaard, rese quella comunicazione completamente priva di significato. Ovviamente il giovane doveva essere richiamato in vita in modo tale che Kierkegaard potesse fingere che la ripresa di cui si era parlato, *non* fosse una ripresa del rapporto con lei, Regine, ma piuttosto una ripresa religiosa, mediante la quale il soggetto si appropriava di sé nella sua forma autentica. Costantin Constantius cerca di attutire i disorientanti spostamenti, sorti dunque tra la ripresa originariamente intesa e quella effettiva, in parte dedicando il lavoro al lettore, cosa che gli sarebbe valsa una benevola accoglienza, in parte facendo seguire il libro da una postilla nella quale egli provvede alla riabilitazione sia morale che religiosa del giovane. E così ha lasciato che *Gjentagelsen* riprendesse la sua comunicazione indiretta a Regine». J. Garff, *Den Søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, København, C.A. Reitzel Forlag, 1995, p. 147s.

Constantin è elemento vivo [nel giovane – n.d.r.]: egli si rifugia nella Bibbia e scopre nella sorte di Giobbe il prototipo della ripresa che egli agogna per se stesso»¹⁵. Passò un lustro e Chestov, futuro autore di *Athènes et Jérusalem*, riconobbe nella coppia Giobbe e Abramo la sineddoche della parabola irrazionalista cui, a suo dire, il divorzio del Danese dalla filosofia speculativa avrebbe dato esito¹⁶.

A tali illustri precedenti si deve aggiungere Wahl con l'avvertenza di notare che egli, per primo, si sforzò di riconoscere nella categoria di *gjentagelse* il suolo di risonanza per un'ampia gamma di note bibliche. La pericope, di volta in volta eletta a chiave di lettura, viene individuata da Wahl su mandato del Danese, per abilità dell'interprete, oppure per merito altrui¹⁷. Il principio ermeneutico che sottende a tale *modus operandi* è l'analogia. Laddove le circostanze lo consentano e specialmente se la

¹⁵ T. Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihren geschichtlichen Zusammenhänge*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1927, p. 280. Cf. M. Thust, *op. cit.*, 1931, p. 226.

¹⁶ Tale filosofia ebbe sì il proprio vertice nell'hegelismo ma, osservava il filosofo russo, le sue radici affondavano nel pensiero greco, si badi bene, Socrate incluso. La filosofia esistenziale denoterebbe appunto per il Chestov, più che un sistema di pensiero, il migrare di Kierkegaard da Atene verso Gerusalemme: «Kierkegaard qui cependant s'était nourri de Hegel et qui le vénérât dans sa jeunesse, Kierkegaard sentit soudain que la philosophie de son maître recélait un mensonge fatal, une trahison, une tentation dangereuse; il y reconnut l'*eritis scientes* du serpent biblique: une appelle pour échanger la foi en un Créateur vivant et libre, la foi qui n'a peur de rien, contre la soumission aux vérités immuables, disposant d'un pouvoir absolu sur tout mais indifférentes à tout. Abandonnant le glorieux philosophe, le grand savant, Kierkegaard alla ou plutôt se précipita vers son unique sauveur, vers un «penseur privé», vers le Job de la Bible. Et de Job il passa à Abraham, non à Aristote, le maître de ceux qui savent, mais à celui que l'Écriture appelle le père de la foi. Pour Abraham il quitta même Socrate». Giobbe e Abramo starebbero dunque come pietre miliari sul cammino che conduce da Atene a Gerusalemme, a segnalare il progredire inesorabile del Danese dalla prima alla seconda, sebbene la filosofia di Kierkegaard facesse da spola tra le due più spesso di quanto l'interprete russo non volesse ammettere. Cf. L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, 1972³, p. 20s.

¹⁷ Accade ad esempio che Wahl ricorra all'immagine del rovelto ardente (Es: 3, 2) per illustrare il doppio movimento della fede, che si attua nella ripresa: «Le croyant a renoncé au temporel; et il le retrouve» (p. 197). L'immagine del fuoco divino che arde senza consumare è stata, per l'appunto, suggerita da Kierkegaard quale indice della possibilità per l'istanza divina di coesistere con i rapporti terrestri senza determinare l'annientamento di questi ultimi. Cf. SKS 18, 10 (EE:10); *Pap.* II A 351 - 3 febbraio 1839. Wahl cita poi Ruttenbeck, che a sua volta parafrasa la dicotomia tra ἐκ τοῦ κόσμου e ἐν τῷ κόσμῳ dell'evangelista Giovanni: «Nous serons dès lors dans le monde et ne serons plus du monde» (p. 198). Infine v'è l'esempio della pericope di Ap: 21,1 incorporato nel brano posto a commento del movimento che contraddistingue la ripresa: «par lequel renaissent sous le forme d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre l'ancienne terre et le ciel ancien» (p. 201). Cf. W. Ruttenbeck, *Sören Kierkegaard. Der Christliche Denker und sein Werk*, Berlin, Trowitzsch, 1929, p. 254.

memoria biblica dell'interprete è solida e allenata, tale prassi si dimostra effettivamente assai proficua¹⁸.

Vi era poi – e veniamo così a precisare l'altra circostanza che avrebbe concorso a sancire il «primato biblico» della categoria di *gentagelse* – l'invito formulato a chiare lettere dallo stesso Kierkegaard a riconoscere nella sfera religiosa l'alveo originario di tale categoria. Alludiamo qui alla replica, progettata sin dalla fine del 1843 e conservata tra gli inediti del Nostro, con la quale Kierkegaard si proponeva di sconfessare la recensione del Prof. Heiberg [*Det astronomiske Aar*], uscita sulle pagine di «Urania. Annuario per il 1844»¹⁹.

Kierkegaard, che in quelle pagine vide completamente frainteso il senso autentico della categoria di *gentagelse*, dopo aver rinfacciato ad Heiberg la superficialità di un giudizio prematuramente formulato sulla scorta delle prime quaranta pagine del libro, rivendicò le motivazioni religiose del proprio lavoro suggerendo di leggere nel concetto di Redenzione

¹⁸ Ne sperimenta l'efficacia quello stesso Croxall, la cui appartenenza al novero degli studiosi sensibili alla tematica biblica abbiamo discusso in precedenza. Sebbene nei suoi *Kierkegaard studies* egli non prescinda affatto dalle «Biblical analogies», il critico inglese è parimenti convinto che la chiave di lettura della categoria di ripresa risieda altrove, ossia nel terzo dei tre discorsi edificanti pubblicati da Kierkegaard nello stesso torno di tempo, intitolato *Fortificarsi nell'uomo interiore* (1843). Ciò confermerebbe l'impressione che la matrice biblica del pensiero di Kierkegaard appaia allo studioso inglese fuori controllo qualora si prescinda dalla cosiddetta «seconda letteratura». Rassegnarsi a questo argomento significherebbe, però, escludere di fatto la possibilità di percepire e di rendere intelligibile l'influenza biblica sulle categorie kierkegaardiane, sconfessando così la chiave di lettura biblica nell'atto stesso di proporla l'applicazione. Dopo essersi riferito al tema biblico del diventare «come fanciulli» una seconda volta (Mt: 18, 3) – a cui lo stesso Kierkegaard allude in SKS 12, 191; IC 786 – e dopo aver rimandato a una serie di luoghi del Vangelo di Giovanni (Gv: 15, 11; 16, 22; 17, 13) Croxall chiosa i risultati della sua ricerca con le seguenti parole: «such, then, are some of the Biblical analogies, depicting, not Repetition itself, perhaps, but the essential marks and results of Repetition. But there is something more to be said, something that is from Kierkegaard's own pen. In the discourse which accompanied *Repetition* he gives us his own Biblical orientation. The discourse is based on the passage in Ephesians 3: 13-21, in which the key-words are “Strengthened with might in the inward man”. Clearly, St. Paul, who wrote the words, was himself so strengthened, or else how could he, an obscure prisoner in the greatest city of Rome, whom nobody paid the slightest heed to, believe that his message (which hardly anybody seemed to listen to) would change the world? What gave him this strength? It was the conquest of himself. That was just what the “young man” of *Repetition* and what Kierkegaard himself needed. It is what we all need. And the layout of this discourse, with its references to Job, its descriptions of a soul bewildered by adversity, shows that it is allied to *Repetition*». T.H. Croxall, *op. cit.*, p. 165.

¹⁹ Cf. *Pap.* IV B 97-139, 1844, pp. 251-323. In particolare vedasi *Pap.* IV B 117. Ad incrociare le lame con Heiberg fu Nicolaus Notabene nel giugno 1844 con *Forord. Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed* [Prefazioni. Lettura ricreativa per determinati ceti a seconda dell'ora e della circostanza]. Si veda a questo proposito D. Borso, *Prefazione del curatore in Prefazioni*, Milano, Rizzoli, 1996, pp. 7-45.

[*Forsoning*] la «ripresa» *sensu eminentiori*²⁰. Non mancò certo la disponibilità presso i critici a sondare in questa direzione la profondità biblica del pensiero kierkegaardiano. Lo dimostra tra l'altro il fatto che Reimer, accolta la sollecitazione del Danese constatasse la rilevanza del τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου paolino e affermasse che Kierkegaard intese «la riconciliazione come Paolo, in senso escatologico, sebbene senza alcun aspetto di Apocalisse e di fine della storia»²¹.

Per quanto l'analogia abbia costituito di gran lunga la modalità d'indagine maggiormente praticata dagli studiosi, il suo impiego è stato assai

²⁰ Riportiamo di seguito uno stralcio significativo della polemica: «Secondo l'interpretazione del Prof. Heiberg la ripresa esiste nel mondo dello spirito individuale. Qui come dappertutto essa esisterebbe solo per lo spirito dedito alla contemplazione e non come compito per la libertà. In ciò si rende manifesta la confusione che il Prof. Heiberg ha generato coll'aver voluto correggere quanto probabilmente, cosa che andrebbe persino contro ogni mia aspettativa, non ha avuto il tempo di rileggere, sebbene sia stato abbastanza magnifico da spendere un istante per correggere un libro che, se mai un libro nella letteratura danese lo ha fatto, non si è imposto a nessuno e neppure si è fatto avanti come se avesse qualcosa da dire. La questione della ripresa è per il Prof. quella della sua importanza per la contemplazione. La ripresa è dovunque e ha maggiore importanza nel regno dello spirito che in quello della natura. Se essa non è nell'attimo, l'individuo deve attendere finché essa si realizza e allora egli è capace di quel più che essa comporta. Quel più che la soggettività conferisce alla ripresa è sempre dovuto dalla contemplazione, sia che, quel più trovandosi già nella ripresa, la contemplazione voglia vederlo o lo veda, sia che si tratti invece di una manifestazione della contemplazione individuale semplicemente nella sua arbitrarietà, una manifestazione dell'individualità posta semplicemente nella sua ambivalenza estetica e rapportantesi al suo oggetto. Non appena invece l'individuo venga inteso a partire dalla propria libertà, allora la questione diventa un'altra: che si realizzi la ripresa. La ripresa in questo senso pieno, come compito per la libertà e come libertà è esattamente ciò che dà il titolo al mio piccolo libro, e che nel mio piccolo libro si è realizzata nell'individualità e nella situazione descritta e spiegata, che è precisamente la cosa essenziale per lo psicologo e si è autorizzati a chiederne ed esigerne la descrizione estetica da parte di chi, distinguendosi dallo psicologo scienziato, ha definito molto correttamente se stesso uno "che fa un esperimento". Sulla ripresa colta in questo senso non si trova alcun cenno nella recensione del Prof. Heiberg. Il problema della ripresa ha ricevuto nella mia interpretazione tutt'altra impostazione, la quale si mostra tendente al religioso, cosa che in molti modi è stata allusivamente e sufficientemente esposta. Se nel libro non avessi voluto limitarmi all'aspetto psicologico e all'aspetto estetico della questione, se avessi voluto semplicemente mettere un'informazione segreta tra le mani del lettore il quale, ragion per cui ho potuto sempre compiacermi del mio rapporto col lettore, davo per scontato che possedesse una quantità di conoscenze della nuova e della vecchia filosofia e della religione per lo meno pari a quella che potevo averne io, allora avrei mostrato con facilità come la ripresa per quella via proceda fino alla Redenzione, la quale è l'espressione più profonda della ripresa. Proprio perché avevo questo *in mente*, ho fatto attenzione affinché non si confondessero mediazione e ripresa, perché la mediazione giace nell'immanenza, e dunque non può mai avere in prospettiva la trascendenza di un movimento religioso (qui la dialettica non è che in direzione del destino e della provvidenza) per non dire la realtà del peccato, che non può essere tolta da nessuna mediazione. Che io avessi questo *in mente* risultava chiaramente dagli attributi della

versatile e ha prodotto esiti talvolta inediti. Il contributo della Viallaneix (†2005), pur sempre contrassegnato da questa stessa cifra, si è discostato dagli approcci precedentemente illustrati per l'importanza riconosciuta dall'interprete al repertorio lessicale di Kierkegaard e alla consumata familiarità con l'ebraico antico che il Danese certamente possedeva. La terminologia usata per definire la categoria di *gjentagelse* avrebbe rivelato, al vaglio dell'etimologia, l'impronta indelebile della Scrittura. Detto altrimenti, il Danese innestò nel proprio gergo l'originaria radice semitica, o quanto meno, ne fece un calco linguistico:

«Kierkegaard si affida alla sottile efficacia della lingua ebraica. Tutto scorre, osserva, «come nella parola ebraica *'adh*, pensata unicamente come un modo di dire *transitus*, ma che significa, allo stesso tempo, una costante posizione di pienezza», ovvero di compimento. In fatti, la radice *'d* (perpetuità, eternità) si riconosce in *'ādhāh* (trascorrere) oppure in *'iddān* (tempo) e in *'ōdh* (perpetua continuazione, ripetizione). Ecco perché Kierkegaard intitola il libro consacrato a Giobbe, «La ripetizione» [*La Répétition*]: *Gjentagelse*, alla lettera, ripresa»²².

ripresa, che ho già citati, che essa è trascendente, religiosa, un movimento in forza dell'assurdo, che si verifica allorché si è giunti al confine del meraviglioso, tutte espressioni dense di significato per colui il quale, mi ha sempre reso felice supporlo del lettore, sia al corrente della posizione dei problemi filosofici nei vari ambiti». Cf. *Pap.* IV B 117 - 1844, p. 293s.

²¹ L. Reimer, *Die Erlösung. Die Wiederholung der Ursprünglichkeit*, in «Bibliotheca Kierkegaardiana», a cura di N. Tulstrup e M. Mikulová Thulstrup, voll. I-XVI, C.A. Reitzels Boghandel A/S, Copenhagen, 1978-88, Some of Kierkegaard's main categories, vol. XVI, 1988, pp. 164-172, p. 169. Reimer, che illustra il concetto di ripresa come *redintegratio in statum pristinum*, ricorrendo in particolare ad alcune pagine della «Kirchliche Dogmatik» di Karl Barth, osserva che «anche presso Kierkegaard la ripresa si dà nella contemporaneità con Cristo, perché l'istante è la «pienezza del tempo», in cui il Figlio di Dio «riscatta» coloro che stavano sotto la Legge (Gal: 4, 4). Ma il riscatto è in Paolo l'azione escatologica della salvezza, la Redenzione. Nella pienezza del tempo avviene per opera del Salvatore la liberazione di quanti sono in catene e in ciò, secondo Kierkegaard, [...] la ripresa dell'originaria libertà dal peccato». Ivi, p. 168.

²² Cf. N. Viallaneix, *Kierkegaard, l'Ancien Testament et Israël*, in «Etudes Théologiques et Religieuses», n. 54, 1979, pp. 547-577, p. 563. Lontanamente ispirata da Buber, Viallaneix attestava nell'ambito del medesimo contributo, la primogenitura biblica della categoria del singolo ricorrendo alle seguenti analogie linguistiche: «Pour désigner la créature qui s'éveille dans le dialogue avec Dieu et que la Parole (Christ) recrée per L'Esprit, Kierkegaard pose une «catégorie» elle-même «nouvelle»: *Den Enkelte* (de En: un). On ne la comprend parfaitement que si l'on considère, une fois de plus, le modèle hébraïque. Dans sa relation orale avec Israël, Dieu s'affirme précisément comme «le seul Dieu», «Un et Unique» à la fois: *'ēhādh*. Comme cette relation implique la réciprocité, elle transforme l'interlocuteur «à l'image de Dieu». Comme Lui, il devient *unique*. A preuve le terme *'ēhādh* appliqué à Israël, «le peuple de Dieu, unique sur la terre». C'est dire qu'il ne faut pas traduire *Den Enkelte* par l'*Individu*, comme le fait P.H. Tisseau, ni par l'*Isolé*, comme Ferlov et Gateau dans le *Journal*. Il le faut d'autant moins que ces traductions

Si direbbe che con Viallaneix la critica abbia avuto l'occasione di superare il carattere aleatorio e talvolta viziato dall'arbitrio del singolo interprete, che il ricorso all'analogia biblica comporta, e di indirizzarsi verso la formulazione di argomentazioni stringenti che possiedano la forza di imporsi come prove. Da tale orizzonte, tuttavia, gli studi kierkegaardiani sembrerebbero essersi precocemente ritratti senza aver colto alcun risultato decisivo. Pertanto, a quasi un secolo di distanza dalla sua prima presa di coscienza, resta ancora un truismo indimostrato il fatto che la Bibbia rappresenti la radice da cui il pensiero del Danese trasse la propria linfa vitale²³.

accréditent la fausse image d'un Kierkegaard individualiste, à la contenance plus ou moins aggressive. Or la «dialectique de *Den Enkelte*» est tout autre. Conçue, à l'origine, pour désigner Régine, «l'Unique bien-aimée», la catégorie fut ensuite «intensifiée» afin qu'elle s'appliquât à «chaque être unique devant Dieu». L'*Unique* peut donc signifier «le plus unique de tous», l'originalité de chaque être, seul à être lui-même, au point de recevoir un nom particulier. Mais, parce qu'il consiste à être soi-même, seul «devant Dieu», l'Unique désigne aussi chaque fils d'Abraham, chaque frère en Christ, semblables aux autres en tant que fils du père unique. Le rapport avec Dieu fonde et vivifie ici le rapport à la «communauté», peuple élu ou Eglise de Christ: 'éhadh ne se rapproche-t-il pas de la racine yâhadh, unir, réunir? La dialogue engagé avec Dieu se poursuit avec les frères. Dans les écoles appelées y°shîbhôth, les fidèles se livrent deux par deux, en dialoguant, à l'étude du Talmud. Et l'on entend le bruissement des voix qui se répondent». N. Viallaneix, *op. cit.*, p. 558s. Cf. M. Buber, *The question to the single one*, in M. Buber, *Between Man and Man*, New York, Macmillan, 1965, pp. 40-82, ora disponibile anche in: D. W. Conway e K. E. Gover (ed.), *Søren Kierkegaard. Critical assessment of leading Philosophers*, London and New York, Routledge, 2002, pp. 30-63.

²³ Più in generale, sull'importanza di Nelly Viallaneix nell'ambito della ricezione francese del pensiero kierkegaardiano si veda: J. Stewart (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Vol. 8, *Kierkegaard's international reception*, I-III, Farnham (UK) & Burlington (USA), Ashgate publishing, 2009, I.: *Northern and Western Europe*, p. 455.

§ I.3 Il senso tipico nell'orizzonte degli studi kierkegaardiani: da Löwith a Frye

Tra gli interpreti di Kierkegaard Löwith, facendo propria la teologia della storia firmata da Cullmann, mise lucidamente in risalto la peculiarità della concezione biblica del tempo ponendola a confronto con le concezioni maturate sincronicamente nel quadro categoriale del pensiero greco²⁴. La rilevanza dell'analisi löwithiana in ordine alla decifrazione del fondamento biblico della categoria di *gentagelse* non risiede nell'ovvia constatazione di un'incolmabile frattura tra paganesimo e cristianesimo rispetto alla concezione del tempo, quanto piuttosto nell'enfasi posta sulla tipologia quale chiave di volta di tale concezione²⁵. E' quel che Löwith definisce

²⁴ «Se si pensa che Isaia ed Erodoto erano quasi contemporanei, si può misurare l'abisso inccolmabile tra la sapienza greca e la fede ebraica. La visione cristiana e post-cristiana della storia è essenzialmente rivolta al futuro: essa inverte il significato classico di ἱστορεῖν che si riferisce al divenire presente e passato. Nelle mitologie e nelle genealogie greche e romane il passato viene ri-presentato come origine permanente: secondo la concezione ebraica e cristiana della storia il passato è una promessa del futuro. Conseguentemente l'interpretazione del passato diviene una profezia retrospettiva, che lo presenta come una "preparazione" significativa del futuro. I filosofi e gli storici erano invece convinti che, qualsiasi cosa accadesse nel futuro si sarebbe attuata secondo un identico λόγος e avrebbe avuto una struttura conforme al divenire passato e presente. Questa tesi trova conferma in Erodoto, Tucidide e Polibio». K. Löwith, *Meaning in history*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1949, p. 6, tr. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, Milano, EST, 1998, p. 26. Sulla scorta delle considerazioni sviluppate dal Löwith i presupposti biblici della categoria kierkegaardiana di *gentagelse* risultano più accessibili di quanto non apparissero nelle interpretazioni precedentemente esaminate. Si pensi anzitutto che quel che conferisce *in primis* alla categoria di *gentagelse* un'identità cristiana riconoscibile nel discorso kierkegaardiano è proprio il suo essere posta a confronto con la categoria greca di anamnesi. Scriveva lo pseudonimo: «Reminiscenza è la visione pagana della vita, ripresa la moderna». SKS 4, 25; G 35. Nello stesso anno in cui il Löwith sottoponeva la propria filosofia della storia al giudizio del pubblico americano, il Thomte dava alle stampe una filosofia della religione del Kierkegaard, nella quale è possibile leggere un'efficace compendio della diversità percepita dal Danese tra quelle che potremmo ormai definire la concezione biblica e la concezione greca dell'eterno: «In contrast to the Greek and regressive attitude to the eternal Kierkegaard's pseudonyms invented the category of repetition, which is the forward and progressive attitude to the eternal». R. Thomte, *Kierkegaard's philosophy of religion*, Princeton, Princeton University Press, 1949, p. 71.

²⁵ «Il greco *typos* ed il latino *figura* sono usati dai teologi per designare i simbolismi più originali che si incontrano nel linguaggio della Bibbia: le prefigurazioni. I libri sacri usano allo stesso scopo parecchi altri termini esprimenti idee connesse: *antitypos* (replica del *typos*), *hypodeigma* (esempio, donde immagine annunciatrice, riproduzione anticipata), *paradeigma* (esempio), *parabolè* (simbolo), *skià* (ombra), *mimema* (imitazione). Per il senso generale di tutti questi termini si ricollegano ad immagine (*eikòn*), modello (*typos*: 1 Tess 1,7); ma per lo più implicano una sfumatura particolare che li avvicina a tipo/figura». Cf. voce *figura* in X. Leon-Dufour (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino, 1968³, p. 359.

«profezia al contrario [*prophecy in reverse*]» a rappresentare lo snodo ermeneutico più gravido di conseguenze per il futuro riconoscimento della matrice biblica della categoria di *gjentagelse* – sebbene il merito di tale agnizione non vada ascritto propriamente all'autore di *Meaning in History*. E' stato Frye, infatti, ad impugnare per primo la tipologia con l'ambizione di chiarire il profondo debito, non solo retorico ma anche concettuale, maturato nei confronti della Bibbia dalla letteratura di lingua inglese e più in generale dalla tradizione culturale occidentale, conferendole così, *en passant*, uno statuto di cittadinanza anche nell'ambito degli studi kierkegaardiani.

Nothorp Frye (1912-1991), che fu stimato critico letterario ma non filosofo, affrontò la tipologia biblica anzitutto sotto il profilo retorico: «La tipologia è una figura retorica che si muove nel tempo: il tipo esiste nel passato e l'antitipo nel presente, oppure il tipo esiste nel presente e l'antitipo nel futuro»²⁶. Muovendo da un punto di vista filosofico, Frye riconobbe nella tipologia una filosofia della storia fondata sull'assunto «che esiste un qualche significato e un qualche scopo nella storia, e che prima o poi accadranno alcuni fatti che indicheranno quale sia il significato o lo scopo, che così diventa l'antitipo di ciò che è accaduto in precedenza»²⁷. Frye osservava inoltre che la dinamica temporale della tipologia presentava alcune somiglianze con quella della categoria di causalità. Quest'ultima, che Frye leggeva in prima istanza come una figura retorica ovvero «un modo di mettere insieme le parole», appariva simile alla tipologia: «si potrebbe, infatti, pensare alla tipologia, in analogia con la causalità, come un'evoluzione delle cause finale e formale di Aristotele». Il confronto tra le due categorie si dimostrò utile a definire con maggiore precisione le peculiarità della tipologia: «Il pensatore causale si confronta con una quantità di fenomeni che riesce a comprendere soltanto nella misura in cui li pensa come effetti, a partire dai quali egli indaga le loro cause prime»²⁸. E' lecito affermare che «queste cause sono gli antitipi dei loro effetti, cioè, rivelazioni del significato autentico dell'esistenza degli effetti», eppure la causalità procede in direzione opposta rispetto alla tipologia, infatti, mentre

²⁶ N. Frye, *The great code. The Bible and literature*, Harcourt Brace Jovanovich publishers, San Diego/New York/London, 1983, p. 80s. Per una contestualizzazione dell'interpretazione di Frye nell'ambito della compagine critica canadese si veda A. H. Kahn, *Kierkegaard on the Canadian Academic Landscape*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard's international reception*, cit., III, pp. 197-228, p. 219. Per un'interpretazione del lavoro di Frye nell'ambito dell'ermeneutica biblica e della critica letteraria cf. T. Fabiny, *Typology: pros and cons in biblical hermeneutics and literary criticism (from Leonhard Goppelt to Northrop Frye)* in «Rilce», n. 25/1, 2009, pp. 138-152, in particolare p. 145 e p. 150.

²⁷ N. Frye, *op. cit.*, p. 80s.

²⁸ *Ibidem*.

quest'ultima si protende in avanti, quella si sforza di cogliere la pienezza del senso all'indietro, come accadeva nella gnoseologia platonica coll'anamnesi²⁹. Una volta accertata, con il movimento all'indietro tipico della causalità, la successione dei fenomeni nella loro ferrea concatenazione, quest'ultima viene ripercorsa seguendo l'ordine lineare in cui gli accadimenti si dispongono nel tempo. Analogamente, la scansione tipologica contempla una verifica retrospettiva per cui: «i tipi sono frequentemente determinati, o quanto meno, interpretati come tali soltanto dopo che i loro antitipi siano apparsi»³⁰.

In conclusione, causalità e tipologia identificano due modalità fondamentalmente eterogenee di concepire il tempo perché basate su organi di comprensione diversi e opposti. La causalità presuppone infatti la ragione, l'osservazione e la conoscenza, pertanto si rapporta al passato. La tipologia al contrario, proiettata com'è verso il futuro, opera mediante la fede, la speranza, la profezia³¹.

A partire da tali premesse, Frye riuscì a porre in cortocircuito la tipologia biblica con la categoria kierkegaardiana di ripresa. Proprio in *Gjentagelsen* Frye riconobbe, per l'appunto, una studiata contrapposizione tra la categoria greca di causalità e quella biblica di tipologia:

«Il libro di Kierkegaard «Ripetizione» [*Repetition*] brevissimo ma straordinariamente suggestivo è il solo studio che io conosca sul contrasto psicologico tra un causalità rivolta al passato [*past-directed causality*] e una tipologia rivolta al futuro [*future-directed typology*]. Il semplice tentativo di ripetere un'esperienza passata condurrà solo a una disillusione, ma c'è un altro genere di ripetizione che è l'antitesi cristiana (oppure il completamento) dell'anamnesi platonica, e che possiede il proprio fulcro nella promessa biblica: “ecco, faccio nuove tutte le cose” (Ap: 21, 5). La categoria di *gentagelse* [*“repetition”*] deriva certamente da, e a mio giudizio si identifica con, il pensiero tipologico, che si muove in avanti, della Bibbia [*the forward-moving typological thinking of the Bible*]]»³².

L'ipotesi che Frye avanzò, ricorrendo ad argomenti che, pur con pregnante concisione, si rivelano tuttora quanto meno plausibili oltre che innegabilmente suggestivi, avrebbe consentito di attribuire alla categoria kierkegaardiana di *gentagelse* un'autentica primogenitura biblica³³. Frye

²⁹ N. Frye, *op. cit.*, p. 80s.

³⁰ N. Frye, *op. cit.*, p. 81s.

³¹ N. Frye, *op. cit.*, p. 82.

³² *Ibidem*.

³³ Per quanto essa abbia rappresentato una svolta nella letteratura critica avente per tema il rapporto tra Kierkegaard e la Bibbia, i più recenti studi al riguardo non sembrano averne risentito in maniera significativa. Solo la Pons, tra gli interpreti già menzionati, ebbe l'avvertenza di citare Frye. Cf. J. Pons, *op. cit.*, p. 186s. (nota n. 38). Ciò nonostante non

reputava la Bibbia un codice autoreferenziale, sorretto da una struttura concettuale dotata di una coerenza intrinseca, che il Danese anche volendo non avrebbe potuto manipolare prima di esserne stato, a sua volta, manipolato³⁴.

L'originalità e il pregio dell'ipotesi avanzata dal canadese appare, dunque, inoppugnabile per quanto essa esiga un supplemento d'indagine. Qualora, infatti, il vaglio dei testi autorizzasse a parlare di un radicamento biblico del pensiero kierkegaardiano, l'ipotesi assunta in partenza acquisterebbe ben altra consistenza rispetto a quella conferitale dalle ragioni portate finora. Intravediamo inoltre nella riflessione aperta da Frye la possibilità di conferire alla Scrittura la centralità che merita nell'ambito dell'ermeneutica kierkegaardiana, una centralità diversa da quella finora assegnata alla Parola di Dio, pressoché condizionata dall'uso che Kierkegaard ne avrebbe fatto, uso più o meno edificante, più o meno esortativo e indiretto, ma pur sempre strumentale. Con buona pace di Perkins e di chiunque intenda fare uso riflesso dell'ironia kierkegaardiana per smentire Frye, giudicando riduttiva l'interpretazione della categoria di *gjentagelse* nei termini proposti da quest'ultimo³⁵. D'altronde siamo persuasi che l'apparentamento di Frye alla critica post-moderna dipenda solo dalla cattiva fama procuratagli dall'approccio retorico-letterario che lo

dubitiamo che si tratti di un autentico progresso nella storia degli studi biblici fioriti attorno al Danese, per l'inedita rilevanza che la Bibbia acquista in relazione al pensiero di Kierkegaard. Una rilevanza tale da richiamare l'attenzione sul fatto che ancor prima che Kierkegaard potesse estrapolare selettivamente dalla Scrittura – sulla scorta di preferenze indotte dalla sua educazione religiosa piuttosto che dalla sua personale visione del cristianesimo – brani, nozioni e figure maggiormente confacenti al proprio punto di vista, la Bibbia ne aveva già condizionato il pensiero.

³⁴ L'origine biblica della tipologia, per altro, parve a Frye talmente ovvia che il critico canadese dovette sentirsi esonerato dall'esibire oltre un certo numero di testimonianze a supporto di tale argomento. N. Frye, *op. cit.*, pp. 79-80. Nella tipologia si deve cogliere un tratto fondamentale della rivelazione, a prescindere dalla stessa definizione del canone cristiano. L'Antico Testamento, separatamente inteso, mostrerebbe infatti un preciso profilo tipologico che Frye reputa persino più coerente di quello che emerge invece dalla sequenza dei due testamenti. Cf. Ivi, p. 83.

³⁵ «Frye, forse neppure il peggiore tra i “professori” sui quali Kierkegaard avrebbe ironizzato con tanta allegria, si entusiasma qui proprio come un vero accademico sa fare. Spero che i miei commenti non siano peggiori dei suoi. Tuttavia, sembra che l'aspetto più rimarchevole della «Ripetizione» [*Repetition*] di Kierkegaard non sia tanto il movimento in avanti [“*forward-moving*”], piuttosto che essa continui ad essere una teoria conclamata, un pezzo da novanta». R.L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition*, Macon, Georgia (USA), Mercer University Press, 1993, p. 196. Perkins riconosce la distanza che separa Frye dai post-moderni, ma alla resa dei conti lo accomuna ad essi per la sua eccentricità rispetto al tradizionale cursus di studi kierkegaardiani. La potenzialità ermeneutica del punto di vista di Frye sembra essere sfuggita al Perkins, il quale reputa l'intuizione del canadese un'arbitraria semplificazione della categoria stessa, impoverita dei suoi contenuti esistenziali più rilevanti.

contraddistingue, ma che, d'altro canto, ciò non basti a compromettere la pervietà dell'ipotesi avanzata dal canadese³⁶.

Quanto a Kierkegaard, da buon cristiano di fede luterana fu certamente avvertito, fin dalla sua precoce iniziazione alla Bibbia, del principio agostiniano secondo il quale il Nuovo Testamento sarebbe celato nell'Antico e l'Antico pienamente rivelato nel Nuovo³⁷. E' ormai risaputo che le mode teologiche cui la sua educazione religiosa venne a omologarsi ebbero in grande stima il senso tipico³⁸. Quest'ultimo dunque è certamente stato oggetto di apprendistato da parte di Kierkegaard, sebbene nell'esercizio di tale pratica egli traesse in misura decisiva impulso e conforto direttamente dalla Sacra Scrittura.

E' dunque a partire dalla definizione di un orientamento tipologico, radicato nella Bibbia e largamente recepito nel corpus kierkegaardiano, che la nostra ricerca intende documentare la genesi della categoria di *gjentagelse*.

³⁶ Per fugare ogni dubbio sulla sua pertinenza sarà sufficiente ricordare le parole di Löwith: «la concezione cristiana della storia e del tempo non è un oggetto possibile di dimostrazioni teoriche, ma è un atto di fede. Soltanto attraverso la fede si può «sapere» che il più remoto passato e il più lontano futuro, che le cose prime ed ultime convergono in Gesù Cristo come redentore. Nessuno storico in quanto tale può disconoscere nel Gesù storico il Figlio di Dio e il secondo Adamo, e scoprire nella storia della sua chiesa il nucleo di ogni storia vera, perché ispirata dallo Spirito Santo. E non soltanto il «mito» del principio e della fine, ma anche ciò che è realmente storico nella narrazione biblica presuppone la fede nella rivelazione, per assumere significato in rapporto al giudizio e alla redenzione». K. Löwith, *op. cit.*, p. 186, tr. it. 212 e s.

³⁷ Nella prefazione alla traduzione dell'Antico Testamento del 1523 Lutero scriveva: «E cos'è altro il Nuovo Testamento, se non la manifesta predicazione e l'annuncio del Cristo, presupposta dalle affermazioni dell'Antico Testamento e compiuta da Cristo stesso?». Così nelle stesse pagine Lutero fornisce una prova di esegesi tipologica raccomandando al lettore di tenere sempre presente Cristo «perché lui è l'uomo a cui tutto va interamente riferito. Così del sommo sacerdote Aronne non devi fare altro che Cristo, come insegna la Lettera agli Ebrei, la quale, da sola, basta a spiegare tutte le prefigurazioni dei libri di Mosé». M. Lutero, *Vorrede auf das Alte Testament (1523)*, in *Luthers Vorreden zur Bibel*, Hamburg, herausgegeben von Heinrich Bornkamm, 1967, p. 42 e p. 56, tr. it. di M. Vannini, *Prefazioni alla Bibbia*, Genova, Marietti, 1987, p. 3 e p. 13.

³⁸ A tale proposito cf. M. Engelke, *Kierkegaard und das Alte Testament. Zum Einfluß der alttestamentlichen Bücher auf Kierkegaards Gesamtwerk*, CMZ Verlag, Rheinbach, 1998, p. 29ss. Cf. anche: L. U. Brandt, *Kierkegaard's Use of the Old Testament: from literary resource to the Word of God*, in Lee C. Barrett e J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and the Bible*, cit., I, pp. 231-251, p. 232ss.

Capitolo II

«SENSO TIPICO» E «TIPOLOGIA»: ITINERARI KIERKEGAARDIANI

§ II.1 Piano, metodo e strumenti della ricerca

In questo secondo capitolo ci si propone di documentare la ricorsività del senso tipico all'interno del corpus kierkegaardiano e, contestualmente, di censire un repertorio di termini, figure e categorie bibliche da esso improntate sulla scorta del quale – questa è l'ipotesi messa al vaglio – il Danese avrebbe fondato la categoria di ripresa e concepito le determinazioni peculiari che la caratterizzano.

A tale scopo è utile esaminare tre binomi egemoni nell'ambito della riflessione kierkegaardiana: Antico e Nuovo Testamento, giudaismo e cristianesimo, Legge e Grazia. Nell'opera del Danese i tre percorsi non sempre corrono paralleli, anzi assai spesso si sovrappongono e formano un unico tracciato di pensiero, non senza dolo per l'interprete che abbia in animo di trattarli separatamente. La presente disamina non intende, comunque, mettere a bilancio l'intera riflessione kierkegaardiana sui temi testé ricordati. Questi ultimi, infatti, non interessano di per sé bensì nella misura in cui rendono testimonianza all'impronta biblica che portano impressa fin dal loro concepimento.

Occorre, inoltre, esplicitare in questa sede la ragione del riferimento diversificato, già profilato nel capitolo precedente, al senso tipico e alla tipologia richiamandoci alla dotta distinzione proposta dall'insigne biblista Francesco Spadafora (1913-1997). Il *senso tipico* è «verità di fede» in quanto «ci è insegnato dalla pratica del Nostro Signore e degli Apostoli», le *interpretazioni tipologiche* o spirituali della Scrittura sono invece frutto dell'arbitrio del singolo interprete quando non addirittura del «più irresponsabile soggettivismo»³⁹. Si tratterebbe insomma «di divagazioni

³⁹ Cf. voce *Sensi biblici* a cura di F. Spadafora, in *Dizionario Biblico*, diretto da F.

fantastiche, di accostamenti arbitrari e fino irriverenti». Il senso tipico poggia su due fondamentali presupposti che sono il significato letterale da una parte e l'uso del Cristo, degli Apostoli, degli scrittori ispirati, dei santi padri della Chiesa dall'altra. «Al di fuori di questo campo delimitato e ristrettissimo» non è lecito parlare di senso tipico, ma piuttosto d'interpretazione tipologica della Scrittura⁴⁰.

Lo stesso Kierkegaard, consapevole del rischio insito in una pratica tipologica svincolata da qualsivoglia fondamento biblico, aveva scritto:

«come uno, che gioca alla Lotteria, sogna un numero e escogita le combinazioni più strane, perché la sua immaginazione giorno e notte è occupata solo da quello, così c'è anche un modo di fare esegesi della Scrittura, che è, in buon sostanza, come ossessionato da quella al punto da poter trovare dovunque delle prefigurazioni [*Typen*] e simili. Questo non è affatto sbagliato. L'errore del primo consiste nel riempire la propria immaginazione con simili robacce come numeri e possibili vincite»⁴¹.

Spadafora, Roma, Editrice Studium, 1963³, pp. 557b-561, p. 559a e p. 560a. Avversario della nuova esegesi emersa dal Concilio Vaticano II (la quale vantava tra i suoi estimatori anche Carlo Maria Martini, allora Cardinale di Milano e rettore del Pontificio Istituto biblico, e godeva del sostegno dei gesuiti sulle pagine de *La civiltà cattolica*), lo Spadafora contestò la libertà d'interpretare la Sacra Scrittura rivendicata dai biblisti della corrente neo-modernista, opponendo ad essa l'univocità del senso biblico custodito dal magistero infallibile della Chiesa cattolica. Cf. F. Spadafora, *Esegesi e Teologia, Il Principio fondamentale per la sana esegesi*, in «Renovatio», 1967, pp. 233-264, e in *Palestra del Clero*, nn. 12-13, 1972.

⁴⁰ Qualsiasi lettura del Testo Sacro si discosti, dunque, dai principi del senso tipico (senso letterale e rivelazione) perde il proprio ancoraggio biblico per risolversi, da ultimo, in un'interpretazione astratta e artefatta, o comunque si voglia, viziata dalla soggettività dell'interprete. Gli esempi addotti dal biblista a conferma delle considerazioni appena svolte presentano alcune applicazioni forzate della chiave di lettura tipologica, destituite di qualsiasi fondamento biblico in quanto palesamente estranee al senso letterale dei brani commentati e per di più prive di quella autorevolezza che risiede solo nell'uso del Cristo oppure dell'evangelista. Scrive, perciò, lo Spadafora: «Sarà filosofia della storia, saranno considerazioni più o meno profonde, ma frutto esclusivo del nostro intelletto, se non della fantasia, che nulla hanno a che vedere con la parola di Dio trasmessa a noi, nulla hanno a che vedere con il senso tipico inteso da Dio e da lui stesso rivelatoci nel Nuovo Testamento». E a ciò aggiunge: «Vedere nell'arca la figura della S.S. Trinità, far di Saul che si uccide la figura di Gesù che volontariamente si offre alla morte (Dahin Cohenel) è arbitrio e insieme offesa del senso storico e della pietà cristiana. Vedere in Rahab una figura della chiesa e nella cordicella di filo scarlato un tipo del Sangue Redentore (Daniélou) è agganciare al testo di *Ios.* 2,18 delle idee che sono estranee non solo alla sua lettera, ma anche al suo spirito». Non di senso tipico si tratta dunque bensì di «bravura personale dell'interprete che rischia di avvilire la S. Scrittura a stimolo della sua immaginazione». In conclusione si osserva che «solo quando risulta ineccepibilmente dimostrato (per rivelazione), il senso tipico [...] può essere adoperato per la dimostrazione di una verità dogmatica». Cf. *Dizionario Biblico*, cit., p. 560s.

⁴¹ SKS 22, 206 (NB12:112); *Pap.* X¹ A 655 - 1849.

Anche la presente ricerca si avvale della facoltà di distinguere tra senso tipico e tipologia. La possibilità stessa di documentare l'influenza esercitata dalla Bibbia sul pensiero di Kierkegaard, segnatamente sulla categoria di *gjentagelse*, presuppone infatti l'esistenza di un sostrato biblico dotato di autonomia e coerenza categoriale, capace di imporsi all'autore in questione ancor prima che egli possa predisporre strategie selettive o interpretative *ad hoc*. A differenza dell'interpretazione tipologica, il senso tipico vanterebbe, dunque, sul pensiero kierkegaardiano una precedenza sia logica sia cronologica, in grado di conferire alla Bibbia il valore di matrice.

Concludiamo questa premessa con una nota di metodo: gettare lo scandaglio nella complessa e ramificata trama di rapporti esistenti tra la Sacra Scrittura e l'opera del Danese – trama che assomma prestiti, citazioni e veri e propri «latrocini»⁴² – è stato possibile grazie alla disponibilità di strumenti che hanno consentito di gestire efficacemente tanta complessità. Anche dati e motori di ricerca informatici hanno reso di gran lunga più agevole e fruttuosa la consultazione della Bibbia e del corpus kierkegaardiano, facendo difetto a chi scrive un'assiduità con i rispettivi campi dell'indagine, tale da consentirgli di abbracciare in un solo colpo d'occhio l'orizzonte della ricerca in tutta la sua ampiezza⁴³.

⁴² Cf. SKS 4, 241 e 269; PS 90-91 e 129. Si veda a tale proposito: J. Pons, *op. cit.*, pp. 123-133.

⁴³ Per quanto riguarda l'indice biblico del corpus kierkegaardiano si è fatto riferimento al più aggiornato indice biblico disponibile, la versione elettronica del *Bibelregister* pubblicato dal *Søren Kierkegaards Forskningcenter* (http://www.sks.dk/reg/bib_0.asp). Diamo conto di seguito degli altri indici biblici da noi consultati: P. Parkov, *Bibelen i Søren Kierkegaards «Samlede Værker»*, C.A. Reitzels Forlag A/S, København, 1983 non sempre affidabile; *Bibelindex* in *Papirer*, XVI, pp. 365-413. Per il Testo Sacro si è utilizzato, invece, *Bible Works 5. Software for Biblical Exegesis and Research*, 2001.

§ II.2 Antico Testamento e Nuovo Testamento

Poiché Kierkegaard è convinto che la fondamentale problematicità di ogni esegesi biblica risieda nell'unità di AT e NT, il senso tipico gli garantisce la possibilità di porre in relazione le due Alleanze salvaguardando, al tempo stesso, l'infinita eterogeneità qualitativa che distingue il cristianesimo dal giudaismo⁴⁴.

La prima messa a fuoco della relazione tipologica esistente tra AT e NT si rende disponibile negli appunti raccolti da Kierkegaard durante le lezioni di Dogmatica tenute dal Professor H.N. Clausen nel semestre invernale 1833-34⁴⁵. In particolare, trattando dell'istituzione dei Sacramenti Clausen viene osservando e Kierkegaard annotando, che «i dogmatici avevano presunto che i Sacramenti [fossero presenti – n.d.r.] in senso tipologico [*typologisk Betydning*] nell'Antico Testamento»⁴⁶. Pressoché coevo è un breve commento, ancor privo di data, probabile esito di un esercizio di traduzione dal greco sul primo versetto di Rom: 1, 17: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. L'intelligibilità del frammento starebbe per il Danese nella possibilità di considerare la fede cristiana un potenziamento di quella giudaica, come Paolo darebbe effettivamente adito a credere, citando «ad esempio, in altri luoghi Abramo come προτοτυποι dei cristiani»⁴⁷. Anche le lezioni di dogmatica speculativa del Martensen sollecitano il Nostro ad approfondire la riflessione sulle dinamiche figurali esistenti tra Antico e Nuovo

⁴⁴ I due Testamenti presentano, infatti, categorie assolutamente eterogenee [*ganske andre Kategorier*], temporali e mondane il primo, eterne e spirituali il secondo. Cf. SKS 18, 188 (JJ:146); *Pap.* IVA 143 - 1843.

⁴⁵ Henrik Nicolai Clausen (1793-1877), «nominato lettore in Teologia il tre Aprile 1821 e professore straordinario l'anno successivo. Era un lavoro gratificante quello atteso dal giovane teologo che proveniva direttamente dalla fucina schleiermacheriana, dotato di una concezione precisa della vita culturale del passato e del presente. La facoltà presso la quale prese servizio aveva soltanto altri due docenti abilitati all'insegnamento: P.E. Müller e J. Møller e nessuno dei due poteva incontrare i gusti del giovane accademico. Con Clausen un nuovo spirito fece il proprio ingresso nell'aula della facoltà di teologia». Cf. C.F. Bricka (udgivet af), *Dansk biografisk lexicon. Tillige omfattende Norge for Tidsrummet 1537-1814* [Enciclopedia biografica danese. Inclusa la vasta Norvegia per il periodo che va dal 1537 al 1814], I-XIX, Kjøbenhavn, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1887-1905, III, pp. 612-624, in particolare p. 615. Con la morte del Professor Møller, prematuramente venuto a mancare nel novembre del 1833, Clausen appena quarantunenne divenne decano della Facoltà di Teologia. Cf. H.N. Clausen, *Optegnelser om mit levned og min tid historie* [Note sulla storia della mia vita e del mio tempo], Kjøbenhavn, Forlagt af G.E.C. Gad, 1877, pp. 173-174. Sull'incontro intellettuale tra Clausen e Kierkegaard vedasi: H.S. Pyper, *Henrik Nicolai Clausen. The voice of urban rationalism*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 7. Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, I-II, Farnham (UK) & Burlington (USA), Ashgate, 2009, II, pp. 41-48, p. 44.

⁴⁶ SKS 19, 74 (Not1:8); *Pap.* II C 35 - 1833/1834.

⁴⁷ *Pap.* I C, p. 208.

Testamento⁴⁸. In particolare, Martensen giudica il profetare veterotestamentario «la [modalità – n.d.r.] più soggettiva nella quale il Nuovo [Testamento – n.d.r.] si rivela», ad esempio quando le profezie «si riferiscono all'effusione dello Spirito lo fanno col Monte Sion», non riuscendo agli ebrei di astrarre dal particolarismo dei loro vaticinî. Accade allora che le citazioni veterotestamentarie nei Vangeli «diventino storicamente qualcosa di diverso da come (appaiono) nell'Antico Testamento; e questa interpretazione più libera rappresenta per l'appunto un momento del compimento [*Opfylde*] delle stesse profezie [*Spaadommen*]]⁴⁹.

⁴⁸ Hans Lassen Martensen (1808-1884). «La sua concezione di fondo potrebbe riassumersi nelle seguenti proposizioni: la filosofia non sta al di fuori o al di sopra della religione, come se il pensiero speculativo potesse spiegare la religione. Non è la religione che deve mutuare il proprio valore dalla speculazione; ma è il pensiero speculativo che necessita della religione quale proprio fondamento. Poiché nell'autocoscienza, che è a un tempo la più intima essenza dell'uomo e l'autentico nucleo religioso il soggetto diventa consapevole non tanto del fatto di conoscere Dio per primo, quanto piuttosto di essere da Lui conosciuto. Per questo motivo la conoscenza umana resta dentro questa dipendenza data nella coscienza e ammette che lo spirito umano non possa trovare la verità con le proprie forze. L'uomo non può assumere immediatamente il punto di vista teocentrico; perché altrimenti verrebbe negata la sua creaturalità e la caduta. La nostra conoscenza si fonda sulla rivelazione divina, sulla storia sacra. La fede in essa è condizione preliminare affinché noi possiamo portare uno sguardo equo sulle cose divine e su quelle umane affinché l'idea divina possa entrare nell'anima, generare e ispirare la nostra facoltà conoscitiva. *Credo ut intelligam*. In questo modo Martensen respingeva [la convinzione nell'esistenza – n.d.r.] di due punti di vista autonomi, che era stata fatta valere da una parte dal razionalismo soggettivo di un Kant e di uno Schleiermacher, dall'altra dal razionalismo oggettivo di un Hegel. Questo il suo programma teologico». Quanto alla sua carriera accademica, dopo essere stato invitato a tenere un ciclo di lezioni sulla storia della filosofia contemporanea e i suoi rapporti con la teologia da Kant a Hegel «il 21 Aprile 1838 fu nominato lettore in teologia con l'obbligo a tempo indeterminato di provvedere anche agli esami di filologia e filosofia compresi nel corso di filosofia morale – essendo rimasti questi ultimi vacanti dopo la morte di Poul Møller». Cf. C.F. Bricka, *op. cit.*, XI, pp. 160-173, in particolare 164-165. Nelle sue memorie Martensen ricorda così le lezioni di teologia a Copenaghen: «allora e negli anni seguenti la dogmatica mi stette sempre più a cuore. Lì si trovavano i miei problemi di fondo. Io li definivo dogmatica speculativa per indicare quello che ci si doveva aspettare benché più tardi avrei cambiato quella denominazione con la più generica dogmatica cristiana». H.L. Martensen, *Af min levnet. Meddelelser* [Sulla mia vita. Note], I-III, Kjøbenhavn, gyldendalske boghandels forlag, 1883, II, p. 3. La dogmatica cristiana di Martensen uscì nel 1849. Cf. H.L. Martensen, *Den christelige Dogmatik*, Kjøbenhavn, C. A. Reitzel, 1849 (Auk. 653). Il posto occupato dalla dogmatica di Martensen nell'opera di Kierkegaard e la critica che quest'ultimo le mosse sono oggetto del contributo di C.L. Thompson, *Hans Lassen Martensen: a speculative theologian determining the agenda of the day*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, cit., II, pp. 229-266. Per una valutazione più ampia della figura e dell'opera di Martensen nel panorama della cosiddetta età dell'oro danese si faccia riferimento a: B.H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1990, pp. 169-197.

⁴⁹ *Pap.* XIII, II C 28 -1837/1838, p. 50.

Che il riferimento all'Antico Testamento suscitò in Kierkegaard una sorta di riflesso tipologico spontaneo troverebbe conferma nell'afflato lirico che il Nostro rivolge all'amata Regine il 2 febbraio 1839. Kierkegaard prende in considerazione quella sorta di *déjà vu* che ogni amante, stando ai resoconti poetici, proverebbe la prima volta in cui incontra l'oggetto amato⁵⁰. Kierkegaard ostenta uno scetticismo venato di malinconia nel confessare la propria incredulità riguardo alla pretesa che «ogni amore come ogni conoscenza *sia* ricordo», non riuscendogli d'intendere come l'amore possa avere «le sue profezie [*Prophetier*], le sue prefigurazioni [*Typer*], i suoi miti [*Myther*], il suo Antico Testamento»⁵¹.

In una nota datata 5 Maggio 1839, ispirandosi liberamente proprio alla Lettera dell'Apostolo Paolo ai Romani, Kierkegaard riassume nel seguente modo le proprie convinzioni in merito al senso figurale delle profezie veterotestamentarie:

«Come sotto l'aspetto morale viene insegnato che quanto fu preannunciato nell'Antico Testamento, fu preannunciato affinché i cristiani lo tenessero ben presente (Rom. XV, 4), con questo senza togliere che quanto fu scritto avesse avuto un suo significato per coloro ai quali fu annunciato in origine, io credo che le cose stiano allo stesso modo sotto l'aspetto storico, col significato della profezia per il Nuovo Testamento»⁵².

Si direbbe che Kierkegaard accolga consapevolmente e senza riserve l'ottica figurale di matrice paolina, senza per questo prescindere da altre fonti d'ispirazione, come dimostra la nota posta a margine di un frammento risalente al 1847 nella quale Kierkegaard ricorda che la fede nella Redenzione era stata «esemplarmente raffigurata [*forbilledligt fremstillet*] dai giudei quando furono morsi dai serpenti nel deserto e Mosè innalzò

⁵⁰ Datiamo il primo incontro tra Kierkegaard e Regine, appena quattordicenne, all'inizio del Maggio 1837. «On his part it was love at first sight; and Regina when she was an old woman recalled how deeply she had been interested on that occasion by the brilliant conversation of this young man. He met her accidentally when he was visiting the Rørdams, the family of a deceased clergyman who lived at Frederiksberg (a suburb of Copenhagen) which included a daughter, Brolette, in whom S. K. seems to have had a great interest, but only as an intellectual friendship». Cf. W. Lowrie, *op. cit.*, I, p. 157.

⁵¹ SKS 18, 8s. (EE:7); *Pap.* II A 347 - 1839. Occorre notare che questa pagina porta in dote un valore aggiunto rispetto alle altre per il solo fatto di appartenere a un contesto palesemente extra-esegetico, rispetto al quale il riferimento al senso tipico appare, ancorché sensato, assolutamente gratuito e, per così dire, fuori posto. Si noti, infine, che l'associazione suggerita da Kierkegaard tra ricordo e tipo conforta l'ipotesi secondo la quale il senso tipico costituisce il sostrato biblico della ripresa, stante il fatto che ripresa e ricordo consistono per il Danese nello stesso movimento. Cf. SKS 4, 9; G. 12

⁵² SKS 18, 25 (EE:57); *Pap.* II A 411 - 5 maggio 1839.

il segno della croce [*Korsets-Tegn*]]⁵³. Appurato, dunque, che Kierkegaard ebbe in nota il senso tipico risulta, al contrario, assai problematico affermare che il Danese azzardasse, di sua iniziativa, interpretazioni tipologiche del Testo Sacro. Per quanto sia dato riscontrare all'interno del corpus kierkegaardiano una significativa tendenza a suggerire raffronti tra i due Testamenti mediante un'ermeneutica intertestuale talvolta assai ardita, sull'originalità della quale la critica non mancò certo di pronunciarsi, risulta tuttavia alquanto improprio definire, come ha fatto Engelke, tipologia un'istanza comparativa tra prospettive religiose antitetiche (l'ebraica e la cristiana), estranea alla dialettica figurale del senso tipico⁵⁴. Ciò detto non si vuole negare che il Danese avesse fatto più volte ricorso al senso tipico nel tentativo di comprendere il binomio giudaismo-cristianesimo in un'ottica biblica. Al contrario, il ricorso vi fu ma sempre saldamente ancorato al Testo Sacro, come ci si prefigge di mostrare nel seguente capitolo.

⁵³ SKS 20, 104 (NB:159); *Pap.* VIII¹ A 47- 1847. Cf. Num: 21,9; Gv: 3,14.

⁵⁴ A proposito dell'*Esercizio del cristianesimo* Engelke scrive: «Il libro ha per tema la contemporaneità con Cristo e si serve del metodo della tipologia [*die Methode der Typologie*] per mostrare quale sproporzione vi sia tra la Cristianità stabilita e Gesù Cristo». Cf. M. Engelke, *op. cit.*, p. 154. Il termine tipologia acquista nel discorso di Engelke un significato alquanto aleatorio. Basti notare che per l'interprete il semplice fatto di inserire alcuni brani dell'AT, come ad esempio Sal: 139,7 oppure Pro: 14,34b, in un discorso che verta sulla profondità dell'esigenza cristiana costituisca una tipologia. Ecco alcuni esempi: «tutto quel lottare col sostegno della salute naturale, che Dio schiaccierà i suoi nemici, che terrà lontani i loro attacchi, etc. in realtà non è pietà cristiana». Il cristianesimo è sofferenza e pertanto il massimo che un cristiano possa osare è dire, parafrasando Gesù nel Getsemani: «se ciò è possibile [*er det muligt*], che io possa evitarlo». SKS 21, 165 (NB8:41); *Pap.* IX A 416 - 1848. Cf. Mt: 26,39. Più in generale, la pietà giudaica viene rappresentata dall'immagine [*Billede*], tratta dalla letteratura salmodica, dell'empio che: «come un grande albero germoglia, ma in un attimo non è più». La concezione religiosa speculare a questa immagine è che la pietà si accompagni alla benedizione di Dio già in questa vita, cioè: «più uno è pio tanto meglio gli andranno le cose su questa terra, vivrà a lungo, etc.». Il cristianesimo sovverte completamente questa prospettiva al punto che la sorte dell'uomo arrogante e malvagio finisce per coincidere con quella del Cristo: «un uomo che in tre anni finì per essere innalzato così in alto che lo si sarebbe voluto proclamare re, e poi venne crocifisso come un malfattore». SKS 21, 168 (NB8:49); *Pap.* IX A 424 - 1848. Cf. Sl: 35, 36-37 e Gv: 6, 15. Il culmine della religiosità giudaica verrebbe dunque raggiunto, a sentir Kierkegaard, dal salmo sapienziale che recita: «sono stato giovane e sono diventato vecchio, ma non ho mai visto il giusto abbandonato da Dio» a cui si opporrebbe platealmente il grido della croce: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?». SKS 22, 11 (NB11:7); *Pap.* X¹ A 301 - 1849. Cf. Sl: 37,25 e Mt: 27,46 (anche Mc: 15,34). Gli è che gli ebrei sono assai lontani da concepire «ciò che il Nuovo Testamento esige: mortificazioni, etc.» per quanto lo stesso Siracide sembri adombrarlo nel pronostico che recita: «se vuoi servire il Signore prepara la tua anima alla tentazione». L'ecclesiastico lascia intendere che voler servire Dio non è semplice ottimismo «che anzi, ciò porta con sé cattivo tempo», eppure esso è ancora «poco se confrontato a quanto [avvenne] quando Cristo salì sulla barca». SKS 26, 173 (NB32:79); *Pap.* XI¹ A 585 - 1854. Cf. Sir: 2, 1 e Mt: 8, 24.

§ II.3 Giudaismo e cristianesimo

Kierkegaard riteneva che al tempo di Cristo il giudaismo avesse raggiunto il proprio parossismo «nel[l'ambito del]la Legge con i farisei, nel[l'ambito del]le profezie con l'immagine di un Messia terrestre»⁵⁵. Il Danese pensava, dunque, che il cristianesimo avesse superato il giudaismo e spiegava la dialettica tra le due religioni riconducendola all'alveo del senso tipico di matrice biblica. Prova ne è il fatto che, a titolo esemplificativo della differenza di grado esistente tra ironia e humor, il Danese ricorresse all'apostolo Paolo «quando questi commenta il rapporto del cristianesimo al giudaismo così: tutto è nuovo in Cristo [*Alt er Nyt i Xsto*]»⁵⁶. La novità del cristianesimo rispetto al giudaismo veniva sottolineata da Kierkegaard, seppure in veste pseudonima, nel digredire del monumentale apparato di note che guarnisce la grande Postilla. «Non c'è nulla di così nuovo nel cristianesimo che apparentemente non sia esistito prima nel mondo, eppure tutto è nuovo [*er Alt Nyt*]» afferma Johannes Climacus. Nella corrispondente nota l'autore vede nella possibilità dello scandalo [*Forargelnsens Mulighed*] la garanzia che il cristianesimo fosse un'autentica novità [*Nyheden*] rispetto al giudaismo: «Lo scandalo si presenta in ultima istanza per un individuo in rapporto all'essenziale, quando si vuol render nuovo [*gjøre nyt*] ciò che egli, essenzialmente, crede di possedere»⁵⁷. Se il cristianesimo si fosse semplicemente proposto come una variante aggiornata del giudaismo, se avesse inteso, cioè, «aggiungere soltanto qualcosa di nuovo alla cosa vecchia per ringiovanirla» non avrebbe, perciò, dato adito ad alcuno scandalo. Tanto meno lo scandalo avrebbe potuto verificarsi qualora il cristianesimo fosse stato annunciato dagli apostoli come una novità assoluta, tale per cui non sarebbe esistito, in precedenza, nulla che potesse aspirare a incarnare un valore altrettanto supremo. La novità del cristianesimo non consisterebbe, dunque, in una novità diretta o estetica bensì nella novità autentica, cioè nella novità che per definirsi tale «prima deve togliere

⁵⁵ 2 Cor: 5, 17. SKS 18, 77 (FF:14); *Pap.* I A 287 – 1836. Il giudizio di Kierkegaard sul giudaismo e sugli ebrei è stato oggetto di riflessione da parte della critica. Si vedano a tale proposito: B. Andersen, *Kierkegaard og jøderne*, in «Kierkegaardiana», n. 7, 1955, pp. 84-87; B.H. Kirmmse, *Kierkegaard, Jews, and Judaism*, in «Kierkegaardiana», n. 17, 1994, pp. 83-95.

⁵⁶ SKS 17, 226 (DD:18); *Pap.* II A 102 – 1837. Si consideri anche la seguente nota: «Allora io dico qui che Paolo dice del rapporto del cristianesimo al giudaismo “tutto è nuovo” [*Alt er Nyt*]». SKS 18, 85 (FF:46); *Pap.* II A608 – 1837. Kierkegaard ascrive espressamente a Paolo l'intenzione di definire il rapporto tra giudaismo e cristianesimo in questi termini. Si tratterebbe, dunque, di senso tipico e non di tipologia. Quand'anche si avesse ragione di obiettare che l'Apostolo fosse stato frainteso da Kierkegaard resterebbe pur sempre un fatto che il Danese non prescindesse dall'autorità della Scrittura, la qual cosa, come si è visto, rappresenta uno dei capisaldi del senso tipico.

⁵⁷ SKS 7, 490; AE 559s.

l'illusione», nella fattispecie il malinteso rapporto con Dio di cui gli ebrei si consideravano depositari⁵⁸.

Il fatto, poi, che il Nuovo Testamento si conclude con una profezia, l'Apocalisse di Giovanni, esige per Kierkegaard una spiegazione, dovendosi naturalmente escludere che il cristianesimo possa consistere in una mera «iterazione del giudaismo» [*Iteration af Jødedommen*], che possa cioè «additare oltre se stesso» [*at pege ud over sig selv*] il compiersi della salvezza. Kierkegaard supera questa apparente contraddizione paragonando l'Apocalisse a uno specchio che ri-proietta [*kaster igjen*] i raggi della vita cristiana all'indietro [*tilbage*], verso il loro centro, Cristo stesso.

«Perciò l'Apocalisse non porta il suo sguardo su qualcosa di al di là, ma rischiarava unicamente in modo più forte tutto ciò che sta al di qua, per questo è detta anche «una rivelazione», non come la profezia [*Spaadommen*] che resta oscura fino al suo compimento»⁵⁹.

La centralità del Cristo sarebbe dunque salvaguardata dal fatto che l'Apocalisse consiste in una rivelazione [*Aabenbaring*] retrospettiva, ovvero in una «profezia all'indietro» del senso originario del cristianesimo⁶⁰. Concepite nell'ottica della storia universale le due religioni, associate al paganesimo, spartiscono la linea del tempo in tre segmenti che corrispondono rispettivamente alle dimensioni del presente, del passato e del futuro. Il paganesimo si configura dunque come religione del presente [*Nærværende*] oppure del passato [*Forbigangen*], inteso «platonicamente» come preesistenza [*Præexistens*]. Il giudaismo invece, nonostante i suoi tratti marcatamente profetici, aderisce troppo all'esistenza materiale perché lo si possa definire un'autentica religione del futuro. Kierkegaard distingue perciò tra un «*Futurum i præsens*» e un «*præsens in Futuro*». Mentre infatti la religione ebraica amputa la prospettiva del tempo e ignora l'esistenza dell'eternità, il cristianesimo coglie nel presente l'anticipazione delle cose

⁵⁸ SKS 7, 490; AE 559s.

⁵⁹ SKS 17, 268 (DD:165); *Pap.* II A 287- 1838.

⁶⁰ SKS 20, 214 (NB2:184); *Pap.* VIII¹ A 305 - 1847. A distanza di alcuni mesi Kierkegaard annota a margine: «che il cristianesimo si fosse dispiegato fin dalla prima rivelazione del Cristo in tutta la sua ampiezza lo mostra il fatto che lo Spirito Santo dovette soltanto richiamare alla memoria [*minde*] ovvero ricordare [*erindre*] agli Apostoli ogni cosa [*Alt*]». Il ricordo si carica, ancora una volta, di un'interessante valenza tipologica in quanto si comporta, è Kierkegaard a sottolinearlo, come una prefigurazione all'indietro. Il futuro profetizzato nell'Apocalisse rappresenta, infatti, il ritorno o, meglio ancora, la ripresa di uno stato di cose passato, eppure mai definitivamente trascorso, per cui quello che è *stato* è, e soprattutto *viene*. Cf. Ap: 1, 8. Per la stessa ragione Kierkegaard nota che mentre il momento più alto dell'Antico Testamento era rappresentato dalla προφητεία, il cristianesimo va oltre con l'εν γλωσση λαλειν «il parlare le lingue», sì che la profezia può conservare «la coscienza in sé, al contrario di quanto avveniva nell'Antico Testamento». SKS 18, 16 (EE:33); *Pap.* II A 379 - 1839. Cf. 1 Cor: 14, 5ss.

future, che devono accadere tra breve. Pertanto solo il cristianesimo può dirsi, a ragion veduta, la religione del futuro.

Se è vero poi che il giudaismo accentua le proprie peculiarità profetiche e legalistiche fino all'esasperazione, l'evento della crocifissione segna il termine, liberatorio per ciascun uomo, di quelle stesse profezie e soprattutto della Legge mosaica, decretando con questo la rovina del giudaismo [*Jødeddomens Undergang*]⁶¹. Il paradosso consiste nel fatto che l'evento della crocifissione, prefigurato dalle profezie veterotestamentarie finisce per scandalizzare proprio i giudei, che di quelle profezie sono stati solleciti custodi⁶². Questa circostanza dà modo a Kierkegaard di riflettere, una volta di più, sul significato della profezia. E' tipico della profezia, scrive il Danese, affermare qualcosa che «in un certo qual modo si comprende da sé, ma alla fine si capisce che in esso è celato un significato molto più profondo»⁶³. Risulta perciò più che giustificato il fatto che Kierkegaard ritenga «*quasi* un'ironia» [nostra l'enfasi] che il cristianesimo passi per essere «l'adempimento di profezie e aspettative» giudaiche, dal momento che proprio ad opera del cristianesimo le categorie giudaiche vengono sistematicamente sovvertite⁶⁴. Frattanto, l'apostolo Paolo resta il riferimento

⁶¹ SKS 22, 65s. (NB11:117) - 1849. Nelle parole di Kierkegaard risuona la veemenza della lettera ai Colossesi: «Egli ha annientato il documento fatto di ordinamenti, che era contro di noi e che ci era nemico, e l'ha tolto di mezzo inchiodandolo alla croce». Cf. Col: 2, 14. La sua resurrezione, infine, fu la resurrezione del cristianesimo. Cf. Mt: 26, 61 e Gv: 2, 19.

⁶² Cf. 1 Cor: 1, 23; Rm: 9, 33; 1Pt: 2, 8.

⁶³ E' questa la ragione per la quale «soltanto dopo che il Cristo apparve fu chiaro che era di Lui che si era parlato. Dunque l'adempimento costituisce un elemento fondamentale [della profezia – n.d.r.] non solo perché senza quello la profezia non è profezia, ma perché la profezia è davvero completa soltanto nell'adempimento, che tuttavia essa preannunciava». SKS 23, 38s (NB15:57); *Pap.* X² A387 - 1850.

⁶⁴ SKS 25, 364 (NB29:102); *Pap.* XI¹ A 151 - 1854. Si abbia l'accortezza di notare che una simile concezione non comporta il rifiuto del senso tipico. Il ritenere, come fa Kierkegaard, che il cristianesimo si ponga essenzialmente oltre il giudaismo costituirebbe la confutazione del senso tipico solo a condizione di considerare quest'ultimo, per altro impropriamente, come il completamento nel cristianesimo di istanze giudaiche. La realizzazione delle profezie giudaiche, al contrario, prevede che esse assumano a valle del loro compimento un significato diverso da quello che avevano a monte. Il ricorso al paradigma tipologico, allora, offre a Kierkegaard la possibilità di cogliere il nesso tra le due religioni salvaguardando le differenze di ordine dialettico-qualitativo che consentono al cristianesimo di emergere quale autentica novità. Si ricordino, a tale proposito, i *referat* kierkegaardiani delle lezioni di dogmatica del Martensen sopra citati. Il giudaismo finisce per rappresentare, dunque, il termine comparativo di cui il cristianesimo si serve per verificare la propria «elevatezza dialettica» [*dialektiske Elevation*]. In altre parole, attraverso il giudaismo il cristianesimo si «renderebbe conoscibile per via negativa» [*negativt gjør sig kjendelig*]. Ma se il giudaismo è il presupposto dal quale il cristianesimo riceve la «spinta dello scandalo» [*Forargelsens Frastød*] necessaria ad affermare la propria statura spirituale, le due religioni non possono allora essere poste «sulla stessa linea» senza

biblico costante dell'analisi figurale praticata da Kierkegaard nel 1839 a margine del commento alla *Auslegung* di Tholuck sulla lettera ai Romani⁶⁵. L'invito di Tholuck a ritenere che l'apostolo Paolo nei capp. 9-16 non abbia contestato l'assetto teocratico veterotestamentario altrimenti che per giustificare la propria concezione, viene chiosato da Kierkegaard con il rilievo che «quella [la teocrazia giudaica – n.d.r.] è per lui come del resto tutto il giudaismo un'immagine [*Billede*] una prefigurazione [*Præfiguration*] del cristianesimo. (un'ombra [*Skygge*] del cristianesimo, cosa questa che giustamente si rende manifesta se pensiamo che quello dimorava nel mondo

arrecare grave danno al cristianesimo stesso. Cf. SKS, 59 (NB29:102); *Pap.* XI¹ A 151 - 1854.

⁶⁵ F.A.G. Tholuck, *Auslegung des Briefes Pauli an die Römer*, Berlin, 1831 [1824], (Auk. 102). Figura assai originale e discussa negli ambienti accademici tedeschi, Friederich August Gottreu Tholuck (1799-1877) fu teologo di indirizzo antirazionalista. Convertitosi al cristianesimo nel 1818 dopo avere attraversato una fase giovanile alquanto problematica e dominata dall'interesse per la sapienza orientale nelle sue diverse forme (zoroastrismo, confucianesimo) preferita alle grandi religioni monoteiste. Mentre fu attratto da Neander, nei confronti di Schleiermacher provò un'autentica ripugnanza, ancor più forte dell'idiosincrasia che li separava sul piano strettamente speculativo, tanto che ebbe a dire di lui: «un uomo privo di sentimento, satirico, meschino e astuto come una serpe». Fu incaricato della prima docenza a Berlino nel 1821; nel 1823 giunse a Jena in veste di professore straordinario. Nel 1825 fu chiamato a ricoprire il posto che fu di Knapp ad Halle, ed Hegel – che pure non condivideva il punto di vista di Tholuck specialmente riguardo alla Trinità (non considerata da quest'ultimo tra gli elementi fondamentali della fede cristiana) pare che lo avesse congedato con queste parole: “porti il *pereat* al razionalismo di Halle”. Di fatto Tholuck mise subito da parte i propositi bellicosi e attese pacificamente alle proprie lezioni. Intanto la sua posizione all'interno della comunità pietista di Halle si faceva più debole, specialmente per la sua sospetta vicinanza al semitista Gesenius. Al 1824 risale il commento sull'epistola ai Romani (giunto nel 1856 alla quinta edizione) citato da Kierkegaard. Ad esso fecero seguito il commento al Vangelo di Giovanni del 1827 (di cui si contavano al 1857 ben sette edizioni), sul Sermone della Montagna (1833, alla quinta edizione nel 1872) e il commento sull'epistola agli Ebrei del 1836 (nel 1850 disponibile in terza edizione). Infine *Das Alte Testament im Neue Testament* del 1836 (riedito per ben sei volte al 1872). «All'interno di queste opere, sulla scorta dei padri della chiesa e dei riformatori, prescindendo da un'interpretazione teologica oggettiva Tholuck ha cercato di riprodurre lo Spirito da cui la Parola stessa scaturisce. Composti con giovanile entusiasmo e sotto l'impeto di una piena d'ispirazione questi lavori, se confrontati all'aridità storico grammaticale di certo razionalismo, si presentano come un rovesciamento delle conquiste esegetiche proprie di quello». La sua analisi delle Scritture dunque, affatto peculiare, sollevò le rimozioni di C.F.A. Fritzsche, portavoce della corrente razionalista, il quale ne recensì impietosamente tutti i difetti, le manchevolezze, le lacune specie sotto il profilo delle conoscenze linguistiche nello scritto anonimo: «In che modo il Sig. Dott. Tholuck spiega la Sacra Scrittura, in che modo è insegnata e composta la preghiera» del 1840. Tholuck prese inoltre posizione contro il De Wette, cui rimproverava un dualismo irrisolto tra fede e ragione, contro Hase, autore di una *Vita di Gesù* giudicata blasfema e naturalmente contro David Strauß, sebbene gli strali critici di Tholuck si appuntassero più che sul *Lebens Jesu* in sé sullo spirito profano che l'aveva resa possibile. Tholuck fu un teologo decisamente asistemico. Apprezzato da quanti gli riconobbero a merito l'aver

della casualità, questo nel mondo della libertà e dello spirito)»⁶⁶. Nella conclusione degli *Atti dell'Amore* (1847) Kierkegaard dà prova di avere assimilato la dicotomia paolina tra uomo esteriore e uomo interiore, uomo vecchio e uomo nuovo, applicandola al tema del «render pari a pari»:

«Il cristianesimo ha cancellato il pari a pari giudaico dell'«occhio per occhio e dente per dente», ma ha messo al suo posto il pari a pari cristiano dell'eternità. Il cristianesimo distoglie del tutto l'attenzione dal mondo esterno [*Udvortes*] e si rivolge verso l'interno [*indefter*], fa di ogni tuo rapporto con gli altri uomini in un rapporto-con-Dio»⁶⁷.

considerato la fede vivente nella sua potenza filosofica e poetica, subì per le stesse ragioni la censura inflessibile della critica hegeliana: «Manca nella sua poesia e nella scienza più libera la forza provata dell'Assoluto. Perciò il fuoco del suo entusiasmo è pari a un fuoco fatuo triste, la sua rabbia oratoria solo un rantolo, il suo pathos solo un grido». Altrettanto poco lusinghiero il parere del Rosenkranz per il quale la dogmatica scientifica del Tholuck consisteva nella mera combinazione di determinazioni dogmatiche schleiermacheriane e luoghi biblici con i quali era solito sommergere i suoi uditori. Pur riconoscendo alla dottrina di Paolo un primato assoluto, Tholuck addebitò all'apostolo – lo si evince persino nel frammento citato da Kierkegaard – il fatto di addurre una gran quantità di citazioni nelle quali talvolta il *dictum* veterotestamentario riceve la propria pienezza di senso dal *factum* neotestamentario, talaltra il *factum* neotestamentario riceve la propria pienezza di senso dal *dictum* veterotestamentario. Cf. la voce *Tholuck, Friederich August Gottreu*, a cura di G. Frank, in R.W.T.H.F. Freiherr von Liliencron (hsgeb. von), *Allgemeinen Deutschen Biographie*, 1-56 Bänden, Leipzig, Duncker & Humblot, 1875-1912, 38 (1894), pp. 55-59.

⁶⁶ SKS 18, 361 (KK:7); *Pap.* II C 9 - 1839/1840. Cf. Col: 2, 17; Eb: 8, 5; 10, 1.

⁶⁷ SKS 9, 369; KG 401. Cf. Rm: 2, 28-29; 7, 6; 7, 22; 2 Cor: 4, 16; Ef: 3, 16 e Rm: 6, 6; Ef: 4, 22-24; Col: 3, 9-10. Il render la pariglia nel mondo ebraico viene equiparato da Kierkegaard al buon senso che si è soliti usare negli affari. Cf. SKS 9, 376; KG 407. Nel commercio si consiglia, appunto, di usare verso gli altri la stessa misura che gli altri usano con noi. Il render la pariglia cristiano, al contrario, impone all'uomo di usare nei confronti degli altri, la stessa misura che Dio usa nei nostri riguardi. Quel che l'uomo farà al suo prossimo, Dio farà a lui. In questo modo l'uomo cessa di aver cura di quel che gli altri fanno a lui mentre è costretto a prestare la massima attenzione al suo prossimo, sapendo di poter confidare nella misericordia di Dio a condizione che lui per primo usi misericordia agli altri. Riassume Kierkegaard: «Tu hai a che fare solo con ciò che fai agli altri, o con il modo con cui tu accogli quello che gli altri fanno a te; la direzione va verso l'interno [*indefter*]; hai essenzialmente a che fare solo con te stesso davanti a Dio. Questo mondo interiore [*Inderlighedens Verden*], che riproduce ciò che gli altri uomini chiamano realtà: questo mondo è la realtà. In questo mondo dell'interiorità il pari a pari cristiano sta di casa; questo vuole tirarsi e tirarti via da quanto è esterno [*Udvortesheden*] (ma senza levarti dal mondo), vuole che tu ti giri verso l'alto o verso ciò che sta dentro [*ind efter*]». SKS 9, 376; KG 407s. Si ricordi, infine, quanto Kierkegaard viene scrivendo nel secondo numero dell'*Esercizio di Cristianesimo* datato 1850. Dopo avere denunciato come empia la pretesa avanzata da qualsivoglia ordine costituito, laico o ecclesiastico, di sostituirsi a Dio, Kierkegaard aggiunge: «Questo spiega perché al tempo di Gesù Cristo il giudaismo fosse diventato, a opera degli scribi e dei farisei, un ordine stabilito autodivinizzato e soddisfatto di sé. Si era stabilita una perfetta commensurabilità fra l'interiorità [*indvortes*] e l'esteriorità [*udvortes*] al punto che l'interiorità era svanita». SKS 12, 97; IC 734.

L'«uomo interiore», di cui parla l'apostolo e a cui il Danese dedica una lunga meditazione nella raccolta dei discorsi edificanti del 1843-45, rappresenta l'interiorità [*Inderligheden*] stessa, cioè quella dimensione fondamentale della persona che il cristianesimo ha saputo cogliere oltrepassando il giudaismo e con esso l'esteriorità in cui quest'ultimo aveva concepito l'uomo⁶⁸.

Il senso tipico suggerito dalla «pienezza del tempo» di Gal: 4, 4 offre, poi, al Danese un'altra possibilità di comprendere il binomio giudaismo-cristianesimo. L'estensore dell'epistola paragona, infatti, il giudaismo alla minore età dell'uomo – soggetto qual era a un precettore, la Legge mosaica – rispetto alla quale il cristianesimo rappresenta, invece, la «pienezza del tempo», ossia la maturità dell'uomo, la sua età adulta. Kierkegaard constata, da parte sua, come nel giudaismo Dio si rapporti all'uomo con la mitezza che ogni padre è solito usare nei confronti del proprio bambino⁶⁹. Il che si darebbe a vedere, secondo il Danese, ogni qual volta nell'Antico Testamento Dio interviene nelle vicende degli uomini per porre fine alle sofferenze dei giusti – ricompensandoli per le prove sostenute – o altrimenti per indurre al ravvedimento il fedifrago popolo d'Israele. Il cristianesimo, al contrario, non prevede che Dio porti sollievo agli apostoli sofferenti e per giunta esclude che la giustizia divina si disponga in questa vita a correggere quanti trasgrediscono al volere di Dio. Nel rapporto tra il divino e l'umano il cristianesimo avrebbe, pertanto, introdotto quella serietà che si conviene all'uomo maturo, non più bambino ma adulto⁷⁰.

⁶⁸ Cf. SKS 9, 140; KG 161; SKS 12, 220; IC 803s.

⁶⁹ «Il cristianesimo si rapporta all'essere uomo mentre il giudaismo all'essere bambino. Anche noi ci comportiamo allo stesso modo con un bambino, non lasciamo tutta l'infanzia a sua disposizione e, quando sono passati sette oppure nove anni, diciamo: “beh vediamo un po' come li hai utilizzati!”, no, no, ogni giorno, ogni settimana, ogni mese noi controlliamo il bambino. Il giudaismo manifesta in rapporto a Dio questa condotta più infantile». SKS 25, 33 (NB26:25); *Pap.* X⁴A 572 - 1852.

⁷⁰ «Così severo» scrive Kierkegaard «come Dio è per esempio nei confronti degli apostoli, la cui vita è pura sofferenza e la cui morte martirio, così Dio non è mai nell'Antico Testamento con quelli che lo amano. Era questione di alcuni anni, oppure li aiutava in qualche modo, sottomano». Il Danese apre la Bibbia e cita: «quando nell'Antico Testamento Daniele non vuole mangiare i cibi del re per senso religioso, allora Dio provvede a farlo stare altrettanto bene con quello che lui si procura per mangiare; quando nell'Antico Testamento il profeta si trova nel bisogno Dio trova sempre una via d'uscita – ma per quanto riguarda l'apostolo non predice che questo: “chi gli verserà un bicchiere d'acqua a causa del mio nome avrà la ricompensa del profeta”. Dunque non si parla di un aiuto inaspettato che gli recherà ciò di cui lui avrebbe più bisogno, no, Dio lo abbandona del tutto, fino a farlo morire di fame e di sete – tanto severamente può andare». SKS 25, 477s. (NB30:113); *Pap.* XI¹A 299 - 1854.

§ II. 4 Legge e Grazia

Kierkegaard meditò a lungo sull'opposizione tra istanza legalistica e istanza fiduciaria – in cui, a ben guardare, si gioca la partita del cristianesimo – attingendo dalla Scrittura una molteplicità di motivi: Legge-Grazia [*Lov-Naade*], Legge-Amore [*Kjærlighed*], Legge-Cristo [*Christus*], Legge-Vangelo [*Evangelium*], tutti improntati dalla categoria tipologica del «compimento»⁷¹.

Il magistero paolino venne precocemente rivendicato da Kierkegaard in opposizione ai teologi cattolici i quali, a Suo dire, avevano ridotto l'insegnamento dell'apostolo a ben poca cosa, lasciando erroneamente intendere che mentre «per gli uomini peccatori non rigenerati fosse impossibile adempiere [la Legge mosaica – n.d.r.]» per i buoni cristiani, al contrario, sì. Kierkegaard, senza deflettere dall'insegnamento di Paolo, sosteneva invece che il compimento della Legge fosse precluso ad ogni

⁷¹ «Compiere dice più che fare; i termini che questa parola traduce evocano l'idea di pienezza (ebr. *male*; gr. *pleroîn*) oppure quella di termine (ebr. *kalah*; gr. *telên*) e di perfezione (ebr. *tamm*; gr. *teleiôn*). Si compie un'opera incominciata (1 Re: 7, 22; At: 14, 16), cioè la si porta a buon fine. Si compie una parola, comandamento o promessa: la parola è come una forma cava, in cui deve essere colata la realtà; è la prima tappa di un'attività che deve continuare e raggiungere il suo scopo». Cf. *Dizionario di teologia biblica*, cit. p. 163. La categoria biblica di compimento presuppone il senso tipico in quanto «il compimento delle Scritture ha per fondamento il compimento delle prefigurazioni bibliche». Cf. Ivi, p. 363. Si ricordi poi che nell'ottica protestante «la distinzione tra legge e vangelo Legge-Vangelo [*Evangelium*] non coincide con AT e NT, perché tutto l'AT può essere vangelo, mentre il NT, quando minaccia e comanda, è “legge”». Cf. *L'ermeneutica protestante* in P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Milano, Edizioni paoline, 1991⁴, p. 475. A questo proposito facciamo seguire una pagina del catechismo del vescovo Balle – uno dei due catechismi sui quali Kierkegaard formò la propria pietà religiosa – nella quale viene efficacemente illustrata la distinzione tra Legge e Vangelo: «In base al suo contenuto principale la Parola di Dio può essere suddivisa in Legge e Vangelo a) Nella Legge, Dio ci mostra il male che noi dovremmo evitare e il bene per il quale dovremmo sforzarci, prospettandoci, inoltre, un castigo per il male come monito e una ricompensa per il bene a titolo di incoraggiamento b) Il Vangelo contiene le promesse di Dio riguardo alla remissione dei peccati e la salvezza per mezzo di Gesù Cristo, il quale redense il mondo con la Sue sofferenza e la Sua morte, e inoltre prescrive, con quali parole e in quali modi noi uomini possiamo prender parte alla sofferenza e alla morte di Cristo che ci procurano l'assoluzione dal peccato e la salvezza». Cf. N.E. Balle, *Lærebog i den evangelisk-christelige Religion indrettet til Brug i de danske Skoler*, Kjøbenhavn, 1824 [1791], p. 9s., (Auk. 183). Lo stesso Kierkegaard dà a questo principio una chiara formulazione in una nota del diario, risalente al 1850 e intitolata «Sequela» [*Efterfølgelsen*]: «Cristo come Modello [*Forbillede*] appartiene ancora alla predicazione della Legge [*hører endnu med til Lovens Forkyndelse*]; la vita propria di Cristo come Modello era appunto l'adempimento della Legge [*Lovens Opfyldelse*]. E proprio adempiendo la Legge, Egli ci redense (dalla Legge) alla Grazia [*Naade*]. Ma poi ritorna a sua volta l'imitazione, non come Legge ma dopo e per via della Grazia». SKS 24, 106 (NB:22); *Pap. X³ A 615*, p. 401 - 1850.

uomo e tale restasse anche per il cristiano. Prospettare come facevano i cattolici che il conseguimento della beatitudine fosse subordinato all'adempimento della Legge avrebbe comportato, niente meno che, la riduzione del cristianesimo a giudaismo cioè a momento di «passaggio» in vista di una pienezza maggiore⁷². Kierkegaard sentiva stridere, pertanto, la dottrina della Legge come pedagogo [*pædagogos*] di Gal: 3, 21-23 a causa l'esigenza legalistica che il cristianesimo sottopone ad ogni uomo che aspiri alla beatitudine⁷³.

Per quanto poi il binomio Legge-Grazia non rappresentasse propriamente agli occhi di Kierkegaard la bisettrice tra Antico e Nuovo Testamento, il Danese non rinunciò alla possibilità di comprendere per suo tramite la contrapposizione tra le due Alleanze: «Il punto di vista della Legge [dell'Antico Testamento] nel suo insieme si rende sorprendentemente ed efficacemente manifesto, [in contrapposizione al Nuovo Testamento] in Eb: 12, 24: αιματι παντισμου κρειττον λαλουντι παρα τον Αβελ (vendetta-punizione/amore-grazia)»⁷⁴.

⁷² Nelle parole del Danese: «o la legge resta per l'uomo qualcosa di esteriore, e allora è impossibile osservarla; o l'uomo deve completamente compenetrarsene e assorbirla in sé come principio, e allora non è più legge». P I A 38 - 1834. Kierkegaard si formò un'opinione delle tesi cattoliche, riferendosi in particolare a quelle del teologo di Tubinga Johann Adam Möhler (1796-1838), consultando il *Tidskrift for udenlandsk theologisk Litteratur* [rivista di letteratura teologica straniera], udgivet af H.N. Clausen e M.H. Hohlenbeg, 1834. Kierkegaard si radicò nella dottrina paolina della Legge al punto che leggendo gli *Hamann's Schriften* approvò il parallelismo istituito dal filosofo tedesco tra Legge mosaica e ragione: «La nostra Ragione, scriveva Hamann, è tale e quale a ciò che Paolo definì Legge, tanto il comandamento della Ragione è sacro, giusto e buono; ma ci rende sapienti? Tanto poco quanto la Legge degli Ebrei li rendesse giusti. Al contrario, siamo convinti, che la nostra Ragione cioè sia irragionevole e i nostri errori per suo tramite si accrescano, come si accrebbero i peccati per tramite della Legge». *Pap.* I A 237 - 1834. *Hamann's Schriften*, 8 Bände, Berlin, herausgegeben von F. Roth, 1821-1843, (Auk. 536-544). L'inefficacia della Legge e la sua sterilità verrebbero attribuite al fatto che il precetto pretende di imporsi dall'esterno. Cf. *Pap.* I A 49 - 1934. Kierkegaard paragona l'inefficacia della Legge a quella di una dieta incapace di arrecare qualsivoglia giovamento alla salute del paziente fin tanto che essa resta sulla carta. Cf. *Pap.* I A 152 - aprile 1936.

⁷³ «Io mi spiego benissimo che essa comporti delle pene per le trasgressioni: ma non si sarebbe dovuto accorgere Iddio (come s'accorge oggi il cristiano) dell'impossibilità di osservarla? E perché allora promettere la beatitudine per l'adempimento di una condizione che Egli stesso ha riconosciuto impossibile?». *Ibidem*. Cf. Mt: 19, 17; Gv: 14, 21; 15, 10. La lettera dell'apostolo ai Galati costituisce il riferimento a margine di una lunga meditazione sull'opportunità di angustiar i bambini col presentimento del dovere: «colui il quale nella sua infanzia non è mai stato sotto il Vangelo, ma solo sotto la Legge non sarà mai libero». SKS 17, 126 (BB:37); *Pap.* II A 12. Cf. Gal: 3, 23.

⁷⁴ «A Gesù, mediatore di un'alleanza nuova, e al sangue di aspersione che parla meglio di quello di Abele». Cf. *Pap.* I, A 82 - 10 agosto 1835. Il ricorso al senso tipico consente a Kierkegaard, per un verso, di attestare la contrapposizione esistente tra i due termini del binomio, per l'altro, di sancire la loro indivisibile unità, cogliendone la

Seguivano, in ordine di tempo, gli appunti raccolti durante il corso di dogmatica, dai quali emergeva con precisione, seppur filtrato dalla concezione speculativa martenseniana, lo schema biblico del binomio Legge-Cristo: «Cristo abolisce [*ophæver*] la Legge e i profeti e allo stesso tempo li conferma [*bekræfter*], cioè essi vengono aboliti nella loro esistenza empirica e confermati nella loro idea»⁷⁵. Poco oltre negli stessi appunti Kierkegaard riportava, non contrassegnata da apici, la parola dell'apostolo: «in Cristo si trova l'assoluto compimento della Legge»⁷⁶. L'attenzione di Kierkegaard finiva così per convergere sul Crocifisso, che con la propria

continuità nella differenza. Si consideri, inoltre, il fatto che Kierkegaard anche in questo frangente non propone un'interpretazione tipologica della Scrittura, bensì accoglie *sine glossa* il dettato biblico di Eb. 12, 24. Il Danese coglie, inoltre, l'unità di Legge e Vangelo prefigurata in una pagina del profeta Isaia: «Mostra, o Signore, che non abiti solo nel luogo eccelso e santo (la Legge), ma anche presso un'anima umile e un uomo dallo spirito contrito, (Vangelo) per vivificare l'anima degli umili, per vivificare lo spirito dei contriti, in Gesù Cristo nostro Signore». SKS 17, 265s. (DD:158); *Pap.* II A 277 - 15 ottobre 1838. Cf. Is: 57, 15.

⁷⁵ Si legge ancora: «Si è soliti affermare che l'*umano* nell'Antico Testamento è negato, il *divino* affermato, ma ciò è vero solo nella misura in cui si intende che l'ebraismo possedeva la verità unilateralmente nella sua oggettività; per questo Cristo ha trasformato il rapporto dell'autocoscienza nella verità. Quando noi consideriamo il Decalogo, allora abbiamo un «tu devi» esteriore [*udvortes*] ed astratto [*abstract*], per questo motivo gli ebrei non potevano accogliere in sé il comandamento, e allora vediamo fissate le disposizioni farisaiche. Mc. 2, 27 «il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato», qui si palesa che la Legge non è qualcosa di fisso, al quale la coscienza umana dovrebbe solamente assoggettarsi, ma la soggettività è proprio quello che in ultima istanza dà alla legge il suo *punctum saliens*. Il Cristo insegnava, si dice, come uno che avesse autorità, ossia lui non prendeva le mosse dai dati positivi, ma da se stesso». *Pap.* XIII - II C 28, p. 49s. - 1838/1839.

⁷⁶ Cf. Rom: 10, 4. Nel paragrafo 65, che precede l'affermazione citata, Kierkegaard annotava quanto segue: «dal momento che il Cristo, in quanto termine medio tra Dio e il peccaminoso mondo delle creature, possiede la proprietà di ricondurre il negativo all'unità deve in un qualche modo reale consumare il sacrificio assoluto, vale a dire: egli deve realizzare la *giustizia* assoluta. Fin tanto che questa è concepita come *obedientia activa*, la riconciliazione è considerata come l'assoluto compimento della Legge nella vita di Cristo [*i Xsti Liv som Lovens abs. Opfyldelse*]. Ma la giustizia non sarebbe realizzata in un modo al tempo stesso divino e umano se Cristo realizzasse soltanto una Legge estranea, un ideale estraneo e non suo proprio. Perciò la giustizia di Cristo si vede in questo che Egli revoca [*ophæver*] il proprio rapporto inadeguato alla Legge e all'ideale, che non è un rapporto di peccato ma, semplicemente metafisico, che viene riconosciuto come il fine immediato. Ma nel momento in cui Egli sacrifica nella sua persona e in nome di tutto il genere umano il fine della volontà soggettiva, che è principio e fomite del peccato, Egli porta a compimento l'autentica riconciliazione, dell'uomo con Dio. La sua persona come incarnazione della Legge agisce liberando tutto il genere umano». E aggiungeva in nota: «Il sacrificio, qualora non sia considerato alla maniera dei pagani, è appunto la riconciliazione. L'azione di Cristo è l'assoluta giustizia: vedi la dottrina del peccato, nella quale concepiamo il peccato come ingiustizia. In Cristo sta l'assoluto compimento della Legge». Cf. *Pap.* XIII - II C 28, p. 57s - 1838/1839.

morte compie l'esigenza della Legge e, perciò, ottiene la Redenzione dell'intera umanità⁷⁷.

Il Vangelo che reca il perdono e la salvezza persino ai carnefici acuisce, in realtà, l'esigenza della Legge conferendo ai precetti mosaici una profondità e una severità inediti all'AT⁷⁸. Con la sua morte, infatti, Cristo porta a termine la Legge ma le sue ultime parole sanciscono, al tempo stesso, un «nuovo comandamento», che in verità i discepoli hanno già ascoltato la volta in cui il Maestro parlò loro dalla montagna⁷⁹. Mettendo mano proprio al sermone del monte Kierkegaard dà prova di tenere in esercizio i propri riflessi tipologici. L'episodio descritto da Matteo, infatti, ricorderebbe [*at erindre*] «tipicamente» [*typisk*] l'ascesa di Mosé sul Monte Sinai:

«E' alquanto rimarchevole il fatto che il discorso di Mt. 5ss. si chiami il Sermone del Monte e perciò ricordi in senso *tipico* (così come in senso più profondo fa col suo contenuto) quel celebre discorso del Monte Sinai, con la sola differenza che sul Sinai non si vedeva Geova, ma Mosé scalò la vetta della montagna per parlare con Lui. Qui, al contrario, Cristo in identità con Dio stava ai piedi del monte, lasciando così intendere in senso *tipico* che Cristo era il compimento della

⁷⁷ Cf. SKS 24, 153 (NB22:91); *Pap.* X³ A 712 - 1851. Nel suo dossier su Adler Kierkegaard aveva sottolineato, a margine delle tante incoerenze imputate al pastore di Hasle e Ruthsker nel *Saggio per una breve esposizione sistematica del Cristianesimo secondo la sua logica*, una difettosa concezione del rapporto tra la Legge e il Cristo. Enfatizzando la contrapposizione tra i due estremi del rapporto Adler aveva infatti finito per trascurare il valore sacrificale e perciò salvifico della sofferenza e della morte che Cristo subì. Cf. *Pap.* VII² B 235, p. 159.

⁷⁸ «Allorché Cristo ebbe bevuto l'aceto, che gli fu offerto, disse: è compiuto [*det er fuldkommet*], ossia ora la Legge è realizzata, ma non sono queste le sue ultime parole. Perché egli pregò per i suoi nemici e ciò proviene dal Vangelo». SKS 18, 18 (EE:40); *Pap.* II A 362 - 28 marzo 1839. Cf. Gv: 19, 30 e Lc: 23, 34. Qui Kierkegaard si riferisce all'esortazione evangelica: «amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano» (Mt: 5, 44, ma anche Lc: 6, 28). Scriverà Kierkegaard nel 1854: «il Dio dell'Amore è più severo del Dio della Legge». SKS 25, 477 (NB30:113); *Pap.* XI¹ A 299 - 1854. Kierkegaard si rivolgeva ai suoi contemporanei, i quali avevano erroneamente frainteso la mitezza del Vangelo confidando unilateralmente in essa, senza che sovvenisse loro il menomo sentore della severità di cui quella mitezza era, al più, un benefico temperamento.

⁷⁹ Il Vangelo di Gesù si pone, dunque, oltre la Legge e intensifica il precetto mosaico che comandava di amare il prossimo (Lv: 19, 18) e odiare il nemico prescrivendo, altresì, un amore perfetto, inclusivo di tutti, anche dei nemici e dei persecutori. E' dunque lo zelo del discepolo perfetto quello che vibra nelle parole del Crocifisso: «Padre perdona loro». Per Kierkegaard queste ultime sono le autentiche parole del Vangelo. Esse esortano i discepoli ad essere perfetti «come è perfetto il Padre vostro, che è nei cieli» (Mt: 5,48). «Il cristianesimo è il Vangelo; d'accordo, ma Cristo dice anche ch'Egli non è venuto per abolire la Legge, bensì per completarla. Egli rende la Legge più rigorosa, come nel Discorso della Montagna. Quando non si bada a questo, allora il Vangelo e la Grazia sono presi in vano». Cf. SKS 24, 313s. (NB23:220); *Pap.* X⁴ A 230 - 1851.

Legge, e che tale compimento ora era reso possibile sulla terra»⁸⁰.

L'avverbio danese «typisk» ricorre per ben due volte e allude inequivocabilmente al senso tipico di matrice biblica. Si noti, in particolare, la locuzione «ricordare tipicamente» [*at erindre typisk*] con la quale Kierkegaard torna ad associare ancora una volta ricordo e tipologia, a conferma del fatto che per il Danese entrambi consistono nello stesso movimento⁸¹.

La rilevanza del senso tipico in ordine alla definizione del rapporto Legge-Grazia doveva imporsi all'attenzione del Danese anche a Berlino, nelle vesti di uditore alle lezioni del professor Marheineke, nel semestre invernale 1841-42⁸².

⁸⁰ SKS 18, 41 (EE:107); *Pap.* II A 473 - 7 luglio 1839. L'impatto che la terminologia tipologica ebbe sul corpus kierkegaardiano risulterebbe ampiamente sottostimato se ci limitassimo a considerare le pericopi bibliche più o meno fedelmente estrapolate dalle lettere dell'apostolo e intenzionalmente poste dal Danese al centro della propria riflessione le uniche prove tangibili di tale influenza. Non si deve trascurare, insomma, il fatto che Kierkegaard applicasse ben più sovente una terminologia di derivazione biblica, per quanto la permeabilità del corpus kierkegaardiano al lessico tipologico passi facilmente inosservata. E' bene notare, infatti, che tale ascendente non risulta in alcun modo documentato dagli indici biblici per ragioni, del resto, facilmente comprensibili; basti ricordare la difficoltà di attribuire ad alcuni lemmi isolati e decontestualizzati, specie poi se ricorrenti in più luoghi della Scrittura, una precisa collocazione come si esige da ogni indicizzazione degna di questo nome. Il termine *typos* è l'esempio eccellente di tale filiazione linguistica, sconosciuta agli indici.

⁸¹ Cf. SKS 18, 8s. (EE:7); *Pap.* II A 347 - 1839.

⁸² Il Danese annota prima in tedesco: «la coscienza è la conoscenza nell'uomo del bene nel male e del male nel bene», poi nella lingua madre, aggiunge: «ed è il punto a partire dal quale l'uomo può tornare ad avvistare la terra perduta e orientarsi di nuovo verso il bene. Accade che nella coscienza la buona volontà assuma la forma della Legge, ma questa forma può essere ulteriormente affinata. Per questo motivo Cristo è il compimento della Legge [*Xstus er derfor Lovens Ende*]». Continua così: «dalla coscienza proviene ogni conversione e miglioramento, il rimorso appartiene alla coscienza che abbia consapevolezza di non potersi giustificare da sé, questa è la coscienza della colpa, quella però che ha in vista una giustificazione è la coscienza dell'innocenza. Se si fa dell'uomo il vero artefice del male, allora ogni giustificazione è impossibile. L'uomo viene in tal modo reso simile al Diavolo». SKS 19, 259 (Not9:1); *Pap.* III C 26 - 1841. Philipp Conrad Marheineke (1780-1846) teologo evangelico, formatosi a Göttingen, già professore straordinario a Erlangen, divenne professore ordinario ad Heidelberg (1809) dove entrò in sintonia con la filosofia idealista tedesca (specialmente con i sistemi di Schelling e di Fichte). Fu infine promosso doctor theologiae all'Università di Berlino (1811) recentemente fondata, dove concluse la sua carriera, assommando all'incarico universitario anche quello di predicatore della Chiesa della Trinità e membro del Concistoro luterano. In veste di docente mostrò grande versatilità, affrontando nel corso dei trentacinque anni trascorsi a Berlino gli ambiti più disparati del sapere teologico. Tenne lezioni di Storia della Chiesa e dei dogmi, teologia sistematica, teologia dogmatica, teologia morale, teologia simbolica, ma anche teologia pratica, omiletica e diritto canonico. Riconobbe nella filosofia hegeliana il sistema filosofico che aveva superato e compreso in sé la verità di tutti i sistemi precedenti e, tra

Passando, poi, alla prima opera pubblica del Nostro *Sul concetto di ironia con costante riferimento a Socrate* (1841), è dato osservare come la dialettica tipologica tra Legge e Grazia venga impugnata dal Danese quale termine di confronto del rapporto tra ironia e soggettività presso i greci⁸³. E' inoltre possibile cogliere nelle considerazioni sviluppate da Kierkegaard sul significato storico-universale dell'ironia socratica, un riferimento allusivo alla dialettica del Crocifisso, laddove si legge che:

«sul piano storico-universale un individuo può essere legittimo e pure

tutti, quello in grado di offrire la comprensione più autentica del cristianesimo, garantendo così la più onesta determinazione dei rapporti tra fede e scienza, Chiesa e stato. Bastarono a Marheineke dieci anni per essere considerato il principale esponente della filosofia hegeliana in campo teologico nonché il vertice della destra hegeliana, cioè di quella corrente che affermava la conciliabilità della filosofia di Hegel con il cristianesimo positivo. «Quanto tenesse personalmente a Hegel, lo testimonia l'orazione funebre sulla tomba di quello (Berlino, 1831), la sua partecipazione all'edizione delle opere hegeliane, specialmente delle lezioni sulla filosofia della religione (1832), la sua collaborazione con gli annuari berlinesi per la critica scientifica ma soprattutto il ciclo di lezioni sull'importanza della filosofia hegeliana nell'ambito della teologia cristiana, tenutesi nel 1835 e nel 1841/1842 a partire dalle quali nel 1842 avviò la pubblicazione, poi conclusa nel 1843, del saggio: *per una critica alla filosofia della rivelazione di Schelling*». Cf. J.A. Wagenmann, *Marheineke, Philipp Conrad*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, cit., 20 (1884), pp. 338-340, in particolare p. 339. Si veda anche K. Hünerbein, *Marheineke, Philipp Conrad* in *Neue deutsche Biographie*, 1953-2017, 28 Bände, Berlin, Dunker & Humblot, 16 (1990), pp. 172-174, specialmente p. 173. Assieme ad altre opere di Marheineke, Kierkegaard possedeva anche una copia della *Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*, Berlin, Th.Chr.Fr. Enslin, 1843 (Auk. 647). Le lezioni del semestre invernale 1841-1842 vertevano sulla «Dogmatica speculativa con particolare riferimento al sistema del Daub».

⁸³ «Come dunque presso gli ebrei, i quali erano il popolo della promessa, bisognò che la scepsi della legge spianasse il cammino e consumasse colla sua negatività l'uomo naturale sino a ridurlo in cenere perché la grazia non fosse accolta in vano» allo stesso modo l'ironia, pensata come la negatività assoluta, preservò la soggettività greca da ogni abuso. Kierkegaard riconosce tanto nella Legge quanto nell'ironia la manifestazione di un'«esigenza» [*Fordring*] a tal punto incommensurabile che i farisei nel campo della volontà e i sofisti in quello della conoscenza non ebbero i mezzi per soddisfarla. SKS 1, 257s.; BI 217. E' possibile riconoscere nella filigrana di queste poche righe l'intreccio di alcuni motivi biblici di ascendenza paolina, tra i più cari a Kierkegaard. L'interpretazione della legge come pedagogo, sviluppata nel capitolo terzo della lettera ai Galati e il tema dell'uomo che muore alla legge per rinascere in Cristo, contenuto nel capitolo settimo della lettera ai Romani. Si tratterebbe di invertire l'ordine di comparazione tra i due termini del confronto per capire quale fosse agli occhi di Kierkegaard la natura del rapporto tra i farisei e la Legge. La soluzione rimane qualche pagina addietro. Coll'intenzione di definire che genere di cultura fosse quella insegnata dei sofisti Kierkegaard aveva scritto: «l'addestramento [*Dressur*] cui sottoponevano gli uomini sembra comunque trovare il suo termine migliore di paragone nello schema [*Indbegreb*] che un ripetitore [*Manuductor*] cerca d'inculcare [*bibringe*] ai suoi ripetenti [*Manuducender*]». Ora, dal momento che il fariseo opera sul piano della Legge alla stregua del sofista sul piano della conoscenza ne

abusivo in uno. In quanto è il secondo, deve diventare una vittima, in quanto è il primo, deve vincere; vale a dire che deve vincere diventando una vittima»⁸⁴.

Il progresso storico mostra in ciò la propria coerenza: «mentre la realtà più vera si fa avanti [*skal frem*], pure essa tiene in considerazione quella passata»⁸⁵. Il sacrificio è perciò indispensabile affinché «la realtà nuova non sia mera conclusione del passato ma contenga in sé un'eccedenza, perché non sia un mero correttivo per il passato, ma contemporaneamente un nuovo cominciamento»⁸⁶. Interessano, in particolare, i due movimenti [*to Bevægelser*] che Kierkegaard mette a fuoco. L'uno consiste nel farsi avanti del nuovo, l'altro nell'eliminazione del vecchio. Sul primo movimento Kierkegaard colloca il profeta, sul secondo l'ironista⁸⁷. Il fulcro dei due

consegue pianamente che il fariseo sia un “Lovens Manuductor”, ossia un “ripetitore” della Legge, cioè uno che si sforza di adempiere la Legge osservando quotidianamente le sue infinite prescrizioni. SKS 1, 258; BI 218. L'analogia tra le due esigenze si esaurisce, tuttavia, allorché il Danese constata che mentre l'esigenza dell'ironia socratica conteneva in sé, κατά δύναμιν, la propria soddisfazione [*Fyldestgjørelsen*] tra la Legge e la Grazia, al contrario, sarebbe esistito un «abisso senza fondo» [*svælgende Dyb*]. SKS 1, 258; BI 218. Sembra lecito ritenere che il Danese avverta, a quel punto, il limite del paragone teso tra greccità e cristianità e al tempo stesso giudichi la concezione aristotelica dello sviluppo (κατά δύναμιν) inadeguata a comprendere la trascendenza che rende possibile il passaggio dalla Legge alla Grazia. L'abisso senza fondo che si spalanca davanti alla Legge impedisce, infatti, di pensare quest'ultima come il punto di partenza di un movimento che conduca, senza soluzione di continuità, alla Grazia divina.

⁸⁴ SKS 1, 298; BI 262.

⁸⁵ Aver occhio per il passato [*at agte*] può ben dirsi un ricordare [*at erindre*]. Fin d'ora ecco la prova di come si possa «ricordare procedendo». SKS 1, 298; BI 262.

⁸⁶ *Ibidem*. Risuona in queste parole un'eco di quanto Kierkegaard era già venuto osservando a proposito della crocifissione del Cristo, considerandola momento conclusivo della religiosità giudaica e, allo stesso tempo, fondativo - se colto nella prospettiva della risurrezione - della vita cristiana. Cf. SKS 18, 18 (EE:40); *Pap.* II A 388 - 28 marzo 1839.

⁸⁷ «L'individuo profetico intravede il nuovo di lontano, in contorni oscuri e vaghi [*dunkle og ubestemte Omrids*]. L'individuo profetico non possiede il futuro [*Tilkommende*], lo presagisce solo». Per quanto le sue visioni lo portino, di fatto, ad oltrepassare la realtà di cui è parte, il profeta è in pace con essa. L'ironista, al contrario, entra in conflitto con la realtà così com'è perché ne denuncia la profonda inadeguatezza rispetto all'ideale. Anche l'ironista possiede, dunque, un carisma profetico, nella misura in cui accenna a un che da venire, sebbene di tal che non sappia nulla perché «gli sta alle spalle» [*ligger bag ved hans Ryg*]. L'ironia è dunque la testimonianza di un principio superiore, che pure essa non conosce. Essa è dunque negatività assoluta. Di cosa l'ironia sia capace è dato vedere nel giudaismo. Osserva Kierkegaard: «era già un'ironia profonda [...] che la Legge, una volta annunciati i dieci comandamenti, aggiungesse la promessa: se li osservi, sarai salvato; poiché proprio per l'appunto si mostrò che gli uomini non potevano adempiere alla Legge e quindi una salvezza a questa condizione rimaneva più che ipotetica». SKS 1, 300; BI 265. La fase ironica, propriamente detta, corrisponderebbe alla predicazione di Giovanni il Battista. «Non era colui che doveva venire, non sapeva nulla di quanto doveva venire, eppure annientò il giudaismo». SKS 1, 301; BI 265.

movimenti è l'eroe tragico il quale, fatte le debite proporzioni, raffigura il Cristo:

«Costui lotta per il nuovo, si sforza di annientare ciò che per lui è in via di sparizione, ma il suo compito non è tanto di annientare quanto di far valere il nuovo, e così, indirettamente annullare il passato»⁸⁸.

In *Enten-eller* (1843) il legalismo mosaico esterno all'individuo e sempre vietante viene contrapposto all'etica cristiana intesa come imperativo morale positivo, concreto e profondamente radicato nella personalità del singolo:

«Gli ebrei erano il popolo della legge. Essi perciò intendevano alla perfezione la maggior parte dei precetti della legge mosaica; ma quello che sembrano non aver inteso fu il comandamento a cui il più da vicino si legò il cristianesimo: Du skal elske Gud af Dit ganske Hjerter [Ama Dio con tutto il tuo cuore]. Questo comandamento non è affatto negativo, non è affatto astratto; esso è positivo al massimo grado e al massimo grado concreto»⁸⁹.

L'etico inteso alla maniera degli ebrei è, perciò, astratto e «come tale inetto a produrre la più piccola cosa». Si noti infine l'accento posto sull'interiorizzazione del precetto, che può ben dirsi per il Danese opera del cristianesimo⁹⁰. Ancora, la dialettica astratto-concreto occupa una posizione privilegiata nella meditazione del binomio Legge-Cristo sviluppata negli *Atti dell'amore*. Kierkegaard dedica, infatti, alla pericope di Rm: 13, 10: «L'amore è la pienezza della Legge [*er Kjerlighedens Lovens Fylde*]» la terza riflessione (contrassegnata dalla lettera A) della prima serie delle sue «meditazioni cristiane». L'argomentare kierkegaardiano prende espressamente le mosse dalla predicazione paolina:

«[...] a proposito di Cristo, lo stesso Apostolo dice (*Rm* 10,4) che «Cristo fu la fine della legge [*Christus var Lovens Ende*]». Ciò che la legge non riuscì a fare, come rendere un uomo beato, Cristo lo fece. Mentre la legge con il suo esigere divenne la rovina [*Undergang*] di tutti, perché nessuno era ciò che essa esigeva, e con essa tutti impararono solo a conoscere il peccato, Cristo divenne la rovina

⁸⁸ SKS 1, 298; BI 263.

⁸⁹ SKS 3, 243; EE2 147.

⁹⁰ Il discepolo deve amare Dio con tutto il cuore, deve rendergli culto, cioè, nella dimensione interiore del proprio sé, come aveva predicato l'apostolo Paolo ai Romani con un linguaggio fortemente provocatorio: «il Giudeo non è colui che appare tale all'esterno [*udvortes*], e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente [*indvortes*], e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito, e non nella lettera; e d'un tal Giudeo la lode non proviene dagli uomini, ma da Dio». Rm: 2, 28-29.

[*Undergang*] della legge perché fu ciò che essa esigeva»⁹¹.

Meditando dunque la completa adesione del Figlio alla Volontà di Dio Padre, Kierkegaard pone l'accento sulla «esigenza infinita» [*uendelige Fordring*] della Legge⁹². L'indeterminatezza di questa è tutt'uno con la sua impotenza [*Afmagt*], che Kierkegaard paragona a quella dell'ombra [*Skygge*]:

«come l'ombra è impotente [*afmægtig*] rispetto alla forza della realtà,

⁹¹ SKS 9, 103; KG 120s.; Cf. Rm: 3, 20; 7, 7; 8, 3. Kierkegaard allude con un fine distinguo al duplice significato della croce. Il sacrificio di Cristo comportò, infatti, tanto un esito negativo-distruttivo, che consiste nella frattura o rovina [*Undergang*] della Legge quanto un esito positivo-perfettivo, che è compimento e fine [*Ende*] del comandamento. Una memoria di pochi mesi precedente puntualizza la dicotomia tra Legge e amore con una serie di immagini estremamente pregnanti, quasi bibliche nella loro corporea concretezza: «La Legge è lo scheletro [*Beenrad*], l'ossatura [*Knokkelbygning*], la secchezza [*Tørre*]». A margine è dato cogliere un'altra suggestione dal sapore evangelico. La Legge – annota Kierkegaard – si esprime a stento come uno spirito muto («μοις λαλῶν»), mentre l'amore è pienezza che effonde la parola. SKS 20, 85 (NB:111); *Pap.VII*¹ A 225 - 1847.

⁹² La prima di una serie di espressioni composte dalle particelle danesi *u-* oppure *af-* che, riferite alla Legge, ne qualificano la natura essenzialmente privativa. «La Legge, nonostante tutta le sue molte determinazioni, è tuttavia qualcosa di indeterminato [*Ubestemte*]; [...] Potrebbe sembrar strano sentir dire che la legge è l'indeterminato; infatti essa ha la forza proprio nelle determinazioni che possiede, ed ha in suo potere tutte le determinazioni. Eppure le cose stanno proprio così. Ed in ciò sta a sua volta l'impotenza [*Afmagt*] della legge». SKS 9, 108; KG 125s. In questo senso deve intendersi il riferimento, che segue, a 1Tim: 1, 5: «l'amore è la somma del comandamento [*Summen af Budet er Kjerlighed*]». Kierkegaard distingue il contare [*at tælle*] dal sommare [*at summere*], essendo la prima la facoltà del calcolo e della enumerazione, la seconda la capacità di comprendere il risultato. Allo stesso modo la Legge, nel tentativo di precisare il più possibile la propria esigenza, non farebbe altro che introdurre nuovi precetti in una elencazione all'infinito, nella quale però l'uomo perde il conto e la speranza di poterli esaudire tutti. «Se si parla di somma, pare che l'espressione stessa inviti a calcolare; ma quando l'uomo si stanca di calcolare, e al tempo stesso tanto più ansiosamente vuol trovare la somma, allora capisce che questa parola può avere un significato più profondo». SKS 9, 109; KG 127. Questo alcunché di più profondo è, appunto «la pienezza della Legge». I due termini del rapporto non debbono essere pensati in contrasto, tant'è vero che la somma non contraddice il proprio contenuto, dal momento che essa è il fine stesso del contare. Il disagio che l'uomo avverte di fronte alla Legge è, dunque, propriamente determinato dalla sua assenza di limite «giacché il concetto di legge è di essere, quanto a determinazioni, inesauribile [*uudtømmelig*], infinito [*uendelig*], instabile [*ustandselig*]; ogni determinazione genera una determinazione ancor più precisa di quanto essa sia; e così a sua volta, sulla base e in rapporto alla nuova determinazione, nasce una determinazione ancor più precisa, e così all'infinito». SKS 9, 109; KG 126. La negatività della Legge risiede nella sua infinità. «La legge – scrive Kierkegaard – per così dire, affama; con il suo aiuto non si raggiunge la pienezza, poiché la sua caratteristica è proprio di togliere, di esigere, di sfruttare al massimo; e ciò che costantemente resta in ogni moltitudine di determinazioni è l'inesorabile imporre esigenze. Con ogni sua determinazione la legge esige qualcosa, e però non c'è

così anche la legge; ma come nell'ombra c'è sempre qualcosa d'indeterminato [*noget Ubestemt*], così vi è l'indeterminatezza [*det Ubestemt*] nel disegno di quell'ombra [*Skyggerids*] che è la legge, per quanto preciso questo disegno sia. Perciò anche nella Sacra Scrittura si dice: la legge è l'ombra del futuro [*Loven er Skyggen af det Tilkommende*]]⁹³.

Il passo in questione pone le premesse per una verifica del sostrato biblico della categoria di *gentagelse* in quanto sancisce il radicamento scritturale del binomio ombra-realtà che il Nostro assunse, come si darà adeguatamente a vedere nella seconda parte di questa ricerca, nell'atto stesso di definire il movimento della ripresa nei termini di un passare del sé individuale dall'astratto al concreto, dall'universale al particolare, dall'infinito al finito, dall'indeterminato al compiuto, dall'ideale al reale⁹⁴.

alcun confine per le determinazioni». SKS 9, 110; KG 127.

⁹³ SKS 9, 108; KG 126.

⁹⁴ Kierkegaard esaminò l'ampia gamma dei significati latenti nell'immagine dell'ombra in una pagina ricca di suggestione che riproponiamo in nota nella sua interezza: «poiché non è un'ombra che segue [*der følger*] la realtà dell'amore, giacché la legge è compresa nell'amore, ma è l'ombra del futuro. Se un artista fa un progetto [*Plan*], un disegno [*Tegning*] in vista dell'opera [*Arbeide*], questo progetto, per quanto preciso esso sia, resta pur sempre qualcosa di indeterminato [*Ubestemt*]; solo quando l'opera è terminata, solo allora si può dire: ora non c'è più nulla di indeterminato, non c'è l'indeterminatezza di una linea né di un punto. Vi è dunque un solo progetto [*Udkastet*] che è completamente determinato, ed è l'opera stessa; ma ciò significa che nessun progetto è pienamente e incondizionatamente determinato. Analogamente la legge è il progetto, l'amore è il compimento, e lo è in modo pienamente determinato; nell'amore la legge è il pienamente determinato. C'è solo una forza che può eseguire l'opera di cui la legge è il progetto, ed è appunto l'amore. Tuttavia la legge e l'amore, come il progetto e l'opera, sono di un solo e medesimo artista, di una sola e medesima origine; sono fra di loro così poco in conflitto come l'opera [*Kunstværk*] che corrisponde pienamente al progetto è in conflitto con questo, giacché essa è ancor più determinata in tutte le determinazioni del progetto». SKS 9, 108s.; KG 126. La Legge rappresenta l'ombra della realtà dell'amore in quanto sua anticipazione, figura che ne preannuncia l'avvento. Il Danese puntualizza che l'ombra precede e non segue la realtà cui va associata, analogamente a quanto accade ai corpi che abbiano il sole alle spalle. Poco alla volta l'ombra si accorcia e alla fine ombra e realtà coincidono mentre Kierkegaard scrive che la Legge viene «incorporata» [*optagen*] dall'amore. Il Danese batte anche un'altra pista metaforica, quella dell'artista alle prese con la realizzazione di un'opera d'arte. L'antitesi paolina tra σκιά e σῶμα (Col: 2, 17) e quella della Lettera agli Ebrei, tra σκιά ed εἰκόν (Eb: 10, 1) viene resa da Kierkegaard in danese con i termini progetto [*Plan*], disegno [*Tegning*], abbozzo [*Udkast*] e lavoro [*Arbeide*] o anche opera d'arte [*Kunstværk*]. Kierkegaard è abile nell'accentuare la provvisorietà e la carenza del primo termine rispetto al secondo avvalendosi di una scelta lessicale accurata, caratterizzata da una *nuance* di significati non sovrapponibili. Il progetto rappresenta infatti la disposizione iniziale, astratta e generica di un qualcosa che manca ancora di esecuzione, effettualità e concretezza; il disegno è invece la prima esile trama sulla quale il lavoro viene improntato e acquista mano a mano consistenza. L'abbozzo, infine, designa il lavoro *in fieri*, il cantiere aperto in cui l'opera prende gradualmente forma pur restando ancora da compiere. Le immagini

D'altro canto esso mostra in maniera esemplare come per il Danese il senso tipico esiga l'ostensione della matrice biblica, ovvero sia il ricorso all'autorità della Sacra Scrittura. Così pure nel Preambolo ai *Discorsi Cristiani* del 1848 il senso tipico poté assurgere a chiave di lettura del rapporto tra Legge e Vangelo sulla scorta del riferimento puntuale e cogente alla Parola di Dio⁹⁵.

impiegate da Kierkegaard hanno il pregio di mostrare come tra Legge e Amore non vi siano, in realtà, estraneità o contrapposizione. Dapprima, in quanto entrambi sono opera dello stesso artefice e poi in quanto la Legge e le sue rappresentazioni costituiscono un momento propedeutico che il risultato finale incorpora in sé assumendolo, per così dire, in una «superiore concentricità». La realizzazione non abolisce il disegno iniziale ma porta semmai a compimento quel che nel disegno appariva soltanto in via di essere realizzato. Il risultato è, dunque, l'abbozzo medesimo cui è stata tolta l'originaria indeterminatezza, mentre l'opera finita non lascia sussistere fuori di sé nulla di ciò che l'artefice aveva posto a progetto.

⁹⁵ «Dio promulgò la Legge sulla vetta del Sinai, fra lampi e tuoni; ogni animale che per imprudenza, o anche solo innocentemente, si avvicinava al monte sacro, purtroppo, secondo la Legge, doveva essere sacrificato. Il Discorso, invece, è stato pronunciato ai piedi della montagna. Ecco in che consiste la differenza tra la Legge e il Vangelo, che è il cielo disceso sulla terra. Ai piedi della montagna: così il Vangelo mostra la sua dolcezza, così il divino che discende è ora vicino alla terra ed è tuttavia più celeste». SKS 10, 21; CT 19. Cf. Eb: 12, 18; 12, 22; Eb: 12, 25. Nell'inverno 1835-1836 Kierkegaard attese alla traduzione integrale della Lettera agli Ebrei dal greco al latino. Cf. *Pap.* XIII, I C 43, pp. 182-198. Sulle modalità e gli esiti di tale cimento segnaliamo: Sorainen. Cf. K. Sorainen, *Einige Beobachtungen im Bezug auf die lateinischen Übersetzungen Søren Kierkegaards aus dem griechischen Neuen Testament*, in «Kierkegaardiana», n. 9., 1974, pp. 56-74. Un'analogia lettura in parallelo di Mosè (la Legge) e Cristo (il Vangelo) risale al 1851: «Quando Mosè scese dal monte con la Legge, nessuno poteva sopportare di guardare il suo volto, per lo splendore. Quando invece Cristo si trasformò, i discepoli, non soltanto poterono sopportare questo splendore, ma lo trovarono perfino infinitamente benefico. La chiarezza della Legge dà morte, quella del Vangelo è infinitamente benefica». SKS 24, 211 (NB23:12); *Pap.* X⁴ A 12 -1851. Ispirato dal commento di Lutero sull'Epistola della dodicesima domenica dopo la Trinità (2 Cor: 3, 4-11), Kierkegaard ripropone il rapporto «figurativo» tra Legge che giudica, condanna e «dà morte» e Grazia «infinitamente benefica» che redime e salva nella tipologia tra il libro dell'Esodo (Es: 34, 29-35) e l'episodio della trasfigurazione del Cristo (Mt: 17, 2; Mc: 9,2).

§ II.5 La polemica con la cristianità stabilita

Meritano, a questo punto, di essere presi in considerazione gli ulteriori sviluppi maturati dalla riflessione kierkegaardiana sul binomio Legge-Grazia contestualmente alla requisitoria condotta da Kierkegaard contro la cristianità del suo tempo, rispetto alla quale il binomio in questione, declinato in una dialettica cristologica, giocò certamente un ruolo determinante. L'indignazione e il risentimento nutriti da Kierkegaard nei confronti della cristianità stabilita hanno a che vedere in larga misura con la scorretta concezione della Grazia veicolata dal luteranesimo danese. Nel tentativo di risvegliare nei contemporanei un'adeguata percezione dell'esigenza cristiana Kierkegaard avrebbe dunque proposto in seno alla cristianità del Suo tempo una comprensione del binomio Legge-Grazia fondamentalmente ispirata al senso tipico che le fonti bibliche, sulle quali veniva da tempo meditando, gli suggerivano.

In particolare, nell'arco del quinquennio 1849-1854 si direbbe che Kierkegaard affrontasse il rapporto tra Legge e Grazia con la convinzione che tra i due termini sussistesse una dialettica copulativa consistente nell'implicazione reciproca degli opposti e garantita da un movimento pendolare in forza del quale il primo termine richiama o «riprende» il secondo e viceversa⁹⁶. Nell'atto stesso di imporsi agli uomini la Legge addita, infatti, oltre se stessa il proprio compimento, che è la Grazia divina. Quest'ultima, d'altro canto, non potrebbe essere adeguatamente concepita se gli uomini non avessero accolto in precedenza l'esigenza della Legge da cui la Grazia procede e a cui necessariamente si richiama. Le due istanze debbono, pertanto, essere pensate insieme e il fulcro che le incardina è il Cristo, il quale viene presentato alternativamente, ovvero tipologicamente, come Modello [*Forbilleden*] e come Salvatore [*Frelser*] e Amore misericordioso [*Kjerlighed*]⁹⁷.

⁹⁶ Cf. SKS 25, 125 (NB27:9); *Pap.* X⁵ A 9 - 1852; SKS 26, 166 (NB32:67); *Pap.* XI¹ A 572 -1854.

⁹⁷ Cristo, afferma Kierkegaard, non sarebbe venuto al mondo solo per lasciarci un modello, altrimenti «avremmo di nuovo la Legge e il merito». Cf. I Pt: 2, 21. Come Modello, infatti, Cristo umilia l'umanità permettendo a quest'ultima di avvertire l'infinita differenza qualitativa che la separa da Dio. Ad ogni uomo che subisca l'umiliazione del Modello, Cristo rivela infine la propria misericordia: «Cristo non è venuto al mondo soltanto per lasciarci un esempio: così avremmo di nuovo la Legge e il merito. Egli venne per salvarci e ci mostra l'esempio, e quell'esempio deve umiliarci e insegnarci quanto siamo infinitamente distanti dallo assomigliare all'ideale. Quando noi dunque ci umiliamo, allora Cristo è pura misericordia. E nella nostra aspirazione di avvicinare il Modello, è ancora il Modello che aiuta noi stessi. Questa situazione ha un'alternativa vicenda [*Det alternerer*]. Ogni volta che noi dobbiamo aspirare, Egli è il Modello. Quando noi sdrucioliamo, quando ci perdiamo di coraggio, etc. Egli allora è l'Amore che ci solleva, e poi torna ad essere il Modello». Cf. SKS 21, 363s. (NB10:198); *Pap.* X¹ A279 - 1849. In una nota dello stesso

E' Anti-Climacus, alfiere della polemica contro la cristianità stabilita e portavoce cui Kierkegaard delegò la propria concezione del cristianesimo, a sondare la profondità del binomio Legge-Grazia nello scritto N. 1 dell'*Esercizio di Cristianesimo* (1850). Con la venuta al mondo del Cristo, il supremo valore [*det Høieste*] impose l'onere della contemporaneità a chiunque intendesse avere un rapporto veritiero con lui, obbligandolo a retrocedere di fronte all'esigenza assoluta incarnata dal Cristo – quale severa lezione di umiltà impartita ad ogni aspirante discepolo⁹⁸. Lo pseudonimo auspica, perciò, che la predicazione del Vangelo nella Grazia non venga isolata e intesa separatamente dalla predicazione del Vangelo nella «Legge», pena lo scadere del cristianesimo a una «languida compassione inventata dagli uomini»⁹⁹. Soltanto chi abbia compreso in timore e tremore che Cristo è Dio, infatti, sarà in grado di accogliere il suo amore misericordioso. In altre parole, la Grazia diventa operativa non prima che l'aspirante discepolo sia rimasto schiacciato dall'infinita statura del Modello¹⁰⁰. Anti-Climacus si chiede poi se e come gli uomini possano ancora desiderare di essere cristiani qualora il Vangelo sia loro proposto nella sua nuda consistenza e con il necessario rigore:

«E' molto semplice e, se ti piace, *molto* luterano [*ganske luthersk*]: soltanto la coscienza del peccato, se posso dirlo, può spingerci in quell'orrore (dall'altra parte la Grazia è la forza). E, nello stesso momento, ecco che il cristianesimo si trasforma ed è sempre tutta

anno Kierkegaard registra e condivide la considerazione sviluppata da Lutero in occasione della IV domenica di Avvento, per cui «ogni predica comincia coll'essere una predica della Legge [*enhver Prædiken begynder med først at være en Lovprædiken*]». Cf. SKS 22, 249 (NB12:177); *Pap.* X² A47 - 1849. Analogamente, Kierkegaard intende servirsi del Modello affinché gli uomini sentendosi gravati di una responsabilità infinita cerchino rimedio alla loro inadeguatezza nella Grazia di Dio. Per questa stessa ragione Kierkegaard riconosce a Lutero il merito di avere corretto la deriva ascetica del cristianesimo medievale, ovvero sia l'ingenua presunzione della cristianità del tempo di potere effettivamente uguagliare il Modello, facendo a meno della Grazia divina. Ciò detto, Kierkegaard resta comunque dell'idea che sia compito indefettibile dell'umanità quello di aspirare al Modello – nella sua inarrivabile statura – con l'aiuto decisivo, s'intende, della Grazia divina. «Questo è il cristianesimo per noi uomini. La vita di Cristo sulla terra è un cristianesimo quale nessun uomo è in grado di sopportare. Poi, con l'andar del tempo, l'imitazione fu di nuovo accentuata in modo sbagliato. Lutero poi diede a sua volta alla cosa la sua piega giusta. Ma ora si abusa di Lutero, tralasciando l'imitazione e prendendo la «Grazia» invano». SKS 23, 470 (NB20:148); *Pap.* X³A 409 - 1850.

⁹⁸ Estrapoliamo dalle carte inedite di Kierkegaard il seguente appunto facente parte del brano dal titolo *Il nuovo pseudonimo (Anti-Cl.)*: «Queste due proposizioni: “Venne al mondo perché era l'Assoluto”, e “venne perché era l'Amore”, sono la differenza fra cristianesimo predicato nella “Legge” e quello predicato nella “Grazia”». Cf. SKS 22, 355 (NB14:19); *Pap.* X² A184 - 1849.

⁹⁹ SKS 12, 78; IC 726.

¹⁰⁰ SKS 12, 79; IC 726.

dolcezza, grazia, amore, misericordia»¹⁰¹.

Ma la *coscienza del peccato*, ovvero la «conoscenza del peccato» si ottiene mediante la Legge (Rm: 3, 20); quest'ultima, come scrive l'apostolo, è il «precettore» che conduce a Cristo (Gal: 3, 24). Kierkegaard era convinto che i pastori luterani del suo tempo pascessero gli uomini nell'illusione che la salvezza fosse alla portata di chiunque, purché conducesse una sana esistenza borghese all'insegna della progressiva attenuazione dei doveri verso Dio e verso il prossimo, e così facendo, precludessero al gregge che era stato loro affidato dall'alto l'accesso al Regno dei Cieli. In una nota che ha per titolo appunto «Grazia e Legge» Kierkegaard denuncia come «una situazione assurda e anticristiana», la predicazione di un cristianesimo blando e consolatorio in cui, in fondo, la Grazia sarebbe stata presa a pretesto per mettere a tacere una volta per tutte l'esigenza della Legge¹⁰². La condizione dell'uomo redento dalla Grazia divina non differisce – precisa il Danese a beneficio dei suoi contemporanei – da quella di chi vive ancora sotto la Legge se non per il fatto che quest'ultimo insieme all'esigenza riceve anche la Grazia¹⁰³. In fondo, non sarebbe tanto l'esigenza della Legge in sé a condurre l'uomo alla disperazione quanto la preoccupazione angosciante che si accompagna alla presunzione che la salvezza dipenda dalle sole forze umane¹⁰⁴. La Grazia rimuove, appunto, questo ostacolo giacché assicura il credente che la salvezza non dipende dalle sue forze ma gli viene, altresì, gratuitamente donata. Il che non lo esonera comunque dall'impegno, anzi lo sprona ad operare nella carità senza frapporre altri indugi, ché nulla più gli impedisce di credere nella propria salvezza.

Nel Gennaio del 1851 Kierkegaard annotava sul proprio diario alcune pagine relative ai temi della sequela [*Efterfølgelse*] e della contemporaneità

¹⁰¹ «Infatti, il terribile linguaggio della Legge suona così minaccioso come se l'uomo stesso dovesse tenersi aggrappato a Cristo con le proprie forze, mentre nel linguaggio dell'Amore è Cristo che lo tiene legato a sé». SKS 12, 79; IC 727.

¹⁰² Questa si direbbe quasi l'inesorabile deriva cui il cristianesimo va incontro ogni qual volta la Grazia e la Legge siano concepite al di fuori della dialettica tipologica suggerita dalla Bibbia. Scrive Kierkegaard: «L'esigenza è e rimane sempre invariata, anzi forse è acuita sotto la Grazia [*Fordringen er og bliver den samme uforandret, maaske snarere skærpet under Naaden*]». Cf. SKS 22, 382 (NB14:65); *Pap.* X² A 239 - 1849.

¹⁰³ «La differenza è che sotto la Legge la mia salvezza è condizionata dall'adempimento dell'esigenza della Legge mentre sotto la Grazia io sono dispensato da questa preoccupazione che, spinta agli estremi, dovrebbe portarmi alla disperazione [*Fortvivelse*] e rendermi assolutamente incapace di adempiere alle pur minime esigenze della Legge. Ma l'esigenza è sempre la stessa». Cf. SKS 22, 382 (NB14:65); *Pap.* X² A 239 - 1849.

¹⁰⁴ «Questo, nessun uomo lo può sopportare. Anzi, più egli è serio, più è certa la sua disperazione [*Fortvivelse*] nello stesso momento; e gli sarà del tutto impossibile anche soltanto di incominciare ad adempiere alla Legge». Cf. SKS 22, 383 (NB14:65); *Pap.* X² A 239 - 1849.

[*Samtidighed*], nelle quali tornava a meditare sul binomio Legge-Grazia, riformulando ancora una volta la sua personale visione del cristianesimo riformato. Al momento di affidare ai propri discepoli la predicazione del Vangelo il Cristo pose l'accento non tanto sull'imitazione quanto sulla fede – osserva il Danese¹⁰⁵. L'imitazione, però, ritorna [*kommer igjen*] al termine del soggiorno di Cristo sulla terra, tuttavia «non come Legge ma dopo e per via della Grazia [*ikke som Loven men efter Naaden og ved Naaden*]»¹⁰⁶. Il Figlio di Dio consacrò, infatti, la propria esistenza fino all'estremo [*indtil det Yderste*] adempimento della Legge, tanto da assumerla su di Sé e portarla a termine sulla croce¹⁰⁷.

Se il Cristo inteso come Modello rendeva, dunque, impossibile l'imitazione – dal momento che ogni sforzo umano appariva inadeguato rispetto al suo sacrificio – Kierkegaard raccomandava ai suoi contemporanei di conservare «anzi tutto e soprattutto la fede [*Først og fremmest Tro*]» e la gratitudine [*Taknemlighed*] perdurando in un atteggiamento di umile e fiduciosa riconoscenza verso il Salvatore, essendo questa l'unica forma di ascesi che il Modello potesse gradire, perché esente dagli eccessi d'entusiasmo e dalle caricature blasfeme¹⁰⁸.

In una nota dal titolo rivelatore: «La Grazia acuisce l'esigenza della Legge [*Naaden skærpede Lovens Fordring*]», Kierkegaard prese spunto dalla predica di Lutero sull'Epistola ai Romani (Rm: 6, 19-23), per affermare che l'esigenza risiede nella «gratificazione» stessa operata da Cristo¹⁰⁹. A ben vedere, infatti, l'intervento della Grazia divina mette in evidenza come l'uomo non sia in grado di progredire nella vita cristiana senza l'intervento soprannaturale. La Legge risulta, perciò, infinitamente più esigente di quanto non apparisse prima che la Grazia fosse elargita, giacché quest'ultima venendo in soccorso all'uomo lo mette nella condizione di comprendere la distanza incommensurabile che lo separa da Dio e il bisogno «infinitamente infinito» della Grazia divina¹¹⁰. Per quanto, dunque, Kierkegaard rimarcasse a più riprese l'impossibilità di uguagliare il Modello cristiano, l'imitazione dovette apparirgli un'istanza irrinunciabile allo scopo

¹⁰⁵ «Quando Gesù Cristo alla fine manda nel mondo i suoi Apostoli, dice loro: «Andate e insegnate a tutte le genti battezzandole..., e colui che crederà...» Dunque non aggiunge «colui che mi imita» – qui è accentuata prevalentemente la Grazia». SKS 24, 106 (NB22:5); *Pap.* X³ A 615 - 1850.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ SKS 24, 153 (NB22:91); *Pap.* X³ A 712 - 1851.

¹⁰⁸ SKS 24, 177 (NB22:144); *Pap.* X³ A 767 - 1851.

¹⁰⁹ SKS 24, 190s. (NB22:159); *Pap.* X³ A 784 - 1851. Cf. *Kirchen-Postill*, in M. Luther, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von J. G. Walch, 25 voll., 1880-1910, St. Louis, Concordia Publishing House, 12 (1883), pp. 773-785.

¹¹⁰ SKS 24, 190s. (NB22:159); *Pap.* X³ A 784 - 1851. Si veda a questo proposito anche: SKS 24, 484 (NB25:67); *Pap.* X⁴ A 492 - 1852.

di indurre l'uomo a prender atto del proprio bisogno di giustificazione¹¹¹.

D'altronde Kierkegaard precisò che il cristianesimo della Grazia e il cristianesimo della Legge non erano semplicemente due astrazioni coniate a bella posta allo scopo di rendere intellegibile il rischio di una soluzione dicotomica del rapporto nodale tra impegno e affidamento, bensì rappresentavano due stagioni storico-teologiche del cristianesimo separate da una cesura epocale, la Riforma protestante. In *Per l'esame di se stessi – raccomandato ai contemporanei* (1851) Kierkegaard presentò la Riforma luterana come una necessità storica contro le tendenze regressive di un cristianesimo ascetico e autolesionista, che rimossa l'istanza fiduciaria della Grazia inasprì oltre misura quella della Legge¹¹². Il Danese precisa che la Riforma, lungi dal volere screditare le opere di carità, intendeva combattere contro l'«ipocrisia, l'immaginazione del merito, l'ozio» ossia contro il pernicioso corredo psicologico e morale che solitamente veniva loro associato. La situazione dovette apparire a Lutero talmente grave che il riformatore, pur di vedere attribuito alla fede, cioè alla Grazia, il ruolo centrale che le spettava, si sentì persino autorizzato a derogare al principio della *sola Scriptura* amputando la predicazione cosiddetta apostolica di una parte tanto significativa quanto controproducente viste le circostanze, ossia la lettera dell'apostolo Giacomo¹¹³. Se da una parte Kierkegaard riteneva che la posizione assunta da Lutero fosse più che giustificata date le premesse storiche da cui essa procedeva, dall'altra non poteva sfuggire al Danese che la Riforma declinò ben presto dalla sue originarie intenzioni, prendendo una piega tale per cui il tentativo, encomiabile, di emendare il cristianesimo da quegli «aspetti malsani e falsi» ai quali le opere venivano indebitamente associate, suscitò, di fatto, l'aberrazione opposta e contraria. Abolendo le opere il riformatore voleva «togliere il merito dalle opere», ma la gran parte

¹¹¹ «In generale ogni concezione del Cristianesimo che non usa l'«imitazione», comunque in modo dialettico, cioè per imparare il bisogno della Grazia e per impedire che il Cristianesimo divenga mitologia, e per mantenere la disciplina eticamente, ogni concezione siffatta è «indulgenza»». SKS 24, 395 (NB24:118); *Pap.* X⁴ A 369 - 1851.

¹¹² «Ci fu un tempo in cui il Vangelo cioè la Grazia fu trasformata in una nuova Legge, più severa verso gli uomini dell'antica. Tutto era diventato causa di tormento, schiavitù e infelicità, quasi che non ci fosse più, malgrado il canto degli angeli alla venuta del cristianesimo – né gioia né bellezza in cielo e in terra. Mediante meschine autotorture, così ci si vendica!, si è reso meschino anche Dio. Si andava a rinchiudersi nei chiostri, ci si restava, questo è vero; era una scelta libera, eppure questo era schiavitù poiché non era veramente libera, non si era completamente d'accordo con se stessi; non si era felici di essere in convento, non liberi, non si aveva la franchezza di evitare il chiostro o di abbandonarlo per riacquistare la libertà. Tutto era ridotto a opere». SKS 13, 44; TS 904.

¹¹³ «Il pericolo era grande. Quanto grande esso fosse agli occhi di Lutero, lo posso dedurre dalla decisione da lui presa: per mettere ordine nella faccenda, tocca lasciare da parte l'apostolo Giacomo. Immagina la venerazione di Lutero per un apostolo – e poi dover osar questo per reintegrare la fede nel suo diritto!». SKS 13, 45; TS 904.

dei luterani scambiò l'insegnamento di Lutero, che voleva essere essenzialmente un correttivo del cristianesimo medievale, per un invito alla mondanità¹¹⁴. Non solo Kierkegaard assolse, dunque, il riformatore ma, per giunta, quasi a voler ribadire la propria convinzione che le sue genuine intenzioni fossero state fraintese, ebbe il genio di simulare che un redivivo Lutero si misurasse con le conseguenze non calcolate della propria predicazione nella Danimarca della prima metà dell'Ottocento. L'incontro tra il riformatore e i suoi epigoni avrebbe, con ogni probabilità, indotto Lutero – così immaginava Kierkegaard – a concepire una strategia speculare a quella adottata a suo tempo, cosicché per evitare che la fede e la Grazia fossero prese in vano o addirittura prestassero un comodo alibi a quei sedicenti cristiani che facevano mostra di vivere a proprio agio nel secolo, egli avrebbe, con apparente incoerenza, posto al centro della sua predicazione quella stessa Lettera di Giacomo che al tempo della Riforma gli era sembrata inadatta alle circostanze ma che avrebbe garantito ora l'effetto desiderato¹¹⁵.

Nella seconda metà del 1852, Kierkegaard ribadì in una fitta serie di annotazioni dedicate al rapporto tra Legge e Grazia alcuni dei concetti già emersi nelle meditazioni precedentemente svolte. Prima fra tutte l'idea che la Grazia avesse tolto quella disperazione che rendeva impossibile a l'uomo l'adempimento della Legge, ma anche la convinzione che l'abuso della Grazia fosse da temere più dell'abuso della Legge. Kierkegaard tornò ad

¹¹⁴ Cf. V. Mortensen, *Luther og Kierkegaard*, in «Kierkegaardiana», n. 9, 1974, pp. 163-195, p. 182ss. A questa data Kierkegaard non sembra tuttavia ravvisare alcuna responsabilità personale da parte del riformatore nella deriva che sarebbe seguita al suo gesto, fatta salva una certa ingenuità connaturata però alla sua nobiltà d'animo, che gli avrebbe impedito di prevedere gli aspetti indesiderati cui la riforma avrebbe dato esito. Piuttosto, Egli attribuisce questi ultimi ai sedicenti cristiani che nella Riforma avevano intravisto la possibilità di sgravarsi dagli oneri che una fede autenticamente concepita avrebbe loro imposto, in termini di conformità tra parola e azione, e consequenzialità tra professione e condotta. «Si è detto che la Riforma fece valere la Grazia contro la Legge. Bene! Ma qui forse Lutero non è stato abbastanza all'erta. La norma è: per ogni più alto grado di Grazia, è necessario anche acuire la Legge in interiorità, altrimenti ci casca addosso tutta la mondanità che prende la Grazia invano. Ed è quel che appunto accadde con la Riforma». SKS 24, 314 (NB23:220); Pap. X⁴A 230 - 1851.

¹¹⁵ «Ma rappresentati Lutero oggi intento alla nostra condizione: non credi tu che direbbe, come scrive in una sua predica: «il mondo è simile a un contadino che cavalca sbronzo, quando lo si raddrizza da una parte cade dall'altra». Non credi che direbbe: bisogna mettere l'apostolo Giacomo un po' in evidenza, non per accentuare le opere contro la fede, no, no – poiché questo non sarebbe neppure il pensiero dell'apostolo, ma per accentuare la fede al fine, possibilmente, di far sentire profondamente il bisogno della «Grazia» con un'interiorità veramente umile, e per impedire possibilmente che la «Grazia», la fede e la grazia, che sono il principio di salvezza e di beatitudine, non siano prese del tutto invano, non diventino un paravento per nascondere una mondanità raffinata». SKS 13, 52; TS 909.

affermare che il cristianesimo rappresentasse l'adempimento della Legge ad opera della Grazia. Sotto la Grazia, infatti, l'uomo non era più tenuto a provvedere alla propria salvezza e questo sapere che la salvezza non dipendeva più dalle sue forze ma dalla Grazia – affermava Kierkegaard – consentiva all'uomo di impegnarsi senza incorrere, per giunta, nell'ostacolo della disperazione. Il cristianesimo della Grazia permetteva, inoltre, all'uomo di assumere l'impegno evangelico nella libertà, per amore di Dio e non per dovere o per bisogno. Predicare il cristianesimo nella Legge significava istruire l'uomo nei propri doveri verso Dio e verso il prossimo allo scopo di indicargli come procurarsi la salvezza. Questo comportava inevitabilmente che l'uomo cercasse di fuggire i propri doveri, si negasse ad essi, da ultimo protestasse per l'impossibilità di ottenere tramite il loro adempimento il risultato sperato. Al contrario, predicare il cristianesimo nella Grazia significava, come scrive l'evangelista Luca «rendere manifesti i pensieri del cuore», giacché la fede non rinnega lo sforzo, bensì lo rende sopportabile, stimandolo in realtà frutto della Grazia¹¹⁶. In definitiva, è il pensiero stesso della Grazia che rende l'uomo abile allo sforzo. L'impegno diventa allora un segno tangibile della riconoscenza dell'uomo verso Dio.

Ricapitolando, Modello e Salvatore sarebbero due attributi complementari della figura del Cristo e se dapprima i cristiani scelsero il Modello e respinsero la Grazia, facendo esclusivamente affidamento sul proprio merito (il cristianesimo medioevale) in seguito, col protestantesimo, accantonarono il Modello e accolsero unilateralmente la Grazia. Quest'ultima circostanza, a detta di Kierkegaard, avrebbe prodotto una demoralizzazione ancora peggiore di quella determinata dalla predicazione del cristianesimo nella Legge, in quanto avrebbe estinto nell'uomo ogni sentimento di riconoscenza verso Dio¹¹⁷. In un simile equivoco Kierkegaard

¹¹⁶ Cf. SKS 25, 122s. (NB27:7); *Pap.* X⁵ A 7 - 1852; SKS 25, 123s. (NB27:8); *Pap.* X⁵ A 8 - 1852.

¹¹⁷ In una nota dal titolo «Il Modello – La Grazia» Kierkegaard scrisse quanto segue: «Questo contrasto è un raddoppiamento [*Fordoblelse*] e fu Dio stesso a unire questi due termini: l'uno sembra contraddire l'altro, mentre invece si integrano a vicenda. Il pensiero di Dio (se posso parlare così!) dev'essere stato il seguente: l'umanità deve ora esplicitare tutte le sue capacità, perché con la Grazia è stato fatto tutto da parte mia per incoraggiare e spingere a voler assomigliare al Modello. Ma l'uomo, astuto qual è, non si vuol impegnare in raddoppiamenti. Per un certo tempo egli scelse il Modello... - respingendo la Grazia e sostituendola col merito; persuaso di poter aspirare ad assomigliare al Modello, prese troppa familiarità con Dio, al punto (per quanto ciò sia ridicolo!) da credere quasi di riuscire a superare in perfezione il Modello. Tanto grande era la serietà della sua aspirazione! Poi l'uomo si cambiò; mise da parte il Modello, e rubò la Grazia; e se prima familiarizzava un po' troppo con Dio, poi si comportò come chi abbia rubato e sia fuggito con la refurtiva (la Grazia) nascondendosi nella mondanità il più lontano possibile da Dio. Questo è il protestantesimo. La demoralizzazione del protestantesimo è senza dubbio la più profonda che mai si sia vista al mondo». SKS 25, 125 (NB27:9); *Pap.* X⁵ A 9 - 1852.

colse la cristianità del proprio tempo. La dottrina evangelica nella cristianità stabilita dovette apparire ai suoi occhi a tal punto evaporata che Egli reputò necessario introdurre nuovamente il cristianesimo nella cristianità, antepo- nendo la predicazione della Sequela e della Legge a quella del Vangelo e della Grazia¹¹⁸.

Nel 1854, consumatosi ormai lo strappo con la Chiesa ufficiale, Kierkegaard portò avanti le proprie ragioni con singolare determinazione, predisponendo un organo di stampa presso l'editore Reitzel dal titolo di *L'istante* allo scopo di presentare, non senza sarcasmo, le contraddizioni di un cristianesimo imborghesito, quale era quello professato allora dalla Chiesa di Danimarca. I giudizi, frattanto, si fecero più netti e quando Kierkegaard tornò a meditare il rapporto Legge-Grazia, la sua opinione sulla Riforma luterana mutò radicalmente rispetto a quella sostenuta soltanto tre anni prima. L'elemento inedito consisteva nell'imputazione di Lutero quale autentico responsabile nella generazione di tutti quei mali con i quali il Danese si trovava allora a fare i conti. Il riformatore avrebbe, infatti, mitigato arbitrariamente la severità del cristianesimo per venire incontro alla debolezza umana. Kierkegaard ritirò, dunque, *in extremis* le attenuanti che aveva speso, qualche tempo addietro, in favore del riformatore. Si noti, in particolare, l'assenza di ogni riferimento a quello sfondo storico-teologico che aveva consentito a Kierkegaard di accreditare il luteranesimo quale opportuno correttivo di una religiosità aberrante. Persa di vista la radicalità dell'ascetismo medievale la riforma luterana appariva un'ingiustificabile e deliberata deviazione rispetto al cristianesimo delle origini. L'errore di Lutero, spiegava Kierkegaard, un errore tale da costargli la dissoluzione del cristianesimo nel giudaismo ossia il regresso a una forma di religiosità puerile, immanentistica, priva del senso dell'Eterno, fu quello di avere concepito la Legge e la Grazia in un rapporto di mera successione. «Lutero – scriveva Kierkegaard – distingue allora due cose: la Legge e il Vangelo. Prima la Legge e poi il Vangelo»¹¹⁹. L'unilateralità usata da Lutero nella

¹¹⁸ Un vero missionario utile a questo scopo, del resto – Kierkegaard ne era convinto – non avrebbe mai potuto trovarsi tra coloro i quali furono allevati fin da piccoli nella mitezza del cristianesimo predicato nella Grazia, bensì solo tra gli ebrei o tra i pagani convertiti. Ancora una volta però Kierkegaard ci tiene a precisare che l'uomo, anche il più onesto e volenteroso, non può reputarsi di fronte a Dio meritevole ossia capace di adempiere l'esigenza della Legge, perché questa è «infinita e infinitamente mutevole». L'infinito sforzo che la Legge richiede potrebbe, al più, condurlo alla perdita della ragione. Dato che l'esigenza cristiana per eccellenza consiste nell'odiare se stessi [*at hade sig selv*] chiunque voglia cimentarsi con il cristianesimo dovrà, in ultima istanza, fare appello alla Grazia. Proprio in questo senso il Vangelo è annunciato come la terapia radicale per guarire l'uomo dalla Legge. L'uomo nuovo rinato alla Grazia lascia alle proprie spalle gli inesauribili precetti legalistici nei quali era irretito e facendo affidamento al soccorso divino si dispone a fare il bene. SKS 25, 155s. (NB27:42); *Pap.* X⁵ A 42 - 1852.

¹¹⁹ «Il modo con il quale Lutero parla della Legge o del Vangelo non è però la dottrina

predicazione del Vangelo, che solo pochi anni prima Kierkegaard aveva condonato al riformatore giudicandola un antidoto efficace all'esasperazione del cristianesimo medievale passava allora per essere una manipolazione tanto intenzionale quanto indebita della Scrittura. Kierkegaard rivendicò l'intransigenza del paradigma evangelico rispetto al quale, faceva notare il Danese, la predicazione stessa dell'apostolo Paolo appariva, a ben vedere, come il primo pietoso temperamento del rigore cristiano. Il cristianesimo si sarebbe avviato prestissimo, dunque, verso quella china discendente che, passando attraverso progressive edulcorazioni, lo avrebbe inesorabilmente condotto all'abbandono della propria assolutezza originaria¹²⁰.

Alla fine del 1854 Kierkegaard compendì la propria personale concezione del rapporto tra Legge e Grazia in un'immagine che, oltre ad avere il merito di concludere degnamente un ciclo di meditazioni protrattosi

di Cristo. Lutero distingue allora due cose: la Legge e il Vangelo. Prima la Legge e poi il Vangelo, ch'è tutta dolcezza etc. A questo modo si finisce però che il cristianesimo diventa ottimismo, avendo di mira di farci star bene a questo mondo. Ciò significa che il cristianesimo si trasforma in giudaismo. La Legge corrisponderà a ciò che nell'Antico Testamento era per l'uomo l'essere tentato e provato da Dio; ma poi viene il Vangelo, come nell'Antico Testamento, la prova cessò e tutto divenne gioia e giubilo». SKS 26, 166 (NB32:67); *Pap. XI*¹ A 572 - 1854.

¹²⁰ In conclusione ci sembra opportuno richiamare la tesi di Sløk, il quale osserva che le circostanze storico-ambientali condizionarono la predicazione di Lutero non meno di quanto influenzarono quella di Kierkegaard. Le differenze di vedute tra i due avrebbero origine, e dunque anche si risolverebbero, nella profonda eterogeneità dei contesti in cui si colloca la loro predicazione. «Kierkegaard dovette pensarla così, perché egli visse nella prima metà del diciannovesimo secolo e perciò dovette definire il contenuto del cristianesimo a partire dalla problematica che così il suo tempo gli poneva. Di conseguenza non ha senso continuare a contrapporlo a Lutero. Non poteva Kierkegaard a ragione accogliere la soluzione di Lutero, la quale dava per presupposta una concezione della struttura dell'esistenza, che non era più accettabile. Il fatto è che, sembrava che l'etica vocazionale di Lutero col passare del tempo (e beninteso non accidentalmente, ma il tempo stesso si era evoluto in piena coerenza con tutto ciò) si era trasformata in quello che Kierkegaard chiama filisteismo borghese. La vita al servizio della vocazione si era quasi sempre trasformata in un quieto vivere nei diritti e nei doveri relativi della borghesia, nel quale era andato perduto il significato di un'esigenza che obbligasse l'uomo in modo assoluto. Kierkegaard venne a trovarsi perciò in misura completamente diversa rispetto a Lutero nella necessità di proclamare la Legge prima di poter proclamare il Vangelo. Egli dovette porre l'esigenza nella sua infinitezza affinché la vita nella finitezza potesse essere sottratta alla vacuità del mondo borghese e acquisire così valore. Ma se il rapporto all'assoluto deve precedere la vita nel relativo, cosa che pure dovette succedere più per Kierkegaard che per Lutero, allora la Legge, che deve essere predicata per prima, comprensibilmente diventa, in un certo senso, anche agli occhi di Kierkegaard più esigente. Essa deve essere resa indipendente in rapporto alla vita nel mondo, essa deve acquisire il proprio contenuto e il proprio significato, il che allo stesso tempo non toglie che la sua funzione resti tuttavia la medesima, di rinviare l'uomo alla sua esistenza data, ai suoi diritti e ai suoi doveri concreti». Cf. J. Sløk, *Kierkegaard og Luther*, in «Kierkegaardiana», n. 2, 1957, pp. 7-24, p. 23s.

per oltre un ventennio, aveva il pregio di chiarire, una volta per tutte, le intenzioni con le quali Egli si era accostato alla polemica. Kierkegaard paragonava la Grazia divina all'atto mediante il quale il governo di una provincia condona a ogni abitante il suo debito. Un debito così ingente che nessuno avrebbe mai potuto sperare di estinguere. Per giunta lo Stato abbuona il debito ad ogni nuova generazione. Ora, – osserva Kierkegaard – il fatto che il governo condoni a tutti indistintamente non deve indurre, comunque, i cittadini a ritenere che l'ammontare complessivo del debito sia cosa da poco. Chi, dunque, ricorda a se stesso e agli altri l'entità del debito non intende con questo affermare che il creditore vada risarcito, dal momento che nessun cittadino sarebbe in grado di restituire al governo la somma dovuta, quanto piuttosto far sì che non venga meno il sentimento di riconoscenza verso il benefattore. *Mutatis mutandis* la stessa cosa accadeva allora con la cristianità. I sedicenti cristiani avevano completamente rimosso dalla loro coscienza l'infinita esigenza della Legge che la Grazia divina aveva “condonato” sulla croce. Lungi, dunque, dal volere opprimere il prossimo con l'angoscia della Legge, ch  nessun uomo   solvibile da questo punto di vista, Kierkegaard intendeva, piuttosto, per suo tramite ispirare ai propri contemporanei il senso autentico della Grazia divina, affin  quest'ultima non fosse accolta invano¹²¹.

¹²¹ «E' la Legge che predico? E' forse questo quello che voglio: angosciato angosciare a mia volta gli altri? Assolutamente no! Ma si esaminino la cosa ancora una volta! Immagina un governo che, una generazione dopo l'altra, condoni a ciascuno degli abitanti di una provincia, diciamo centomila corone di debito pro capite. Di generazione in generazione questa circostanza si ripete senza variazione alcuna. Ma mentre tutto questo restava immutato, interveniva tuttavia un cambiamento. Da una generazione all'altra si divenne sempre pi  abituati a tale circostanza al punto tale che alla fine, non dico che si negasse che il debito fosse stato condonato, ma quella cifra non suscitava un'impressione maggiore di quella che si sarebbe avuta se la cifra condonata fosse ammontata a quattro centesimi. Se allora qualcuno dice: no, non pu  andare in questo modo. E' un dovere verso il benefattore che si renda manifesto quanto grande sia il debito e la sua benevolenza. Ed   nell'interesse dei destinatari della sua benevolenza essere giustamente attenti all'entit  del debito e della benevolenza, dal momento che la loro gratitudine dovrebbe essere commisurata a quelli. Se uno facesse cos , starebbe forse cercando di angosciare se stesso e gli altri col pensiero che si potrebbe saldare il debito? No, non   cos . Lo stesso avviene, cristianamente parlando, con la Grazia. E' un nostro dovere verso Dio che si renda chiaro quanto enorme   il peccato, ma per far questo si deve prima acclarare quanto enorme   l'esigenza. Ed   nell'interesse degli uomini che avvenga questo, sebbene la loro riconoscenza non potrebbe in alcun modo rapportarsi all'infinita grandezza del suo amore misericordioso. Di, ci  ti appare severo, angosciante? Non lo sarebbe molto di pi  la colpa nei tuoi riguardi qualora la cosa non ti si facesse presente, cos  che sembrerebbe che tu fossi di gran lunga pi  irrisconoscente di quanto tu stesso non sia? Cos  che dalla rabbia tu potresti gridare guai! a me o a chiunque altro avrebbe potuto e dovuto, almeno una volta, renderti avvertito e perci  responsabile del fatto che tu saresti diventato, cosa che tu nel pi  profondo del cuore non sei, perch  questo non   da te, che saresti diventato irrisconoscente». *Pap.* XI² A 367 - 1854.

SECONDA PARTE

IL FONDAMENTO BIBLICO DELLA CATEGORIA DI
GJENTAGELSE

Capitolo III

SULLE DETERMINAZIONI PECULIARI DELLA CATEGORIA DI *GJENTAGELSE* NELLA TRASPARENZA DEL LORO FONDAMENTO BIBLICO

§ III.1 La categoria etico-religiosa di *gjentagelse*

Quella di *gjentagelse* è senz'altro una delle categorie più longeve e peculiari della riflessione kierkegaardiana¹²². Con il presente capitolo ci si

¹²² Oppure per dirla con Umberto Regina: «tutta la fatica di Kierkegaard, a partire dall'inedito *De omnibus dubitandum est*, del 1842/1843, sino alla finale contestazione dell'ordine costituito condotta nei veementi proclami dell'*Istante*, del 1855, può venire concentrata nella sola parola «ripetizione-ripresa» [*Gjentagelse*]». Cf. U. Regina, *Ripresa, pentimento, perdono*, in U. Regina – E. Rocca (eds.), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 11-19, p. 11. Pertanto, l'itinerario filosofico kierkegaardiano potrebbe, dunque, essere ripercorso in tutta la sua estensione seguendo il filo conduttore della categoria di ripresa. A questo proposito si segnala per essenzialità e chiarezza il contributo di F. Sontag, *The role of repetition*, in N. Thulstrup & M. Mikulová Thulstrup, *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, C.A. Reitzels Boghandel A/S, Copenhagen, 1980, pp. 283-294. Categoria, si è scritto, e non concetto, sebbene non sempre la critica abbia avvertito l'esigenza di distinguere tra i due termini. Eppure la dizione di concetto, riferita alla ripresa, trova un solo riscontro nell'opera del Nostro. Cf. SKS 4, 324; BA, 116. Del resto, nell'ambito della stessa opera, *Il concetto d'angoscia* (1844), per giunta nella stessa nota a piè di pagina, Kierkegaard non manca di definire la ripresa «una categoria religiosa [*en religiøs Kategoria*]». Cf. *Ibidem*. Su ogni altra considerazione riteniamo imporsi il fatto che nell'omonima opera del 1843 la ripresa viene univocamente considerata una categoria, espressamente «la nuova categoria [*den nye Kategori*]». Cf. SKS 4, 25; G 34. Nel testo in questione la parola categoria riferita a *gjentagelse*, compare per ben quattro volte. Infine, per uno studio che distingua tra l'uso del termine categoria e l'uso del termine concetto nell'opera kierkegaardiana cf. F.E. Wilde, *Category*, in N. Thulstrup & M. Mikulová Thulstrup, *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, cit., pp. 9-13. Il termine categoria viene inteso da Kierkegaard, al di fuori della dimensione propriamente logica, in un'accezione esistenziale. La categoria individua, cioè, una determinata "sfera" del reale in quanto ne rappresenta la struttura fondamentale, la *conditio sine qua non*, cioè la definizione ontologica. L'autore può distinguere, allora, le

prefigge di documentare l'influenza esercitata dal senso tipico sulla concezione kierkegaardiana della categoria di ripresa, esaminando in controluce la filigrana biblica delle sue determinazioni fondamentali. Per questo motivo *Gjentagelsen*, l'opera pubblicata da Kierkegaard nell'ottobre del 1843 a firma Costantin Constantius, non esaurisce l'ambito del nostro cercare¹²³. A ben vedere, infatti, le questioni sollevate dallo pseudonimo, inerenti il significato e la possibilità della ripresa rinviano, per una loro soluzione definitiva, necessariamente altrove. Dapprima Constantin Constantius definisce la ripresa come «la parola d'ordine di ogni concezione etica dell'esistenza» e successivamente la colloca oltre «il confine del meraviglioso», riconoscendo in tutta onestà di non essere all'altezza di un simile «movimento religioso»¹²⁴. Col riferire la ripresa alla sfera etica o meglio etico-religiosa lo pseudonimo metterebbe, dunque, fuori gioco se stesso, finendo per accreditare, indirettamente, quale autorevole portavoce della categoria in questione un'altra delle identità poetiche kierkegaardiane, vale a dire il magistrato Wilhelm di *Enten-eller*¹²⁵. Dal momento,

categorie esistenziali in estetiche – per quanto esse si dicano esistenziali soltanto in senso improprio, dandosi che non soddisfano pienamente le esigenze avanzate dall'esistenza umana –, etiche e religiose affermando che «la ripresa [*repetition* nel testo – n.d.r.] sembrerebbe appartenere tanto alle categorie etiche quanto a quelle religiose». Cf. p. 12s. Diversamente il concetto, kierkegaardianamente inteso, corrisponderebbe al più comune significato di nozione ovvero sia starebbe a indicare il contenuto di una qualsiasi forma di conoscenza. Ogni concetto appartiene a un determinato ordine di idee e come tale risulta essere qualitativamente definito. Il concetto non sarebbe, pertanto, passibile di trasferimento da un determinato ordine di idee a un altro.

¹²³ «Otto mesi dopo *Enten-eller*, il 16 Ottobre 1843, Kierkegaard pubblicò due libricini, *Gjentagelsen* [La ripresa] e *Frygt og Bæven* [Timore e Tremore]. Nel primo l'autore pseudonimo [Costantin Constantius] afferma: «Poiché m'ero occupato per lungo tempo [...] del problema se la ripresa sia possibile e quale significato essa abbia, se una cosa acquisti o perda nell'essere ripresa, mi venne d'un tratto un'idea: potresti partire per Berlino, dove sei già stato una volta per accertarti se la ripresa è possibile e renderti conto del suo significato». Detto fatto. A Berlino l'autore sperimenta una profonda delusione, dal momento che non può rivivere una piacevole serata a Teatro; tornato a casa un giovane si confida con lui; il giovane è fidanzato con una ragazza, che ama ma che non potrà mai sposare perché piuttosto che vivere il tempo insieme all'amata egli colloca il loro rapporto nel passato e compone poesie in memoria di lei; egli crede che un giorno proprio come Giobbe perderà tutto e riavrà tutto di nuovo, ma poi la ragazza si sposa con un altro e il giovane ottiene di nuovo se stesso, cioè diventa consapevole di sé come poeta. Questo multiforme filosofare sul concetto di ripresa è sviluppato con impressionante capacità narrativa, sia nella impressionistica descrizione della serata al Teatro Reale data dall'autore, sia nelle lettere da Stoccolma del giovane nelle quali, con appassionata identificazione, egli descrive con vivezza la perdita di Giobbe e il suo guadagno». F.J. Billeskov Jansen, *op. cit.*, pp. 46-47.

¹²⁴ SKS 4, 26; G 35 e SKS 4, 57; G 84.

¹²⁵ «E' soltanto su presupposti religiosi che l'etica di Kierkegaard riceve un contenuto o, forse più precisamente, un oggetto. Il fondamento dell'impulso etico consiste nel rapporto con Dio, l'essere eterno, qualitativamente diverso dall'uomo e con la salvezza

ripetiamolo, che la ripresa viene presentata come una prerogativa della dimensione etica, ovvero etico-religiosa, dell'esistenza è lecito attendersi che le questioni di fondo circa il significato e le condizioni di possibilità della stessa vengano affrontate con maggiore consapevolezza e probabilità di successo, per non dire risolutivamente, proprio all'interno di quella dimensione di cui Wilhelm è l'interprete antonomastico designato da Kierkegaard. Il che comporta, per quanto ci riguarda, l'aspettativa di riscontrare in maniera tangibile e dirimente la derivazione biblica della categoria di ripresa proprio all'interno delle due perorazioni etiche che

eterna, che in rapporto a Dio può essere ottenuta dal singolo. Kierkegaard non conosce propriamente l'etico, ma soltanto l'etico religioso. Da ciò dipende necessariamente il fatto che per lui il religioso si riduce all'etica religiosa. Egli presuppone la dogmatica benché ciò non comporti alcun rapporto particolare con essa; la volontà viene subito coinvolta e non resta il tempo per la contemplazione o per la mistica. Neppure riconosce nel religioso una consolazione, o più precisamente egli concepisce la consolazione della religione nei seguenti termini: che tale consolazione porta con sé una sofferenza fino ad allora sconosciuta». H. Høffding, *op. cit.*, p. 110s. Dato che la ripresa pertiene alla sfera etica dell'esistenza il movimento in cui essa si esplica possiede necessariamente lo statuto dell'azione. La ripresa consiste, infatti, in quell'azione mediante la quale l'esistenza acquista realtà [*Virkelighed*] e serietà [*Alvor*]. Per comprendere il senso dell'affermazione di Constantin Constantius che «la ripresa è la realtà dell'esistenza» si consideri anzitutto la concezione dell'esistenza proposta da Vigilius Haufniensis ne *Il concetto d'angoscia*, secondo la quale l'esistenza non appartiene alla sfera della logica ma si fa avanti [*at træde frem*] nell'ambito del divenire. Cf. SKS 4, 11; G 14; SKS 4, BA 113. Johannes Climacus, nella *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia* (1846), riconosce nel divenire l'ambito specifico dell'esistenza, tanto è vero che «[...] come esistente [il soggetto pensante] è continuamente [*bestandigen*] in divenire, ciò che del resto è ogni uomo». SKS 7, 73; AE 296; e poi: «giacché il soggetto esistente è esistente [...] allora egli è certamente in divenire». SKS 7, 80; AE 301; «l'esserci, l'esistenza è sempre in divenire». *Ibidem*; ancora: «colui che è esistente è sempre in divenire». SKS 7, 85; AE 304. La realtà dell'esistenza consiste, dunque, nel divenire. Ma l'affermazione secondo cui la ripresa è la realtà dell'esistenza comporta parimenti il riconoscimento che il soggetto di cui si predica l'esistenza, cioè il divenire nel tempo, sia eterno. «Il soggetto esistente è eterno, ma come esistente è temporale». SKS 7, 82; AE 302. Il soggetto è dunque un eterno-temporale, un eterno che diviene nel tempo. L'eternità del soggetto è opera di Dio, «l'impronta eterna della divinità» che con un atto di volontà il soggetto aspira a conservare nel corso del tempo tale e quale gli fu gratuitamente donata. La realtà dell'esistenza consiste dunque nel movimento che l'individuo compie «giorno per giorno contro corrente per conquistare la sua natura originaria, ch'era la sua sorgente eterna!». SKS 7, 142 AE 399. Quanto alla concezione della ripresa come serietà dell'esistenza, il magistrato Wilhelm definisce così il matrimonio [*Livets Alvor*]. SKS 3, 19; EE IV 25. In una nota a piè di pagina de *Il concetto d'angoscia*, Vigilius Haufniensis precisa che mentre l'animo è una determinazione dell'immediatezza, la serietà consiste in una «conquista», nell'azione che conferisce all'«originalità dell'animo» continuità nel tempo, ovvero uno sviluppo storico. In altre parole, la ripresa come serietà dell'esistenza è la capacità di tornare regolarmente, giorno per giorno, «con la stessa originalità, alla medesima cosa». Serietà e interiorità poi si corrispondono, essendo entrambe «determinazione dell'eterno nell'uomo». Per cui ne conseguirebbe che: «chi non ha compreso l'eterno nel modo giusto, cioè completamente concreto, manca di interiorità e

costituiscono la seconda parte di *Enten-Eller* (1843): *Sulla validità estetica del matrimonio e Sull'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*.

Il presente capitolo muove perciò da una ricognizione delle determinazioni fondamentali della categoria di *gentagelse*, tali e quali appaiono nell'omonima opera del 1843, trattandosi non tanto di ricostruire l'evoluzione del pensiero kierkegaardiano quanto piuttosto di acclarare, con l'ausilio di strumenti e procedure di analisi testuale, la cifra biblica della *ripresa* kierkegaardiana nella sua piena statura categoriale¹²⁶. A tale scopo il

di serietà». SKS 4, 448-450; BA 190s. Nel secondo dei *Tre discorsi su circostanze supposte* (1845), prova omiletica per un matrimonio, Kierkegaard dà un nome a quell'agire interiore mediante il quale il soggetto agente apprende la propria serietà in se stesso: «Dove si apprende la serietà? Nella vita senza alcun dubbio. E il matrimonio, stato gradito a Dio, ci offre un'occasione unica. Si apprende la serietà allorché si accetta la decisione e in essa [si coglie] un'autentica rappresentazione di noi stessi. La decisione [*Beslutningen*] stessa è la serietà. Perché si possa apprendere la serietà, da quel che si dice "serietà della vita" la serietà deve, appunto, essere già presupposta» SKS 5, 434. La decisione è l'atto in forza del quale il marito assicura la perennità del proprio amore mentre questo diviene nel tempo, giorno per giorno, tra le vicissitudini della vita. Una simile decisione implica che il soggetto in questione possieda una concezione autentica della vita e di sé medesimo. Non solo, essa esige del pari «una concezione autentica di Dio». *Ibidem*. Del resto queste due esigenze si corrispondono perfettamente, come osserva Kierkegaard, «perché una persona non può avere un'autentica idea di Dio, senza averne una complementare della vita e di se stessa». *Ibidem*. Ogni decisione è dunque presa in timore e tremore al cospetto di Dio e del sé eterno, che in Dio pone il proprio fondamento, a comprova del fatto che in Kierkegaard lo stadio etico, autenticamente inteso, si apre al religioso, ovvero si configura piuttosto come stadio etico-religioso. Successivamente, nell'*Esercizio del Cristianesimo* il Nostro diede, se possibile, una formulazione ancora più esatta della sua idea di serietà, pensata in antitesi allo stile di vita borghese. «La serietà della vita non consiste infatti in tutto quest'arrancare per le cose finite e nel lasciarsi prendere dall'ansia della carriera, della prebenda, di un pingue impiego o del mettere al mondo figli; essa piuttosto consiste nel voler essere e nel voler esprimere la perfezione [*Fuldkommenhed*] (l'idealità) nella realtà della vita quotidiana, nel volerla al punto da non cancellarla d'un tratto, alla svelta e una volta per tutte e per la propria rovina e così da non prenderla invano per un colpo di fanatismo, come in un sogno – che triste mancanza di serietà in ambedue i casi! - ma col volerla umilmente nella realtà». SKS 12, 189; IC 785.

¹²⁶ A partire dagli anni ottanta del secolo scorso la categoria di *gentagelse* è stata fatta oggetto di pubblicazioni monografiche di ampio respiro. L'analisi di Guarda costituisce un riferimento paradigmatico in ordine all'articolazione del tema in esame, attraverso la definizione delle questioni chiave proposte dall'opera pseudonima del 1843: il rapporto tra ripresa e anamnesi, tra ripresa e mediazione, la dialettica della ripresa – quest'ultima concepita dal Guarda attraverso una griglia interpretativa che rende possibile distinguere tre diverse e stratificate dinamiche realizzative: mitica, storica e storico-spirituale, cui corrisponderebbero le tre sfere dell'esistenza: l'estetica, l'etica e la religiosa. La dialettica della ripresa viene, da ultimo, ricondotta al «movimento del divenire se stesso dell'individuo» [*Bewegung der Selbstwerdung des Individuums*] considerato nella sua triplice declinazione esistenziale: «Lo stadio estetico abbraccia l'autosufficienza di una modalità di esistenza immediata, egoisticamente unica, la quale immancabilmente chiusa in

testo in questione è stato posto in risonanza con quei segmenti del corpus kierkegaardiano che si prestano ad approfondire il significato delle singole determinazioni di volta in volta esaminate. A partire da questa messa a fuoco intertestuale il lavoro si propone di ricavare elementi utili a radicare ogni singola determinazione nel senso tipico di matrice biblica e, così facendo, in ultima istanza, di provare la filiazione biblica della categoria di *gjentagelse*.

se stessa dalla malinconia, conduce all'interiorità astratta. Lo stadio etico ha di mira, al contrario, il raddoppiamento dell'interiorità, la sua realizzazione in concreto, la continuità storica. Lo stadio religioso, infine, perviene alla visione della fondamentale discrepanza tra l'interno e l'esterno per una nuova e approfondita interiorità che si lascia accentuare soltanto da una dialettica paradossale. L'estetico esprime perciò la solitudine, l'etico la continuità, mentre il religioso restaura la solitudine. Ma la solitudine religiosa non rappresenta affatto il punto d'approdo del divenire se stessi. L'errore dei medievali – così si esprime una volta Kierkegaard – stava in questo, che la coscienza religiosa venne prematuramente portata alla stasi. Ci si dovrebbe, cioè, chiedere fino a che punto sia possibile per un individuo, che ha cominciato con la coscienza religiosa riconquistare se stesso e proprio fino all'ultima virgola». V. Guarda, *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Søren Kierkegaard*, Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, Königstein, 1980, p. 97. Il lavoro di Johansen ha rappresentato, a sua volta, un punto di riferimento costante per la presente ricerca soprattutto in ordine al riconoscimento del carattere fondamentalmente etico-religioso del concetto [*sic*] di *gjentagelse*, e al taglio marcatamente intertestuale conferito alla disamina. L'autore sollecita il confronto tra le molteplici istanze pseudonime attorno ad alcuni fuochi tematici selezionati, col risultato di ottenere una mappa concettuale delle principali determinazioni nelle quali la categoria di ripresa esame si articola. Cf. K.E. Johansen, *Begrepet Gjentagelse hos Søren Kierkegaard*, Oslo, Solum Forlag, 1988. L'indagine di Glöckner, invece, si propone di cogliere nel concetto di *ripresa* [*Begriff der Wiederholung*] la più significativa e, al tempo stesso, problematica attestazione della libertà umana nella filosofia di Kierkegaard. Un itinerario interpretativo che certamente godrebbe dell'approvazione del Danese, stante l'accentuazione posta dal Nostro sul tema della libertà nell'ambito dell'inedito annesso a *Gjentagelsen*, cui la Glöckner si richiama esplicitamente all'inizio della propria trattazione. Cf. Pap. IV B 117 - 1844. D. Glöckner, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998. Il lavoro di Eriksen, infine, si propone di ricostruire la categoria di ripresa sulla scorta di due presupposti ermeneutici. Il primo consiste nel riconoscere la profonda unità d'ispirazione che sta alla base del corpus kierkegaardiano in modo da garantire all'interprete la possibilità di indagare la ripresa ben oltre i limiti testuali entro i quali questa sembrerebbe confinata. Il secondo consiste nel considerare il pensiero kierkegaardiano una prefigurazione del nichilismo inteso alla maniera di Nietzsche e Heidegger come una «storizzazione dell'eterno». N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000.

§ III.2 La dialettica della categoria di *gjentagelse* come novità

Constantin Constantius annuncia che la ripresa verrà presto a «giocare un ruolo assai importante nella filosofia moderna»¹²⁷. Essa viene inoltre presentata, non senza enfasi, come «la nuova categoria da scoprire»¹²⁸. D'altra parte lo pseudonimo precisa che essa consiste in un termine risolutivo [*et afgjørende Udtryk*] per «ciò che fu "reminiscenza" presso i greci», ovvero egli ritiene che essa sia ciò che la filosofia moderna per errore ha chiamato mediazione¹²⁹.

Esige, dunque, d'esser approfondito il perché lo pseudonimo parli di novità a proposito della categoria di *gjentagelse* sebbene la categoria in questione sia tutt'altro che sconosciuta alla storia della filosofia. E' la dialettica stessa della categoria di *gjentagelse* a offrire l'atteso chiarimento. Scrive, infatti, Constantin Constantius: «la dialettica della ripresa è semplice, ciò che infatti viene ripreso, è stato, altrimenti non potrebbe venire ripreso; ma proprio il fatto che ciò è stato determina la novità della ripresa»¹³⁰. Il radicamento della ripresa-novità nel senso tipico si rivela, poi, a chiunque sia disposto a prestare la propria attenzione alla riflessione svolta dallo pseudonimo Johannes Climacus nell'ambito della *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia* (1846), laddove la dialettica della ripresa viene ricondotta a quelli che molto probabilmente sono i suoi termini

¹²⁷ SKS 4, 9; G 11.

¹²⁸ SKS 4, 25; G 34.

¹²⁹ SKS 4, 9; G 11 e SKS 4, 25; G 34.

¹³⁰ «Gjentagens Dialektik er let; thi det, der gjentages, har været, ellers kunde det ikke gjentages, men netop det, at det har været, gjør Gjentagelsen til det Nye». SKS 4, 25; G 34. Stando a quanto afferma lo pseudonimo, dunque, quella di *gjentagelse* può essere legittimamente definita la nuova categoria della filosofia moderna solamente nella misura in cui essa "riprende" la categoria di mediazione e, ancor prima, quella di reminiscenza. Come a dire che la novità per essere davvero tale deve sempre riprendere. La dialettica della ripresa appare dunque come la dialettica stessa della novità autenticamente concepita. Nel discorso di Constantin Constantius emergono, infatti, due accezioni antitetiche di novità, l'una diremo autentica e l'altra inautentica, l'una etica l'altra estetica. Cominciamo da quest'ultima. Lo pseudonimo mette in guardia il lettore dalla novità che non conosce «ripresa»: «La ripresa è una compagna amata, non vien mai a noia, siccome è solo il nuovo ad annoiare. Il vecchio non annoia mai, e la presenza sua rende felici, e felice davvero sarà soltanto chi non inganna se stesso fantasticando che la ripresa debba essere qualcosa di nuovo [*noget Nyt*], perché allora gli verrebbe a noia». SKS 4, 10; G 12s. La ripresa non viene a noia appunto perché essa evita la novità concepita esteticamente. Per questo il giovane poeta può dire del libro di Giobbe che «pur avendolo letto e riletto, ogni parola *gli* risulta nuova». SKS 4, 73; G 104. La novità intesa esteticamente, invece, viene efficacemente ritratta da Constantin Constantius nel seguente brano: «Sì, senza neanche una ripresa, cosa sarebbe poi la vita? Chi potrebbe augurarsi d'essere una lavagna su cui il tempo scrivesse ad ogni istante un rigo nuovo [*ny Skrift*], o d'essere un memoriale del passato? Chi potrebbe augurarsi di venir eccitato, da tutto quel nuovo [*det Nye*], che ognora nuovamente [*ny*] diletta mollemente l'anima?». SKS 4, 10; G 13s.

originari: cristianesimo e giudaismo. La novità del cristianesimo [*Christendommens Nyhed*] rispetto al giudaismo – argomenta Climacus – non consiste, infatti, nella circostanza per cui prima del cristianesimo non sarebbe esistito al mondo nulla di paragonabile ad esso. Il paradosso del cristianesimo risiede piuttosto nella pretesa di introdurre nel mondo il rapporto con Dio, sostituendosi al giudaismo mentre quest'ultimo si considera l'espressione più adeguata di tale rapporto¹³¹.

Sebbene le considerazioni svolte da Climacus sulla novità del cristianesimo rispetto al giudaismo non provino alcun condizionamento biblico sulla dialettica della ripresa, in quanto posteriori *Gjentagelsen*, si deve pur sempre riconoscere che il rapporto tra giudaismo e cristianesimo si impone all'attenzione di Kierkegaard ben prima del 1843 e, per giunta, fin dal suo primo apparire tale rapporto risulta pienamente intelligibile per il Danese alla luce del senso tipico custodito nella pericope: «le cose vecchie sono passate, ne sono nate di nuove» (Cor: 5, 17), che Kierkegaard ha così riformulato: «in Cristo tutto è nuovo [*Alt er Nyt*]»¹³².

¹³¹ SKS 7, 527s. AE 559s. Cain ha colto puntualmente il riferimento alla *Postilla*: «Repetition, finally has to do with meaningful life *in time*. Genuine repetition is discontinuous continuity, continuity in inwardness in relation to external discontinuities, discontinuity in inwardness in relation to guilt and sin and in relation to the possibility of external, transcendent bestowal of forgiveness, making a new continuity possible and liveable: renewal, revival, rebirth, re-creation, repetition. Climacus addresses the tension of repetition in other language, insisting that "the novelty of Christianity" (*Christendommens Nyhed*) is "the paradoxical novelty" and "not outright novelty". According to Climacus, "There is nothing new in Christianity in such a sense that it has not been in the world before, and yet it is all new". "Sheer novelty", is aesthetic – hence, the fear of repetition. Christian novelty is precisely repetition: taking the old and finding-making (gift-task) it new – discontinuous continuity». D. Cain, *Notes on a Coach Horn: "Going Further", "Revocation", and Repetition*, in R.L. Perkins, *op. cit.*, pp. 335-358, p. 357.

¹³² Vigilius Haufniensis individua esplicitamente in questa citazione la chiave di lettura della ripresa. Parlando dell'idealità religiosa scrive: «questa idealità prorompe con un salto dialettico, accompagnato da uno stato d'animo positivo: ecco tutto si è fatto nuovo [*see Alt er nyt*], e da quello negativo che è la passione dell'assurdo. A questi processi corrisponde il concetto della ripresa». SKS 4, 324; BA 116. Sulla scia dello pseudonimo si è posto Eriksen: «The essence of repetition [...] is expressed in the Christological phrase "the old has passed away, behold, everything has become new" (2 Cor 5:17, cf. Rev 21: 5)». Cf. N.N. Eriksen, *op. cit.*, p. 10. Sulla cogenza di questa pericope conviene anche Wahl, sebbene quest'ultimo la associ a un diverso ordine di idee. «Kierkegaard insiste sul fatto che ciò che la fede domanda non è affatto qualcosa di lontano e futuro, come l'immortalità socratica, ma un'immortalità presente, qualcosa che si trova in questa vita, che sta nel tempo. Ciò ch'essa vuole conquistare non sono regni lontani ma la temporalità e il finito. [...] Il Dio della fede è il Dio nel tempo che, in forza dell'assurdo, fa sì che ciò che si è abbandonato per tutta la durata del tempo lo si ritrovi nel tempo. Il giovane ricco che Cristo aveva esortato ad abbandonare tutta la sua fortuna avrà la gioia di ritrovarla tutt'intera. Altrimenti, se fosse stata la rassegnazione a farlo rinunciare?» Cf. J. Wahl, *op. cit.*, p. 197s. Da ultimo, si noti che la questione della ripresa non costituisce una novità assoluta nemmeno per lo stesso Constantin Constantius, il quale afferma di essersi «occupato a

§ III.3 Ripresa e ricordo

La peculiarità della categoria di ripresa emerge con chiarezza dal confronto con la categoria affine di ricordo¹³³. Ripresa e ricordo compiono, infatti, lo stesso movimento [*den samme Bevægelse*], poiché «ciò che è ricordato, essendo stato, viene ri-preso all'indietro; mentre la vera ripresa viene ricordata in avanti»¹³⁴. Quel che cambia, a prima vista, non è tanto la natura del movimento quanto piuttosto la sua direzione. Ciò che viene ripetuto infatti è già stato una volta proprio come l'oggetto del ricordo. Ma mentre nel ricordo il presente si orienta al passato per ri-prendere ciò che è stato, nella ripresa, al contrario, il presente procede dal passato avendo la certezza di realizzarlo in sé¹³⁵.

E' l'amore il terreno privilegiato da Kierkegaard per rendere manifesta la pienezza della ripresa di contro all'infelicità del ricordo. L'amore del ricordo, a dispetto di quanto sostiene l'esteta, è infelice perché manca del possesso e fugge a ritroso senza appagare veramente, quello della ripresa è il solo amore felice perché certo di sé nella «beata sicurezza dell'istante»¹³⁶. Sicurezza che gli deriva, per l'appunto, dal sapersi la ripresa del passato da cui procede. A questo punto giova richiamare la nota del diario datata 2 febbraio 1839 nella quale Kierkegaard medita sull'amore e le sue prefigurazioni:

«O potessi credere davvero alle parole del poeta, che quando si vede per la prima volta l'oggetto amato si pensa di averlo visto molto tempo prima, che ogni amore come ogni conoscenza sia ricordo, e che

lungo del problema, quanto meno occasionalmente, se una ripetizione sia possibile e quale significato essa abbia, se una cosa guadagna o perda coll'esser ripetuta». SKS 4, 9; G 11. Le parole dello pseudonimo valgono, a maggior ragione, per lo stesso Kierkegaard. Non è difficile riconoscere, infatti, nella perorazione del giudice Guglielmo sulle virtù dello stato coniugale la prima formulazione delle questioni affrontate in *Gjentagelsen*.

¹³³ Per uno studio comparativo dei concetti di ripresa e anamnesi si rimanda a : A. F. Ashbaugh, *Platonism. An Essay on Repetition and Recollection*, in «Bibliotheca Kierkegaardiana», a cura di N. Tulstrup e M. Mikulová Thulstrup, voll. I-XVI, Copenhagen, C.A. Reitzels Boghandel A/S, 1978-88, *Kierkegaard and great tradition*, VI, 1981, pp. 9-26. Si veda anche: G. Malantschuk, *Begrebet Erindring og dets Aspekter i Søren Kierkegaards Forfatterskab*, in N.J. Cappelørn-P. Müller (udgivet af), *Frihed og Eksistens. Studier i Søren Kierkegaards tænkning*, C.A. Reitzels boghandel, København, 1980, pp. 128-140.

¹³⁴ SKS 4, 9; G 12.

¹³⁵ Le movenze sceniche dell'attore farsesco Baggesen, citato dallo pseudonimo, mimano efficacemente la dinamica stessa della ripresa. Proprio come quest'ultimo, infatti, la ripresa non si limita semplicemente ad andare avanti, ma piuttosto sa procedere innanzi portando con sé il passato da cui proviene. «Han kan ikke blot gaa, men han kan komme gaaende». SKS 4, 38; G 55.

¹³⁶ SKS 4, 9; G 12.

l'amore anche presso un singolo individuo abbia le sue profezie, le sue prefigurazioni, i suoi miti, il suo Antico Testamento»¹³⁷.

A tal punto l'amore è sicuro dell'oggetto amato da sapere, fin dal primo incontro che quello lo è stato da sempre, sebbene esso venga ad esistere per la «prima volta» nella sua piena concretezza soltanto ora. E' questo dunque un ricordare *sui generis* che, nel rivolgersi al passato, non dimentica il presente, giacché il passato è la prefigurazione che conferisce al presente la pienezza del compimento¹³⁸. Ecco quel che si dice senso tipico e che Constantin Constantius chiamerebbe un'autentica ripresa.

Resta un fatto che Kierkegaard non parla di ripresa bensì di ricordo. Ma è soltanto il 1839 ed è ragionevole pensare che a quella data il Danese non abbia ancora affinato il proprio lessico al punto tale da distinguere tra i due termini, i quali corrispondono, non dimentichiamolo, a due varianti dello stesso movimento [*den samme Bevægelse*]¹³⁹. Appare pertanto più che giustificato il fatto che a quella data Kierkegaard ricorra ancora al termine *Erindring* per indicare un movimento che, in ragione della sua intima affinità col ricordo, continuerà a definire come un «ricordare in avanti». E', inoltre, estremamente significativo il fatto che all'interno di un frammento apparentemente anodino, Kierkegaard faccia espresso riferimento al paradigma delle prefigurazioni bibliche per adombrare, con largo anticipo rispetto al suo debutto ufficiale, la categoria di ripresa. Questa circostanza acquista un valore probante persino maggiore purché si riconosca che quando Kierkegaard parla di «tipi», «profezie» e «Antico Testamento» non sta usando delle metafore. Parlare per metafore infatti gli sarebbe concesso qualora mostrasse di possedere una cognizione sufficiente della categoria di ripresa, cui poter sostituire, con un trasferimento di significato, le immagini del repertorio biblico che effettivamente usa. Ma se Kierkegaard nel 1839 non ha ancora adeguatamente concepito cosa sia una ripresa, non poteva neppure pensare di servirsi della Bibbia e del senso tipico per attingervi un significato figurato da associare a un termine che restava, a ben guardare, ancora incognito. Kierkegaard non usa dunque il codice biblico, piuttosto apprende da questo, sotto dettatura, quel senso tipico che dapprima accolto supinamente avrebbe in seguito trasformato in uno dei tratti salienti e maggiormente rappresentativi della sua filosofia.

¹³⁷ SKS 18, 9 (EE:7); *Pap.* II A 347- 1839.

¹³⁸ «L'amore terreno incomincia amando diverse persone le quali sono le anticipazioni [*foreløbige Anticipationer*] provvisorie, e finisce con l'amarne una sola». SKS 3, 67; EE IV, 91.

¹³⁹ SKS 4, 9; G 12.

§ III.4 Il matrimonio e la «pienezza del tempo»

Come è stato ampiamente rilevato la vicenda personale che riguardò il Nostro, e sulla quale è possibile sorvolare in questa sede senza temere alcun fraintendimento data la conclamata notorietà della stessa, dovette condizionare la scelta di Kierkegaard nel ricondurre proprio all'ambito della vita matrimoniale la realizzazione autentica della ripresa¹⁴⁰. Il matrimonio significò infatti per Kierkegaard la figura più rappresentativa dello stadio etico, almeno sino al 1845¹⁴¹.

Ne *La validità estetica del matrimonio*, panegirico della vita matrimoniale contenuto nella seconda parte dell'*Enten-eller*, è dato cogliere la prima anticipazione della ripresa. Il magistrato Wilhelm afferma la propria concezione della vita matrimoniale in polemica con l'esteta, autore del carteggio contrassegnato dalla lettera A il quale, in precedenza, aveva definito il matrimonio come la tomba dell'amore. Nella replica, il Giudice non si limita a condannare il punto di vista del suo antagonista ma si sforza, piuttosto, di persuaderlo del fatto che il matrimonio conservi in sé un certo valore estetico e che la serietà della vita, di cui l'etico si fa promotore, non sia affatto impoetica o antierotica¹⁴². Il matrimonio rappresenta, infatti, per il

¹⁴⁰ Gli sconfinamenti tra il privato e l'opera sono fin troppi e fin troppo evidenti per farne qui un sommario. A ben vedere, poi, la reciproca corrispondenza tra vita e pensiero rappresentò per Kierkegaard un'esigenza profonda e, come tale, non può ridursi a una mera cronaca, per quanto ampia la si pensi, di episodi contingenti. Basti, allora, ricordare che mentre Constantin Constantius considera il matrimonio il lieto esito di una ripresa, la carenza di fede, che Kierkegaard addusse a motivo della sua separazione da Regine, rappresenta al contrario la ragione ultima di ogni ripresa mancata. Dal Diario di Kierkegaard: «Se avessi avuto fede, sarei rimasto con Regine». SKS 18, 177 (JJ:115); *Pap.* IV A 107 - 17 maggio 1843. Analogamente, l'amore del giovane poeta di *Gjentagelsen* appare umanamente irrealizzabile. SKS 4, 55; G 81. Soltanto in virtù dell'assurdo, ritiene il suo confidente pseudonimo, sarebbe potuto andare a buon fine, dal momento che: «il problema su cui si è bloccato è, né più né meno, la ripresa». SKS 4, 56; G 83. Dal canto suo Johannes de Silentio, lo pseudonimo di *Timore e Tremore* (1843), riformula la propria mancanza di fede nella trama allusiva di un amore infelice: «Posso rinunciare di mia volontà alla principessa, e invece di lamentarmi debbo trovare gioia, pace e riposo nel dolore; ma non posso di mia volontà riacquistarla, perché tutta la mia forza è impegnata nella rinuncia». SKS 4, 143; FB 73. Il motivo dell'amore infelice viene riproposto in un'ampia gamma di figure, ciascuna delle quali lo arricchisce di una sfumatura psicologica diversa. Ecco allora che Agnese e il tritone, Faust e Margherita, Riccardo III, formano un campionario di tipi letterari profani evocati da Kierkegaard per dare corpo e voce proprio al fallimento della ripresa.

¹⁴¹ «Mentre nel corso delle sue opere letterarie Kierkegaard concepì nel matrimonio l'espressione più caratteristica dello stadio etico, più tardi (nella *Postilla non scientifica*) il concetto capitale dell'etico diventò per lui un concetto completamente diverso: *Il singolo*». H. Høffding, *op. cit.*, p. 98.

¹⁴² Per il magistrato Wilhelm l'amore romantico e il matrimonio non si escludono a vicenda, piuttosto, vengono immaginati come due sfere concentriche. L'amore romantico

Giudice e la consorte il continuo rinverdimento del loro primo amore:

«Questo rinverdimento [*Foryngen*] del nostro primo amore non è solo un melanconico sguardo all'indietro o un poetico rammemorare [*Erindren*] il vissuto, cose per le quali alla fine pressoché ci si fossilizza, tutte cose che snervano... No, è un agire»¹⁴³.

Si direbbe più che sicuro che il «ringiovanimento» debba intendersi come una raffigurazione della ripresa. Trattandosi, infine, di un agire e non di un mero contemplare il «primo amore» non possiede il carattere malinconico del ricordo ma quello perentorio della «parola d'ordine». Per l'individuo etico, infatti, il primo amore:

«contiene la promessa dell'avvenire [*Forjættelse om det Tilkommende*], è l'elemento di spinta in avanti, l'impulso infinito, e queste sono le individualità felici per le quali il primo non è altro che il presente ma il presente, questo presente, è il costante sbocciare e ringiovanire del primo»¹⁴⁴.

Il primo amore, di cui qui si parla, presenta evidentemente i caratteri della prefigurazione biblica in quanto esso è annuncio profetico e anticipazione dei beni futuri (Rm: 10, 1). Infatti «in ciò che è primo si fa vivo il presagio di qualcos'altro che non questo stesso primo»¹⁴⁵. Quel che è già stato una volta verrebbe ad esistere ora nuovamente dal momento che ciò che viene per primo è una prefigurazione e il presente è la compiuta realizzazione di quel primo annuncio¹⁴⁶. Ovvero: «in ciò che è primo il tutto

verrebbe incluso dal matrimonio in modo tale che la sua immediatezza ne risulti trasfigurata sì ma non annullata. Benché l'amore preceda il matrimonio perché ne costituisce la sostanza, senza il matrimonio l'amore non sarebbe *reale*.

¹⁴³ SKS 3, 20; EE IV 25.

¹⁴⁴ SKS 3, 46; EE IV 62. Possiamo, infine, comprendere l'affermazione per la quale la ripresa sarebbe la serietà dell'esistenza. Essa consiste, infatti, nel movimento mediante il quale l'eterno valore della personalità umana viene continuamente riaffermato nel corso del tempo, così da garantire all'individuo un autentico sviluppo storico. Gli è, però, che il movimento in questione non è affatto spontaneo e immediato. Esso consiste, infatti, nel superamento della mera immediatezza, per la quale l'individuo è di volta in volta quel che è, ovvero ogni volta qualcosa di diverso. L'immediatezza, in cui l'estetico si riconosce, difetta di continuità. Oggi l'individuo è una cosa domani un'altra. A tale livello, il soggetto non esiste ancora come realtà. Lo diventa soltanto attraverso un atto di volontà, una scelta in virtù della quale egli nasce a se stesso e così facendo riconosce l'eternità del proprio valore in rapporto a Dio. Ha così inizio la sua storia, alla quale potrà seguire uno sviluppo se il soggetto etico saprà ripetere, giorno per giorno eppure sempre come se si trattasse della prima volta, quella stessa decisione dalla quale ha tratto origine. E' questo un compito che si ripropone quotidianamente e colui che sa farsene carico conquista la certezza del proprio sé nel corso mutevole della temporalità.

¹⁴⁵ SKS 3, 47; EE IV 64.

¹⁴⁶ Si legga quel che Kierkegaard scrisse a proposito della premonizione, cioè della

è presente *implicite* e κατά κρύψιν»¹⁴⁷. Non v'è alcun dubbio che in questione siano il valore e la possibilità stessa di una ripresa¹⁴⁸. Il compito che ogni marito ha dinnanzi a sé è proprio quello di conservare l'amore, che pure è l'eterno, nel tempo. Negare questa possibilità significherebbe negare l'amore stesso. E' quanto accade all'esteta che, per sua disgrazia, pretende di riconoscere l'amore attraverso alcuni «segni tangibili», esteriori.

«Il vero amore ha tutt'altra sostanza, esso elabora le sue opere nel tempo, e perciò vuol anche essere in grado di ringiovanirsi in questi segni esterni, ed ha, cosa che per me è la più importante, tutt'altra rappresentazione del tempo e del significato di ripresa [gjentagelse]»¹⁴⁹.

L'amore matrimoniale è il solo in grado di instaurare un corretto rapporto col tempo nel senso che è in grado di progredire, ovvero ciò che in esso v'è di originario non solo si conserva col passare del tempo ma persino aumenta. L'individuo capace di questo genere di amore non vive solo di speranza né solo di ricordo, ma vive in una volta sia nella speranza sia nel ricordo. In questo caso, il ricordo non esige che si voltino le spalle al presente per fare ritorno al passato, piuttosto comporta la risonanza del passato nel presente. Grazie al ricordo, anzi, il presente accresce il proprio valore cogliendo nel passato l'occasione di sondare la propria profondità¹⁵⁰.

capacità di prevedere il futuro con gli occhi rivolti al passato: «La premonizione non risiede nel dirigere la linea direttrice dell'occhio nel senso dell'esistenza e del suo futuro, ma nel riflesso della direzione dell'occhio sul passato, in modo tale che l'occhio fissandosi su ciò che sta alle spalle (e che in un altro senso sta davanti) sviluppi una disposizione a vedere in avanti (ciò che in un altro senso sta alle spalle). Posto che A sia il tempo presente, il tempo in cui viviamo, e B sia il suo futuro, allora non è stando in A e rivolgendomi a B che vedo B. Perché quando mi volgo in questo modo non posso vedere alcunché, ma solo quando C è trascorso, allora, rivolgendomi a C vedo B. Accade come con gli occhi preveggenti posseduti dalla mandragola (radice di solano) nella novella di Achim von Arnimsa [*Isabella von Ägypten. Kaiser Karl des Fünften erste Jugendliebe* – 1812], che stavano sulla nuca mentre gli altri due occhi, i quali erano normalmente pre-veggenti, cioè gli occhi veri e propri, stavano sulla sua fronte come su quella di chiunque altro, ovvero in quella parte del capo che è rivolta al futuro». Cf. SKS 18, 60s. (EE:178); *Pap.* II A 558 – 10 settembre 1839.

¹⁴⁷ SKS 3, 48; EE IV 65.

¹⁴⁸ «Quanto più grande è infatti la probabilità che una cosa possa ripetersi tanto minore sarà il significato che troverà ciò che è primo; quanto minor probabilità, tanto maggior significato; e d'altra parte, quanto più significativo è ciò che nel suo primo per la prima volta s'annunzia, tanto minor probabilità che possa ripetersi. Trattandosi poi magari di un qualcosa d'eterno, allora ogni probabilità che si lasci ripetere scompare...». SKS 3, 47; EE IV 63; SKS 4, G 36s. «Così l'uomo nasce una volta soltanto, e non c'è probabilità alcuna di una ripresa». *Ibidem*.

¹⁴⁹ SKS 3, 140; EE IV 194.

¹⁵⁰ Il carattere storico del matrimonio consiste, per l'appunto, nel cercare la

La speranza, d'altro canto, non esautora il presente dal pieno possesso di sé. Essa assicura, piuttosto, all'amore una prospettiva di lunga durata nel tempo a venire. L'individuo ne ricava un'autentica continuità di vita, che non è monotona assenza di contenuto, come erroneamente ritiene l'esteta, bensì un'uniformità ricca di variazioni¹⁵¹.

Così pure in *Gjentagelsen*, dopo avere esaminato le analogie tra ripresa e ricordo Constantin Constantius introduce una terza dinamica, quella della speranza, che lo pseudonimo pone subito a confronto con le prime due sul terreno comune dell'amore. L'amore della ripresa, al pari del ricordo «non conosce l'inquietudine della speranza, la sfida angosciosa della scoperta, ma in più gli è ignota la mestizia del ricordo – ha la sicurezza beata dell'istante»¹⁵². Le dinamiche della ripresa e del ricordo sono accomunate, per tanto, dal fatto che il loro oggetto è già stato una volta. La speranza, al contrario, orienta l'esistenza in direzione del non ancora e perciò ad essa si accompagnano inquietudine e angoscia¹⁵³.

realizzazione dell'amore eterno nel tempo, nell'agire ad ogni istante ponendo mente a quel valore assoluto nel quale esso ha avuto la propria origine. La storicità del matrimonio è, d'altro canto, il paradigma stesso dell'esistenza etica e come tale va interpretato. La storia dell'individuo può cominciare, infatti, soltanto dopo che quello abbia avuto il coraggio di cogliere se stesso in uno sguardo che abbracci tutta la sua persona in un sol colpo. La visione complessiva di sé è l'atto di trasparenza sul quale l'individuo fonda il proprio divenire se stesso nel tempo. Scrive Wilhelm a tale proposito: «Allorché si sia giunti a chiarezza nei riguardi di se stessi, allorché si abbia avuto il coraggio di voler essere se stessi, non ne segue per nulla che allora «la storia» sarà finita, perché allora essa incomincia, allora unicamente essa acquista vero significato, nel mentre ciascun singolo momento vissuto sarà riferito a questa visione complessiva». SKS 3, 118; EE IV 163. Le parole del giudice Wilhelm risuonano ancora una volta in quelle di Constantin Constantius, quando quest'ultimo afferma che la vita può cominciare davvero solamente dopo che la si abbia circumnavigata: «Chi ha fatto il giro della vita prima di cominciare a vivere, non giungerà mai a vivere; chi l'ha fatto rimanendo però sazio, aveva una cattiva costituzione; chi ha scelto la ripresa vive». SKS 4, 10; G 13.

¹⁵¹ «Ho spesso sostato accanto al ruscellare di qualche piccola acqua... Sempre la medesima cosa, la medesima tenue melodia, la medesima verzura sul fondo, che s'inclina alle onde quiete, i medesimi animaletti che si muovono laggiù, un pesciolino che guizza sotto il riparo dei fiori, dispiega la sua pinna contro la corrente, si nasconde sotto la pietra. Quale uniformità, e però quale ricchezza di variazioni!... Così è la vita casalinga matrimoniale, pacifica, semplice, canterellante: non ha molti *changements*, e però scorre come l'acqua di quel tal rio, e però come quella tal acqua ha della melodia, cara per colui che la conosce, cara per lui, proprio poiché la conosce». SKS 3, 142 EE IV 197. In conclusione, l'apologia del matrimonio del giudice Wilhelm si rivela essere, a ben guardare, un'apologia della ripresa. Si riconoscono in essa alcuni degli spunti di riflessione raccolti da Constantin Constantius in *Gjentagelsen* ma quel che più importa è notare come la concezione per la quale nel primo è segretamente contenuto e anticipato lo sviluppo di ciò che sarà in futuro rimandi, in ultima istanza, al senso tipico di matrice biblica.

¹⁵² SKS 4, 10; G 12.

¹⁵³ Allo scopo di cogliere efficacemente le differenze tra ripresa, ricordo e speranza lo pseudonimo ricorre a una serie di immagini poetiche. La prima è quella dell'abito: «La

Constantin Constantius presenta con dovizia di particolari una problematica certamente non ignota agli alter-ego kierkegaardiani. Prima di lui, infatti, un altro pseudonimo ha preso in esame l'infelicità necessaria di una vita interamente basata sul ricordo o sulla speranza. Tra le carte vergate dall'anonimo interlocutore del magistrato Wilhelm rientra infatti una «fervente arringa» dal titolo: «Il più infelice», una riflessione di matrice estetica che affronta il tema dell'infelicità in ordine al rapporto tra l'individuo e il tempo. Scrive l'autore:

«L'infelice è colui che ha il suo ideale, il contenuto della sua vita, la pienezza [*Fylde*] della sua coscienza, la sua vera e propria essenza in qualche modo fuori di sé. L'infelice è sempre assente a se stesso, mai presente a se stesso. Ma assenti si può evidentemente essere o nel tempo passato o in quello futuro»¹⁵⁴.

E' particolarmente degno di nota il fatto che lo pseudonimo definisca l'attitudine dell'individualità felice a mantenersi presente a stessa come una

speranza è un vestito nuovo fiammante, tutto liscio e inamidato, ma non lo si è mai provato, per cui non si sa come starà o cascherà. Il ricordo è un vestito smesso che, per quanto bello, però non va perché non entra più. La ripresa è un vestito indistruttibile che calza giusto e dolcemente, senza stringere né ballare addosso». Viene poi quella della donna: «la speranza è una donzella leggiadra che sguscia via tra le dita; il ricordo una donna anziana, bella sì, ma mai soddisfacente alla bisogna; la ripresa una compagna amata di cui non ci si stanca mai». Segue infine la metafora del cibo: «la speranza è un frutto invitante che non sazia, il ricordo un viatico stento che non sfama; ma la ripetizione è il pane quotidiano che nutre in abbondanza». SKS 4, 10; G12.

¹⁵⁴ Wilhelm si avvale di una metafora linguistica per spiegarlo: «C'è un *tempus* che è presente in un tempo passato, e un *tempus* che è presente in un tempo futuro; ma questa medesima scienza c'insegna inoltre che c'è un *tempus* che è *plus quam perfectum* in cui non c'è nulla di presentico, e un *futurum exactum* della medesima qualità. Si tratta delle individualità speranti e ricordanti». SKS 2, 216; EE II 119. Passato e futuro non implicano necessariamente l'assenza del soggetto a se stesso purché il ricordo e la speranza da cui vengono intenzionati non evadano dal tempo presente ma restino saldamente ancorati ad esso. Speranza e ricordo, così intese, rappresentano per il magistrato Wilhelm due componenti irrinunciabili della vita matrimoniale: «Il vero individuo vive in una volta sia nella speranza che nel ricordo, e unicamente per tal modo la sua vita acquista una continuità vera, ricca di contenuto. Egli ha dunque la speranza, e perciò, a differenza degli individui che non vivono che di ricordo, non tornerà indietro nel tempo. Che cosa fa dunque per lui il ricordo? Perché un qualche influsso deve pur bene avere! Il ricordo mette una crocetta – a mo' di segno indicatore, pressoché come a mo' di accento musicale – sulla nota dell'istante, e quanto più lungi andrà nel suo cammino all'indietro, quanto più frequente la ripresa, tanto più numerose le crocette!». SKS 3, 140; EE IV 195. L'individualità felice saprebbe dunque mantenersi presente a se stessa, cioè, «presentica» [*præsentisk*] tanto nella speranza quanto nel ricordo. La condizione perché ciò avvenga è, in un caso, che il passato abbia avuto realtà per essa, nell'altro, che la speranza acquisti, del pari, realtà. Al contrario: «se l'individualità sperante vuol sperare un tempo futuro che però non può acquistare per essa realtà alcuna, o se quella ricordante vuol ricordare un tempo che non ha avuto realtà alcuna, abbiamo le vere e proprie individualità infelici». SKS 2, 217; EE II 121.

«pienezza» della coscienza [*Bevidstheds Fylde*]. Se torniamo infatti a *Gjentagelsen* e alle metafore di Constantin Constantius, ci accorgiamo come tale pienezza sia appunto la filigrana nascosta nelle immagini proposte dallo pseudonimo¹⁵⁵. Posta sotto la lente d'ingrandimento biblica poi l'espressione «pienezza» acquista una innegabile pregnanza di significato. E' nota agli interpreti kierkegaardiani, specialmente a quanti abbiano presente la pervasività dei riferimenti biblici nell'opera del Danese, una particolare modalità di citare la Bibbia, in apparenza gratuita e fine a se stessa, archiviata talvolta per errore tra i vezzi, certamente non pochi, di Kierkegaard scrittore. Difficile spiegare in questi termini, però, l'allusione alla «pienezza del tempo» [*Tidens Fylde*], di fulgida memoria biblica, comparsa nelle prime pagine della seconda metà di *Gjentagelsen*¹⁵⁶. Sebbene il contesto immediato non sembri giustificare alcun richiamo alla dottrina paolina dell'incarnazione – tant'è vero che un buon numero di traduttori ha scelto di passare la cosa sotto silenzio, se non addirittura di ometterla del tutto – nel più ampio ambito delle considerazioni svolte da Constantin Constantius, e non solo, essa assume tutt'altra rilevanza¹⁵⁷. Con quella

¹⁵⁵ La ripresa è il vestito che aderisce perfettamente al modello e il pane che sazia, la compagna che ricambia il nostro abbraccio. Tutte e tre le immagini suggerite evocano efficacemente l'idea di pienezza.

¹⁵⁶ Gal: 4, 4. Si tratta dell'exkursus a margine del resoconto di Constantin Constantius sulla scomparsa del giovane e sulle conseguenze ad essa legate, con il quale si apre la seconda parte dell'opera. Riportiamo in forma estesa il brano all'interno del quale il riferimento biblico è inserito: «E' incredibile quanta confusione possa subentrare in campo erotico se uno dei due pretende d'esser morto dal dispiacere oppure di morire per liberarsi di tutto. Una ragazza, stando alla sua solenne dichiarazione, sarebbe morta dal dispiacere sapendo che il suo amante l'avesse tradita. Vedi mo' che egli non l'ha tradita, che anzi aveva intenzioni migliori di quel che lei stessa pensasse. Ma non poteva decidersi ora a compiere quello che forse altrimenti egli avrebbe compiuto nella pienezza del tempo [*i Tidens Fylde*], solamente perché una volta lei si era permessa di spaventarlo con quella minaccia, ch  lei, come lui diceva, aveva usato un artificio retorico a suo danno o in ogni caso detto quello che una ragazza non dovrebbe mai dire, che lo credesse o meno un vero traditore» [nostra la traduzione]. SKS 4, 52; G 77.

¹⁵⁷ Per le traduzioni seguiamo l'ordine cronologico, dalla più recente alla più datata. Hans Rochol traduce alla lettera: «der F lle der Zeit». Cf. *Die Wiederholung*,  bersetzt, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Hans Rochol, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000, p. 53; Dario Borso: «tempi maturi». Cf. tr. it., p. 77. Nelly Viallaneix traduce «le temps venu». Cf. *La reprise*, traduction, introduction dossier et notes par Nelly Viallaneix, Paris, Flammarion, 1990, p. 125. Nella traduzione di Hong & Hong scompare del tutto: «Nevertheless, what he otherwise might eventually have done, he now could not resolve to do». Cf. *Kierkegaard's Writings*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, with introduction and notes, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1983, vol. VI, *Fear and Trembling/Repetition*, p. 182. P.-H. Tisseau e E.-M. Tisseau: «le moment venu». Cf. *Ouvres complètes de S ren Kierkegaard*, Paris,  ditions de l'orante, 1972, vol. V, p. 50. Angela Zucconi: «quando il tempo fosse stato maturo». Cf. *Timore e Tremore e la ripresa*, Milano, Edizioni di Comunit , 1971. Hirsch: «wenn die Zeit erf llt

espressione, infatti, lo pseudonimo intende riferirsi al momento, che pur resta differito *sine die*, in cui il giovane si risolverebbe finalmente a sposare l'amata¹⁵⁸. Se il matrimonio definisce, perciò, l'ambito entro il quale dovrebbe esplicarsi la ripresa del giovane ne seguirebbe, in conclusione, che la ripresa consiste, appunto, nella «pienezza del tempo» di cui, seppur incidentalmente, si parla¹⁵⁹. La matrice biblica torna ad affermare, dunque, la propria centralità nella concezione kierkegaardiana della ripresa nella misura stessa in cui quest'ultima comporta la «pienezza del tempo» e la prospettiva profetica del compimento¹⁶⁰. La pienezza di cui parla Paolo è infatti la maturità dell'umanità tutta in Cristo, cioè il cristianesimo, che è stata prefigurata e profeticamente annunciata nella sua minore età, il giudaismo¹⁶¹.

war». Cf. *Søren Kierkegaard gesammelte werke*, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1955, 5 und 6 abteilung, *Die wiederholung/Drei erbauliche reden 1843*, p. 54. Lowrie: «fulness of time». Cf. *Repetition*, translated with introduction and notes by Walter Lowrie, London, Oxford University Press, 1942, p. 86.

¹⁵⁸ La pienezza del tempo consisterebbe, dunque, nel lieto esito di una tormentata storia d'amore. Concezione questa che non restò senza eco nella letteratura successiva. «Il matrimonio è la pienezza del tempo [*Ægteskabet er Tidens Fylde*]» sentenzia, infatti, il solito giudice Wilhelm nella replica alle obiezioni di un marito, controcanto etico nella polifonia degli *Stadi*. SKS 6, 111; SLV 226.

¹⁵⁹ Non è certo mancata agli interpreti del Danese la perspicacia per riconoscere l'esistenza di una connessione tra la ripresa e la pericope paolina, sebbene, nessuno tra coloro i quali vantino questo primato sembra aver colto il cespite biblico presente in *Gjentagelsen*. Per altre vie, dunque, sarebbe postulata la centralità dell'apostolo Paolo nella messa a punto della categoria di ripresa. Così Reimer affronta la pericope paolina analizzando la ripresa nel suo senso eminente di redenzione: «la ripresa in Kierkegaard avviene nella contemporaneità col Cristo, nell'attimo della «pienezza del tempo», in cui il figlio di Dio "riscattò" quanti erano soggetti alla Legge (Gal: 4, 4). Ma il riscatto nell'opera escatologia della salvezza è per Paolo la redenzione. Nella pienezza del tempo avviene la redenzione di coloro che sono incatenati, per opera del redentore e, [...] secondo Kierkegaard, la ripresa dell'originaria libertà dal peccato». L. Reimer, cit., p. 168.

¹⁶⁰ Cf. *Pap.* I A 49 - 1935.

¹⁶¹ Non è certamente casuale, poi, il fatto che Kierkegaard consideri il giudaismo, paragonato al cristianesimo, una religione per bambini. Così argomenta il Danese: «il cristianesimo si rapporta all'esser uomo il giudaismo all'essere bambino. Anche noi ci comportiamo così con un bambino, non gli lasciamo fare per tutta l'infanzia quel che gli pare per poi dirgli, quando sono passati sette o nove anni, bene vediamo un po' come hai impiegato il tuo tempo. No, no, ogni giorno, ogni settimana, ogni mese il bambino verrà controllato. Il giudaismo mostra nel suo rapporto con Dio questo tipo di condotta più puerile. «La prova» dura un tempo determinato; poi è finita, ma – notate bene – sempre dentro questa vita terrena. Nel cristianesimo Dio si determina come «spirito». Egli si tira per così dire del tutto indietro, e dice: ecco che ti sta davanti la tua vita, l'esame è rimandato all'eternità. Ed il compito è di diventare «spirito»; non è una «prova» entro la temporalità, no; tu devi veramente mortificarti. [...] Dunque Dio è diventato, in un certo senso, molto più severo nel cristianesimo. Oppure non è diventato affatto più severo di quel padre che per tutto il tempo che il figlio fu bambino, ogni sera gli sentiva la lezione ma ora che il

§ III.5 La ripresa tra ricordo e speranza

L'opposizione tra il «momento» e l'eternità, concepita in termini cristiani, ripropone sotto la determinazione del tempo la sintesi tra anima e corpo che contraddistingue l'uomo in quanto spirito¹⁶². Posto che il cristianesimo sia la verità eterna che si incarna nel tempo, la commensurabilità tra il «momento» [*øje-blik*] e l'eternità verrebbe suffragata dalla prima lettera ai Corinzi nella quale l'apostolo Paolo afferma che la risurrezione dei morti si compirà in un «batter d'occhio»¹⁶³. Come già lo è stata per Constantin Constantius, anche per Vigilius Haufniensis la greicità viene a rappresentare il termine di confronto privilegiato e per suo tramite

ragazzo ha compiuto i quindici anni non si impiccchia più ma dice: col passare degli anni verrà il giudizio. Il fatto di essersi liberato del costante controllo paterno, potrebbe per un attimo ingannare il bambino, facendogli credere questa sia mitezza, ma vedi che proprio questa è la severità! Così stanno le cose con il giudaismo e il cristianesimo. Nel giudaismo Dio interviene in questa vita, colpisce immediatamente, etc. E' che adesso noi fuggiamo perché nel cristianesimo Dio si è come tirato indietro e ha lasciato che gli uomini giocassero male quanto volessero. Quale mitezza! Sì, sta' attento perché è severità, questa, che Lui ti neghi il controllo infantile e rimetta il giudizio all'eternità. Fin tanto che si adattava al bambino interveniva nella temporalità, in modo tale che tu potessi fare alla svelta marcia indietro se tu fossi finito su una strada sbagliata. Adesso, al contrario, tu sei completamente abbandonato a te stesso per tutta la vita; e poi verrà il giudizio nell'Eternità». SKS 25, 33s. (NB26:25); *Pap.* X⁴A 572 - 1852.

¹⁶² Occorre pensare l'uomo come sintesi di tempo ed eternità. Tale sintesi, però, pone subito una difficoltà, quella di stabilire in che cosa consista il terzo termine in cui essa, appunto, si realizza ovvero determinare *quando* essa si verifica. Posto che il tempo sia una successione infinita di momenti non v'è modo di distinguere in esso tra passato, presente e futuro, almeno fin tanto che la distinzione avvenga nel tempo, cioè nel bel mezzo del processo senza fine che, come tale, rende impossibile tener fermo il discrimine che si pretende far valere per le tre determinazioni sopra considerate, a meno che esse non siano colte, come altrettanti segmenti, entro una configurazione spazializzata del tempo, che di fatto però annulla la processualità stessa in una sorta di parodia dell'eternità. L'eternità è, infatti, la successione tolta. Essa consiste in un presente [*præsens*] pieno di contenuto che non conosce soluzione di continuità. Il tempo come successione infinita, al contrario, non possiede alcun presente. Al suo posto, il tempo avrebbe il «momento», una mera istantaneità astratta, senza passato né futuro, in cui si consuma la vita sensuale [*sandselige Liv*]. L'unica plausibile determinazione del tempo in quanto passaggio, cioè in quanto successione è, dunque, quella del passato, ossia del tempo già trascorso. SKS 4, 390; BA 154s.

¹⁶³ Cf. 1 Cor: 15, 52: «in un istante, in un batter d'occhio» tutti saremo trasformati. Scrive Vigilius Haufniensis: «Inteso così, il «momento», in fondo non è l'atomo del tempo, ma l'atomo dell'eternità; è il primo riflesso dell'eternità nel tempo; è il suo primo tentativo, per così dire di arrestare il tempo. Perciò la greicità non comprese il «momento»; infatti pur afferrando l'atomo dell'eternità essa non comprese che questo era il «momento» e non lo determinò guardando avanti, ma guardando indietro [*bestemte den ikke forlænds, men baglænds*]; perché l'atomo dell'eternità era per la greicità essenzialmente l'eternità, e così né il tempo né l'eternità ebbero il posto che a essi spettava». SKS 4, 391s.; BA 155s.

egli distingue, pressoché negli stessi termini usati dallo pseudonimo in *Gjentagelsen*, tra un concepire «in avanti» e un concepire «all'indietro» in cui è dato riconoscere, a ben guardare, le direzioni fondamentali, rispettivamente, della ripresa e del ricordo¹⁶⁴. Cristianamente inteso il «momento» rappresenta allora:

«quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si toccano; con ciò è posto il concetto della temporalità, nella quale il tempo taglia continuamente l'eternità e l'eternità continuamente penetra il tempo. Soltanto ora acquista il suo significato quella divisione; il tempo presente, il tempo passato, il tempo futuro».

All'interno, poi, di tale divisione il futuro acquista un'importanza maggiore rispetto al presente e al passato, perché il futuro è «il tutto [*det Hele*] di cui il passato è una parte [*en Deel*]». Già nel primo dei *Due discorsi edificanti* del 1843, dal titolo «l'aspettativa della fede [*Troens Forventning*]» Kierkegaard aveva espresso un punto di vista analogo: «il futuro è ben tutto [*Alt*], il presente una parte di esso [*en Deel*]», precisando poi: «vecchi o giovani abbiamo però vissuto tutti un po'; il futuro non è assolutamente nuovo [*aldeles Nyt*], ché non c'è nulla di nuovo sotto il sole; il futuro è il passato»¹⁶⁵. Questa particolare concezione del futuro implica evidentemente la dialettica della ripresa illustrata in precedenza e riferita al senso tipico del binomio giudaismo-cristianesimo, per cui ciò che si annuncia come veramente nuovo procede dal passato di cui è, appunto, una ripresa, ma al tempo stesso, trova la propria collocazione ideale nella prospettiva dischiusa dalla prima lettera di Paolo ai Corinzi. Vigilius Haufniensis identifica, infatti, come del resto già fa Paolo, futuro e vita eterna¹⁶⁶. Nella predicazione dell'apostolo il presente possiede soltanto parzialmente quel che il futuro, che è l'eternità, porterà a compimento. Ogni individuo, calato com'è nel regime di successione temporale in cui l'esistenza consiste, non dispone, infatti, della propria realtà se non in forma discreta, sfuggendogli il pieno possesso di sé, quantunque esso non sia comunque privo del «senso del totale», cooriginario alla sua storia nel tempo¹⁶⁷. Solo l'eternità, col suo essere la medesima successione del tempo

¹⁶⁴«Ripresa e ricordo sono lo stesso movimento, solamente in direzione opposta. Dato che ciò che si ricorda è stato, esso si riprende all'*indietro*; mentre la vera ripresa viene ricordata *in avanti* [*Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat Retning; thi hvad der erindres, har været, gjentages baglænds; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlænds*]». SKS 4, 9; G 12.

¹⁶⁵SKS 5, 26 2T43 37s.

¹⁶⁶SKS 4, 393 BA 157.

¹⁶⁷A tale proposito, due contributi del Melchiorre, sembrerebbero confermare che alla base della concezione kierkegaardiana del tempo sia possibile riconoscere una struttura biblica fondamentale, segnatamente, di matrice tipologica. Nel primo contributo Melchiorre

tolta, è in grado di portare la vicenda umana a compimento, facendo subentrare una perfetta simultaneità tra i segmenti temporali che la compongono. In quest'ottica il futuro starebbe ad indicare quel tutto di cui passato e presente costituiscono solo una parte: «Adesso conosco in parte, ma allora conoscerò perfettamente» scrive Paolo ai Corinzi. Nello stesso senso il giovane protagonista de *Gjentagelsen* afferma che la ripresa «nella temporalità non risulta mai tanto perfetta [*fuldkommen*] come nell'eternità, che è la vera ripresa»¹⁶⁸. Ne consegue che i greci siano privi del concetto di futuro difettando, in senso proprio, anche di eternità. La vita greca, ribadisce

individua nel tempo e nell'*eschaton* i termini primi di ogni considerazione che inerisca l'esistenza storica dell'uomo. Così scrive: «la coscienza del tempo escatologico o del tempo utopico si declina, a ben vedere, secondo due valenze fondamentali: quella della totalità e quella della negatività. *Eschaton* se portiamo la parola alla profondità da cui emerge, soprattutto al linguaggio biblico, significa appunto pienezza: ἐν τῇ ἐσχάτῃ, come leggiamo nei testi di Giovanni [Gv 6, 19.44.54; 11, 24; 12, 49], ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, come anche leggiamo in una pagina di Pietro [1 Pt 1, 5]. Questa pienezza è sempre congiunta coll'irrompere storico della parola di Dio: attraverso il Figlio, come sappiamo dalla *Lettera agli Ebrei* [Ebr 1, 2, ma anche 1 Pt, 1, 20]; o attraverso lo Spirito, com'è detto negli *Atti* [2, 17]. Si pensi ancora alla parola biblica che dice dell'*eschaton* come del «giorno di Jahvé», sigla di una totalità cercata, una totalità che, mentre è segnata dalla presenza dell'Assoluto, è anche avvertita come altra dal tempo: come ciò che dà senso al tempo, ma solo perché ne vince l'intima negatività. Non è un caso che Paolo dice di questa negatività in termini così radicali da farne una controfigura o un'antitesi speculare dell'*eschaton*: l'ultimo nemico, ἔσχατος ἐχθρὸς, la morte, che l'ultima tromba, *eschaton* di Dio, vincerà [1 Cor 15, 26.52]». La negatività del tempo rispetto al suo *eschaton*, di cui parla Melchiorre, esprimerebbe, appunto, l'imperfezione del tempo presente rispetto alla perfezione del tempo ultimo, ossia del tempo futuro (per Kierkegaard dell'eterno). Il rapporto tra tempo ed *eschaton* si configura, dunque, come rapporto tipologico: «l'alterità o il non essere dell'*eschaton* assoluto si annuncia nella negatività del tempo, ma può annunziarsi solo perché già appartiene all'origine di ogni sintesi temporale, solo in quanto è la negatività dell'ancora indeterminato e non invece la negatività fantasmatica del nulla». Si potrebbe dire, dunque, che la negatività del tempo prefigura l'*eschaton* e che l'ancora indeterminato è appunto «l'imperfetto» di cui l'apostolo Paolo dice: «sarà abolito dalla perfezione» (1 Cor.: 13, 12). Continua così Melchiorre: «Il movimento che va all'*eschaton* ha dunque senso soltanto nel distendersi del presente che già partecipa della misura dell'*eschaton*. Ciò ci permette pure di indicare, alla radice, le due fondamentali malattie del tempo: quella che spinge al compimento come ad una possibilità totalmente altra rispetto al presente che si è e quella che, al contrario, si illude di una possibile coincidenza dell'*eschaton* col presente via via disponibile». Melchiorre allude qui al compimento, che è appunto l'esito di ogni profezia e di ogni prefigurazione. Cf. V. Melchiorre, *Istante, totalità, ripresa*, in V. Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Genova, Marietti, 1998, pp. 122-136, pp. 122-123 e p. 135. Melchiorre riprende la pericope biblica posta in esergo al suo primo contributo (Qo 3, 11: «Nel profondo del loro essere Egli ha posto la nozione del tempo totale, ma senza che essi possano svelare l'opera che Dio compie dall'inizio alla fine») e sviluppa a partire da essa un suggestivo confronto tra la nozione di «senso dell'intero», ancora una volta relativa alla totalità del tempo, suggerita dal Qohelet e la concezione temporale di Kierkegaard che avrebbe il proprio esito nella categoria di ripresa. Cf. V. Melchiorre, *Pentimento e ripresa in Kierkegaard. Dal Qohelet ai gigli del campo*, in U. Regina – E. Rocca (eds.), *op. cit.*, pp.

Vigilius Haufniensis concepisce il tempo sotto la determinazione del passare, dunque essenzialmente come passato. Da ciò si comprende il senso dell'anamnesi platonica: «l'eternità greca resta all'indietro [*ligger bag ved*] come il passato, nel quale si può entrare soltanto tornando indietro [*man kun baglænds kommer ind*]]»¹⁶⁹. A diverse concezioni del futuro ossia dell'eternità corrispondono dunque altrettante concezioni del «momento»¹⁷⁰. Vigilius Haufniensis suggerisce, in definitiva, una corrispondenza tra le diverse concezioni del momento e le tre forme fondamentali della vita religiosa: paganesimo, giudaismo e cristianesimo. Il pensiero greco ignora

197-213.

¹⁶⁸ SKS 4, 88 G 121. In un'annotazione del 1847 Kierkegaard tornò a riflettere sulla disposizione che assumono le principali forme di vita religiosa sulla linea del tempo. Il Danese si poneva, allora, la questione di quale fosse la vera religione del futuro: «il cristianesimo è la religione del futuro [*Tilkommende*], il paganesimo era [la religione] del presente oppure del passato (preesistenza). Lo stesso giudaismo era troppo presentica nonostante il suo carattere profetico, era un Futurum i Præsens, il cristianesimo è un Præsens i futuro». SKS 20, 214 (NB2:184); *Pap.VIII*¹ A 305 - 1847. Il giudaismo è fondamentalmente sprovvisto della categoria di eternità, perciò esige che la benevolenza di Dio verso gli eletti si renda tangibile nel presente. Il cristianesimo, al contrario, pone il giudizio dell'esistenza umana nell'eternità con la conseguenza di allargare l'orizzonte della prova, facendo coincidere, di fatto, i termini dell'esistenza umana con quelli della sofferenza, cui ogni vero apostolo, per amore di Dio, è sottoposto in questa vita. La stessa nota sembrerebbe chiarire come Kierkegaard potesse pensare di negare al giudaismo la categoria di eternità e riconoscere, allo stesso tempo, che questa si presenti come la religione del futuro. Il futuro in questo caso, sembra dire Kierkegaard, allude al carattere profetico del giudaismo, all'essere stati gli ebrei il popolo della promessa. Eppure il giudaismo è sprovvisto della categoria di eternità proprio perché pensa di risolvere il suo rapporto con Dio nella vita presente, nell'arco finito della temporalità. Facciamo, infine, notare che all'aggettivo «perfetta», «compiuta» [*fuldkommen*], apparso in *Gjentagelse*, corrisponde la forma sostantivata «perfezione» [*det fuldkomne*] usata da Paolo nella stessa pericope biblica sopra citata, a ulteriore conferma del fatto che l'interpretazione suggerita dagli pseudonimi ebbe nella matrice biblica la sua fondamentale struttura di riferimento.

¹⁶⁹ Questa volta, non è neppure necessario porre mano a *Gjentagelsen*, perché la nota in calce al testo previene l'interprete: «si ricordi qui la categoria [*Kategorie*] cui io mi attengo, la ripresa con la quale si entra, andando avanti, nell'eternità [*kommer forlænds ind i Evigheden*]]». SKS 4, 393; BA 156.

¹⁷⁰ «se il «momento» non è, l'eterno si presenta come passato [...]. Se il «momento» è posto, ma soltanto come *discrimen*, il futuro è l'eterno. Se il momento è posto, l'eterno è, ma nello stesso tempo è anche il futuro che ritorna come il passato. Questo si mostra chiaramente nel pensiero greco, in quello ebraico e in quello cristiano. Il concetto centrale del cristianesimo è «la pienezza dei tempi» nella quale tutto si rinnova; ma la pienezza dei tempi è il momento inteso come l'eternità, eppure questa eternità è tanto il futuro quanto il passato. [...] Il passato non si vede chiuso in se stesso ma resta in una semplice continuità [*Continuitet*] col futuro (per cui i concetti di conversione, redenzione, salvezza... vanno perduti nel significato della storia universale e nello sviluppo storico individuale). Il futuro non si vede chiuso in se stesso ma resta in una semplice continuità [*Continuitet*] con il presente (per cui vanno in rovina i concetti di resurrezione e di giudizio)». SKS 4, 393; BA 157.

cosa sia il momento e pertanto concepisce l'eternità come passato. Per coglierla si affida dunque al ricordo. Il giudaismo, al contrario, possiede la categoria di momento e con essa pone il *discrimen* tra il tempo trascorso, che è passato, e quello che ancora deve trascorrere, il futuro, identificando quest'ultimo con l'eternità. Il cristianesimo infine è la «pienezza del tempo», in quanto concepisce il momento come punto di tangenza tra l'eternità e il tempo. Ma l'eternità, come già si è visto in precedenza, è la successione del tempo tolta. Allorché dunque l'eternità si incontra con il momento, passato e futuro si rendono simultaneamente disponibili, convergono, per così dire, sul presente. «Posto il momento lo è anche l'eterno, e così pure il futuro che ritorna come il passato»¹⁷¹. Il passato, per così dire, non giace inerte nel serbatoio della memoria ma si pone, al contrario, in relazione con il proprio futuro in quanto ne costituisce la prefigurazione. Il futuro, a propria volta, non resta precluso al presente ma anzi offre ad esso, come pegno di fiducia, quel tutto che altrimenti il presente non potrebbe mai possedere dato che nella temporalità la totalità è contratta e trascorre discretamente, un frammento alla volta, attimo dopo attimo. L'espressione biblica «pienezza del tempo» verrebbe pertanto a configurare il «momento» quale fulcro che incardina in sé passato e futuro. Mentre il passato, da cui il presente procede, garantisce a quest'ultimo il possesso certo delle proprie origini, il futuro infonde in esso la sicurezza che ogni acquisto fatto nel tempo gli verrà rinnovato. Colti dunque nell'orizzonte del senso tipico, passato e futuro appaiono rispettivamente l'uno la prefigurazione e l'altro la profezia «all'indietro» del momento presente. Profezia «all'indietro» si è scritto, non profezia *tout court* perché il cristiano non concepisce il futuro alla stessa stregua dell'ebreo, ovvero non vive la trepida attesa del valore più alto, ché questo già una volta si è incarnato per lui nel tempo storico, mentre l'ebreo attende ancora, per l'appunto, il futuro verificarsi di quell'evento¹⁷².

Tornando a *Gjentagelsen*, posto che il ricordo sia la concezione pagana della vita e la ripresa quella moderna cioè la cristiana, benché lo pseudonimo taccia al riguardo, è dato riconoscere nella speranza la

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Si consideri l'apparente contraddizione, rilevata da Kierkegaard, stante nel fatto che il Nuovo Testamento si conclude con una profezia, l'Apocalisse di Giovanni. Riconoscendo di non poter ammettere che il cristianesimo consistesse nell'attesa di una salvezza al di là di se stesso, pena ridurlo così a una mera replica del giudaismo, il Danese fece ricorso all'immagine dello specchio il quale ri-proietta [*kaster igjen*] i raggi della vita cristiana all'indietro [*tilbage*], al proprio centro, Cristo stesso. Per questo Egli preferiva considerare l'Apocalisse una rivelazione che «rischiara in modo più forte ciò che sta al di qua [*belyser kun desto stærkere alt, hvad der er Dennesides*]» piuttosto che una profezia «che resta oscura fino al suo compimento [*der er dunkel indtil dens Opfyldelse*]». SKS 17, 268 (DD:165); *Pap.* II A 287 - 1838.

concezione ebraica dell'esistenza¹⁷³.

Vediamo in sintesi come ricordo, speranza e ripresa si muovono lungo la linea del tempo. Il ricordo si volge al passato e la speranza al futuro, con l'esistenza nel suo complesso [*hele Livet*] a fare da punto di partenza. Essi descrivono dunque due movimenti vettoriali in allontanamento, rispettivamente a ritroso e in avanti, mentre la ripresa si configura come un movimento a spirale, dotato di tanta spinta da muovere simultaneamente alla conquista del passato e del futuro e altrettanta elasticità per fare ritorno da entrambi, arricchendo l'esistenza con i loro tesori.

¹⁷³ Non è raro, infatti, che paganesimo, giudaismo e cristianesimo si presentino congiunti nella riflessione kierkegaardiana. Kierkegaard imparò a considerarli una «triade» seguendo il corso di Dogmatica speculativa di Martensen: «paganesimo, ebraismo e cristianesimo sono le tre figure fondamentali attraverso le quali si è realizzata storicamente l'idea di religione e di rivelazione». SKS 18, 378 (KK:11); *Pap.* II C 26 - 1838. Il semplice fatto, dunque, che lo pseudonimo renda noti due termini (paganesimo e cristianesimo) dei tre con i quali è solito operare confronti induce a ritenere che il termine mancante della triade sia proprio quello adatto a completare lo schema di corrispondenze proposto da Kierkegaard. La corrispondenza proposta in *Begrebet Angst* tra le diverse concezioni di momento e tre le forme archetipiche della vita religiosa, poi, non lascia sussistere più alcun margine di dubbio al riguardo, data per scontata l'affinità di fondo tra il discorso di Vigilius Haufniensis e quello di Constantin Constantius. Del resto, il carattere profetico del giudaismo corrisponderebbe adeguatamente alla dinamica della speranza, illustrata in precedenza, senza bisogno di ulteriori conferme. Giorgio Penzo nel suo saggio sulla concezione del tempo in Kierkegaard ha identificato nell'ebraismo quella concezione della vita dominata dalla speranza e perciò alternativa a paganesimo e cristianesimo: «Se il senso dell'esistenza è per il greco il passato, ci si rende conto perché l'uomo greco si dia da fare affinché il passato non cada nella dimenticanza. Per gli ebrei invece questo problema non sussiste perché il senso della vita è posto nel futuro. Si parla in questo contesto di speranza che si rivela come il momento fondamentale della vita. Per i cristiani il senso ultimo della vita non è posto nel passato o nel futuro ma nel presente che viene inteso intrinsecamente come apertura al divenire. Perciò in questo ambito, proprio di un cristianesimo autentico, non gioca un posto di primo piano la speranza, così come viene concepita nella cultura ebraica. Il cristianesimo autentico si dispiega nella dimensione del presente che viene inteso come pienezza del presente; anzi come la stessa pienezza del tempo. Del resto si è visto che il rapporto con Dio è un rapporto con un Dio dell'annichilimento. Con Gesù, cioè, che si incarna in un determinato presente, ma che continua a incarnarsi esistenzialmente nel corso del tempo, proprio come la prima volta. In tal modo il tempo presente si rivela appunto come pienezza del tempo, e Gesù è presente come colui che è contemporaneo. Gesù non è il Messia che deve ancora venire in un determinato tempo, ma il Dio presente in ogni cristiano quando è aperto alla trascendenza. I greci hanno la nostalgia delle origini. Gli ebrei pensano sempre a un tempo migliore dove ci sarà la pienezza del divino. Pensano a Cristo come a colui che deve ancora venire. Vedono Cristo come Messia. I cristiani «ripetono» [sic] la pienezza del tempo proprio nella dimensione dell'attimo, dove il tempo è illuminato dall'eterno». G. Penzo, *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Padova, Edizioni messaggero, 2000, p. 119s.

§ III.6 La ripresa e il doppio-movimento della fede

La ripresa esige dapprima la rinuncia del finito, ovvero dell'immediato, per far sì che quello stesso finito cui si è rinunciato ritorni coll'aggiunta dell'infinito. Chi rinuncia al finito lo ottiene, in forza dell'assurdo, una seconda volta colla certezza, però, che questa volta esso sia per l'eternità. Per ottenere che il finito a cui si è rinunciato ritorni assieme all'eterno non basta, tuttavia, possedere il coraggio della rassegnazione¹⁷⁴.

Appunto Johannes de Silentio dispone di un coraggio non comune tra gli uomini, il coraggio richiesto per operare la rinuncia di tutti i beni finiti, ricevuti in questa vita, in vista dell'infinito. Per suo tramite Kierkegaard intende infatti mostrare ai propri contemporanei, sedicenti cristiani, quanto siano, in realtà, incapaci non solo di vivere una fede autentica ma persino di operare l'infinita rinuncia del finito che rappresenta l'ultimo stadio razionalmente concepibile al di qua della fede¹⁷⁵.

A ben guardare, la consequenzialità tra il movimento della rassegnazione e quello della ripresa riproduce la dialettica tipologica che sta a fondamento del binomio Legge-Grazia. Perché la Grazia possa agire efficacemente è necessario, infatti, che l'esigenza della Legge la preceda e faccia tabula rasa di ogni velleità umana di autogiustificazione. L'infinita

¹⁷⁴ Il coraggio di cui *Johannes de Silentio* – lo pseudonimo di *Timore e Tremore* – si dice provvisto: «Conosco le vicissitudini e i pericoli della vita; non li temo e li affronto coraggiosamente: Ho esperienza di cose terribili; la memoria mi è sposa fedele e la mia immaginazione è quel che io non sono, una coraggiosa fanciulla che passa la giornata curva sui suoi lavori, dei quali, a sera, sa parlarmi tanto bene che non posso fare a meno di dar loro un'occhiata, anche se quei quadri non rappresentano sempre paesaggi, fiori o idilli campestri. Ho visto con i miei propri occhi cose terribili e non sono indietreggiato per spavento. Ma so benissimo che, se le ho affrontate senza paura, il mio coraggio non è quello della fede e non è nulla al suo confronto. Io non posso fare il movimento della fede [*Troens Bevægelse*], non posso chiudere gli occhi e gettarmi a testa bassa, pieno di fiducia nell'assurdo [*det Absurde*]. Ciò mi è impossibile; ma non me ne glorio. Ho la certezza che Dio è amore. Questo pensiero ha per me un valore lirico fondamentale. Quando esso è presente sono indicibilmente felice; quando è assente, sospiro per esso più di un amante per l'oggetto del suo amore. Ma non ho la fede. Non ho quel coraggio. L'amore di Dio è, per me, in proporzione insieme diretta e inversa, incommensurabile ad ogni realtà». SKS 4, 129; FB 56.

¹⁷⁵ «Ma veramente ognuno dei miei contemporanei è capace di compiere i movimenti della fede?» si domanda, con malizia di retorica, lo pseudonimo. No, risponde e più avanti spiega: «la fede è preceduta da un movimento infinito; è soltanto allora che essa compare, *nec opinare*, in virtù dell'Assurdo. Posso capire ciò senza pertanto pretendere d'aver la fede. Se essa non è altro da quel che la filosofia dice, allora già Socrate sarebbe andato più oltre; mentre invece non c'è neppure arrivato. Egli ha compiuto il movimento dell'infinito dal punto di vista intellettuale. La sua ignoranza è l'infinita rassegnazione. Questo compito è già sufficientemente grande per le forze umane, benché oggi lo si sdegni; ma bisogna prima averlo eseguito, bisogna prima che l'Individuo si consumi nell'Infinito, perché egli giunga al punto dal quale può sorgere la fede». SKS 4, 129 FB 56 e SKS 4, 161, FB 92.

rassegnazione che la Legge insegna all'uomo in quanto suo pedagogo è perciò un tirocinio necessario affinché la Grazia non sia presa invano¹⁷⁶.

Johannes de Silentio appartiene, dunque, alla genia dei cavalieri «dell'infinita rassegna», esperti esecutori del movimento mediante il quale l'individuo perde tutto il finito e ottiene in cambio l'infinito, ovvero la coscienza eterna del proprio sé. Altra cosa la fede, altro il coraggio che essa esige dall'uomo¹⁷⁷. La rassegna accetta, infatti, il divorzio tra il finito e l'infinito e al momento di perdere il finito questo pensiero è la sua consolazione. Il rassegnato soffre per la soppressione del finito ma, al tempo stesso, se ne fa una ragione pensando che la bontà di Dio si trova, in un

¹⁷⁶ Eriksen considera opportuno riferire la concezione kierkegaardiana della ripresa al binomio Legge-Grazia, ritenendo quest'ultimo, a ragion veduta, «the most essential feature of the Lutheran tradition in which he was rooted»: «How, then, do the word of the law and the word of the gospel combine? St. Paul expresses this relation when he writes that 'the law was put in charge to lead us to Christ (Gal 3:24). This sounds like a contradiction. We have just defined the law as the word that refers a human being to the horizon of possibilities within his own experience; how can it then be said to "lead us to Christ"? The answer is that the claim of the law cannot be fulfilled in a human being, and that therefore a human being, as long as he is under the law, is conscious that his life stands in need of justification. The law, then, has two opposite effects on a person: It makes him seek to justify himself by fulfilling the claim set down for an authentic human life, and it makes him realise the impossibility of this fulfillment. In this way, by gradually closing the horizon of possibilities, the law makes the individual become as nothing before God, until the word of the gospel can create new life. For as Luther writes, "*Gottes Natur ist, dass er aus nichts etwas macht. Darum, wer noch nicht nichts ist, aus dem kann Gott auch nichts machen.*" The gospel is not merely the consummation of the work of law, but something new, a coming into existence, *creatio ex nihilo*, the point where the annihilation of the law gives way for the new life in Christ. When being under the law is understood in this way as being thrown on the possibilities of one's own existence, and when similarly, the gospel is understood as creation out of nothing, it appears that there is a close connection between this distinction and Constantius' distinction between recollection and repetition. For if repetition means coming into being, recollection is the labour of the self to maintain itself as a meaningful whole. And as the law was "put in charge to lead us to Christ" so recollection, metaphysics, leads to modernity where it comes ashore on the *interesse* of subjectivity». N.N. Eriksen, *op. cit.*, p. 134.

¹⁷⁷ Consapevole della propria mancanza di fede, Johannes de Silentio si cala nei panni di Abramo, il «padre della fede», per immaginare a quale esito la sua rassegna lo avrebbe condotto in una circostanza analoga a quella vissuta dal patriarca allorché sacrificò il figlio Isacco. «Se, dunque, come *eroe tragico* (perché non posso elevarmi oltre) fossi stato invitato a intraprendere un viaggio da re, straordinario come quello di Moriah, so bene cosa avrei fatto. Non avrei avuto la viltà di restarmene a casa, nell'angolo del focolare; non mi sarei distratto per via, non avrei dimenticato a casa il coltello per procurarmi un po' di ritardo. Son quasi certo che sarei stato pronto all'ora fissata e che ogni cosa sarebbe stata in ordine; forse, sarei anche arrivato in anticipo, per poter finire prima. Ma so anche che cosa avrei fatto, in più. Al momento di salire a cavallo mi sarei detto: «Ormai tutto è perduto, Iddio chiede Isacco, io lo sacrifico e con esso sacrifico tutta la mia gioia; eppure Iddio è amore e continua per me ad essere tale. Perché nella temporalità, Lui ed io non possiamo conversare, non abbiamo alcun linguaggio in comune». SKS 4, 130; FB 57.

luogo sicuro, al di là del finito cui ha rinunciato. Per quanto la sua sofferenza sia autentica e umanamente profonda essa andrebbe pertanto esente da quella passione che il pensiero sperimenta allorché cerca di pensare insieme l'infinito e il finito senza che l'uno annulli in sé l'altro. Questo è il paradosso, la pazzia che mette fuori corso le buone ragioni della rassegnazione e apre una breccia alla fede¹⁷⁸.

Il cristiano autentico sarebbe, dunque, capace di un doppio-movimento stante nel rinunciare al finito e nel riottenere quello stesso finito in forza dell'assurdo, che è appunto il pensiero dell'unità di finito e infinito. Il movimento della fede presuppone, certamente, la rassegnazione ma, alla fine, questa si trova alle sue spalle come «l'ultimo stadio che precede la fede»¹⁷⁹. E' vero, dunque, che la fede implica la rinuncia, ma non è vero il contrario. «La rassegnazione non implica la fede. Perché nella rassegnazione io non acquisto altro che la mia coscienza eterna»¹⁸⁰. Ottengo, dunque, l'eterno ma perdo il finito. Quand'anche lo riavessi indietro non ne proverei alcuna gioia perché esso mi diventerebbe di peso, ostacolando il mio rapporto con Dio. Anche la fede comporta la rinuncia del finito per l'eterno ma in forza dell'assurdo essa ottiene pure la restituzione di quello stesso finito, che è andato perduto, in maniera tale che esso permanga nell'eterno senza annullarsi. Prodigioso è dunque il movimento della fede, in virtù del quale ciò che già è stato viene ad essere ora per la prima volta. E' un miracolo che Abramo abbia ottenuto di nuovo Isacco dalle mani di Dio ed è altrettanto meraviglioso che Giobbe riabbia tutto al doppio colla divina benedizione. Se il giovane di *Gjentagelsen* avesse davvero voluto riprendere il proprio amore avrebbe dovuto, scrive Constantin Constantius, varcare la soglia del prodigioso [*Vidunderliges Grændse*]. Quel che umanamente non avrebbe mai potuto realizzare avrebbe certamente potuto ottenerlo in virtù dell'assurdo, giacché quel che è impossibile all'uomo è possibile a Dio¹⁸¹.

Il movimento della rassegnazione consiste nel sacrificare il finito in vista dell'infinito e, come tale, esso è perfettamente compatibile con l'istanza

¹⁷⁸ «Che sia possibile perdere la ragione e con essa tutto ciò che è finito e di cui la ragione è l'agente di cambio, per riavere quello stesso finito in virtù dell'assurdo, ecco quel che mi atterrisce. Ma non perciò io dico che sia cosa di poco momento; quando è, invece, l'unico prodigio. Si crede in generale che il frutto della fede non sia un capolavoro, ma un lavoro rude e grossolano riservato alle nature più incolte; ma ci si sbaglia di grosso. Nulla è più sottile e straordinario della dialettica della fede, e tanto sublime che posso appena farmene un'idea. Posso certo eseguire il tuffo nell'infinito; la mia schiena, come quella di un saltinbanco, s'è curvata sin dalla fanciullezza. Il salto m'è facile, uno, due e tre, mi lancia nella vita a capofitto. Ma sono incapace di compiere il salto seguente. Non posso compiere quello che è propriamente prodigioso; non posso che rimanere di fronte ad esso, a bocca aperta». SKS 4, 131; FB 59.

¹⁷⁹ SKS 4, 140; FB 69.

¹⁸⁰ SKS 4, 142; FB 71.

¹⁸¹ SKS 4, 55; G 81.

legalistica dell'etica. Nella pura forma di legge l'etico esige sempre che si faccia astrazione del concreto¹⁸². Colla ripresa avviene esattamente il contrario, cioè, l'individuo sospende l'etico in vista della realizzazione di un fine [*telos*] superiore, che sta oltre il dovere inteso come norma generale e astratta e che è, appunto, il proprio sé individuale colto nel rapporto immediato e assoluto con Dio. Abramo e Giobbe starebbero, dunque, a rappresentare due clamorose e inaudite eccezioni a una Legge che esige da parte dell' agire umano una conformità piena e senza deroghe¹⁸³. Dio esige da ogni uomo il medesimo impegno, sebbene in forme diverse a seconda del

¹⁸² Ritornano anche le considerazioni sviluppate da Wilhelm in *Enten-eller*, in particolare, laddove si sosteneva che l'etico, in quanto tale, è l'astratto e che gli ebrei, il popolo etico per eccellenza, sperimentarono il carattere vietante dei comandamenti ma non ebbero la capacità di metterli in pratica, e neppure compresero il comandamento «cristiano» di amare con tutto il cuore Iddio e il prossimo. L'etico, infatti, impedisce al concreto di porsi come tale. Dov'è il generale, il particolare è tolto. Cf. SKS 3, 243; EE IV 147. Scrive Vigilius Haufniensis: «L'etica è ancora una scienza ideale. Essa vuole portare l'idealità nella realtà, mentre invece il suo movimento non mira a sollevare la realtà verso l'idealità. L'etica addita l'idealità come scopo, e presuppone che l'uomo sia in grado di raggiungerlo. Con questa esigenza l'etica sviluppa una contraddizione, rendendo proprio manifesta la difficoltà e l'impossibilità di ciò che chiede. Per l'etica vale quel che si dice della legge, ch'essa è un pedagogo il quale, mentre comanda, col suo comandamento condanna ma non dà vita». SKS 4, 323s.; BA 115.

¹⁸³ La storia di Abramo e quella di Giobbe testimoniano in maniera esemplare la forza eversiva di questa dinamica. Nell'un caso come nell'altro si assiste, infatti, alla radicale messa in discussione dell'ordine religioso esistente (costituito da un insieme di norme, precetti e comportamenti) facente da asse di mediazione tra l'umanità e il divino. Nella fattispecie Abramo violò il quinto comandamento e Giobbe si ribellò al principio della giustizia divina per la quale è volontà di Dio che l'empio soccomba e l'uomo retto prosperi. Johannes de Silentio distingue, perciò, il destino dell'eroe tragico da quello dei patriarchi biblici. Il primo si attiene alla morale vigente e la sua tragedia consiste, appunto, nell'incondizionata abnegazione con la quale egli si sottomette al dover essere generale. Questo fatto consentirebbe comunque all'eroe tragico di riscuotere la pubblica approvazione per il sacrificio compiuto. Il suo eroismo può, infatti, essere riconosciuto e apprezzato da tutti perché si basa sui presupposti fondamentali della convivenza civile e religiosa. E' questo il caso di Agamennone, di Jefte e di Bruto, considerati grandi per avere sacrificato in nome dell'interesse generale i propri affetti privati. La grandezza di Abramo e di Giobbe starebbe, al contrario, nella loro determinazione ad agire in vista di un fine assoluto e interiore, ovvero inaccessibile a tutti all'infuori di sé e di Dio, sfidando la stessa Legge religiosa. La stessa cortina di silenzio e sbigottimento dovette ergersi a diaframma tra Maria e il resto delle vergini d'Israele allorché ella accolse in sé le parole dell'angelo. La posizione occupata da un Abramo e da un Giobbe rispetto all'orizzonte morale dei doveri comuni è a tal punto eccentrica che giudicati a partire tale prospettiva quei doveri finiscano addirittura per rappresentare la vera tentazione cui l'eroe biblico deve resistere ad ogni costo. Kierkegaard mette bene in evidenza il dramma dell'incomunicabilità vissuto da i due campioni della fede, tagliati radicalmente fuori dalla possibilità di condividere con altri la peculiarità e l'irripetibilità della loro condizione. Ecco allora che la ripresa pone il singolo dinnanzi a una prova, che consiste nel far fronte all'ostilità dell'umano generale e all'accusa di «supremo egoismo» che quest'ultimo solleva sempre in circostanze analoghe a quelle

contesto all'interno del quale l'individuo vive e opera. Per stare a un esempio concreto, qualora mai l'uomo biblico avesse piantato le proprie tende entro i confini di una piccola capitale nordeuropea della prima metà del XIX secolo, la prova sarebbe certamente consistita per lui nell'affermare la nota autentica della sua personalità a scapito della reputazione di cui la buona società del tempo avrebbe potuto onorarlo.

descritte. Come può allora il cavaliere della fede superare con successo la prova? Attenendosi fermamente alla decisione presa in coscienza, solo di fronte a Dio. Cf. SKS 4, 172ss.; FB 104ss.

§ III.7 La ripresa come passaggio e come trascendenza

Nel capitolo terzo de *Il concetto d'angoscia* Vigilius Haufniensis esordisce con alcune considerazioni sulla categoria moderna di passaggio che si raccordano perfettamente con quelle svolte da Constantin Constantius in *Gjentagelsen*, quasi che queste siano le note a piè di pagina di quelle¹⁸⁴. Anche per Vigilius Haufniensis la filosofia moderna, nella fattispecie l'hegelismo, pur avendo fatto ampio uso della categoria di passaggio, non ne chiarirebbe mai il senso né tanto meno spiegherebbe in maniera

¹⁸⁴ Scrive Constantin Constantius: «E' incredibile quanto fumo ha prodotto la filosofia hegeliana grazie alla mediazione, e quante stupidaggini hanno goduto di onore e gloria sotto questa sigla. Bisognerebbe piuttosto cercare di esaminare a fondo la mediazione, e rendere così ai Greci un po' di giustizia. Lo svolgimento greco della dottrina intorno all'essere e il nulla, lo svolgimento del "momento", del "non-essere" ecc. dà scacco a Hegel. *Mediation* è una parola straniera, *Gjentagelse* è una sana parola danese, e io mi congratulo colla lingua danese che ha un termine filosofico. Oggigiorno non viene spiegato come sorga la mediazione, se risulti dal movimento dei due movimenti, e in che senso allora sia già previamente contenuta in questi, o se sia una novità che sopraggiunge, e allora come. A tale riguardo l'indagine greca sul concetto di κίνησις, il quale corrisponde alla categoria moderna di "passaggio", è da tenere in gran conto». SKS 4, 25; G 34s. Kierkegaard critica duramente la concezione hegeliana della categoria di passaggio e, al tempo stesso, contesta il presunto primato che la lingua tedesca vanterebbe in ambito filosofico, ironizzano crediamo, su quanto lo stesso Hegel afferma nella sua *Wissenschaft der Logik*: «Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale, è il pensiero. In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria. Tanto è naturale all'uomo la logica, o, meglio, se la natura in generale vien contrapposta, come il fisico, allo spirituale, si dovrebbe dire che il logico è anzi il soprannaturale, che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto, che formalmente sotto guisa di rappresentazioni e di scopi. Il vantaggio di una lingua sta nell'esser ricca di espressioni logiche, proprie cioè e separate, per le determinazioni stesse del pensiero. Fra le preposizioni e gli articoli, molti appartengono già a rapporti tali che hanno per base il pensiero. La lingua cinese, nel suo svolgimento, sembra essere andata innanzi poco o nulla, da questo lato. Ma coteste particelle si presentano in una forma del tutto dipendente, solo un poco più separata, come aumenti, segni di flessione etc. Molto più importante è che in una lingua le determinazioni del pensiero sian venute a mettersi in rilievo come sostantivi e verbi, ricevendo così l'impronta dell'oggettività. *La lingua tedesca si trova in questo modo avvantaggiata in confronto delle altre lingue moderne. Molte sue parole possiedono anzi anche la proprietà di aver significati non solo diversi, ma opposti, cosicché anche in questo non si può non riconoscere un certo spirito speculativo della lingua* [nostra l'enfasi – n.d.r.]. Per il pensiero può ben essere una gioia, d'imbattersi in coteste parole, e di riscontrare già in una maniera ingenua, lessicalmente, in una sola parola di opposti significati, quella unione degli opposti che è un risultato della speculazione, benché sia contraddittoria per l'intelletto». G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, II voll., tr. it. di A. Moni con rev. di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2011¹⁰, p. 10. Kierkegaard parla di

soddisfacente come esso sia possibile, cosicché quello rimane una sorta di presupposto indimostrato all'interno del Sistema. Il punto è che la categoria di passaggio appartiene alla «sfera della libertà storica, poiché il passaggio è uno stato ed è reale» mentre gli hegeliani presumono di potere introdurre tale categoria nella sfera della logica, cioè nell'ambito delle verità che, per definizione, non ammettono movimento¹⁸⁵. Gli esiti raggiunti dalla filosofia greca nel tentativo di concepire in termini metafisici il passaggio resterebbero dunque, seppure nella loro problematicità, ancora validi a dispetto della pretesa del Sistema hegeliano di averli oltrepassati¹⁸⁶. Il maggiore merito di Platone sarebbe consistito, stando allo pseudonimo, appunto nell'aver reso manifeste in maniera esemplare le difficoltà implicite nella concezione di una simile categoria. Ecco allora spiegato il gioco di parole di Constantin Constantius: «la ripresa è l' i n t e r e s s e della metafisica, e insieme l'interesse su cui la metafisica s'incaglia»¹⁸⁷. Per questa ragione la categoria di passaggio segna il confine tra la sfera logica, cui appartengono tanto la filosofia greca quanto la speculazione hegeliana del cristianesimo e la sfera storica nella quale il cristianesimo ha posto, invece, le proprie insegne¹⁸⁸. Solo quest'ultima sarebbe in grado di possedere

Mediation sebbene tale espressione non appartenesse alla terminologia di Hegel, il quale usava piuttosto il termine *Vermittlung*.

¹⁸⁵ «Nella logica non può *divenire* alcun movimento poiché la logica è, e tutto ciò che è logico è semplicemente». Nella relativa nota lo pseudonimo precisa ulteriormente: «l'espressione eterna della logica è quella che gli eleati, con un malinteso, applicarono all'esistenza: niente nasce, tutto è». SKS 4, 320; BA 113. Per una veloce panoramica sull'incompatibilità tra logica e movimento in Kierkegaard cf. K. Sorainen, *Means of movement in logic*, in N. Thulstrup and M. M. Thulstrup (ed.), *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, cit., pp. 94-95.

¹⁸⁶ Lo pseudonimo fa, poi, riferimento alla riflessione platonica sul non-essere, che Constantin Constantius definiva genericamente lo «svolgimento greco della dottrina sull'essere e il nulla» (SKS 4, 25; G 34s.), espressa in modo particolare nel *Sofista*. Si capisce grazie a Vigilius Haufniensis perché Constantin Constantius avesse messo in relazione il non-essere con il momento. Scrive infatti lo pseudonimo: «il momento è il non essere sotto la determinazione del tempo». Platone fece spazio a questa concezione nel dialogo *Parmenide*. In esso il momento: si presenta come quell'essere strano [...] che sta tra il movimento e la quiete senza essere in alcun tempo; entrando in esso quel che si muove passa in quiete, e uscendo da esso ciò ch'è in quiete passa in movimento. Perciò il «momento» diventa la categoria del passaggio per eccellenza. SKS 4, 385; BA 152s.

¹⁸⁷ SKS 4, 25; G 35. Constantin Constantius gioca sulla duplicità di significato contemplata dal vocabolo latino. La prima volta, infatti, il termine verrebbe impiegato nell'accezione piana di interesse, importa. La seconda volta Constantin Constantius lo usa nel senso di luogo, per cui l'inter-esse verrebbe a indicare appunto l'essere, il trovarsi o lo stare in mezzo del momento.

¹⁸⁸ Riportiamo le conclusioni dell'analisi dello Stucki sulla categoria di storia in Kierkegaard: «Le mérite de Kierkegaard de ce point de vue est certainement d'avoir appelé la dimension historique du christianisme. Le XVIII^e siècle, chez Rousseau par exemple, tente une interprétation du christianisme dans le sens d'une religion universaliste,

veramente la categoria di passaggio e con essa anche quella di «momento». Gli è, infatti, che il cristianesimo concepisce il non-essere in un'ottica tutt'altro che metafisica e perciò prescinde dalle contraddizioni logiche che affliggono la filosofia ogniqualvolta essa tenti di procedere alla definizione del τὸ μὴ ὄν¹⁸⁹.

La ripresa consiste appunto nel movimento che realizza il passaggio dell'esistenza dall'ideale al reale, dall'astratto al concreto, dall'infinito possibile al finito. La ripresa comporta perciò la trascendenza del punto d'arrivo cui l'esistenza approda nell'atto di riprendere se stessa rispetto al punto di partenza da cui essa ha preso le mosse¹⁹⁰. Come scrive Constantin Constantius nella replica annessa a *Gjentagelsen*:

«Quando si rapporta il movimento alla ripresa nella sfera della libertà, lo sviluppo differisce allora dallo sviluppo logico nel senso che il *passaggio diviene*. Il passaggio è nella logica l'insonorità del

raisonnable, de tous les lieux et de tous les temps. L'éveil du sens historique correspond à l'abolition du caractère historique du christianisme. Le romantisme, avec Schleiermacher, modifie ce schéma au bénéfice de l'instantanéité de l'expérience religieuse: Le croyant est en prise directe, maintenant, avec l'être infini qui est de tous les temps et de tous les lieux. Chez Hegel, l'histoire disparaît dans le concept. Contre l'idée d'expérience religieuse, instantanée et sentimentale, Kierkegaard rétablit l'exigence d'un devenir chrétien volontaire; contre la religion imaginée naturelle, il restaure la religion historique d'un seul temps, d'un seul lieu et contre nature. Par de là le grand mouvement d'intérêt à l'histoire, qui se trouve avoir été destructeur des dimensions historiques, Kierkegaard renoue avec la révélation historique et non pas naturelle ou transcendante, ouvrant par là les voies fécondes de l'actuelle théologie dialectique». P.-A. Stucki, *Le Christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft AG Basel, 1963, p. 195.

¹⁸⁹ «La filosofia antica e quella moderna si trovano in questa posizione: tutto dipende dal portare all'esistenza il non-essere, poiché eliminarlo e farlo scomparire sembra tanto facile. La concezione cristiana è questa: il non-essere esiste dappertutto, come il nulla sul quale agì la creazione, come apparenza e vanità, come peccato, come sensualità che allontana dallo spirito, come la temporalità ch'è dimentica dell'eternità; perciò bisogna toglierlo di mezzo per far sorgere l'essere». SKS 4, 385; BA 152. La categoria di passaggio concepita in termini cristiani è dunque una questione etica e religiosa, avendo essa a che fare non tanto con un sapere metafisico quanto piuttosto con un agire («togliere di mezzo il non-essere per far sorgere l'essere») il quale presuppone, sempre e comunque, una comprensione della realtà che sia aderente alla rivelazione biblica («il non-essere esiste dappertutto, come il nulla sul quale agì la creazione, come apparenza e vanità, come peccato, come sensualità che allontana dallo spirito, come la temporalità ch'è dimentica dell'eternità»). Cf. Ge: 1, 2; Es: 32, 8; Qo: 1, 2. Meditate alla luce delle considerazioni appena svolte, le parole che Constantin Constantius riferisce a proposito della ripresa, che cioè essa «è la parola d'ordine di ogni concezione etica, [...] la *conditio sine qua non* per ogni problema dogmatico» acquistano, in conclusione, un significato più pieno. SKS 4, 25s.; G 35.

¹⁹⁰ Sui concetti di immanenza e trascendenza in Kierkegaard cf. G. Malantschuk, *Begreberne Immanens og Transcendens hos Søren Kierkegaard*, in J. Cappelørn-P. Müller, cit., pp. 196-224.

movimento, mentre nella sfera della libertà, esso diviene. Allo stesso modo quando la possibilità della logica si determina come realtà fattuale nell'immanenza del pensiero allora si turba soltanto la silenziosa riservatezza del processo logico parlando di movimento e di passaggio. Nella sfera della libertà, al contrario, sta la possibilità e la realtà si produce come una trascendenza. Quando dunque già Aristotele afferma che il passaggio dalla possibilità alla realtà è una κίνησις non parla della possibilità e della realtà logiche, ma di quelle della libertà, e perciò impiega giustamente la parola movimento»¹⁹¹.

In definitiva essa realizza il superamento del traguardo prefigurato, nello stesso senso in cui il compimento delle profezie si attesta sempre una buona misura oltre l'esito preannunciato dai profeti¹⁹². La cinetica della ripresa configura, dunque, tra il prima e il dopo una discontinuità profonda, quanto il baratro che separa Legge e Grazia, per oltrepassare il quale è necessaria una risoluzione [*Beslutning*] dal carattere desultorio e imponderabile: il salto [*Springet*]¹⁹³.

¹⁹¹ Pap. IV B 117, p. 290 - 1844.

¹⁹² SKS 23, 38s. (NB15:57); Pap. X² A 387 - 1850.

¹⁹³ Si legge in *Timore e Tremore*: «i cavalieri dell'infinito sono dei ballerini che non mancano di elevazione». Il salto consiste letteralmente nello staccarsi da terra per ricadere esattamente nello stesso punto da cui si è spiccato il volo. E' un saltare sul posto in virtù del quale il punto che si è lasciato saltando e che si ritrova cadendo è ancora, e allo stesso tempo, *non è più* il medesimo. Dal salto si viene a sapere di che pasta è fatto un uomo. Se al momento dell'atterraggio quello tradisce un'esitazione e vacilla, si tratta certamente del cavaliere della rassegnazione, di colui cioè che sa darsi la spinta giusta per saltare ma non sa come cadere, ovvero non sa riconquistare il finito da cui ha preso le distanze, appunto, saltando. Il cavaliere della fede, al contrario, compie il salto in maniera tale da ricadere senza vacillare sul punto da cui ha spiccato, dando l'illusione che sia allo stesso tempo fermo e in movimento senza essere, in realtà, né l'uno né l'altro. Il cavaliere della fede semplicemente marcia. E' questa l'immagine di cui Johannes de Silentio si serve per descrivere la continuità della vita conquistata dal cavaliere della fede per mezzo del salto, cioè per mezzo di quella discontinuità necessaria a far sì che l'immediato cessi di essere quel che semplicemente è per diventare, piuttosto, *quel che diventa*. «Trasformare in marcia il salto della vita; esprimere lo slancio sublime nella più comune andatura, ecco ciò di cui è capace soltanto il cavaliere della fede, ecco il prodigio unico». SKS 4, 135s.; FB, 64. Con un salto, infatti, si realizza il passaggio dall'estetico all'etico. Ora, dal momento che il salto avviene tra i due stadi esso sfugge a ogni tentativo di comprensione. Quando si è nell'estetico il salto non è ancora. Quando si è nell'etico il salto è già stato. Esso marca, dunque, una eterogeneità qualitativa tra quelle che possono ben dirsi due "epoche" della personalità, ovvero la storia della personalità (l'etico) e la sua preistoria o il suo mito (l'estetico). La difficoltà di concepire il salto si palesa in tutta la sua evidenza ne *Il concetto d'angoscia*, laddove Vigilius Haufniensis esamina il concetto del primo peccato. Il peccato originale, infatti, non trova una spiegazione causale all'infuori del peccato stesso. Il peccato si pone immediatamente con un salto. E con il salto si afferma una differenza di qualità tra il prima e il dopo per spiegare la quale non ci è consentito ricorrere al paradigma lineare della causalità. «Il salto è compreso nella qualità e presupposto dalla qualità, così come la qualità del salto» SKS 4, 338; BA 124. L'intelletto si scandalizza di una simile circolarità e

«Il salto è la decisione κατ' ἐξοχήν, che decide per l'appunto di ciò ch'è cristiano e di ogni determinazione dogmatica: ciò che non si può ottenere né con l'intuizione intellettuale di Schelling né con quel che Hegel, deridendo Schelling, vuole sostituire all'intuizione intellettuale: il metodo (dialettico), perché il salto è per l'appunto la protesta più decisiva contro il cammino inverso del metodo». ¹⁹⁴

La categoria di ripresa è la risposta di Kierkegaard a quella hegeliana di mediazione, ed è il salto a segnare l'irriducibile diversità tra le due categorie.

pertanto si adopera a che il racconto della Genesi venga interpretato sotto forma di mito lineare, introducendo al posto della dialettica qualitativa del salto quella quantitativa tipica di ogni processo naturale, per la quale il primo peccato presupporrebbe a propria volta la peccaminosità. A rigor di logica, poi, quest'ultima dovrebbe essere la conseguenza di un alcunché qualsiasi purché non il peccato, non potendo quest'ultimo darsi senza contraddizione come conseguenza e al tempo stesso come premessa. «Ma se ammettiamo questo nel senso che la peccaminosità è venuta mediante qualcosa che non è il peccato, il concetto (di peccato) è tolto. E se essa è venuta mediante il peccato, allora questo l'ha preceduta. Questa contraddizione è l'unica che, nella sua coerenza dialettica, sia capace di comprendere tanto il salto quanto l'immanenza (cioè l'immanenza posteriore)». SKS 4, 339; BA 124. Il salto è l'opposto del passaggio quantitativo in quanto esso esclude l'approssimazione. «nessun più [Mere] può produrre il salto» scrive Vigilius Haufniensis. Infatti laddove si procede quantitativamente, come fanno i sofisti, i concetti finiscono per sfumare gli uni negli altri perché mancano di definizione e di qualità. E' rimarchevole l'attitudine dello pseudonimo nel descrivere la dinamica del peccato: «L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Chi volge gli occhi al fondo di un abisso è preso dalla vertigine. Ma la causa non è meno nel suo occhio che nell'abisso: perché deve guardarvi. Così l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella sua possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso. In questa vertigine la libertà cade. Più in là la psicologia non può andare e non lo vuole neanche. Nello stesso momento tutto è cambiato e, mentre la libertà si solleva di nuovo, essa vede che è colpevole. Tra questi due momenti si trova il salto, che nessuna scienza ha spiegato né può spiegare». SKS 4, 365; BA 140.

¹⁹⁴ Il salto si rivela, dunque, la categoria stessa della decisione [*Afgjørelsens Kategorie*]. Quanto all'origine dell'espressione «il salto» [*Springet*] Johannes Climacus interpella una delle più autorevoli fonti d'ispirazione della filosofia kierkegaardiana, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), considerato esemplare moderno di pensatore esistente soggettivo, laddove Socrate è il prototipo antico. In esame è l'affermazione, riportata dal filosofo tedesco nel suo saggio del 1777 *Sopra la dimostrazione dello Spirito e della forza* [*Über den beweis des Geistes und der Kraft*], secondo la quale verità storiche contingenti non potrebbero diventare la prova di verità razionali necessarie. «Zufällige geschichtswahrheiten können der beweis von notwendigen vernunftwahrheiten nie werden». Cf. G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, 10 voll., hrsg. P. Rilla, Berlin, Aufbau Verlag, 1954-1958, vol. 8, p. 12. Il tema delle *Briciole filosofiche*, della contingenza di ogni sapere storico viene, dunque, ripreso nella Grande Postilla: «Tutto ciò ch'è storico è contingente, perché precisamente per il fatto che ciò accade, diventa storico, ha il suo momento di contingenza, perché la contingenza è per l'appunto l'unico fattore che spiega il divenire. E' in questo che consiste l'incommensurabilità di una verità storica con una decisione eterna. Così compreso, il passaggio mediante il quale un fatto storico e la sua

Il metodo hegeliano si propone, infatti, attraverso la mediazione, di risolvere ogni punto di vista soggettivo nel puro pensiero speculativo, l'interiorità nell'esteriorità, il particolare nell'universale. Perché ciò possa verificarsi, osserva Kierkegaard, è indispensabile privare l'esistenza delle sue prerogative fondamentali, delle sue qualità, che sono il divenire e la contingenza. La ripresa, al contrario, tiene ferma l'eterogeneità qualitativa tra pensiero ed esistenza, tra idea e realtà, tra universale e particolare. La conquista che la ripresa realizza passando dall'uno all'altro non può avvenire per mediazione, bensì attraverso il salto¹⁹⁵. Ecco come Constantin Constantius chiarisce questo punto:

«la filosofia moderna non fa movimenti, in genere fa solo complimenti, e se mai fa un movimento, esso sta sempre

situazione diventano decisivi per una salvezza eterna è una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος». SKS 7, 96s.; AE 311. La mutazione di genere starebbe a indicare la differenza qualitativa tra la dimensione degli avvenimenti storici e quella della verità eterna. Lessing critica, appunto, il principio per il quale si possa arrivare alla qualità per approssimazione, mediante la quantità. Ecco allora che «il salto» rappresenta efficacemente tale discontinuità. Lo pseudonimo ripercorre i vivaci scambi epistolari tra Jacobi e Lessing, nel corso dei quali Jacobi prospettò a Lessing la possibilità di trascendere il proprio spinozismo con un *salto mortale*. In risposta a Jacobi che lo spronava a saltare sulla pedana elastica [*elastische Stelle*] di cui lui stesso si serviva per spiccare il salto, Lessing replicava con tutta l'ironia di cui era maestro: «anche per far questo occorre ben un salto, che io non ho il coraggio di fare con le mie vecchie gambe e la mia testa pensante!». SKS 7, 100 AE 313. A dire che prima di prendere una decisione bisogna prendere una decisione, cioè decidersi a farlo. La decisione rimanda solo a se stessa in una circolarità che non ammette soluzione. Un altro celebre esponente della filosofia tedesca dello stesso torno di tempo, Moses Mendelssohn (1729-1786) viene, poi, chiamato in causa per avere concepito il salto come «il culmine lirico del pensiero», ossia l'oltrepassamento del pensiero che ha luogo nella scoperta del paradosso. In particolare, per Kierkegaard, di quel paradosso assoluto che è il cristianesimo: «Dubitare, se non ci sia qualcosa che non soltanto trascende tutti i concetti, ma sta completamente fuori dei concetti, questo io lo chiamo un salto al di sopra di me stesso». SKS 7, 102; AE 314.

¹⁹⁵ A ben guardare poi, la mediazione non determinerebbe passaggio alcuno tra l'esistenza e il pensiero, dal momento che ogni mediazione darebbe per presupposta la commensurabilità tra il pensiero e l'esistenza. I due termini della mediazione sarebbero, per tanto, già mediati ancor prima che la mediazione intervenga, dal momento che l'esistenza che si pretende di mediare nel pensiero è già un'esistenza pensata, dunque non l'esistenza ma il *pensiero* dell'esistenza. Se è così, allora, la mediazione non media alcunché, piuttosto essa è la soluzione *sic et simpliciter* della realtà dell'esistenza nel puro pensiero. L'esistenza, invece, trascende il pensiero. Essa è un di più che il pensiero può certamente pensare ma che non può in alcun modo produrre. Tra il pensiero e la realtà esisterebbe dunque una discontinuità tale per cui il passaggio dall'uno all'altra richiederebbe sempre un salto. Il procedimento inverso, in ragione del quale si passa dalla realtà all'idea è invece l'astrazione, cioè la negazione della realtà nel pensiero. Ben inteso, non che la realtà sia soppressa nella propria realtà ma, appunto, nel pensiero oltretutto l'esistenza nel pensiero non è più l'esistenza stessa ma un pensiero.

nell'immanenza, laddove la ripresa è e rimane una trascendenza»¹⁹⁶.

Con questa sottolineatura sulla trascendenza del movimento lo pseudonimo afferma la dimensione etica ed esistenziale della ripresa e, al tempo stesso, contesta la perniciosa confusione tra sfera logica e sfera etica, che la filosofia moderna ha prodotto abusando del concetto di «negativo»¹⁹⁷.

¹⁹⁶ SKS 4, 56s.; G 83. L'immanenza di cui parla lo pseudonimo è appunto quella del pensiero. Una volta che la realtà sia stata risolta nel puro pensiero, in effetti, la mediazione non incontra più alcun ostacolo sul proprio cammino. Il metodo hegeliano sembrerebbe dunque funzionare. In realtà esso opera un abuso inaudito nei confronti dell'esistenza e il movimento che gli hegeliani pretendono di constatare nell'ambito della logica si rivela, a ben guardare, un movimento fittizio. Le verità della logica sono gli eterni immutabili. Il passaggio non può riguardarli, a meno di intendere con esso il procedimento deduttivo, che è comunque un'opera della mente umana, la quale ragionando sulle verità logiche "passa" da un eterno all'altro. E' Vigilius Haufniensis a chiarire una volta per tutte la questione del movimento in relazione alla sfera logica: «Nella logica nessun movimento può divenire, perché la logica è, e tutto ciò ch'è logico è: l'impotenza del logico è il passaggio dalla logica al divenire, dove si presentano l'esistenza e la realtà. Quando la logica si sprofonda nella concretezza delle categorie, non dice niente di più di quanto aveva detto fin da principio. Ogni movimento, per servirci un momento di questa espressione, è un movimento immanente [*immanent Bevægelse*], il quale in un senso più profondo, non è movimento. Di questo ci si può convincere facilmente se si pensa che il concetto del movimento stesso è una trascendenza [*transcendents*] che non può trovare un posto nella logica». SKS 4, 320s.; BA 113.

¹⁹⁷ Scrive Vigilius Haufniensis: «Allora il negativo è l'immanenza di movimento, è ciò che scompare, ciò che è tolto. Se tutto diviene in questo modo, niente diviene, e il negativo diventa un fantasma. Ma, appunto, per far divenire qualche cosa, nella logica il negativo diventa qualcosa di più, cioè non una negazione ma una contra-posizione. Ora il negativo non è il silenzio nel movimento immanente, ma è l'altro necessario, che certamente può essere molto necessario per dare inizio al movimento logico ma che non è più il negativo. Se passiamo dalla logica all'etica, incontriamo qui di nuovo il negativo che in tutta la filosofia hegeliana opera instancabilmente. Qui sentiamo, con nostra grande meraviglia, che il negativo è il «male». La confusione ora è al culmine; non c'è più alcun limite per la spiritosità e ciò che Madame Staël-Holstein ha detto della filosofia dello Schelling, che essa rende ricco di spirito un uomo per tutta la sua vita, vale, sotto ogni rispetto, anche per la filosofia hegeliana. Ora si vede perché nella logica i movimenti devono essere illogici se il negativo è il male; e perché devono essere amorali nell'etica, se il male è il negativo. Nella logica questo è troppo, nell'etica è troppo poco, non sta bene in nessun luogo se deve stare bene in ambedue. Se l'etica non ha alcun'altra trascendenza, è essenzialmente logica; e se la logica deve avere tanta trascendenza quanta per ragioni di convenienza è necessaria all'etica, non è più logica». SKS 4, 320s.; BA 113.

§ III.8 La ripresa come raddoppiamento dell'interiorità

La ripresa è la serietà dell'esistenza e, come tale, prerogativa dell'uomo interiore. Il movimento in cui essa consiste si esplica nell'interiorità e non nell'esteriorità, come si dà esemplarmente a vedere nell'opera siglata da Constantin Constantius. *Gjentagelsen* si articola infatti in due parti. Nella prima lo pseudonimo è protagonista con i suoi maldestri tentativi, tutti risoltisi in un nulla di fatto, di realizzare la ripresa nell'esteriorità. Nella seconda parte si attua un completo rovesciamento di prospettive. Il giovane abbandona le vie mondane battute da Constantin Constantius e sperimenta la ripresa nella dimensione interiore del proprio sé¹⁹⁸. La seconda parte riprende dunque la prima, offrendo una "nuova" soluzione alle questioni del se e come la ripresa sia possibile¹⁹⁹. La ripresa che il giovane sperimenta rinnova quella proposta da Constantin Constantius nel senso in cui la dialettica stessa della ripresa autorizza a parlare di novità cioè: il primo prefigura il secondo e da quest'ultimo è trasceso e portato a compimento.

¹⁹⁸ Scrive Kierkegaard nell'inedita replica ad Heiberg, firmata però da Constantin Constantius: «Il problema per lui [il giovane, che lo pseudonimo considera il protagonista della ripresa autentica – n.d.r.] consiste nel sapere se la ripresa è possibile. Frattanto ne avevo fatto precedentemente una parodia con l'intraprendere un viaggio per Berlino allo scopo di accertare se la ripresa fosse possibile. La confusione sta nel fatto che la questione profonda della ripresa viene espressa in una modalità esteriore [*udvortes*] come se la ripresa, qualora fosse possibile, dovesse trovarsi fuori dell'individuo, mentre essa dovrebbe invece essere scoperta nell'individuo, ragion per cui il giovane fa esattamente il contrario e resta ben tranquillo». Poco dopo aggiunge: «Tutto quello che vien detto di decisivo sulla ripresa si trova nella seconda parte dell'opera, che comincia a p. 79 e che, allo scopo di richiamare l'attenzione del lettore, porta il titolo di: *La ripresa*. Tutto quello che viene detto nella parte precedente è sempre o uno scherzo oppure solo relativamente vero, come viene adeguatamente spiegato allorché ho dichiarato che disperavo della possibilità e a p. 92 dico: "non posso fare un movimento religioso, che è contro la mia natura. Con questo io non nego tuttavia la realtà di quello, oppure che si possa imparare molto più da un giovane". Inoltre, nella lettera si dice che: "rispetto al giovane sono una persona insignificante", "ogni movimento fatto da me era solo per fare luce su di lui", "è stato sin dall'inizio in buone mani, sebbene abbia dovuto spesso stuzzicarlo per farlo apparire». *Pap.* IV B 117, p. 284s. - 1844.

¹⁹⁹ Osserva Caputo: «the part called "repetition" [...] repeats the first part and repeats the title». Più avanti aggiunge: «The first part of the book is a farcial caricature of repetition [...]. In the first part, aesthetic repetition founders on the impossibility of reproducing all the fortuitous circumstances that make an esthetic delight possible». Cf. J.D. Caputo, *Kierkegaard, Heidegger, and the Foundering of Metaphysics*, in R.L. Perkins (ed.), *op. cit.*, pp. 201-224, p. 215 e p. 218. Burgess, invece, ha saputo cogliere nelle due parti dell'opera la dialettica tra esteriorità e interiorità: «It tells of an unsuccessful repetition by the author and a successful repetition by the young man. Constantin Constantius's Berlin experiment, which sets out deliberately to achieve an external repetition of his earlier experiences, is matched in part 2 by the situation of the young man, who receives accidentally an internal repetition – he obtains himself again». Cf. A.J. Burgess, *Repetition – A Story of Suffering*, in R.L. Perkins, *op. cit.*, pp. 247-262, p. 247.

Ciò che viene ripreso è, dunque, lo spirito, il Sé della persona, il quale nell'atto di venire ri-preso torna al doppio della sua misura originaria. Scrive il giovane in *Gjentagelsen*: «non ho avuto tutto al doppio? Non ho riavuto me stesso, e proprio in modo tale da poterne sentire doppiamente il valore?»²⁰⁰. E' Giobbe il paradigma cui il giovane ispira le proprie considerazioni. Al termine della prova l'anziano patriarca riceve, infatti, il doppio di quanto gli è stato sottratto in precedenza. «Giobbe è benedetto e ha ricevuto tutto al doppio. E' quel che si dice una ripresa» dice il giovane e aggiunge: «soltanto i figli Giobbe non ebbe al doppio, poiché una vita umana non si lascia raddoppiare così»²⁰¹.

Infine Constantin Constantius osserva a proposito del giovane: «la ripresa diviene per lui innalzamento al quadrato della sua coscienza [*anden Potens af hans Bevidsthed*]]»²⁰². Il valore originario della persona viene, dunque, moltiplicato per se stesso allorché questa si trova al cospetto di Dio²⁰³.

²⁰⁰ SKS 4, 87s.; G 121.

²⁰¹ SKS 4, 88; G 121.

²⁰² SKS 4, 94; G 130.

²⁰³ Proprio come l'esigenza della Legge viene intensificata dalla presenza della Grazia divina. «Giobbe ottenne tutto per la seconda volta perché pretese che fosse Dio a giudicarlo e non la Legge gli uomini. Giobbe ottenne dunque torto? Sì! E per sempre, poiché non c'è una corte superiore che lo ha giudicato. Giobbe ottenne ragione? Sì! E per sempre in quanto ha ottenuto torto d a v a n t i a D i o. Non importa, infine, che Giobbe abbia ottenuto torto, perché davanti a Dio abbiamo sempre torto [*mod Gud have vi altid Uret*]]. SKS 4, 79; G 111s. E' questo il pensiero edificante proposto dall'*Ultimatum* con il quale si conclude l'Enten-Eller. Quel che importa è che Giobbe acquisti coscienza dell'eterno valore del proprio sé, dal momento che è l'eternità stessa il metro col quale la colpa di Giobbe viene misurata. La sua personalità viene a rapportarsi all'eterno e per questo stesso motivo essa stessa diventa eterna. «Tanto più io quanto più Dio» riassume icasticamente Anti-Climacus ne *La malattia per la morte* (1849). L'io di Giobbe, di Abramo, di Maria sono esempi di «sé teologico [*theologiske Selv*]], cioè di «sé davanti a Dio [*Selv for Gud*]]. «E quale infinita realtà non acquista il sé essendo cosciente di esistere di fronte a Dio, diventando un sé umano la cui misura è Dio! Un bovaro che (se mai fosse possibile) fosse un sé direttamente davanti ai buoi, sarebbe un sé molto basso; un padrone che fosse un sé davanti ai suoi servi, altrettanto, e propriamente non sarebbe un sé: in entrambi i casi manca la misura. Il bambino, che finora ha avuto solo la misura dei genitori, diventa un sé, acquistando, come maschio adulto, lo Stato come misura; ma quale accento infinito cade sul sé acquistando Dio come misura! La misura per il sé è sempre: che cosa sia ciò di fronte a cui esso è un sé, ma questa è di nuovo la definizione di che cosa sia «misura». Come si possono aggiungere solo grandezze omogenee, così ogni cosa è qualitativamente ciò con cui viene misurata; e quella che qualitativamente è la misura è eticamente il suo fine». SKS 11, 193 SD 81. La coscienza cristiana riceverebbe poi un'ulteriore intensificazione dal fatto che la «misura» divina cui essa si compara è Cristo stesso, ossia Dio fattosi uomo anche per amore di quell'io concreto che ora si pone di fronte a Lui. «Un sé direttamente davanti a Cristo è un sé potenziato dall'immensa concessione fatta da Dio, potenziato dall'immenso rilievo che cade su di esso per il fatto che Dio anche per questo sé nacque, divenne uomo, soffrì, morì. Come è stato detto in precedenza: quanta più rappresentazione di Dio tanto più sé, così vale

§ III.9 La teleologia della ripresa. Tipo e antitipo nel divenire del sé individuale

Vivere esteticamente, oppure vivere eticamente. E' questo l'ultimatum che il magistrato Wilhelm rivolge all'esteta, suo interlocutore polemico, e – indirettamente – al lettore nell'ambito della perorazione: *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*²⁰⁴. Per quanto possa apparire imparziale ed equilibrato, come il titolo stesso indurrebbe a credere, l'invito perentorio formulato da Wilhelm a scegliere tra le opposte concezioni dell'esistenza non è affatto indifferente alle alternative che si profilano, dal momento che la scelta in se stessa – propriamente intesa – rappresenta una prerogativa della concezione etica dell'esistenza. Così l'*aut-aut* diventa «il grido di guerra» con il quale l'etico atterrisce l'estetico. Quest'ultimo risiede, infatti, nella mera immediatezza e nel disimpegno, perciò evita programmaticamente la scelta a meno che quest'ultima non consista in un'alternativa fittizia con cui evadere dalla realtà e dalle responsabilità ad essa connesse. Posto di fronte a una scelta autentica l'estetico dilegua e al suo posto subentra la concezione etica dell'esistenza. Le determinazioni estetiche cedono il campo a quelle etiche, per cui ogni atteggiamento irresponsabile verso l'esistenza ricade ora sotto la categoria etica della colpa²⁰⁵. Dato poi che ogni scelta comporta un soggetto, il chi della scelta, e un oggetto, il che cosa della scelta, quella etica si configura come la scelta nella quale il soggetto e l'oggetto coincidono ovvero «ciò che s'ha da scegliere sta nel più profondo rapporto con lo sceglitore» per cui «la personalità [di questo – n.d.r.] è interessata dalla scelta ancor prima di scegliere». In definitiva, nella scelta etica l'io sceglie se stesso, o meglio ancora, riceve se stesso²⁰⁶.

ora: quanta più rappresentazione di Cristo tanto più sé. Un sé è qualitativamente quel che è la sua misura. Che Cristo sia la misura è l'espressione, attestata da Dio, di quale infinita realtà un sé abbia perché solo in Cristo diventa vero che Dio è la fine e la misura dell'uomo, o la misura e il fine. Ma quanto più sé, tanto più intenso il peccato». SKS 11, 225s. SD 115s.

²⁰⁴ «Enten skal man altsaa leve æsthetisk, eller man skal leve ethisk» SKS 3, 164; EE V 34.

²⁰⁵ La sfera etica consiste, dunque, nella scelta assoluta, cioè nello scegliere in se stesso, per cui «quanto viene a comparire con il mio l'enten-eller è l'Etico. Ecco perché non si ha ancora da parlare della scelta di qualcosa, non da parlare della realtà di ciò che viene scelto, ma della realtà dello scegliere». SKS 3, 172; EE V 44.

²⁰⁶ «Allorquando tutto s'è al fine fatto silenzioso noi d'attorno, solenne come una notte rischiarata dalle stelle, quando l'anima si fa sola nel mondo intero, allora le si mostra di fronte non un uomo famoso, ma la stessa potenza eterna, allora il cielo per così dire si divide, e l'io sceglie se stesso, o meglio, riceve se stesso... Allora l'anima ha visto il Supremo, ciò che nessun occhio mortale può vedere, e che mai potrà essere dimenticato, allora la personalità riceve l'accollata che la nobilita per l'eternità... Non che si diventi altri da quel che si era prima, ma si diventa se stessi; la coscienza si associa strettamente, e si è

Quando l'individualità etica sceglie assolutamente se stessa scopre che il proprio sé è l'esito di un'infinita molteplicità che lo determina nel bene e nel male per quel che è, al punto che esso non può rinunciare a nessuna delle concrezioni che lo costituiscono e neppure desiderare che esse siano diverse da come sono, né in tutto né in parte, senza cadere nella disperazione. L'esistenza etica ripercorre dunque a ritroso la propria vicenda individuale, risalendo a quella dei propri antenati fino a pentirsi di essa davanti a Dio che ne è la sorgente²⁰⁷.

Si dirà allora che la «concrezione molteplicemente determinata» in cui il soggetto consiste rappresenta per un verso la «realtà attuale», la datità del soggetto stesso e per un altro la sua possibilità eticamente intesa: «questa

se stessi. Come un erede, anche se fosse erede di tutti i tesori del mondo, pur non li possiede prima d'aver la piena capacità giuridica, allo stesso modo la più ricca personalità che ci sia è nulla prima d'aver scelto se stessa, e dall'altro lato persino ciò che si dovesse definire la personalità più povera che ci sia è tutto quando ha scelto se stessa; perché grande non è esser questo qui o quello là, ma essere se stessi; e questo può ciascun uomo, quando lo vuole» SKS 3, 172s.; EE V 45. La «disperazione» – la quale consiste, al contrario, nella deriva di chi manca a se stesso – segna, perciò, la condizione fondamentale dell'esistenza estetica, in quanto essa si è preclusa la scelta. «Ma che cos'è allora che io scelgo, è questo o quello? No, perché io scelgo assolutamente, e assolutamente io scelgo, appunto, grazie al fatto che ho scelto di non scegliere questo o quello. Io scelgo l'assoluto, e che cos'è l'assoluto? E' me stesso nel mio eterno valore. Qualcos'altro che non me stesso io non posso scegliere come l'assoluto, perché scegliendo qualcos'altro io lo scelgo come una finitezza, e insomma lo scelgo non assolutamente. [...] Ma che cos'è allora questo mio «me»? Caso mai volessi parlare di un primo istante, di una prima espressione al riguardo, allora la mia risposta sarà che è il più astratto di tutto, il quale pur del pari, in sé, è il più concreto di tutto, è la libertà!». SKS 3, 205; EE V 93.

²⁰⁷ Assumendo, dunque, la responsabilità della propria concrezione storicamente determinata di questo patrimonio storico e pentendosi davanti a Dio [*for Gud*] il soggetto etico sceglie sé stesso «sceglier se stessi è identico a pentirsi di se stessi». SKS 3, 237; EE V 138. La dinamica della scelta è, infatti, duplice poiché ciò che vien scelto esiste ancor prima di esser scelto eppure viene ad esistere grazie alla scelta. Se ciò che vien scelto non esistesse, infatti, prima della scelta ma «nascesse assolutamente grazie alla scelta, allora io non sceglierei, io creerei; ma io non creo me stesso quanto scelgo me stesso». E' altresì vero che come «personalità immediata sono creato dal nulla» ma come spirito libero io produco me stesso, in quanto vengo ad esistere solo nel momento in cui scelgo. Per questa ragione il Giudice afferma che il soggetto etico al momento della scelta è prodotto che «produce se stesso». In quanto prodotto esso si colloca alla fine, quale esito di una eterogenea molteplicità di circostanze sulle quali non ha potuto esercitare alcun controllo, come soggetto della scelta, invece, egli si pone all'inizio, e attraverso la scelta rivendica per sé la parte attiva del suo farsi storico, per cui egli diventa responsabile di quel che è o, meglio ancora, di quel che diventa. «Quivi giace infatti l'eterna dignità di un uomo, nel suo poter ottenere una storia, quivi giace la divinità di lui, nel suo poter personalmente dare, caso mai lo voglia, continuità a questa storia; perché le si ottiene, dignità e divinità, unicamente quando questa storia non è la somma di ciò che mi è capitato o sopravvenuto, ma mio proprio atto, in modo tale che, appunto, ciò che mi è sopravvenuto è grazie a me trasformato e trasferito da necessità a libertà». SKS 3, 239; EE V 140s.

sua concrezione attuale l'individuo vede come compito, come modello, come fine»²⁰⁸. Qualora l'etico sia correttamente inteso il soggetto agente conosce il proprio dovere in sé e non fuori di sé²⁰⁹. Il compito del soggetto etico consiste, in ultima istanza, nell'elevare la propria esistenza concreta al rango di universale, cioè nel «realizzare in concreto l'universale»²¹⁰.

«Colui che vive eticamente ha dunque se stesso come suo compito. Il suo sé è, come immediato, accidentalmente determinato, e il compito sarà quello di combinare l'accidentale e l'universale. L'individuo etico non ha insomma il dovere al di fuori di sé, ma in sé»²¹¹.

²⁰⁸ SKS 3, 240; EE V 142. «L'etico non vuol insomma fare dell'individuo un altro, ma quello stesso, non vuole annullare l'elemento estetico, ma spiegarlo! Affinché uno viva eticamente è necessario che prenda coscienza di sé tanto radicalmente che nessuna accidentalità gli sfuggirà». SKS 3, 241; EE V 144s. L'individuo etico spinge se stesso oltre le secche della disperazione, accogliendo nella libera scelta del proprio sé quanto gli tocca in sorte sia di gioioso che di triste. Nulla potrebbe abatterlo né sconvolgerne l'esistenza perché egli riposa e si mantiene saldo nel suo affidamento alla Potenza che l'ha posto. L'estetico verrebbe dunque tolto nella propria immediatezza per essere assunto in una «superiore concentricità». E' un errore comune considerare quella etica una dimensione astratta dalla realtà nella quale l'individuo opera ed, in fondo, estranea alla personalità stessa del soggetto. Segnatamente è scorretto ritenere che l'etico ponga «l'individuo in un rapporto esteriore con il dovere. L'etico è determinato come dovere, e il dovere, a sua volta, come una molteplicità di massime particolari; ma l'individuo e il dovere stanno reciprocamente al di fuori l'uno dell'altro». Al contrario l'etico denota un rapporto interiore tra il soggetto e il proprio dovere, tale per cui «il dovere è per lui l'espressione dell'intimo del suo essere». SKS 3, 243; EE V 146.

²⁰⁹ Concepito al di fuori della personalità l'etico diventa subito l'astratto e, «come tale inetto a produrre la più piccola cosa», irrealizzabile. Gli ebrei sperimentarono l'astrattezza dell'etico nei precetti, sempre vietanti, della legge mosaica. L'etico si lascia realizzare solamente quando esso propone come universale l'individuo stesso nella sua concretezza. «Gli ebrei erano il popolo della legge. Essi perciò intendevano alla prefazione la maggior parte dei precetti della legge mosaica; ma quello che sembrano non aver inteso fu il comandamento a ci il più da vicino si legò il cristianesimo: «ama Dio con tutto il tuo cuore [Du skal elske Gud af Dit ganske Hjerter]». Questo comandamento non è affatto negativo, non è affatto astratto; esso è positivo al massimo grado e al massimo grado concreto». SKS 3, 243; EE V 147.

²¹⁰ Si noti come l'azione che Constantin Constantius considera più affine al riprendere è il creare. Lo si deduce facilmente dalle parole dello pseudonimo, per il quale: «se Dio stesso non avesse voluto la ripresa allora il mondo non sarebbe mai nato. Egli avrebbe o seguito i vacui piani della speranza, oppure revocato tutto per mantenerlo nel ricordo». SKS 4, 10s.; G 14. In che senso vada inteso questo accenno alla creazione appare evidente. Il mondo comincia con l'esistere anzitutto nella mente di Dio. Il creatore lo concepisce idealmente per mezzo della sua eterna sapienza e soltanto con un atto di volontà successivo Egli manda ad effetto i propri piani, permettendo così al mondo di «realizzarsi» ovvero di divenire una realtà nel tempo. Dio sarebbe, dunque, attore di una ripresa nel senso che Egli avrebbe posto in divenire quel mondo che prima ancora di esistere già alberga nella Sua mente.

²¹¹ SKS 3, 244; EE V 148s.

Il soggetto etico diventa a se stesso la propria teleologia in quanto: «il suo sé è la meta, il fine verso cui s'indirizza il suo sforzo»²¹². Laddove esiste un *telos* esiste pure un movimento [*Bevægelse*] atto a raggiungerlo; nella fattispecie il movimento mediante il quale il soggetto etico passa dal sé ideale al sé concreto, ovvero riprende il proprio sé eterno nel tempo, realizzando così se stesso²¹³. Esso consiste nel ricordare l'eterno, che l'individuo riconosce all'origine della propria storia e nel quale è riposta la nota autentica del proprio sé, procedendo ossia assumendo tale sé come finalità nel tempo, come compito da realizzare²¹⁴. La scelta lessicale operata da Wilhelm allo scopo di definire il movimento che il sé ideale compie nel diventare reale porta impressa l'impronta riconoscibile della tipologia biblica.

«Il sé che l'individuo conosce è, in una volta, il sé reale e il sé ideale

²¹² SKS 3, 261; EE V 172.

²¹³ Il divenire del sé è fatto oggetto di analisi nella terza parte del saggio di Jann Holl dedicato alla concezione kierkegaardiana del sé. Cf. J. Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1972, pp.174-224. L'universale o l'ideale, cui si fa qui riferimento starebbero, infatti, al particolare o al reale in un rapporto analogo a quello esistente tra l'eternità e il tempo. Ne è la prova il fatto che nella stessa decina di pagine Wilhelm applica la medesima immagine biblica, quella del rovetto ardente (Es: 3, 2-3), a entrambi i binomi. A proposito della duplicità del sé in ordine alla sua coappartenenza al mondo e all'eterno egli scrive: «questa personalità con tutta questa molteplicità di determinazioni egli ha visto, come un che di con-appartenente al corso del mondo, egli l'ha visto di fronte alla potenza eterna il cui fuoco lo ha penetrato senza consumarlo». SKS 3, 221s.; EE V 117. Successivamente, a proposito del rapporto tra universale e particolare si legge: «L'universale può infatti ben coesistere con il particolare e sussistere nel particolare senza consumarlo, esso è come quel tal fuoco che bruciava senza consumare il rovetto!». SKS 3, 249 EE V 155. L'immagine del rovetto ardente è stata recepita dagli interpreti del Danese quale grimaldello biblico privilegiato nella comprensione della categoria di ripresa. «L'impossibile possibilità si realizza. Il credente ha rinunciato al temporale; e lo ritrova» E' J. Wahl, che scrive della dialettica della ripresa in *Timore e Tremore*. A sua volta, il critico francese rinvia il lettore al Diario di Kierkegaard: «Kierkegaard scrisse nel 1839: il divino può benissimo muoversi all'interno dei rapporti terrestri; non è affatto necessario perché ciò possa avvenire che li distrugga. Allo stesso modo in cui lo spirito di Dio si rivelò a Mosé nel rovetto, che ardeva, senza consumarsi (1839, 3 febbraio)». J. Wahl, *op. cit.*, p. 197, nota n. 1.

²¹⁴ Scrive John Elrod: «Repetition operates on two interrelated levels. The first level of repetition is the individual's repetition of his reality as ideality. In this move, the individual becomes conscious of himself. The second level of repetition is the individual's repetition of himself as possible (ideal) in actuality. In the act of repetition the individual becomes spirit through the actualization of himself in existence. Kierkegaard maintains that "what is repeated has been, otherwise it could not be repeated". The existing individual, in the act of repetition, becomes what he is, i.e., becomes himself». J. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 228s.

che l'individuo ha al di fuori di sé quale immagine in conformità della quale deve farsi, e che pur, d'altro lato, ha in sé essendo essa lui stesso. Solo in se stesso l'individuo ha il fine verso cui dover tendere con il suo sforzo, e però egli ha questo fine al di fuori di sé mentre vi tende. Se infatti l'individuo crede che l'uomo universale giaccia al di fuori di lui, che esso gli debba venir incontro dal di fuori, allora, sì, quegli è disorientato, sì quegli ha una rappresentazione astratta, e il di lui metodo resterà sempre un astratto annichilimento del sé originario. Solo in se stesso l'individuo può trovare delucidazione di se stesso. Ed è perciò che la vita etica ha tale duplicità, che l'individuo ha se stesso al di fuori di se stesso in se stesso. Il sé tipo [*typiske Selv*] è tuttavia il sé imperfetto, perché è solo una profezia [*Propheti*], e quindi non quello reale. E tuttavia fa costantemente da scorta al colui in questione; ma tanto più quegli lo realizza in concreto, più esso si ritrae entro di lui, finché, da ultimo, invece di mostrarsi dinanzi a lui, giace dietro alle di lui spalle come una possibilità che è tramontata»²¹⁵.

Il sé ideale viene designato «sé tipo» e «profezia». Il sé concreto in cui il primo si realizza corrisponde, viceversa, al suo anti-tipo, ovvero alla piena realizzazione di quello. Il senso tipico viene dunque evocato da Wilhelm a chiare lettere nell'atto stesso di enunciare il divenire del sé eterno nel tempo in cui la ripresa consiste. Il fatto che il movimento della ripresa venga adeguatamente descritto nel lessico della tipologia è indice della piena conformità tra quest'ultima e la categoria di *gentagelse*. Del resto la ripresa non si ammantava del lessico biblico come di un elemento accessorio, piuttosto lo porta impresso come un conio, quasi che la Bibbia sia lo stampo di gesso nel quale Kierkegaard versa la propria cera. L'ascendente biblico, a ben guardare, non traspare infatti soltanto nell'uso strategico dell'aggettivo «typisk», per giunta associato al termine «propheti», bensì si riconosce anche nella scelta dell'immagine impiegata da Wilhelm per illustrare il passaggio dal sé ideale a quello concreto:

«Va con quest'immagine come con l'ombra dell'uomo. Al mattino l'uomo getta la sua ombra dinanzi a sé, al mezzodì questa gli cammina quasi inavvertibile al fianco, alla sera cade dietro alle di lui spalle... Allorché l'individuo ha conosciuto se stesso e ha scelto se stesso, allora quegli è sul punto di realizzare se stesso in concreto»²¹⁶.

Il sé ideale che anticipa la propria realizzazione nel tempo, è quel che l'individuo ha da essere, meglio ancora, da divenire. L'ombra che lo precede rappresenterebbe, dunque, il suo fine, il compito che egli non può tenere separato da sé. Altrettanto impossibile, infatti, gli sarebbe dissociare se stesso dall'ombra che il suo corpo proietta in avanti. Il pregio di

²¹⁵ SKS 3, 247; EE V 152.

²¹⁶ SKS 3, 247; EE V 152s.

quest'immagine, oltre al fatto di suggerire l'indissolubilità tra il sé concreto e il suo compito, consiste nella capacità di cogliere la dimensione temporale all'interno della quale il processo di realizzazione del sé ideale si compie. Al mattino l'ombra dell'uomo si allunga davanti a lui. A mezzogiorno si accorcia e lo segue d'appresso, alla sera l'uomo ha la propria ombra alle spalle. Il passare del tempo viene, dunque, efficacemente rappresentato con il mutare dell'ombra nello spazio. Gli avverbi di luogo di cui Wilhelm si serve per determinare la posizione dell'ombra rispetto all'uomo, davanti a sé [*foran sig*], a fianco [*ved Siden*] e dietro di lui [*bag ved ham*], alludono, al tempo stesso, ai tre segmenti temporali che scandiscono il processo di appropriazione del sé da parte del soggetto etico: futuro, presente e passato. Ne conseguirebbe, dunque, una corrispondenza tra l'ombra del mattino e il tempo futuro, o meglio ancora, tra l'ombra del mattino e «l'ombra del futuro» (Eb: 10, 1; Cor: 2, 17). Il valore delle immagini suggerite dallo pseudonimo risiede in larga misura nella possibilità di attingere al senso tipico custodito nella matrice biblica originaria. Riportata alla dimensione biblica di provenienza l'immagine usata dal magistrato amplifica il proprio potenziale ermeneutico confermando che la scelta terminologica operata dallo pseudonimo risponde pienamente alla necessità di descrivere come l'ideale astratto e privo di consistenza in cui l'individuo accoglie se stesso come compito possa realizzarsi in concreto. Il termine neotestamentario σκιά rinvia infatti, come ogni tipo, al proprio antitipo, σωμα, corpo. In Kierkegaard, l'ombra [*Skygge*] si contrappone, biblicamente, alla realtà [*Virkelighed*]²¹⁷. È degno di nota il fatto che la produzione kierkegaardiana attinga a questa dicotomia riferendola quasi sempre all'esistenza umana [*Menneskes Skygge*] allo scopo di illustrare quel peculiare movimento tendente all'appropriazione del sé e mediante il quale l'io diventa se stesso, in cui da ultimo si è riconosciuta la ripresa²¹⁸. Non deve stupire perciò il

²¹⁷ Cf. SKS 9, 108; KG 126. Si legga anche il riferimento tipologico contenuto nella raccolta dei *Discorsi cristiani* (1848): «L'elevatezza degli uccelli è la figurazione di quella del cristiano [*Fuglens Høihed er Skyggen, den Christnes Virkeligheden*]». SKS 10, 68; CT 73.

²¹⁸ Non è un caso che il binomio ombra-realtà compaia per la prima volta nella dissertazione *Sul concetto d'ironia* del 1841, a partire dalla quale è possibile datare l'esordio della categoria kierkegaardiana di *gentagelse*. Testo complesso quello kierkegaardiano, che unisce alle finalità accademiche di una ricerca storico filosofica sul concetto di Ironia la proposta di tematiche affatto originali destinate ad occupare il Danese negli anni a seguire. La categoria di ripresa rientra, appunto, tra queste. Kierkegaard tratta a più riprese nel corso della propria tesi del rapporto tra idealità e realtà riferendo questi termini all'ambito della personalità individuale la quale è, appunto, chiamata a realizzare se stessa partendo da una o più possibilità esistenziali. Laura Llevadot ha scritto sul primato cronologico della dissertazione kierkegaardiana nella messa a punto della categoria di ripresa. Sebbene il Danese non si riferisca alla ripresa esplicitamente resta comunque un fatto che il testo proponga una prima articolazione della categoria in questione. Nella fattispecie l'interprete

ricorso al binomio ombra-realtà operato da Constantin Constantius proprio all'interno di *Gjentagelsen*. Lo pseudonimo nel fare allusione alla fascinazione che il teatro esercita sul giovane spettatore che non si è ancora risolto a realizzare se stesso, ripropone sostanzialmente le dicotomie bibliche che caratterizzano la dialettica tipologica tra Legge e Grazia (astratto-concreto, negativo-positivo, privazione-pienezza)²¹⁹.

L'ombra rappresenta dunque la possibilità ideale di ogni esistenza che manca di consistenza, di concretezza e di realtà²²⁰. L'esistenza nella pura possibilità è esistenza umbratile [*Skygge-Existentes*] che si contrappone

ritiene che il confronto tra la posizione socratica e quella platonica proposto da Kirkegaard consenta al Nostro di riflettere sullo smarrimento della realtà, in particolare di quella realtà che è il cristianesimo, di cui sarebbero stati responsabili gli epigoni danesi di Hegel, Heiberg e Martensen. Può scrivere allora Llevadot: «il mondo greco perse confidenza con la realtà allo stesso modo in cui l'uomo moderno, secondo Kierkegaard, perse ogni aderenza con la realtà». Cf. L. Llevadot, «Repetition and Recollection in *On the Concept Of Irony*. Kierkegaard's Use of Socrates and Plato in His Analysis of Religious Existence», in N.J. Cappelørn, H. Deuser, K.B. Söderquist (a cura di), *Kierkegaard Studies Yearbook 2009: Kierkegaard's Concept of Irony*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009, pp. 285-303.

²¹⁹ La personalità di quello giace, infatti, in uno stato latente, come di sogno, che la realtà fittizia della rappresentazione gli consente di oggettivare, così da: «vedersi e udirsi come un sosia, per disperdersi in ogni sua possibile diversità da se stesso, ma ritrovando in ciascuna diversità se stesso». Constantin Constantius precisa che: «In una siffatta visione fantastica di sé l'individuo non è una figura reale [*virkelige Skikkelse*], bensì un'ombra [*Skygge*], o meglio, la figura reale è presente in modo invisibile e perciò non si contenta di gettare un'ombra sola, ma l'individuo ha una quantità di ombre che gli assomigliano tutte e che hanno egual diritto a coincidere momentaneamente con lui stesso. La personalità non è ancora scoperta, e la sua energia s'annuncia solo nella passione della possibilità, ché nella vita spirituale succede come con molte piante – il grumolo viene per ultimo». E più avanti aggiunge: «Così la possibilità dell'individuo s'aggira senza meta nel mondo dei possibili, scoprendone ora uno, ora un altro. Ma alla possibilità dell'individuo non basta farsi udire, essa non è semplicemente transuente come quella del vento, è pure *gestaltende*, sicché al contempo vuole farsi vedere. Ciascun possibile è quindi un'ombra sonora. L'individuo latente crede altrettanto poco ai grandi sentimenti altisonanti che al borbottare scaltro della cattiveria, altrettanto poco al tripudio beato della gioia che al gemere infinito dell'affanno; l'individuo vuole solo vedere e udire pateticamente – ma notabene, se stesso. Però non vuole udirlo realmente». E così può concludere: «Per evitare dunque una percezione del suo sé reale, l'individuo latente esige che il mondo attorno a lui sia vago ed effimero come lo sono le figure, come lo è il gorgoglio spumeggiante e senz'eco delle parole. Un posto siffatto è quello del teatro, che proprio perciò si presta bene allo *Schattenspiel* dell'individuo latente». SKS 4, 30ss.; G 43ss.

²²⁰ Resta ancora da capire perché volere che la vita sia una ripresa esige il «coraggio» che solo un «maschio vero» può avere. Il coraggio di cui si tratta è anzitutto quello che ci vuole per «scegliere se stessi» nella molteplice concrezione della propria vicenda umana. Accanto agli aspetti piacevoli essa ne presenta anche di dolorosi, e il soggetto non può selezionare quelli che più gli aggradano ed escludere gli altri. «Questa storia è di vario genere, perché in questa storia egli si trova in rapporto con altri individui della stirpe e con l'intera stirpe, e questa storia contiene qualcosa di doloroso, e però egli è quello che è grazie a questa storia! Ed è per ciò che ci vuole del coraggio per scegliere se stessi, perché

all'«essere un uomo realmente» [*at være et virkeligt Menneske*], quale stadio primitivo della personalità destinato a cedere il campo all'«individualità matura avveza al cibo forte della realtà [*den modne Individualitet, der mætter sig paa Virkelighedens stærke Føde*]»²²¹. La stessa matrice biblica sembrerebbe ispirare, infine, la diagnosi formulata da Anti-Climacus ne *La malattia per la morte* (1847). Dovendo descrivere la condizione di un'esistenza disperata, incapace di effettuare la ripresa del proprio sé nel tempo, lo pseudonimo le fa corrispondere il profilo aleatorio e sfuggente di un uomo ridotto ad essere l'ombra di sé stesso [*Skygge af sig selv*]²²².

al medesimo tempo in cui l'individuo in questione sembrerà isolarsi più che mai, al medesimo tempo egli si sprofonderà più che mai in quella radice per la quale egli è legato al tutto, all'intero. La cosa lo angoscia, e però deve, in senso forte, esser così, perché quando la passione della libertà s'è destata in lui – ed essa s'è destata nella scelta, cosiccome presuppone se stessa nella scelta –, allora egli sceglie se stesso e combatte per questo possesso come per il suo bene supremo, ed è il suo bene supremo. Egli non può rinunciare a nulla di questo insieme, non a ciò che è il più doloroso, non a ciò che è il più duro, e però l'espressione di questo combattimento, di questo acquisire, sì, come preferirai tu, di questo conquistare, è «pentimento». Egli si pente di sé andando all'indietro in se stesso, all'indietro nella sua famiglia, all'indietro nella stirpe degli uomini, finché trova se stesso in Dio». SKS 3, 207s.; EE V 95s. Ci vuole coraggio, insomma, per accogliere la propria personalità nella sua complessità, così come essa si presenta, senza amputare arbitrariamente, un'astrazione dopo l'altra, le fatticità concrete che compongono il proprio sé storico. A forza di operare astrazioni, infatti, il soggetto finirebbe per ridurre se stesso a mera esistenza umbratile [*Skygge-existents*] e gli succedrebbe così come a quel tiranno che mancandogli, appunto, il coraggio di regnare sul mondo reale «assassina prima tutti i sudditi per poter ora dominare, tutto sicuro e fiero, su quel regno muto di ombre pallide [*Skyggers tause Rige*]». SKS 1, 118; BI 69.

²²¹ SKS 4, 33; G 47.

²²² SKS 11, 167; SD 55. Vi sarebbe, infine, da segnalare una forma negativa di scandalo che Kierkegaard descrive come l'impasse di chi pur avendo accordato al Cristo un'importanza tale da impedire a se stesso una vita del tutto spensierata, non sarebbe comunque in grado di credere e dunque di dare alla propria ammirazione una veste concreta. Ne risulta che costui: «vive come fosse un'ombra». SKS 11, 241; SD 131.

Conclusioni

Fin dal secolo scorso è stato affermato e unanimemente riconosciuto che il pensiero kierkegaardiano tragga la propria linfa vitale dal substrato biblico. L'assoluta rilevanza che Kierkegaard riconosce alla Sacra Scrittura traspare, infatti, non solo dalla produzione edificante che Egli affianca strategicamente al grande ciclo pseudonimo. L'intero corpus kierkegaardiano risulta pervaso da una tale quantità di motivi, citazioni e figure di matrice biblica da rendere evidente, eppure altrettanto sfuggente, la dipendenza del suo pensiero dalla Sacra Scrittura. La fusione tra i due termini in questione apparve a tal punto inestricabile da indurre i critici a diffidare a lungo della possibilità di sciogliere questo nodo storico-filosofico. La letteratura critica fiorita attorno al binomio Kierkegaard-Bibbia consiste perciò prevalentemente di contributi teologici, tesi a delineare le diverse procedure ermeneutiche adottate dal Danese nel corso della sua variegata meditazione della Scrittura. Da vent'anni a questa parte la critica kierkegaardiana si interroga pressoché esclusivamente sull'«uso» che Egli farebbe della Scrittura, confermata nella bontà di questo approccio dall'inesauribile ricchezza delle rivisitazioni bibliche proposte dal Danese. Non si discute, ovviamente, il pregio dei contributi che hanno messo via via a tema le virtù interpretative del Nostro, quanto piuttosto la pretesa che tali analisi possano esaurire la «questione biblica» relativa alla genesi del pensiero kierkegaardiano. Una cosa poi è affermare che Kierkegaard abbia selezionato determinati luoghi e personaggi della Scrittura e che su di essi abbia concentrato la propria sensibilità esegetica dietro l'impulso delle catechesi paterne, o in quanto variamente influenzato dalle diverse correnti teologiche a Lui note, altra cosa è ritenere che la fonte biblica possa avere esercitato un condizionamento decisivo sulle forme categoriali del suo pensiero. I critici che hanno preso in considerazione, sebbene non sempre sistematicamente, questa seconda ipotesi di ricerca hanno fatto uso dell'«analogia biblica» allo scopo di evidenziare i probabili punti di tangenza tra la produzione kierkegaardiana e la Sacra Scrittura, suggerendo di volta in volta rimandi dall'una all'altra sulla scorta di indizi testuali più o meno cogenti. Questa prassi interpretativa, che pure ha avuto il pregio innegabile di mobilitare i critici sul fronte della questione biblica, non riesce a forzare il circolo tra fonte e interprete, dal momento che le pericopi a cui i critici si appellano per giustificare le loro deduzioni bibliche sul corpus kierkegaardiano potrebbero essere state «utilizzate» da Kierkegaard – come taluni studiosi, effettivamente, hanno suggerito – allo scopo di guarnire e al

tempo stesso accreditare i molteplici punti di vista in cui la sua produzione letteraria si rifrange.

La categoria di *gjentagelse*, in misura particolare, ha sollecitato nella critica kierkegaardiana la presa in nota del suo fondamento scritturale, vuoi per l'eminente statura delle figure bibliche di Giobbe e Abramo poste da Kierkegaard a presidio della categoria stessa, vuoi per l'invito, che Egli formula a chiare lettere in un'inedita confutazione della recensione di Heiberg, a riconoscere nella categoria di ripresa – intesa in senso eminente – la «redenzione» dell'umanità operata da Cristo ovvero la *redintegratio in statum pristinum* di quella.

Fatta salva un'eccezione, l'analisi di Nelly Viallaneix – la quale sa guardare oltre il citazionismo kierkegaardiano e cogliere nella terminologia adottata dal Danese la riformulazione di alcuni vocaboli biblici, da cui dipende la possibilità di apprezzare pienamente le scelte lessicali operate dall'Autore – la critica sembrerebbe avere riposto la speranza di decifrare il nesso Kierkegaard-Bibbia nel suggerire episodici richiami tra i due termini del binomio, sulla scorta dell'imponente patrimonio di giacenze scritturali attinto dalle indicizzazioni bibliche.

Con Nothorp Frye gli studi kierkegaardiani sembrano prossimi a una svolta. Il critico canadese, infatti, riconosce nella Bibbia un codice dotato di categorie autonome e riconoscibili, capaci di plasmare la letteratura occidentale nelle sue strutture narrative e concettuali. La concezione kierkegaardiana della ripresa appare, dunque, al Frye come uno dei risultati più originali e precoci di questo processo di germinazione biblica. Nella fattispecie Frye riscontra una perfetta coincidenza tra il movimento descritto in *Gjentagelsen* (1843) come un «ricordare in avanti» e la tipologia biblica, nella quale l'antitipo «riprende» appunto la propria prefigurazione portandola a compimento. La propensione per l'approccio retorico manifestata da Frye induce la critica a ridimensionare la portata dell'ipotesi del canadese, archiviandola insieme alle eccentricità della deriva post-moderna conosciuta dagli studi kierkegaardiani negli ultimi trent'anni. Nonostante Frye abbia proposto in termini effettivamente concisi il proprio punto di vista, nell'ambito di un'opera la cui ampiezza d'intenti ne scusa la laconicità, restiamo convinti del fatto che l'invito ad apprezzare l'impatto della tipologia biblica sul pensiero kierkegaardiano, formulato dal canadese, meriti più considerazione di quanta in effetti gli è stata riservata. A ben guardare, la ricezione del senso tipico da parte di Kierkegaard non può consistere solo in un astratto e asettico adeguamento retorico alle strutture narrative del codice biblico, bensì deve necessariamente comportare l'accettazione di una verità di fede qual è la prefigurazione biblica nella predicazione del Cristo e degli apostoli. Per render conto di tale circostanza sono stati, dunque, indagati tre binomi della riflessione kierkegaardiana:

Antico-Nuovo Testamento, giudaismo-cristianesimo, Legge-Grazia, all'interno dei quali è stato possibile monitorare la presenza di un'ampia varietà di termini, pericopi, figure ispirate al senso tipico e rigorosamente ancorate al Testo Sacro. Al termine di questa ricognizione la concezione kierkegaardiana del cristianesimo è apparsa condizionata in misura determinante dalla ricezione consapevole del senso tipico, in particolare relativamente alla centralità della dialettica tipologica del binomio Legge-Grazia nella polemica con la cristianità stabilita. Riconosciuto il valore portante, e non semplicemente o riduttivamente retorico, della tipologia nel definire la concezione cristiana dell'Autore, nella seconda parte del presente lavoro sono state esaminate le determinazioni fondamentali della categoria di *gjentagelse* a partire dall'omonima opera del 1843, avendo cura di chiarirle con una messa a fuoco che ha fatto convergere su di esse tanto i prodromi quanto gli sviluppi ulteriori della riflessione kierkegaardiana in proposito. Tra le diverse opere chiamate in causa è stata esaminata con particolare attenzione *Enten-Eller* (1843). La preminenza di quest'ultimo testo sugli altri è dipesa dal fatto che la categoria di *gjentagelse* appartiene per definizione alla sfera etico-religiosa. Pertanto, solo un'individualità profondamente immersa nelle categorie di questa stessa sfera, qual è appunto il magistrato Wilhelm – estensore della seconda parte del carteggio pubblicato da Victor Eremita – avrebbe il diritto di riscuotere pieno credito in ordine a stabilire che cosa essa sia e in cosa consistano, da ultimo, le sue condizioni di possibilità.

Prendendo le mosse dalla definizione della ripresa come novità [*Nyhed*] è stato accertato che Kierkegaard la concepisce così in ossequio al paradigma tipologico di 2 Co: 5, 17. L'analogia tra il movimento della ripresa e quello del ricordo, a partire dalla quale Constantin Constantius procede alla definizione della categoria di *gjentagelse* risulta a ben guardare anticipata in un frammento del diario nel quale traspare in maniera tangibile la dipendenza terminologica e concettuale della riflessione kierkegaardiana dal Testo Sacro. Si è poi registrata la propensione del Danese a definire il matrimonio, fulcro della concezione kierkegaardiana della ripresa – almeno sino al 1845, col lessico della prefigurazione biblica, in particolare attraverso il ricorso Gal: 4,4 – densa pericope tipologica che consente al Nostro di precisare la dinamica temporale della ripresa a partire dalla concezione biblica delle relazioni tra passato, presente e futuro. Si è prestata attenzione, inoltre, al movimento della ripresa e si è realizzato che tutte le determinazioni che ne precisano la dinamica (interiorizzazione, teleologia e trascendenza) siano, a ben guardare, riconducibili agli aspetti salienti del senso tipico meditato dal Danese. Questi sono individuati dal passaggio della religiosità dall'esteriorità ebraica all'interiorità cristiana (interiorizzazione); dal fatto che la Legge e la profezia intese

tipologicamente quali prefigurazioni conducano sempre a un fine (teleologia) il quale, tuttavia, si pone al di là di esse in quanto rappresenta il compimento che oltrepassa la loro provvisorietà (trascendenza). Infine, allorché il magistrato Wilhelm, portavoce antonomastico della concezione etica dell'esistenza e perciò autorevole interprete della categoria di *gjentagelse*, definisce quest'ultima come il movimento tramite il quale la personalità realizza il valore eterno del proprio sé nel corso molteplice e impermanente della temporalità, con un continuo passaggio dall'astratto al concreto, dall'universale al particolare, dall'ombra alla realtà, appare in tutta evidenza il ricorso al lessico della tipologia – segnatamente Eb: 10, 1 – sulla quale da tempo il Nostro veniva meditando.

Crediamo, in conclusione, di poter affermare che l'ipotesi di Frye sia stata ampiamente documentata e auspichiamo che questa ricerca possa contribuire a rendere presente nella sua tangibile consistenza il condizionamento esercitato dal codice biblico sulla categoria kierkegaardiana di *gjentagelse*.

Bibliografia

I. BIBBIE

Vor Herres og frelsers Jesu Christi Nye Testament, ved Kong Frederik den Siettes christelige Omsorg med fliid efterseet, og rettet efter Grundtexten, saa og med mange Parallelsteder og udførlige Indholdsfortegnelser forsynet, Kiøbenhavn, indtryk udi det Kongl. Vailenhuses bogtrykkerie og paa dets Forlag, af Carl frid. Schubart, 1819.

Die Bibel oder Die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testaments nach der deutschen uebersetzung D.M. Luthers. Mite in Vorrede vom Prälaten Dr. Hüffel, Carlsruhe und Leipzig, 1836.

Det gamle Testamentes apokryphiske Bøger, gennemseete og rettede efter Grundtexten, Christiania, paa Chr. Grøndhals Forlag, trykt i hans Officin, 1837.

Bibelen eller den hellige Schrift, paany oversat af grundtexten, og ledsget med Indledninger og oplysende Unmærkninger. Udgivet i Forbindelse med Pastor Helweg, Prof. Hermannsen og Candidat Levinsen af Chr.H. Kalkar, Sognepræst til Bladsare og Herløb Menigheder, I-III, Københav, 1847.

II. DIZIONARI BIBLICI

F. Spadafora (a cura di), *Dizionario Biblico*, Roma, Editrice Studium, 1963³.

X. Leon-Dufour (a cura di), *Vocabulaire de Theologie Biblique*, tr. it. di G. Viola, *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino, Marietti, 1968³.

P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Milano, Edizioni paoline, 1991⁴.

III. INDICI BIBLICI DELL'OPERA DI KIERKEGAARD

P.S. Minear e P.S. Morimoto, *Kierkegaard and the Bible: an index*, Princeton, Princeton University Press, 1953.

P. Parkov, *Bibelen i Søren Kierkegaards «Samlede Værker»*, København, C. A. Reitzel Forlag, 1983.

IV. VOLUMI SUL RAPPORTO TRA KIERKEGAARD E LA BIBBIA

G. Hansen, *Søren Kierkegaard og Bibelen*, København, P. Haase og Søns forlag, 1924.

T. H. Croxall, *Kierkegaard Studies with special reference to (a) The Bible (b) our own age*, London and Redhill, Lutterworth Press, 1948.

L.J. Rosas III, *Scripture in the thought of Søren Kierkegaard*, Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1994.

T.H. Polk, *The biblical Kierkegaard. Reading by the rule of faith*, Macon, Mercer University Press, 1997.

J. Pons, *Stealing a gift. Kierkegaard's pseudonyms and the Bible*, New York, Fordham University Press, 2004.

I. Damgaard, *At lege fremmed med det kendte. Kierkegaards gendigtninger af bibelske figurer*, København, Forlaget ANIS, 2008.

L.C. Barrett and J. Stewart (eds.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol.1. Kierkegaard and the Bible*, I-II, Farnham (UK) & Burlington (USA), Ashgate publishing, 2010.

V. VOLUMI SULLA CONCEZIONE BIBLICA DEL TEMPO E SULLA TIPOLOGIA

O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich, EVZ Verlag, 1946, tr. it. di B. Ulianich, *Cristo e il tempo*, Bologna, Il mulino, 1965.

K. Löwith, *Meaning in history*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1949.

N. Frye, *The great code. The Bible and literature*, Harcourt Brace Jovanovich publishers, San Diego/New York/London, 1983.

VI. ALTRE EDIZIONI ITALIANE E TRADUZIONI IN LINGUA STRANIERA DI GJENTAGELSEN

Repetition, translated with introduction and notes by Walter Lowrie, London, Oxford University Press, 1942.

Sören Kierkegaard samlede werke, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1955, 5 und 6 abteilung, *Die wiederholung/Drei erbauliche reden 1843*.

Timore e Tremore e la ripresa, tr. it. di A. Zucconi, Milano, Edizioni di Comunità, 1971.

Ouvres complètes de Søren Kierkegaard, P.-H. Tisseau e E.-M. Tisseau (ed.), I-XX, Paris, Éditions de l'Orante, 1966-1986, vol. V, *La Répétition – Crainte et Tremblement*, 1972.

Kierkegaard's Writings, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, with introduction and notes, I-XXVI, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1983ss., vol. VI, *Fear and Trembling/Repetition*, 1983.

La reprise, traduction, introduction dossier et notes par Nelly Viallaneix, Paris, Flammarion, 1990.

Die Wiederholung, übersetzt, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Hans Rochol, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000.

VII. VOLUMI E DISSERTAZIONI SULLA CATEGORIA DI *GJENTAGELSE*

G. Schückler, *Die Existenzkategorie der "Wiederholung" dargestellt am Werk Sören Kierkegaard's. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn*, 23 Januar 1952.

N. Heinel, *Der Begriff der Wiederholung bei Sören Kierkegaard. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades aus Philosophie an der Universität Wien*, Juli 1976.

V. Guarda, *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaard*, Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, Königstein, 1980.

K.E. Johansen, *Begrepet Gjentaelse hos Søren Kierkegaard*, Oslo, Solum Forlag, 1988.

D. Glöckner, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie su seinem Freiheitsverständnis*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998.

N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000.

U. Regina e E. Rocca (eds.), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, Brescia, Morcelliana, 2007.

VIII. ALTRI VOLUMI SU KIERKEGAARD

- G. Brandes, *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling I Grundrids*, København, Gyldendal boghnadel, 1877, 1967³.
- H. Høffding, *Søren Kierkegaard som filosof*, Gyldendalske Boghandel, København og Kristiania, 1892, 1919².
- T. Bohlin, *Kierkegaards dogmatiske Anschauung in ihren geschichtlichen Zusammenhänge*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1927.
- H. Diem, *Philosophie und Christentum bei Søren Kierkegaard*, München, Kaiser, 1929.
- E. Geismar, *Søren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen, Wandenhoeck & Ruprecht, 1929.
- W. Ruttenbeck, *Søren Kierkegaard. Der Christliche Denker und sein Werk*, Berlin, Trowitzsch, 1929.
- M. Thust, *Søren Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität*, München, Beck, 1931.
- E. Hirsch, *Kierkegaard Studien*, bd. I-II, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1933.
- L. Chestov, *Kierkegaard et la Philosophie existentielle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, 1972³.
- E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1936.
- J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1938, 1967³.
- R. Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1949.
- H. Diem, *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A.G., 1950, tr. by H. Knight, *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, New York, Frederick Ungar Publishing co., 1965.
- S. Kühle, *Søren Kierkegaard. Barndom og ungdom*, København, Aschehoug dansk forlag, 1950.
- F.J. Billeskov Jansen, *Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst*, København, Rosenkilde og bagger, 1951.
- G. Malantschuk, *Indførelse i Søren Kierkegaards forfatterskab*, København, Munksgaard, 1952, tr. by M. Michelsen, *Kierkegaard's way to the truth*, Montreal, Inter Editions, 1987.

- J. Collins, *The Mind of Kierkegaard*, Chicago, Henry Regnery Company, 1953, 1967².
- J. Hohelenberg, *Søren Kierkegaard*, tr. by T. H. Croxall, New York, Pantheon books, 1954.
- J. Sløk, *Die Anthropologie Kierkegaards*, Kopenhagen, Rosenkilde und Bagger, 1954.
- C. Fabro, *Studi kierkegaardiani*, Brescia, Morcelliana, 1957.
- T.W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1962, tr. it. A. Burger Cori, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Milano, Longanesi, 1983.
- W. Lowrie, *Kierkegaard*, I-II, New York, Harper & bros., 1962.
- L. Dupré, *Kierkegaard as theologian. The dialectic of Christian existence*, New York, Sheen and Ward, 1963.
- P.-A. Stucki, *Le Christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft AG Basel, 1963.
- H. Diem, *Kierkegaard. An introduction*, Richmond, John Knox Press, 1966.
- H. Gerdes, *Sören Kierkegaard. Leben und Werk*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966.
- G. Malantschuk, *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, København, Hans Reitzels Forlag, 1968, tr. by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- J. Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1972.
- J. Thompson, *Kierkegaard*, New York, Alfred A. Knopf, 1973.
- H. Gerdes, *Der geschichtlich-biblische Jesus oder der Christus der Philosophen*, Berlin und Schleswig-Holstein, Verlag die Spur, 1974.
- N. Viallaneix, *Kierkegaard. L'unique devant Dieu*, Paris, Les Éditiones du Cerf, 1974.
- J. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- S. Spera, *Il giovane Kierkegaard*, Padova, CEDAM, 1977.
- G.J. Stack, *Kierkegaard's existential Ethics*, Alabama, The University of Alabama Press, 1977.

- N. Thulstrup e M. Mikulová Thulstrup, *The Sources and depths of faith in Kierkegaard*, Copenhagen, C. A. Reitzel boghandel, 1978.
- N. Viallaneix, *Écoute Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, I-II, Paris, Les Éditiones du Cerf, 1979.
- G. Malantschuk, *Frihed og Eksistens. Studier i Søren Kierkegaards tænkning*, ud. Af N. J. Cappelørn og P. Müller, København, C.A. Reitzels Boghandel, 1980.
- N. Thulstrup e M. Mikulová Thulstrup, *Theological concepts in Kierkegaard*, Copenhagen, C. A. Reitzel boghandel, 1980.
- R.L. Perkins, *Fear and Trembling: critical appraisals*, Alabama, University of Alabama Press, 1981.
- S. Spera, *Introduzione a Kierkegaard*, Roma-Bari, Laterza, 1983, 2000⁷.
- L.P. Pojman, *The Logic of subjectivity. Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Alabama, The University of Alabama Press, 1984.
- V. Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Genova, Marietti, 1987, 1998² (ed. accresciuta).
- L. Amoroso (ed.), *Maschere kierkegaardiane*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- B.H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
- P. Tschuggnall, *Das Abraham Opfer als glaubensparadox. Bibeltheologischer Befund, Literarische Rezeption, Kierkegaards Deutung*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris, Verlag Peter Lang, 1990.
- D.R. Law, *Kierkegaard as negative theologian*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- F. H. Mortensen, *Kierkegaard 1993. Digting, filosofi, teologi*, Odense, Odense Universitetsstrykkeri, 1993.
- R.L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Fear and treampling and Repetition*, Mercer University Press, Macon, Georgia, USA, 1993.
- J. Garff, *Den Søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, København, C. A. Reitzel Forlag, 1995.
- G. Penzo, *Kierkegaard. La verità che nasce nel tempo*, Padova, Edizioni Messaggero, 2000.
- D.Z. Philips and T. Tessin (ed.), *Kant and Kierkegaard on Religion*,

- London/Bew York, Macmillan Press/St. Martin's Press, 2000.
- J. Gellman, *Abraham! Abraham! Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac*, Aldershot-UK/Burlington-USA, Ashgate, 2003.
- P. Houe and G. D. Marino, *Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen, C. A. Reitzel, 2003.
- A. Siclari, *L'itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonianza di S. Kierkegaard*, Milano, Fanco Angeli, 2004.
- N.J. Cappelørn, H. Deuser, K.B. Söderquist (a cura di), *Kierkegaard Studies Yearbook 2009: Kierkegaard's Concept of Irony*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009.
- J. Stewart (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 7. Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, I-II, Farnham (UK) – Burlington (USA), Ashgate, 2009.
- J. Stewart (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 8, Kierkegaard's international reception*, I-III, Farnham (UK) & Burlington (USA), Ashgate publishing, 2009.

IX. REPERTORI BIOGRAFICI

- C.F. Bricka (udgivet af), *Dansk biografisk lexicon. Tillige omfattende Norge for Tidsrummet 1537-1814*, I-XIX, Kjøbenhavn, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1887-1905.
- R.W.T.H.F. Freiherr von Liliencron (hsgb. von), *Allgemeinen Deutschen Biographie*, 1-56 Bänden, Leipzig, Duncker & Humblot, 1875-1912.

X. ALTRE FONTI

- N.E. Balle, *Lærebog i den evangelisk-christelige Religion indrettet til Brug i de danske Skoler*, Kjøbenhavn, 1824 [1791].
- H.N. Clausen, *Optegnelser om mit levned og min tid historie*, Kjøbenhavn, Forlagt af G. E. C. Gad, 1877.
- H.L. Martensen, *Af min levnet. Meddelelser*, I-III, Kjøbenhavn, gyldendalske boghandels forlag, 1883.
- H. Bornkamm (herausgegeben von), *Luthers vorreden zur Bibel*, Baden-Baden, insel taschenbuch, 1983, tr. it. di M. Vannini, *Prefazioni alla*

Bibbia, Genova, Marietti, 1987.

XI. SAGGI E ARTICOLI SUL RAPPORTO TRA KIERKEGAARD E LA BIBBIA

- C. Schrempf, *Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1891, pp.179-229.
- A.Th. Jörgensen, *Sören Kierkegaard und das biblische Christentum*, in *Biblische zeit und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten*, Berlin-Lichterfelde, Verlag von Edwig Runge, pp. 283-309.
- L. Chestov, *Job ou Hegel?*, in «La nouvelle Revue Française», n. 260, 1935, pp. 753-762.
- W.S. Ferrie, *Kierkegaard: Hamlet or Jeremiah?* in «Evangelical Quarterly», n. 2, 1936, pp.142-147.
- R. Dollinger, *Sören Kierkegaard und Das Alt Testament*, in «Die junge Kirche», n. 7, 1941, pp. 188-197.
- J.H. Gumbiner, *Existentialism and father Abraham*, in «Commentary», n. 5, 1948, pp. 143-148.
- H.L. Stewart, *Sören Kierkegaard ad major prophet of the XIXth Century*, in «Expository Times», n. 9, 1950, pp.271-273.
- P. Mesnard, *Kierkegaard et l'utilisation existentielle de la figure d'Abraham*, in «Cahiers Sioniens», n. 2, 1951, pp. 121-140.
- J.L. Dunstan, *The Bible in Either/Or*, in «Interpretation», n.6, 1952, pp. 310-320.
- M. Thulstrup, *Les «Œuvres de l'amour» de Kierkegaard en regard du Nouveau Testament*, in «Orbis Litterarum», n.1-2, 1955, pp. 268-279.
- W.J. Harrelsom, *Kierkegaard and Abraham*, in «Andover Newton Bulletin», n. 3, 1955, pp. 12-16
- J.L. Dunstan, *Kierkegaard and Jeremiah*, in «Andover Newton Bulletin», n. 3, 1955, pp. 17-24.
- E. Perry, *Was Kierkegaard a «Biblical» Existentialist?*, in «The Journal of Religion», n. 1, 1956, pp. 17-23.
- J.M. Hems, *Abraham and Brand*, in «Philosophy», n. 148, 1964, pp.137-144.
- B.R. Dewey, *Kierkegaard and the Blue Testament*, in «Harvard Theological Review», n. 60, 1967, pp. 391-409.
- M. Watabe, *Kierkegaard's view of the Bible in the first part of "The*

- postscript*”, in «Kierkegaard studiet», n.6, Tokyo, 1969, pp. 6-7.
- A. McKinnon, *The increase of Christian Terms in Kierkegaard's Samlede Værker*, in «Kierkegaardiana», n. 9, 1974, pp. 147-162.
- J. Pedersen, *S. Kierkegaards Bibelsyn*, in «Kierkegaardiana», n.9, 1974, pp. 23-55.
- K. Sorainen, *Einige beobachtungen in Bezug auf die latienischen übersetzungen S. Kierkegaard aus dem Griechischen Neuen Testament*, in «Kierkegaardiana», n. 9, 1974, pp. 56-74.
- W.D. von Kloeden, *Ausforung und Vertiefung von Begriffen bei S. Kierkegaard als Folge seines Bibelstudiums* in «Kierkegaardiana», n. 9, 1974, pp. 75-82.
- N. Viallaneix, *Kierkegaard, l'Ancien Testament et Israel*, in «Etudes Théologiques et Religieuses», n. 54, 1979, pp. 547-577.
- A. McKinnon, *Kierkegaard's perception of the Bible*, in «Kierkegaardiana», n.11, 1980, pp. 132-147.
- P. Bigelow, *Kierkegaard and the hermeneutical circle*, in «Man and the World», n.15, 1982, pp. 67-82.
- W.D. von Kloeden, *Der Begriff «dipsychos» in Kierkegaards Denken. Ein Beitrag zur existentiellen Exegese von Jak. 4,8*, in G.L. Stengren, *Faith, Knowledge, and Action. Essays presented to Niels Thulstrup on his Sixtieth birthday*, 1984, pp. 54-63.
- J.F. Fishburn, *S. Kierkegaard exegete*, in «Interpretation», n. 39, 1985, pp. 229-245.
- P. Plass, *Antinomy and Exegesis in Kierkegaard*, in «Theologische Zeitschrift», n. 1, 1986, pp. 26-39.
- J. Robbins, *Kafka's Parables*, in G.H. Hartman and S. Budick, *Midrash and Literature*, New Haven and London, Yale University Press, 1986, pp. 265-284.
- H.E. Baber and J. Donnelly, *Self-Knowledge and the Mirror of the Word*, in R.L. Perkins (ed.), *The Sickness unto Death. International Kierkegaard Commentary*, Macon, Mercer University Press, 1987, pp. 161-184.
- G. Josipovici, *St. Paul and Subjectivity*, in *The Book of God*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, pp. 235-253.
- E. Kallas, *Kierkegaard's understanding of the Bible with respect to his "age"*, in «Dialogue», n. 26, 1987, pp. 30-34.

- D.J. Gouwens, *Kierkegaard's understanding of doctrine*, in «Modern Theology», n. 1, 1988, pp. 13-22.
- G.W. Butin, *Abraham – Knight of Faith or Counterfeit? Abraham Figures in Kierkegaard, Derida, and Kafka*, in «Kierkegaardiana», XXI, 2000, pp. 19-35.
- I. W. Greve, *Abraham in Kierkegaard Research*, in «Kierkegaardiana», XXI, 2000, pp. 7-18.S.
- S. Spera, *S. Kierkegaard profeta. Tra religione e politica*, in C. Militello (ed.), *Profezia. Modelli e forme nell'esperienza cristiana laicale*, Verona, CEDAM, 2000, pp. 217-230.
- N. W. Brunn e F. G. Jensen, *Die lateinischen Übersetzungen Søren Kierkegaards aus dem Neuen Testament*, in «Neulateinisches Jahrbuch», n. 4, 2002, pp. 17-29.
- J. H. Whittaker, *Whence the Authority of God's Word?*, in R.L. Perkins (ed.), *For Self-examination and Judge for Yourself. International Kierkegaard Commentary*, Macon, Mercer University Press, 2002, pp. 259-286.
- J. Watkin, *The Letter from the Lover: Kierkegaard on the Bible and Belief*, in R. L. Perkins (ed.), *For Self-examination and Judge for Yourself. International Kierkegaard Commentary*, Macon, Mercer University Press, 2002, pp. 287-314.
- A.K. Petersen, *Philosophical Fragments in a New Testament Perspective*, in N. J. Cappelørn, H. Deuser e J. Stewart, *Kierkegaard Studies Yearbook 2004*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004, pp. 39-62.
- J. D. S. Rasmussen, *The Pitiful Prototype. Concerning Kierkegaard's Refelctions on the Apostle Peter as a Model for Christian Witness*, in J. Cappelørn, H. Deuser e J. Stewart, *Kierkegaard Studies Yearbook 2004*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004, pp. 271-292.
- H. Schmid, *Der Historiker als rückwärtsgewandter Prophet im Denken Kierkegaards und W. Benjamins*, in N.J. Cappelørn, H. Deuser e J. Stewart, *Kierkegaard Studies Yearbook 2004*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004, pp. 275-294.
- H. Pyper, *Kierkegaard's Canon: the constitution of the Bible and the authorship in Concluding Unscientific Postscript*, in *Kierkegaard studies Yearbook 2005*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 53-70.
- I. Damgaard, *Kierkegaard og Bibelen*, in S. Pedersen, *Skriftsyn og*

metode. Om den nytestamentlige hermeneutik, Århus, Aarhus Universitetsforlag, 2007, pp. 170-194.

- I. Damgaard, *The Danger of "Restless Mentality of Comparison"*. *Kierkegaard's Parables of the Lily and the Bird*, in J. Cappelørn, H. Deuser and K. B. Söderquist, *Kierkegaard Studies Yearbook 2007*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2007, pp. 193-208.
- I. Damgaard, "My dear reader". *Kierkegaard's reader and Kierkegaard as a reader of the Book of Job*, in K. Nielsen (ed.), *Receptions and transformation of the Bible*, Aarhus, Aarhus University Press, 2009, pp. 93-105.

XII. SAGGI E ARTICOLI SULLA CATEGORIA DI *GJENTAGELSE*

- F.H. Heinemann, *Origin and Repetition*, in «Review of Metaphysics», n. 4, 1950-1951, pp. 201-214.
- L. Reimer, *Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard*, in «Kierkegaardiana», n. 7, 1968, pp. 19-63.
- G.J. Stack, *Repetition in Kierkegaard and Freud*, in «Personalist», n. 58, 1977, pp. 249-260.
- M.J. Ferreira, *Repetition, concreteness and imagination*, in «Philosophy of Religion», n. 25:1, 1989, pp. 13-34.
- A. Grøn, "Repetition" and the concept of Repetition, in «Topicos», n. 5, 1993, pp.143-159.
- D. Borso, *A Myth of Repetition*, in «Kierkegaardiana», XVIII, 1996, pp. 44-48.
- L. Llevadot, *Repetición y representación: Sobre la filosofía segunda de Søren Kierkegaard*, in «Kierkegaardiana», XXIII, 2004, pp.162-175.

XIII. ALTRI SAGGI E ARTICOLI

- B. Andersen, *Kierkegaard og jøderne*, in «Kierkegaardiana», VII, 1955, pp. 84-87.
- J. Sløk, *Kierkegaard og Luther*, in «Kierkegaardiana», II, 1957, pp.7-24.
- H.C. Wolf, *Kierkegaard and the Quest of the Historical Jesus*, in «The Lutheran Quarterly», n.1, 1964, pp. 3-40.

- M. Buber, *Between Man and Man*, New York, Macmillan, 1965, pp. 40-82.
- R. Unger, *Kierkegaard, der religiöse Prophet des Nordens*, in *Gesammelte Studien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, pp. 122-162.
- F. Spadafora, *Esegesi e Teologia, Il Principio fondamentale per la sana esegesi*, in «Renovatio», 1967, pp. 233-264.
- V. Mortensen, *Luther og Kierkegaard*, in «Kierkegaardiana», n. 9, 1974, pp. 163-195.
- L.P. Pojman, *Kierkegaard on justification of belief*, in «International journal for philosophy of religion», n. 2, 1977, pp. 75-93.
- B.H. Kirmmse, *Kierkegaard, Jews, and Judaism*, in «Kierkegaardiana», XVII, 1994, pp. 83-95.
- A. Siclari, *Cristianesimo e cristianità in Kierkegaard. Il conflitto fra spiritualità pietista e ordine stabilito*, in «Annali di storia dell'esegesi», n. 26, 2009, pp. 221-249.