

VIRGILIO MELCHIORRE*

LA CONTEMPORANEITÀ DEL DISCEPOLO COME PROSPETTIVA ESCATOLOGICA

Com'è noto il tema dell'escatologia ha trovato un suo decisivo risveglio fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, soprattutto a partire da scritti come quelli di J. Weiss e di A. Schweitzer. Siamo dunque lontani dai tempi e dall'opera di Kierkegaard?

Va però ricordato che con gli sviluppi della riflessione teologica si è tornati a coniugare, con rinnovata consapevolezza, i campi dell'escatologia con quelli della cristologia: il «non ancora» della fine con l'«ora già» del Cristo, come del resto era inteso già nella prima predicazione cristiana. Si ricordino in tal senso, e fra i più decisivi, certi passi neotestamentari, quali ad esempio At 2, 17 o 1 Cor 15, 20-29.

Va inoltre rilevato come l'esegesi contemporanea abbia riletto l'escatologia alla luce della svolta antropologica avvenuta a metà del secolo XX, soprattutto per merito del personalismo e dell'esistenzialismo. Emblematica è al riguardo la parola con cui R. Bultmann chiude le sue *Gifford Lectures* tenute nell'Università di Edimburgo dal 7 febbraio al 2 marzo del 1955: «Nel tuo presente è sempre contenuto il senso della storia, e tu non potrai guardarlo come uno spettatore, ma solo nelle tue decisioni responsabili. In ogni momento dorme la possibilità di essere il momento escatologico. Tu devi risvegliarla»¹.

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ R. BULTMANN, *History and Eschatology*, The Edinburgh University Press, Edinburgh 1957; tr. it. di E. Spagnol, *Storia ed escatologia*, Bompiani, Milano 1962, p. 176.

In questa prospettiva è certamente spontaneo il richiamo a Kierkegaard e alla sua declinazione esistenziale dell'evento cristico. Non è infatti difficile notare come il tema dell'escatologia, sebbene non diffusamente esplicito nell'opera di Kierkegaard, sia in realtà quanto mai sotteso nel tessuto esistenziale dei suoi scritti, soprattutto in quelli relativi alla tematica della contemporaneità col Cristo, quell'«ora già» dell'ultimo, dell'eterno che ormai s'incrocia nel tempo quale presenza decisiva, principio di un felice paradosso. In questa prospettiva ci ritornano come essenziali gli stessi temi che Kierkegaard via via declina in relazione all'incrocio dell'eternità, nella dimensione del «momento» (*Øjeblikket*), o alla coniugazione di tempo ed eternità negli spazi della «ripresa» (*Gjentagelse*).

1. *La contemporaneità del Cristo*

Partiamo dal tema della contemporaneità, che è certamente costitutivo rispetto agli altri, e che Kierkegaard considera discriminante rispetto alla tradizione greca, ma anche rispetto alla stessa tradizione ebraica.

Può guidarci un eloquente sintesi del *Diario*: «Questa è la chiave di volta della storia universale. Il Cristianesimo è la religione del *futuro*, il Paganesimo era del presente o del passato (preesistenza). Anche il Giudaismo era troppo del presente nonostante il suo carattere profetico, era *futurum in praesenti*; il Cristianesimo è un *praesens in futuro*»².

La presa di distanza dalla visione greca può essere chiarita da un più disteso passaggio di *Gjentagelsen*, un titolo che potremmo tradurre in modi alterni come *La ripresa* o come *La ripetizione*³. Nel secondo senso e con un chiaro riferimento alla tradizione platonica, Kierkegaard pensa al conoscere nei modi della reminiscenza e, di conseguenza, al tempo nei modi della ripetizione o dell'eterno ritorno. *Gjentagelse* e reminiscenza rappresentano

² NB2:184 [*Pap.* VIII 1 A 305], in *SKS* 20; tr. it. a cura di C. Fabro, in *Diario*, Morcelliana, Brescia, 1980-1983³, vol. 4, p. 78.

³ La prima traduzione italiana, a cura di A. Zucconi (Edizioni di Comunità, Milano 1954) uscì col titolo *La ripresa*. La più recente traduzione di D. Borso (Guerini e Associati, Milano 1991) è invece uscita col titolo *La ripetizione*. Si può notare che la felice possibilità di tradurre il danese *Gjentagelse* nei due modi, *Ripetizione* o *Ripresa*, permette di rileggere il testo – di là da come fanno i due traduttori in modo univocamente alterno – nelle due direzioni opposte: come *ripetizione* nel caso della tradizione greca, e come *ripresa*, nella prospettiva cristiana proposta da Kierkegaard. Il *Gjentagelse* danese implica la distinzione, ma nella sua letterale univocità rende in qualche caso ambigua la lettura del testo. Infatti, quando Kierkegaard parla di *Gjentagelse* in prospettiva cristiana deve precisare che sta parlando, per dirla con le due traduzioni possibili, di «vera ripresa» o «ripetizione propriamente detta». In questo scritto citerò di preferenza la traduzione di A. Zucconi.

lo stesso movimento, ma in direzione opposta, a seconda che si riferisca alla prospettiva greca o a quella cristiana. Nel senso greco ciò che si ricorda è già stato: si può dire che viene ripetuto all'indietro, *retrocedendo*. Nel senso cristiano dovremmo invece parlare di un ricordo in avanti, nel modo di un ricordo che viene ripreso, *procedendo*⁴.

Dovremo ritornare su questa distinzione. Intanto si accenni anche all'altra, quella che distingue la prospettiva cristiana dalla prospettiva ebraica. Kierkegaard non dimentica che tutta la tradizione veterotestamentaria resta pur sempre tesa al futuro, *profeticamente*, ma avverte che da questo lato si tratta pur sempre di un *futurum in praesenti*: un futuro perfetto, ma pur sempre nel limitato orizzonte del tempo, pura *renovatio in seculo*. La prospettiva cristiana vive invece nella presenza e nella partecipazione di un futuro assoluto, altro dal tempo: *praesens in futuro*, compimento nell'eterno che paradossalmente si dà nella carne stessa del tempo. Kierkegaard lo indica sotto la singolare categoria del «presentico»⁵. Se ne potrebbe dire come di una *escatologia al presente* o, secondo il detto paolino di Gal. 4, 4, nel modo di una «pienezza del tempo» che come tale costituisce un'incessante presenza del Figlio di Dio⁶.

Siamo con questo in una dimensione che ha già vinto ogni distanza temporale, nel segno di una contemporaneità non propriamente storica: la «pienezza dei tempi» attraversa infatti ogni situazione storica, costituisce un'attualità che per se stessa investe ugualmente ogni tempo e che in ogni tempo può essere o non essere avvertita. In questo senso la posizione del discepolo di «prima mano» non costituisce un privilegio rispetto al discepolo che vive 1800 anni dopo Cristo. La contemporaneità storica non è che un'occasione e un'occasione che può essere del tutto esteriore, che per se stessa resta esposta all'ambiguità dell'apparenza, così come accadde nella vicenda storica del Cristo. Non c'è dunque «alcun discepolo di seconda mano. Da un punto di vista essenziale il primo e l'ultimo sono uguali, solo che la generazione più tarda trova l'occasione nel resoconto del contempo-

⁴ *Gientagelsen*, in *SKS* 4, 9. Cfr. *La ripresa*, pp. 3-4.

⁵ NB11:85 [*Pap. X 1 A 383*], in *SKS* 22; *Diario*, vol. 6, p. 13; un'espressione che, in un altro passo del *Diario*, Kierkegaard traduce nella figura di una tangente: una «retta che tocca il cerchio in un sol punto. Così è anche l'Assoluto: esso si trova in un punto» (NB11:135.a [*Pap. X 1 A 435*], in *SKS* 22; *ibi*, p. 32).

⁶ *Philosophiske Smuler*, in *SKS* 4, 226; tr. it. di U. Regina, *Briciole filosofiche*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 57. Il passo paolino è una costante nelle pagine di Kierkegaard. Mi limito a ricordare un passo de *Il concetto dell'angoscia*, particolarmente significativo per l'esplicito nesso fra il testo paolino e il concetto di ripresa. Cfr. *Begrebet Angest*, in *SKS* 4, 393; tr. it. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. I, p. 398.

raneo, mentre il contemporaneo ce l'ha nella sua contemporaneità immediata, e per questo non deve nulla a nessuna generazione»⁷. In *Esercizio del Cristianesimo* Kierkegaard potrà così scrivere, anche con un riferimento alla seconda venuta di Cristo e dunque richiamando l'altro volto dell'escatologia, che il Cristo è oggi «lo stesso di ieri e di 1800 anni fa, il Gesù Cristo che si è abbassato fino ad assumere la natura di servo (*Fil 2, 7*) [...]. Ed è lui pure il quale ha detto che ritornerà nella gloria (*Mt 24, 30*)»⁸. Ma appunto si tratta pur sempre dello stesso Cristo: il suo passato, il suo da-venire fanno tutt'uno con la sua presenza, con la sua contemporaneità. Con un'espressione che va anche oltre la sola relazione col Cristo, Kierkegaard può infine scrivere: «In rapporto all'assoluto non c'è infatti che un solo tempo: il presente; per colui che non è contemporaneo con l'assoluto, l'assoluto non esiste affatto». Se comprendiamo che Cristo è l'assoluto, 300 o 18000 anni non gli tolgono né gli aggiungono nulla: la sua contemporaneità attraversa ogni storia. Così Kierkegaard può scrivere icasticamente: «Il passato non è in realtà: per me è realtà solo la contemporaneità»⁹.

Possiamo dunque riferirci a una contemporaneità storica, immediata, ma non è detto che questa implichi una contemporaneità di sensi, di intenzioni, di corrispondenze ontologiche: «il contemporaneo reale è tale realmente, ma non in forza della contemporaneità immediata, *ergo* anche il non-contemporaneo (in senso immediato) deve poter essere il contemporaneo per mezzo di quel qualcosa d'altro tramite cui il contemporaneo diviene il contemporaneo reale»¹⁰.

Il «qualcosa d'altro», per il quale il tempo storico trapassa nel «contemporaneo reale», nell'eterno dell'assoluto e più determinatamente nel Cristo di Dio, va considerato sotto due profili, secondo il modo della sua conoscenza e secondo il modo della sua condizione dialettica.

Quanto al modo della sua conoscenza o della sua dimensione veritativa è da ricordare una distinzione che sta alla base dell'intera riflessione kierkegaardiana: altra è infatti la verità *oggettiva*, altra è la verità *soggettiva*. La prima mantiene pur sempre una distanza del soggetto rispetto alla cosa. La verità soggettiva si dà invece come un'adeguazione assoluta, come un'immedesimazione esistenziale con la cosa e dunque come l'adempimento pieno del processo veritativo. In termini scolastici potremmo dire di questa differenza trapassando dalla formula classica della verità quale *adaequatio*

⁷ SKS 4, 301; *Briciole filosofiche*, p. 149.

⁸ *Indøvelse i Christendom*, in SKS 12, 38-39; tr. it. di C. Fabro, *Esercizio del Cristianesimo*, in *Opere*, vol. III, pp. 169-170.

⁹ SKS 12, 76; *ibi*, p. 215.

¹⁰ SKS 4, 268; *Briciole filosofiche*, p. 109.

intellectus et rei alla formula speculare dell'*adaequatio rei et intellectus*, purché s'intenda – come appunto fa Kierkegaard – che la *res* è la realtà stessa del soggetto. Nella *Postilla alle Briciole*, leggiamo infatti: «Sia che si definisca la verità in un modo più empirico come la conformità del pensiero con l'essere, oppure in un modo più idealistico come l'accordo dell'essere col pensiero, quel che vale in ogni caso è che si deve badare a ciò che s'intende con "essere"»¹¹. L'essere della seconda formula è la stessa *res* della soggettività conoscente, è la riflessione che «all'interno verso la soggettività ed in questa interiorizzazione vuol essere la riflessione della verità e questo in modo che, come nel caso precedente la soggettività dileguava nell'affermarsi dell'oggettività, qui la stessa soggettività diventa l'ultimo stadio e l'oggettività il momento dileguantesi»¹². Con questo significato, la verità soggettiva, lungi dall'aver un senso relativistico, si dà al contrario come il compimento stesso della verità, come l'*adaequatio plena*, come il tutt'uno nell'esistente: identità di sapere e di decisione, di conoscenza ed etica.

Sotto il profilo dialettico si deve però di nuovo notare che il discorso di Kierkegaard sta all'incontro del tempo e dell'eternità e dunque con una sporgenza rispetto alla condizione propriamente umana che è per se stessa temporale: l'eternità può essere soltanto *pensata* per contrappunto e come tale partecipata solo *in idea*. Il *concreto, esistenziale* nesso con l'eternità può dunque darsi solo con un pensiero che trapassa le possibilità dell'intelligenza finita: non per ragione ma per fede o meglio, come vedremo, per una sporgenza nella fede della stessa ragione. Questa sporgenza non è ancora propriamente in questione quando si rifletta in modo indeterminato sul nesso finito-infinito, tempo-eternità. Si dà pur sempre una dimensione essenziale della religiosità, quella che Kierkegaard chiama religiosità A, in forza della quale si deve necessariamente riconoscere che il finito vive in forza dell'infinito, il vissuto temporale in forza dell'eterno. Ma sin qui il nesso è dato solo per approssimazione giacché l'eterno resta del tutto indeterminato senza che se ne possa tentare una individuazione storica¹³. Quando invece si dia effettivamente una individuazione storica dell'eterno, ed è il caso del Cristianesimo, proprio allora nasce la difficoltà per la ragione, quell'esse-

¹¹ *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, in *SKS 7*, 173-174; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Opere*, vol. II, p. 315; Kierkegaard assume poi la seconda formula, vincendone però il dileguamento idealistico.

¹² *SKS 7*, 180; *ibi*, p. 323. Resta sempre valido su questo punto l'equilibrato commento di T. HAECKER, *Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard*, Brenner-Verlag, Innsbruck 1932, poi in *Id.*, *Opuscula*, Hegner, München 1949; tr. it. di L. Meini, *La nozione della verità in Soeren Kierkegaard*, Rosa e Ballo, Milano 1945, pp. 13 ss.

¹³ *SKS 7*, 521; *Postilla conclusiva non scientifica*, p. 719. Cfr. *SKS 7*, 505 ss.; *ibi*, pp. 700 ss.

re inchiodati nel «paradosso di aver fondato la propria beatitudine eterna nel rapporto a qualcosa di storico»¹⁴. Nella religiosità A l'eterno resta indeterminato e dunque in una presenza del tutto erratica, sfuggente: «presente nel nascondimento. [...] Nella religiosità A l'eterno è *ubique et nusquam*, ma nascosto nella realtà dell'esistenza; nella religiosità del paradosso l'eterno si trova in un determinato posto ed è questa precisamente la rottura dell'immanenza»¹⁵.

Siamo appunto nella dimensione del paradosso o dell'assurdo: due termini che, nelle pagine di Kierkegaard, non sempre appaiono distinti, ma che via via si chiariscono come termini di un'antitesi radicale, soprattutto quando l'assurdo è inteso secondo un profilo strettamente parziale. In un passo del *Diario* leggiamo infatti che «non ogni assurdo è l'assurdo o il paradosso della Fede. [...] Questo concetto dell'inverosimile, dell'assurdo, si dovrebbe allora svolgere: perché è una superficialità il credere che l'assurdo non sia un concetto e che all'ambito dell'assurdo appartenga in modo eguale qualsiasi genere di assurdità»¹⁶. C'è un assurdo logico, che esprime l'identità di contraddittori, ma c'è anche un assurdo esistenziale, l'eterno incarnato nel tempo, che via via Kierkegaard indicherà piuttosto sotto il segno del paradosso: qualcosa che supera le capacità proprie della ragione e che però determina la ragione al suo riconoscimento¹⁷. Per questo Kierkegaard può infine scrivere che «non bisogna pensare male del paradosso; poiché il paradosso è la passione del pensiero, e il pensatore che è senza paradosso è come se fosse un amante senza passione». Infine il paradosso della fede è «la più alta passione dell'intelletto»¹⁸.

Ma, proprio perché il paradosso cristiano non un è evento puramente ideale, bensì un evento esistenziale, come nel concreto vissuto può darsi la paradossale sintesi di tempo ed eternità? Tornando, più strettamente al

¹⁴ SKS 7, 525; *ibi*, p. 725.

¹⁵ SKS 7, 519; *ibi*, p. 717.

¹⁶ NB15:25 [*Pap. X 2 A 354*], in SKS 23; *Diario*, vol. 7, pp. 56-57.

¹⁷ Nella pagina appena citata dai *Papirer* Kierkegaard ricorda un passo di Ugo di S. Vittore: «Le cose che sorpassano la ragione non sostengono la Fede con qualche ragione, perché la Fede non comprende ciò che tuttavia essa crede. Ma c'è anche qualcosa che determina la ragione o da cui essa è determinata a tenere in onore la fede, che però non riesce a comprendere pienamente».

¹⁸ SKS 4, 242-243; *Briciole filosofiche*, p. 77. Per questo Kierkegaard può anche scrivere che lo scandalo dell'assurdo resta al di fuori del paradosso, nella dimensione intellettualistica della verisimiglianza, e come tale è una scimmiettatura del paradosso che in realtà sta più in alto dell'intelletto. «Lo scandalizzarsi resta fuori del paradosso: perché mai meravigliarsi, se il paradosso è la meraviglia? Questo non l'ha scoperto l'intelletto, al contrario è stato il paradosso ad assegnare all'intelletto il posto sulla cattedra di ciò che desta meraviglia (*det Forunderlige*); e ora gli risponde: "Perché mai te ne meravigli?"» (SKS 4, 256; *ibi*, p. 93).

nostro tema, come può darsi nel tempo la ritornante, paradossale presenza dell'*eschaton*? Determinante in questo senso è per Kierkegaard la categoria del «momento (*Øjeblikket*)».

2. Il momento

Il termine viene percorso da Kierkegaard da versanti opposti: secondo i modi della vita estetizzante e dunque nei modi del vissuto istantaneo, fine a se stesso¹⁹, che subito trapassa in nulla o vanamente si reitera come nella vita del don Giovanni²⁰, oppure, al contrario, secondo i modi di un intenso raccoglimento delle estasi temporali. È in questo secondo senso che Kierkegaard cerca di chiarire la paradossale coniugazione di tempo ed eternità e, nel concreto, la contemporaneità del discepolo all'incontro del Cristo. L'accezione vale qui sotto un profilo meramente intenzionale, intensivo o, se si vuole, metaforico. Dal punto di vista dell'intelletto il momento non è nient'altro che un istante fugace. E tuttavia, nella sua intensità, nell'interiore concentrazione delle estasi temporali, può darsi come un'icona, come una metafora dell'eterno. Nel *Diario* Kierkegaard ne parla come di una debolezza che tuttavia è capace di tradursi in una trasfigurata intensità²¹. Ne *Il concetto dell'angoscia* scrive analogamente: «Il termine col quale indichiamo il “momento” (*Øjeblik*: batter d'occhio), è un'espressione metaforica e perciò di uso non tanto facile. [...] Ciò che noi chiamiamo “*Øjeblik*”, Platone lo chiamava τὸ ἐξάίφνης. Qualunque sia la spiegazione etimologica di questo termine, certamente esso è in rapporto con la determinazione dell'invisibile. [...] 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 tentativo, per così dire, di arrestare il tempo»²².

Siamo così inviati nella dimensione dello *spirito* quale struttura essenziale dell'umano: *sintesi di tempo ed eternità, rapporto che si rapporta a se stesso e rapportandosi a sé si rapporta all'infinito*²³. È per questa costitutiva apertura sul trascendente che l'intelletto può dunque anche ritrarsi,

¹⁹ In questo senso vale anche l'equazione per la quale «l'amore del “momento” è egoismo» (NB4:124 [*Pap.* VIII 1 A 610], in *SKS* 20; *Diario*, vol. 4, pp. 138-139).

²⁰ In questo senso Kierkegaard scrive che «il momento è concettualmente pensato come la somma dei momenti» (*Enten-Eller*, in *SKS* 2, 98; tr. it. a cura di A. Cortese, *Enten-Eller*, vol. I, Adelphi, Milano 1976, p. 163).

²¹ NB14:92 [*Pap.* X 2 A 270], in *SKS* 22; *Diario*, vol. 7, pp. 25-26.

²² *SKS* 4, 390-301; *Il concetto dell'angoscia*, pp. 395-396.

²³ *SKS* 4, 387 ss.; *ibi*, p. 392. Ma si veda poi soprattutto l'incipit di *Sygdommen til Døden*, in *SKS* 11, 129; tr. it. a cura di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 1999, p. 15.

non tuttavia per sottrarsi ma per far spazio a un avanzamento, alla dedizione del paradosso, nel modo della fede²⁴. «Un siffatto momento – scrive Kierkegaard – ha una natura sua propria. È certamente breve e temporale come lo è il momento, è momentaneo come lo è il momento, è già passato come lo è il momento un momento dopo, e tuttavia esso è ciò che decide, è ciò che è pieno dell'Eterno. Un siffatto momento deve avere un nome speciale. Chiamiamolo: *pienezza del tempo*»²⁵. Oppure: «condizione eterna nel momento»²⁶. Ne *Il concetto dell'angoscia*, Kierkegaard riprende lo stesso concetto dicendo del «momento» come di quella ambiguità in cui il tempo e l'eternità si toccano, quando «il tempo taglia continuamente l'eternità e l'eternità penetra continuamente il tempo»²⁷.

La domanda, a questo punto, verte sul modo di questa reciprocità, quella che appunto trae il momento dalla sua istantaneità per dischiuderlo nella partecipazione dell'eterno. Il nesso, come s'è ricordato, è dato in forza della costituzione spirituale dell'umano ovvero per la sua originaria apertura sull'infinito, sull'eterno. Ora Kierkegaard fa notare che proprio per questa apertura la scansione del tempo in presente, passato e futuro acquista significato e unità, dove l'epicentro dell'unità è però dato non nel presente, come agostinianamente ci si aspetterebbe, ma nel futuro. Nella citazione appena ricordata leggiamo appunto «che il futuro, in un certo senso, ha un significato maggiore del presente e del passato; infatti il futuro è, in un certo senso, il tutto di cui il passato è una parte; e in un certo senso il futuro può significare il tutto. Questo si spiega col fatto che l'eternità significa innanzi tutto il futuro o che il futuro è quell'“incognito” in cui l'eternità, pur essendo incommensurabile con il tempo, vuole tuttavia mantenere il suo rapporto con esso»²⁸.

A ben vedere siamo sul versante di quella contemporaneità dove il futuro dell'*eschaton* è annunziato e vissuto, dove la «pienezza dei tempi» (Gal 4, 4) si dà a vedere non nella continuità, ma nell'unità delle estasi temporali: il futuro si dà come l'eterno e l'eterno «è tanto il futuro quanto il passato»²⁹.

S'impone nuovamente la domanda sul modo di questa equazione o, meglio, di questa ritornante approssimazione escatologica. Come nel tempo, che è pur sempre fluenza e divenire, può darsi una presenza sia pure approssimativa dell'eterno? In che senso questa presenza è poi mediata dal futuro, che in se stesso raccoglie tanto il presente quanto il passato? Diventa

²⁴ SKS 4, 261; *Briciole filosofiche*, p. 101.

²⁵ SKS 4, 226; *ibi*, p. 57.

²⁶ SKS 4, 266; *ibi*, p. 106.

²⁷ SKS 4, 392; *Il concetto dell'angoscia*, p. 397.

²⁸ SKS 4, 392; *ibidem*.

²⁹ SKS 4, 392; *ibidem*.

decisivo a questo punto il riferimento a una categoria, di cui s'è già fatto cenno all'inizio, con un termine che Kierkegaard ascrive a gloria della lingua danese³⁰: *Gientagelse* ovvero, secondo una traduzione che sembra più appropriata, *ripresa*.

3. *Gientagelsen*

Di questa categoria si deve dire sotto due versanti: quello che la distingue dalla reminiscenza greca e quello che la distingue dalla hegeliana *Mediation*. Nel primo senso, e se n'è già detto in parte, il termine implica una concentrazione memoriale, ma con un epicentro esposto al futuro. Stando infatti alla lettura di Kierkegaard, per i greci la memoria, intesa nella sua destinazione metafisica, era volta eminentemente al passato, *retrocedendo*; nella prospettiva cristiana il patrimonio della memoria trova invece la sua autenticità nella tensione rinnovatrice del futuro, *procedendo*: «Quando i greci dicevano che conoscenza è reminiscenza, intendevano: tutto questo che è, è stato. Quando si dice che la vita è una ripresa si intende: quel che è stato sarà. Per chi non possiede la categoria della reminiscenza o quella della ripresa, tutta la vita si dissolve in uno strepito vano e vuoto. La reminiscenza rappresenta la concezione pagana della vita, la ripresa la concezione moderna»³¹.

Il riferimento alla concezione cristiana implica una direzione precisa che, in ultima istanza, potremmo definire escatologica. Come nella prospettiva greca la ripresa mantiene in sé l'eredità del ricordo, ma con una direzione opposta la dispiega verso un *novum*. In questo senso ha già superato la pretesa di un ricordo che voglia consistere in sé, come mera ripetizione. «Il ricordo è come un vestito smesso, per quanto bello non puoi indossarlo, perché non ti entra più. La ripresa è una veste che non si può consumare, che non stringe né insacca, ma dolcemente aderisce alla figura». Ma la ripresa, per quanto volta al futuro, è anche tutt'altro che semplice speranza, giacché la «speranza è un vestito nuovo fiammante, che non fa pieghe né grinze, ma non puoi sapere se ti va, come ti va perché non l'hai mai indossato. [...] La speranza è una bella fanciulla che ci guizza via dalle mani»³². Come può dirsi che per essa ci si sottrae al destino che attende di là da ogni speranza finita, nell'inevitabilità del *perire*³³? O, detto altrimenti, che cosa nella ripresa

³⁰ SKS 4, 25; *La ripresa*, p. 26: «è una buona parola danese e io mi congratulo con la lingua danese per la bontà di questo termine filosofico».

³¹ SKS 4, 25; *ibi*, pp. 26-27. Nella traduzione citata la frase concludeva con «la concezione cristiana». Ho corretto con «la concezione moderna» per rispetto dell'originale.

³² SKS 4, 10; *ibi*, p. 4.

³³ Cfr. SKS 4, 10; *ibi*, p. 5.

può liberarci dalla sterilità del puro ricordo e, insieme, dall'incertezza della speranza? La risposta di Kierkegaard riposa a ben vedere in un radicamento metafisico che però resta trascendente e, più oltre, in una riserva propriamente cristiana, escatologica: «la ripresa non avviene mai completamente nel tempo e soltanto nell'eternità possiamo attenderci la sola vera ripresa»³⁴.

In questa prospettiva possiamo rileggere un decisivo passaggio, dove Kierkegaard scrive: «La ripresa è l'*interesse* della metafisica e allo stesso tempo l'interesse sul quale la metafisica si arena»³⁵. Per un verso dunque la ripresa corrisponde a un'esigenza ontologica, quella che assicura lo sviluppo della storia in forza di un originario radicamento teologico, nel costitutivo *inter-esse*, nel radicale riferimento a un'eternità che è per se stessa libera dalla caducità diveniente del tempo. Ma per altro verso si viene anche a dire che proprio in questo riferimento la metafisica si arena: il radicamento che essa deve implicare resta indeterminabile, mai eguagliabile da chi stia nella trama del tempo. Si comprende da questo lato perché Kierkegaard opponga la categoria della ripresa a quella hegeliana della *mediazione*. Lo fa in *Gientagelsen* sveltamente e con sottesa ironia³⁶, ma lo approfondisce con uno sviluppo più argomentato prima nelle *Briciole di filosofia*, dove viene notata l'impossibilità di conciliare la necessità dell'assoluto con la passività del divenire³⁷, e poi nella grande *Postilla* dove Kierkegaard torna a notare che la risoluzione hegeliana dell'*Aufheben* si infrange nell'impossibilità di conciliare la realtà del divenire finito con quella dell'assoluto³⁸.

³⁴ SKS 4, 88; *ibi*, p. 118.

³⁵ SKS 4, 25; *ibi*, p. 27.

³⁶ SKS 4, 25; *ibi*, p. 26: «Lo sviluppo Greco della dottrina dell'*essere* e del nulla, dell'*atimo* e del *non essere* e così via, mette fuori gioco Hegel. [...] Nessuno dei moderni ha spiegato come avvenga la mediazione, se risulti dal modo dei due momenti e in che senso la mediazione sia già contenuta in essi o se essa costituisca piuttosto un nuovo elemento e in che modo questo nuovo elemento intervenga. Sotto questo riguardo l'esame al quale i greci sottoposero il concetto di κίνησις corrispondente alla moderna categoria di "passaggio" è degno di considerazione».

³⁷ «Il diventare reale è un mutamento, ma il necessario non può mutare perché si rapporta sempre a se stesso, e si rapporta a sé nel medesimo modo. Ogni diventare reale è un *patire*, e il necessario non può patire; non può patire la passione della realtà, la quale consiste nel fatto che il possibile (non semplicemente il possibile che viene escluso, ma il possibile stesso che viene posto in atto) appare come nulla nel momento in cui diventa reale; infatti con la realtà la possibilità viene resa nulla. Tutto ciò che diventa reale dimostra di non essere necessario appunto con il diventare reale, poiché il necessario è ciò che unicamente non può diventare reale, dato che il necessario è» (SKS 4, 274; *Briciole filosofiche*, pp. 116-117. Ma si veda anche il seguito).

³⁸ Anche qui la pagina di Kierkegaard scorre con ironia, ma mirando direttamente al punto essenziale, all'equazione di *tollere/conservare* implicata da Hegel nell'uso del verbo *aufheben*: «Se poi sia una buona qualità, per un termine, quella di poter avere contempora-

Se ne deve concludere che il movimento della ripresa, se per un verso costituisce un rimedio alla caducità del «momento», per altro verso rimane solo una approssimazione alla verità dell'assoluto: una approssimazione che, in linea di principio, trova la sua garanzia nel riferimento e nella partecipazione originaria con l'assoluto, restando però pur sempre inadeguata rispetto all'alterità dell'assoluto. Tanto più se il riferimento all'assoluto si dà nel paradosso cristiano dell'incarnazione. Si comprende allora come, nel concreto, il movimento della ripresa sia ultimamente legittimato solo da un atto di fede. L'intelletto – come ho già ricordato – deve trarsi in disparte per far posto alla dedizione del paradosso, ma a sua volta il paradosso può diventare passione esistenziale solo nell'esercizio della fede. In definitiva, il movimento della «ripresa» è e resta una categoria religiosa³⁹, dove «l'intelletto e il paradosso urtano felicemente l'uno contro l'altro»⁴⁰.

4. Sull'attualità di Kierkegaard

Converrà ora riprendere criticamente questa conclusione, secondo due prospettive, opposte, ma per altro anche complementari:

1. Il plesso della riflessione religiosa di Kierkegaard ha, come ricordavo, il suo punto di gravitazione nel concetto di contemporaneità: un concetto che viene via via raccolto sotto le categorie dell'assurdo e del paradosso. Ho dovuto anche notare come le due categorie sembravano all'inizio equivalenti, per poi distinguersi via via, sino ad essere riconosciute come alternative.

neamente due significati contrari, io non so: ma colui che vuole esprimersi con precisione evita volentieri di usare un termine simile nelle occasioni decisive. C'è un'espressione popolare semplice con cui si indica umoristicamente l'impossibile: aver la bocca piena di farina e nello stesso tempo soffiare – ed è press'a poco l'espedito della speculazione quando impiega un termine che ha contemporaneamente due significati opposti» (SKS 5, 203; *Postilla conclusiva non scientifica*, p. 350). Su questo punto rinvio alla mia nota *Post-Scriptum. Ancora sulla ripresa*, in V. MELCHIORRE, *Scritti su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998, pp. 137 ss.

³⁹ JJ:172 [Pap. IV A 169], in SKS 18; *Diario*, vol. 3, p. 96.

⁴⁰ Ho già ricordato questo passaggio, ma conviene ora citarlo nuovamente nella sua testualità: «l'intelletto e il paradosso urtano felicemente l'uno contro l'altro nel momento, quando l'intelletto trae se stesso in disparte e il paradosso si dà in dedizione; e il terzo dove ciò accade (poiché ciò non accade nell'ambito dell'intelletto che è rimosso, e nemmeno nell'ambito del paradosso che si dà in dedizione – dunque accadrà *in* qualcosa) è quella felice passione alla quale vogliamo ora dare un nome, anche se non è affatto del nome che ci importa. La chiameremo *fedè*» (SKS 4, 261; *Briciole filosofiche*, p. 101). È da notare che qui Kierkegaard riproduce a suo modo un movimento tipicamente dialettico. Vale a questo riguardo quanto egli stesso nota nell'introduzione alla *Postilla*. Cfr. SKS 7, 20-21 e poi 350-352, 518 ss.; *Postilla conclusiva non scientifica*, pp. 132-133, 523-525, 706 ss.

Potremmo dire che se, da un lato, l'assurdo doveva chiaramente designare la contraddizione della ragione, il concetto di paradosso era stato poi raccolto nella distinzione che lo designava come un campo parallelo della ragione, come il percorso di una intelligibilità superiore rispetto a quello della ragione finita: campo della rivelazione dove l'asserto, necessario ma per sé indeterminabile, dell'assoluto si risolve nell'annuncio dell'incarnazione, nell'inscindibile unità del finito con l'infinito, nella figura storica del Cristo di Dio. Da questo lato, come ho appena ricordato, «l'intelletto e il paradosso urtano felicemente l'uno contro l'altro».

Va però notato come questa distinzione non rimane costante nella pagina di Kierkegaard: sembra che, alla fine, venga a cadere per risolversi in una sorta di «contraddizione dialettica»⁴¹. Questa difficoltà resta insuperabile se, come appare nel dettato di Kierkegaard, la figura storica di Gesù e quella del Cristo glorioso rimangono indistinte. Noterei al riguardo che anche restando alla figura cristologica dell'incarnazione, si deve comunque ritenere che l'umanità di Gesù sia per se stessa data pienamente, e dunque nel suo limite, nell'intimità ma anche in una radicale distanza rispetto al Padre. Secondo la tradizione evangelica Gesù dichiara infatti che il Padre è più grande del Figlio⁴² e che ci sono cose, soprattutto i tempi della fine, che il Figlio non può sapere⁴³. Paolo ha potuto scrivere che il Figlio è stato *costituito* (ὀρισθέντος)⁴⁴ come tale ed è per questo sottomesso al Padre, persino nell'ultimo giorno, nella riconsegna della propria signoria, «affinché Dio sia tutto in tutti»⁴⁵. Nella lettera agli *Ebrei* leggiamo pure che il Figlio, «costituito» (ἔθηκεν) erede di tutte le cose, [...] *dopo* aver compiuto la purificazione dei peccati, sedette alla destra della maestà nell'alto dei cieli, *dive-*

⁴¹ Si veda, ad esempio nell'ultima parte della *Postilla*, dove Kierkegaard torna a parlare di una rottura «con la ragione e col pensiero e con l'immanenza, per abbandonare l'ultima terraferma dell'immanenza, avendo l'eternità alle spalle, e per esistere situati sul versante estremo dell'esistenza, in forza dell'assurdo» (SKS 7, 518; *Postilla conclusiva non scientifica*, p. 715. Ma si vedano pure tutti i successivi §§ 1-3). Non sembra del tutto convincente la nota 92 di C. Fabro (*ibidem*), dove viene distinto l'assurdo logico da un assurdo esistenziale. Posto che questa distinzione valga, resta pur sempre significativo, come lo stesso Fabro nota, che nei *Diari* e nelle opere della maturità Kierkegaard usi di preferenza la categoria del «paradosso», contrapponendola a quella di «assurdo»: il senso esistenziale della parola non potrebbe infine distinguersi da quello logico! D'altra parte rimane pur sempre da chiedersi perché l'equivalenza «paradosso-assurdo» non scompaia del tutto anche nelle opere della maturità kierkegaardiana.

⁴² Gv 14, 28.

⁴³ Mc 13, 32; Mt 24, 36: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre».

⁴⁴ Rm 1, 4. Questo tema della «costituzione» ritorna con altri termini in Ef 1, 22.

⁴⁵ 1 Cor 11, 3; 15, 28

nuto (γενόμενος) tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato»⁴⁶. Poco dopo, in 2, 9-10 leggiamo ancora che «quel Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli angeli», Dio rese poi «perfetto (τελειῶσαι) per mezzo delle sofferenze»⁴⁷. E di nuovo: «Cristo non attribuì a se stesso la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì colui che gli disse: *Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato*. Per la sua obbedienza nel dolore, quel Figlio fu poi reso perfetto (τελειωθείς)»⁴⁸.

Dunque è solo nel Risorto che si dà una sua *assoluta* unità, *una più piena, compiuta identità d'essere* del Figlio col Padre. Nel tempo storico di Gesù si dà invece una pienezza umana, assolutamente abbandonata nella dedizione e nel mistero del Padre: una filiazione che l'umanità custodisce e richiama nel segreto del proprio limite, della propria distanza. Senza questa distanza – una distanza che risuonerà drammaticamente nel grido della croce, segno estremo della differenza fra Creatore e creatura – l'umanità di Gesù sarebbe stata una finzione o una pura apparenza.

Se l'esegesi deve articolarsi con questa distinzione, si potrà anche dire che l'oscillazione fra assurdo e paradosso, comunque resistente in Kierkegaard, deve infine cadere: l'unità finito-infinito che i testi neotestamentari declinano nella figura storica di Gesù appare piuttosto nel modo di una intensa, estrema partecipazione. Sarà nella resurrezione che poi si darà il dispiegamento nuovo e pieno di questa unità infine compiuta. I racconti evangelici ne danno però conto nei modi di una umanità trasfigurata, in forme che trapassano la comune intelligenza degli spazi e dei tempi. Nella prima lettera ai Corinti, Paolo ritorna a sua volta, e con decisione, su questa differenza: parlerà di un «corpo spirituale» a immagine dell'ultimo Adamo «spirito datore di vita»⁴⁹. Infine è a questi livelli che la coscienza del testimone deve declinarsi nei modi del paradosso, alludendo a una diversa, trascendente intelligibilità. Se ne potrà dire come di un assurdo – Paolo parlerebbe dello scandalo di una *sapientia crucis*⁵⁰ –, ma solo quando ci si attesti indebita-

⁴⁶ Eb 1, 2-4, corsivo mio.

⁴⁷ Eb 2, 9-10.

⁴⁸ Eb 5, 5 ss., corsivo mio. Il passo ci richiama anche un tratto di At 3, 13 dove si legge che Dio «ha glorificato il suo servo Gesù».

⁴⁹ 1 Cor 15, 44-49. Il secondo Adamo è, com'è noto, il contrappunto del primo Adamo: «sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo. Quale è l'uomo fatto di terra, così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste».

⁵⁰ 1 Cor 1-2.

mente nei perimetri del puro intelletto, rifiutando ogni spazio a una possibile trascendenza del senso. È invece proprio da questo lato che l'intelletto deve cedere il passo a una prossimità che per ora sta solo nei modi del *pensare*, piuttosto che in quelli del *conoscere* o del *comprendere*: saremo allora nella dimensione propria del paradosso, una tensione della ragione che, mentre si sporge in avanti, si trattiene tuttavia dalla pretesa di pensare *sub specie aeterni*⁵¹. Ci ritornerebbe a questo punto una preziosa distinzione di Kierkegaard, quella che appunto esce dall'equivalenza per contrapporre paradosso e assurdo o per precisare che, a differenza dell'assurdo, il paradosso non è un nonsenso⁵². Non lo è nella dimensione del Risorto, ma non lo è neppure nel vissuto storico dell'uomo di Nazareth, interamente giocato nell'abbandono alla prossimità del Padre.

2. Intimità o prossimità, che, in termini storici, esistenziali, significano appunto contemporaneità, come nel dettato di Kierkegaard. È stato giustamente notato che, da sola, la stessa coscienza religiosa non è in grado di decidere quanto alla prossimità di Dio. Di questa si è tornati a dire recentemente, con «ammirazione e sgomento», rinviando nuovamente all'evento storico di Gesù. Se n'è detto rinviando alla sua immediatezza esistenziale e di conseguenza alla sua «portata destinale»: «presenza in atto della signoria escatologica di Dio»⁵³, che, come tale, trova «il luogo della sua migliore rappresentazione» nella condivisione eucaristica⁵⁴.

Questa conclusione ci rinvia al termine della vita di Kierkegaard, al suo drammatico rifiuto dell'eucarestia: ultimo gesto di una coscienza giustamente inquieta, che non sapeva o non poteva riconoscersi nella testimonian-

⁵¹ SKS 7, 198; *Postilla conclusiva non scientifica*, p. 345, dove Kierkegaard pone la distinzione fra paradosso relativo e paradosso assoluto, che è tale in quanto «può essere compreso solo nel senso che non si può comprendere». Infatti, «la differenza assoluta fra Dio e l'uomo è precisamente che l'uomo è una natura singola esistente (e questo vale per il più intelligente come per il più stupido), il cui compito essenziale non può essere perciò di pensare *sub specie aeterni*: poiché, anche se egli è certamente eterno, però fin quando esiste è essenzialmente esistente, e l'essenziale per lui deve perciò essere l'interiorità nell'esistenza».

⁵² Cfr. NB15:19 [*Pap. X 2 A 348*], in SKS 23; NB15:25 [*Pap. X 2 A 354*], in SKS 23; NB17:19 [*Pap. X 2 A 592*], in SKS 23; *Diario*, vol. 7, pp. 52-54; *ibi*, pp. 56-57; *ibi*, pp. 151-152.

⁵³ P. SEQUERI, *La prossimità di Gesù e i limiti del sacro*, «La Rivista del Clero Italiano», 93 (2012), 4, p. 257.

⁵⁴ *Ibi*, p. 267: «L'eucaristia è – deve diventare – anche il luogo della sua migliore presentazione. Lo sarà, paradossalmente, quanto meno assomigli a una festa dell'amicizia, o a un raduno di affinità elettive, con benedizione finale. E quanto più sarà disponibile a lasciarsi percepire (per l'infinita teoria degli Zaccheo appollaiati sui rami, come anche per gli sposi-ragazzi senza nome e senza vino) quale celebrazione della contemporaneità reale di Gesù, riproducendo la scena originaria della manifestazione della signoria di Dio “qui ed ora”: Gesù, i discepoli, la folla. E la prossimità di Dio che circola incessantemente fra loro».

za della propria Chiesa e nell'esercizio corrente della sua pratica eucaristica. Fu l'ultima invocazione d'un senso smarrito, d'una contemporaneità dimenticata.

Abstract

The theme of eschatology is not recurrent in Kierkegaard's works. Nevertheless the conjugation between temporality and eternity shown by Kierkegaard agrees with the way in which the eschatological conscience has been examined by the contemporary theology. The connection present in Kierkegaard between historical time and eternal destination of the human being can be summed up under the theme of an *eschatology of the present*. This connection is cleared both under the ethical-religious point of view by the concept of «repetition (*Gjentagelse*)» of the past looking at the future, and under the profile of the «contemporaneity» with Christ. The task of the spirit as synthesis of temporality and eternity is given in the constant anticipation/participation of the *ultimate*. The future as finite figure of the eternal makes the life in the present authentic.

Keywords: Kierkegaard, contemporaneity, disciple, eschatology, repetition

