



Riforma, dottrina e azione. Considerazioni su *Esercizio di Cristianesimo* di Søren Kierkegaard - Reformation, Doctrine and Action. Some Remarks upon Kierkegaard's «Practice in Christianity»

Giacomo Petrarca (Università Vita e Salute – San Raffaele)

Abstract: This paper aims to propose an overview on Kierkegaard's *Practice in Christianity* (1850), in order to underline the main elements of Kierkegaardian interpretation of Christianity. The first part of the paper provides a short overview of the relationships between Kierkegaard, Luther and the meaning of *reform* in Kierkegaard's perspective. The second part of the paper analyses the Kierkegaardian critique of false and inauthentic Christianity, in order to underline the importance of a new conception of temporality and the notion of contemporaneity with Christ, nerve centre of the *Practice of Christianity*. From the re-elaboration of these complex and deep concepts, the paper tries to show the originality of Kierkegaard's philosophical and theological perspective about the Christianity.

Keywords: Kierkegaard, reformation, doctrine action, temporality, contemporaneity

«Ma, mio caro Lutero, dove sono i cristiani di cui parli?»
(Papirer XI² A 303)

1. Kierkegaard e Lutero; 2 Kierkegaard contro il Cristianesimo storico; 3. Il problema dell'Arresto; 4. La contemporaneità con Cristo; 5. L'imitatio impossibile; 6. L'inutilità del servire; 7. Chiusa.

1. *Kierkegaard e Lutero*

Quanto complesso e conflittuale sia il giudizio di Kierkegaard su Lutero emerge con chiarezza già da una rapida lettura di alcune pagine del *Diario*, dove l'iniziale entusiasmo per la figura del frate agostiniano – definito, in una nota del 1 novembre 1838, il «Copernico» del Cattolicesimo¹ – e la sua attività riformatrice, lascia progressivamente il posto a una sempre più disillusa e profonda presa di

¹ «È successo con il Cattolicesimo come con la terra: venne per esso un Copernico (Lutero) il quale scoprì che Roma non è il centro attorno a cui tutto gira, ma un punto periferico» (S. Kierkegaard, *Papirer* II A 289; tr. it. *Diario*, a cura di C. Fabro, 2 vol., Morcelliana, Brescia 1962, vol I, p. 270)



Giacomo Petrarca

distanza nei confronti degli effetti della Riforma². È senz'altro vero, come hanno sottolineato più volte gli interpreti, che la critica di Kierkegaard sia rivolta con maggior durezza nei confronti della chiesa luterana del suo tempo piuttosto che contro la figura di Lutero, ma ciò non deve distogliere l'attenzione dal fatto che al centro della polemica kierkegaardiana stiano propriamente gli stessi ideali della Riforma così come Lutero li aveva concepiti. Questa tensione tra i diversi piani sui quali Kierkegaard conduce la propria critica, è attestata da una serie di testi risalenti al *Diario* del 1849-1850, di cui riportiamo in questa sede uno dei più significativi, titolato «*L'abuso fraudolento di Lutero*»:

La frode è questa: ciò che Lutero fece come opposizione e quasi per sfida contro la gonfiezza di un'ascesi fantastica e presuntuosa – ne si è fatto la verità in sé; e mentre tutto ora è diventato mondanità (di modo che il contrasto è completamente svanito), si fa ancora appella a Lutero. Proprio in contrasto alla esagerazione e al merito presuntuoso dell'ascetismo, Lutero ha messo l'accento con intento religioso sulla semplice mondanità in senso buono. Ma la «*pointe*» sta nel contrasto. Ora la vita Cristiana si è conformata completamente alla pura mondanità: e poi si continua ad appellarsi a Lutero!³

Se quindi, come dicevamo, non è possibile piegare in maniera univoca il giudizio di Kierkegaard sulla figura di Lutero è significativo notare come al fondo della polemica stia un tema essenziale che costituirà l'argomento centrale della critica contro il cristianesimo *tout-court* nell'*Esercizio di Cristianesimo* – testo pubblicato nel 1850, quindi dello stesso periodo della nota del *Diario* citata in apertura. La polemica contro l'ipostatizzazione dottrinale del cristianesimo, il suo essere divenuto una forma di religione mondana e storica – quando invece, per Kierkegaard, si era presentato come l'*esperienza viva* e “scandalosa” di Gesù Cristo – rappresenta proprio uno degli elementi polemici più significativi della critica kierkegaardiana. Da tale critica, non solo non è esente lo stesso Lutero e la sua riforma, ma ne diventa oggetto propriamente lo stesso concetto di *riforma*. Per Kierkegaard infatti l'idea di *riforma* è un concetto prettamente *politico*, che porta con sé un'inevitabile *mondanizzazione* del Cristianesimo, poiché sposta l'accertamento dell'autenticità del Cristianesimo sul terreno *politico*. Kierkegaard esprime questa critica in forme e luoghi differenti. Il primo è un passaggio del *Diario* contiguo al testo «*L'abuso fraudolento di Lutero*», in cui egli scrive:

² Tra i contributi sul tema, si veda: L.C. Barrett, *Kierkegaard's Appropriation and Critique of Luther and Lutheranism*, in J. Stewart (ed.), *A Companion to Kierkegaard*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2015, pp. 180-192; J. Brun, *Kierkegaard et Luther*, in: «*Revue de Métaphysique et de Morale*», 75/1970, pp. 301-308; Regin Prenter, *Luther and Lutheranism*, in N. Thulstrup and M. Mikulova Thulstrup (edd.), *Kierkegaard and Great Traditions*, C.A. Reitzels Boghandel, Copenhagen 1981, pp. 121-172; E.B. Koenker, *Søren Kierkegaard on Luther*, in J. Pelikan (ed.), *Interpreters of Luther: Essays in Honor of Wilhelm Pauck*, Fortress Press, Philadelphia 1968, pp. 231-248; W.R. Bragstad, *Luther's Influence on Training in Christianity*, *The Lutheran Quarterly*, vo. 28, 1976, pp. 257-271.

³ S. Kierkegaard, *Papirer* X² A 558; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 69.



Riforma, dottrina e azione

Spesso quando considero Lutero, mi viene in mente che in lui c'è una grande sconvenienza: un riformatore che vuol scuotere il gioco, è una cosa che fa pensare! Proprio questa è anche la ragione per cui subito egli fu preso invano, cioè politicamente; poiché lui stesso ha un *confinium* alla politica, come è anche il caso di tutta la sua posizione: quella di non attaccare la «Folla», ma un Singolo altolocato [il Papa].

Perciò la lotta diventò per Lutero anche troppo facile. Il difficile è proprio dover soffrire, perché si deve rendere la cosa più difficile per gli altri. Quando si lotta per sbarazzarsi dei pesi, naturalmente si è subito capiti da tutta una Folla, il cui interesse è quello di essere liberata dai pesi. Qui dunque non c'è il vero distintivo cristiano del «pericolo doppio».

[...] Ma Lutero cambiò rotta con troppa leggerezza. Giubilante di un giubilo politico, conquistò la contemporaneità alla sua causa e allestì un partito per abbattere il Papa: bravo! tante grazie, ciò non è che una pura farsa politica.

Per me importa soltanto di chiarire questo, dal punto di vista dialettico; del resto Lutero è oggetto della mia piena venerazione: ma Lutero era ben lungi dall'essere un Socrate [...]⁴.

Il concetto stesso di riforma ha quindi un intrinseco *confinium* alla politica e non è in grado di “liberare” il Cristianesimo dal gioco della “mondanità”. E tuttavia non è chiaro in che senso Lutero non si avveda di questo pericolo. C'è da parte di Kierkegaard una prima indicazione del problema nei confronti delle scelte politiche di Lutero, dei suoi rapporti con i principi tedeschi e della volontà di costituire un “partito” contro Roma. Ma la critica è più profonda e coinvolge la modalità stessa con la quale Lutero ha inteso riformare il Cristianesimo nei suoi principi fondamentali. Ed è ancora una pagina del *Diario* del 1851-1852 a offrirci una nota della massima importanza, nella quale Kierkegaard richiama il celebre gesto del 31 ottobre 1517 con cui si suole datare l'inizio della Riforma:

Lutero aveva affisso alla porta della chiesa 95 tesi: anche questa era una discussione di dottrina. Ora si potrebbe mettere nel «Giornale degli annunzi» una unica tesi: “Il Cristianesimo non esiste affatto”..., invitando alla discussione pastori e professori⁵.

Si tratta di un passaggio particolarmente significativo, poiché indica il terreno su cui si muove l'intera critica kierkegaardiana nei confronti della Cristianità: l'idea di *dottrina*. La riduzione del Cristianesimo a *dottrina* è la sua prima – nel senso di più profonda – forma di mondanizzazione. La responsabilità di Lutero pertanto è doppia: non solo di aver mantenuto il Cristianesimo su un piano *mondano*, ma di aver tentato una riforma all'interno di quella stessa dimensione mondana. Da ciò la provocazione di Kierkegaard dell'unica tesi: «Il Cristianesimo non esiste affatto»!

⁴ S. Kierkegaard, *Papirer* X² A 559; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., pp. 69-70.

⁵ Ivi X⁴ A 115; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 225.



2. Kierkegaard contro il Cristianesimo storico

A questo grido polemico ne fa eco un altro, che si alza dalle pagine dell'*Esercizio di Cristianesimo*: «il cristianesimo non è una dottrina»⁶. Parole durissime, quelle di Kierkegaard, severo atto d'accusa nei confronti della cristianità costituita:

Ci si è impadroniti della dottrina di Cristo, per voltarla, raschiatarla, svisarla, facendo garante della verità un uomo la cui vita ha avuto tali e tali conseguenze nella storia. A questo modo tutto è diventato evidenza diretta come il bere un bicchier d'acqua: è naturale, perché così il cristianesimo è diventato paganesimo. Nel cristianesimo continua la filastrocca delle chiacchiere domenicali sulle verità magnifiche e incomparabili del cristianesimo, sulle sue dolci consolazioni, ma mettendo bene in risalto che Cristo visse 1800 anni fa! [...] Non si sa più di che cosa ci si debba scandalizzare e si sa ancor meno cosa si deve adorare. [...] La cristianità ha abolito il cristianesimo senz'accorgersene⁷.

La possibilità dello scandalo è stata ormai tolta, resa una ridicola ciarla – facendo sì che tutti si divenisse cristiani⁸. La verticalità del rapporto con l'*Assoluto* – continua Kierkegaard – si è risolta in una conciliata orizzontalità storica, nell'illusione di una Chiesa trionfante che – inserita nella vita del mondo – ha conquistato il proprio titolo di *dottrina*, la propria salda *auctoritas* inaugurando il regno di Dio sulla Terra. Processo – quello che ha portato alla formazione della cristianità costituita – contro il quale Kierkegaard scaglia la più dura condanna: sono le parole del Cristo che – prima di ogni altra considerazione – si oppongono all'utilizzo fattone dal “cristianesimo storico”.

Le parole di Cristo: «Il mio regno non è di questo mondo» (*Gv* 18, 36), non si limitavano alla sua epoca; le sue parole hanno un valore eterno; esse valgono quindi per ogni tempo per quanto riguarda il rapporto del regno di Cristo con questo mondo nel senso che se il regno di Cristo si accorda con questo mondo e diventa un regno di questo mondo, il cristianesimo è abolito⁹.

Non si può essere cristiani se non *divenendo cristiani*: una cristianità *stabilita* – fattasi dottrina – «non diviene, ma è»¹⁰. Dove “divenire” indica intanto quell’ineliminabile tensione, quella prova mai concludentesi nel tentativo di farsi simili a Cristo, colui che dice di se stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (*Gv* 14, 6); nesso, questo, decisivo per la comprensione del cristianesimo kierkegaardiano: alla cristianità “stabilità” che intende la *verità* come un contenuto in proprio possesso nel quale le opere di Cristo sono portate come

⁶ S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 744.

⁷ Ivi, p. 709.

⁸ Ivi, p. 796.

⁹ Ivi, p. 797.

¹⁰ Ivi, p. 798.





Riforma, dottrina e azione

segno grandioso della sua potenza, Kierkegaard oppone una fede della *contemporaneità*, dell'*esercizio* nell'aspra ed ineliminabile distanza tra Dio e l'uomo: «il cristianesimo è la verità come via»¹¹. Ossia: Cristo è la *verità* – ma come *via* e come *via*; meglio: la *via* che “conduce” alla *verità*... il “cristianesimo storico” ha invece inteso la parola del Cristo come possesso: nella grande *vittoria* dell'ordine costituito, nella divinizzazione dell'*ekklesia* sta la completa e radicale mondanizzazione del cristianesimo. Così Kierkegaard:

Un concetto come quello di «comunità», tanto dibattuto anche ai nostri giorni, applicato a questa vita, è propriamente un'anticipazione impaziente dell'eternità. [...] Dal punto di vista cristiano non c'è che la lotta dei singoli, poiché la caratteristica dello spirito è appunto che ognuno sia un singolo davanti a Dio, mentre la «collettività» è una determinazione più bassa di quella del singolo che ciascuno può e deve essere. Perciò la comunità appartiene innanzitutto e soprattutto all'eternità; la «comunità» essa è in quiete ciò che il singolo è nell'inquietudine. Ma questa vita è appunto il tempo della prova e dell'inquietudine: ecco perché la «comunità» non ha la sua patria nel tempo, ma soltanto nell'eternità dove in quiete è «assemblea» di tutti i singoli che si mantengono saldi nella lotta e nella prova¹².

Con il riferimento al concetto di «comunità» Kierkegaard chiama direttamente in causa l'esito più autentico del “cristianesimo” hegeliano. La comunità (*l'ekklesia*) in Hegel diventa il luogo nel quale il Dio sensibile – colui che *deve* morire, che *deve* perdere la propria singolarità – *risorge*. Cristo *risorge* nella e come *ekklesia*, il fare di tutti e di ciascuno: il *Noi*, l'operare che toglie la distanza tra Dio e uomo, perché proprio da quella *distanza* il Cristo ha redento il mondo¹³. Detto altrimenti: la Chiesa visibile che s'impone su quella invisibile, decretando la completa disvelatezza¹⁴. Per Kierkegaard *credere* vuol dire mantenersi saldi nella lotta e nella prova, nell'incessante sopportazione della possibilità dello scandalo, nell'incolmabile distanza che separa Dio dall'uomo. Non dottrina dunque, ma *esercizio*.

¹¹ Ivi, p. 794.

¹² Ivi, p. 803.

¹³ «La morte dell'Uomo divino è, come morte, la negatività astratta, il risultato immediato del movimento che si compie soltanto nell'universalità *naturale*. Quella morte perde un simile significato naturale nell'autocoscienza spirituale, ossia diviene il suo concetto testé ricordato; la morte, da ciò ch'essa immediatamente significa, dal non essere *di questo singolo*, si trasfigura a *universalità* dello spirito vivente nella sua comunità e in essa ogni giorno morente e risorgente» (G.F.W. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*; tr. it. di E. De Negri, 2 voll, Nuova Italia, Firenze 1973², p. 281).

¹⁴ Che Kierkegaard mini dal profondo l'orizzonte comunitario per riaffermare l'unicità del singolo – certo pensandolo pur sempre come ‘fede’ della Chiesa invisibile – rappresenta un elemento profondamente problematico che troverà in autori come Karl Barth e il grande dramma del decisionismo politico novecentesco un elemento dirompente. Sul tema si veda: E. Brinkschmidt, *Søren Kierkegaard und Karl Barth*, Neukirchen 1971; E. Cerasi, *Singolo o comunità? Per un confronto tra Kierkegaard e Barth*, «Notabene. Quaderni di Studi Kierkegaardiani», *L'arte dello sguardo: Kierkegaard e il cinema*, vol. 3, 2003, pp. 143-158.



3. Il problema dell'Arresto

«Fermati! Ma a cosa devo fermarmi?»¹⁵. Fermarsi innanzi all'*istante*, dove s'ode la voce dell'*Invitante* «venite a me» (Mt 11, 28): «crocevia dove la sofferenza di questa vita terrena ha piantato la sua croce»¹⁶, l'*Øjeblik*¹⁷ nel quale è posto lo scandalo della croce del *Figlio dell'uomo*. Arrestare la possibilità di farsi immagine dell'*oltre*, *arrestandosi* innanzi al *nyn kairos*: non l'*Hora* che-è-presente, ma l'*Adesso* che si *fa* presente. Fermati! Ma a cosa? «A ciò che nello stesso momento trasforma infinitamente tutto»¹⁸: Cristo. L'*arresto* è esperienza limite *nel* e *del* limite: l'esperienza di una fede che sospende il proprio credere innanzitutto alla possibilità del suo gesto, arrestando tanto il contenuto del credere quanto il credere stesso, dove l'uno *si* fa oggetto di *fede* dell'altro. Esperienza tanto *religiosa* quanto *filosofica* dunque: o propriamente, dove l'una e l'altra si dicono *rivolte* all'evento del loro “comune” sorgere; comune – intanto – poiché ne costituisce l'*abisso* più radicale: la *croce* di Cristo.

V'è una pagina densissima nel *Diario* appartenente agli stessi anni dell'*Esercizio di Cristianesimo* (1849-1850) dal titolo eloquente, «l'«arresto» come il mezzo necessario per prestare attenzione al Cristianesimo e diventar cristiani». Così Kierkegaard:

L'uomo naturale, fin quando è in vita, teme l'arresto più della morte. Ora la morte e l'arresto si somigliano molto. L'arresto è come quando il pesce è tolto dall'acqua e deve respirare nell'aria libera¹⁹.

S'ode una lontana eco platonica nelle parole di Kierkegaard: *arresto* dunque come *melete thanatou*²⁰ – esercizio di morte. Colui ch'è preso nell'*arresto* è simile a un “moribondo”. È la “grandiosa” immagine del pesce strappato dall'acqua – ch'è l'*istante* dell'arresto – l'istante tra la mano e la lenza, il frangente che lega il primo boccheggiare – il primo colpo di branchia – al *vuoto* rarefatto dell'aria: è *ancora* un respiro sì, meglio, è la *contrazione* del respiro. Tutto si compie in

¹⁵ S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 702.

¹⁶ Ivi, p. 699

¹⁷ L'*Øjeblik* è «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 nel tempo. Soltanto ora acquista il suo significato quella divisione; il tempo presente, il tempo passato, il tempo futuro (S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 156)». L'istante “spezza” l'indistinto fluire del non-tempo hegeliano ponendo così la temporalità, ossia la continua implicazione di tempo ed eterno. A partire dall'istante, dal singolo *nyn* è posta la sintesi di tempo ed eterno, sintesi che né separa il tempo dall'eterno né lo unisce. “Inteso così l'istante in fondo non è l'atomo del tempo, ma l'atomo dell'eternità; è il primo riflesso dell'eterno nel tempo; è il suo primo tentativo, per così dire, di arrestare il tempo” (ivi, p. 155).

¹⁸ S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 702.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Papirer X³* A 47; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 94.

²⁰ Cfr. Platone, *Fedone*, 80e-81a.





quell'istante che toglie e dà ossigeno. Ed è *come* se fosse l'ultimo. Ci si trova innanzi a un radicale tentativo, a una maniera diversa – radicalmente differente – non solo di *pensare* il tempo, ma di *abitare* il mondo. Tentativo, quello kierkegaardiano, di tenersi fedele alla parola del Cristo: *nel mondo ma non del mondo* (cfr. *Gv* 17, 14-19). È un'esperienza che vede il singolo posto innanzi alla propria insuperabile alterità: maniera di pensare quel rapporto che rapportandosi a se stesso, si pone in rapporto a Colui che pone il rapporto²¹.

Cos'è quel che rende la morte la «situazione» per divenir cristiani? È questa cosa conclusiva e conclusa che ora tutto è finito: ciò che aiuta a fare l'offerta assolutamente all'Assoluto. Se non si ha il coraggio di dire a un morente che la morte è imminente, ma lo si mantiene nell'illusione che egli guarirà: costui non può avere la «situazione» della morte²².

Non la morte rende cristiani, ma è il divenir cristiani simile ad un *morire*. Ma si badi: non “semplicemente” al morire. Dove tutto è finito – ossia, dove non è più possibile rifugiarsi in un'ulteriorità che si rivelerebbe ‘posticcia’, illusoria. L'arresto è la durezza di questa esperienza, dove ogni istante è sempre ultimo, è sempre l'Istante nel quale l'Eterno può mostrarsi. Dalla parte del finito si tratta di sostare con *timore e tremore* innanzi a questa possibilità. L'arresto si fa così *esercizio di morte*: un *memento mori*, un morire in Cristo, nella progressione frantumata degli istanti: ciascuno per il suo proprio rapporto con l'Assoluto. *Memento mori* che ricorda nell'imminenza dell'evento: *ora* sei giudicato, *adesso*. Come è scritto: «*Erchetai hora kai nŷn estin* – viene l'ora ed è *Adesso*, nella quale i morti udranno la voce del Figlio di Dio e coloro che l'avranno ascoltata vivranno» (*Gv* 5, 25).

4. La contemporaneità con Cristo

Arrestarsi nell'istante significa farsi *contemporanei* a Cristo, *contemporaneità* ch'è tanto morire nell'arresto quanto *nascere* ogni volta a nuova vita nel rapporto con Cristo; è la parola che scioglie la sospensione del *nō*: «Alzati e va'; la tua fede ti ha salvato!» (*Lc* 17, 19): che la scioglie certo perché ne “lega” una *nuova...* Non c'è rapporto tra le generazioni, non può esserci rapporto di successione né di consequenzialità: Cristo è oggetto di fede e *segno* di scandalo. Si tratta di ricominciare da *lui*.

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. E poiché Cristo è l'assoluto, è facile vedere che rispetto a lui è possibile solo una situazione: quella della contemporaneità; 300, 700, 1500, 1800 anni a lui non tolgono né aggiungono nulla; non lo cambiano, né rivelano chi egli era poiché *chi egli sia è manifesto solo per fede*²³.

²¹ Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, tr. it. di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999, p. 15 e ss.

²² S. Kierkegaard, *Papirer* X³ A 47; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 94, corsivo nostro.

²³ S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 724, corsivo nostro.



Ma chi è l'*Invitante*? È Cristo – Cristo nel suo *abbassamento* che «vuotò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana» (*Fil 2, 7*). L'uomo-Dio motivo di *scandalo*, poiché può essere solo *creduto*. Come è scritto: «Beato chi non si scandalizza di me» (*Mt 11, 6*). Ma che cos'è lo *scandalo*? Meglio: la possibilità dello *scandalo*? Un bivio innanzi al quale l'uomo è posto: o credere o scandalizzarsi²⁴. Credere cosa? Che *quell'uomo* singolo dica di essere Dio (scandalo nel senso dell'*elevatezza*); che «colui che è Dio, è *quell'uomo* umile che soffre come un umile»²⁵ (scandalo nel senso dell'*abbassamento*). Beato chi non si scandalizza di me. Ma chi parla? Parla Cristo nel suo abbassamento: «È il Gesù Cristo dell'abbassamento che parla; è verità storica ch'egli ha detto quelle parole; ma è una falsità, appena si cambia la sua realtà storica, [dire] ch'esse siano state dette da lui»²⁶.

Motivo dello scandalo è proprio questo: la natura di servo acquisita da Cristo (cfr. *Fil 2, 7*). Se così non fosse, «sarebbe superfluo mettere in guardia contro lo scandalo, poiché quale scandalo ci sarebbe mai nel vedere la gloria rivestita di gloria?»²⁷ Farsi dunque contemporanei a Cristo significa sbarazzarsi di ogni mediazione, di qualsivoglia «spiegazione di seconda mano». La storia della cristianità è letteralmente eliminata da Kierkegaard: nell'*istante* la vicinanza a Cristo si fa *contemporaneità*: «ricominciare da lui». Contemporaneità con Cristo, significa *ripresa* dell'esser suoi discepoli²⁸, considerando l'invito di Cristo – «Venite a me, voi che siete affaticati e oppressi e io vi ristorerò» (*Mt 11, 28*). Un ristoro che è sempre *nella fatica* e *nell'oppressione*: una

²⁴ Ma a ben vedere, la decisione per l'uno o per l'altro non toglie al termine scelto il carattere “essenzialmente” escludente, resta cioè, termine di un’alternativa anche quando – e soprattutto! – non v’è alternativa: «Dunque c’è un aut-aut: o Dio» (S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l’uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1998, p. 48. Kierkegaard affronta il problema in particolare nel secondo discorso di Ivi, pp. 47-60).

²⁵ S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 731.

²⁶ Ivi p. 710.

²⁷ S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 726.

²⁸ Un richiamo alla categoria di ripresa. Sbarazzarsi dei secoli di cristianesimo e riprendere il rapporto di contemporaneità con Cristo; riprendere nel senso che «l'esistenza passata viene a esistere ora» (S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, a cura di D. Borsig, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 35): «la ripresa propriamente detta ricorda il suo oggetto in avanti» (ivi, p. 12); ossia, la ripresa è tale solo se ha la forza di fermarsi innanzi al *nyn*, dove il “riprendere in avanti” è propriamente tale solo se questo avanti temporale è il massimamente “avanti”: l’adesso dell’istante. Kierkegaard toglie qualsiasi valore alla storia della cristianità: nell’istante la vicinanza a Cristo si fa contemporaneità; vedere quell'uomo che cammina ora tra pescatori e pubblicani, vederlo lontano camminare sulle sponde del mare di Galilea, quella coscienza immediatamente sensibile dell'uomo-Dio (immediatamente saputa poiché creduta) – questo è farsi contemporanei a Cristo. Cfr. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 2003: «Il discepolo contemporaneo». Sul tema si veda: E. Paci, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Bompiani, Milano 1991, pp. 98-123; Aa. Vv., *Kierkegaard Contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, a cura di U. Regina – E. Rocca, Morcelliana, Brescia 2007; V. Melchiorre, *Post Scriptum. Ancora sulla “ripresa”*, in Id., *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998; D. Borsig, *Repetita*, in S. Kierkegaard, *La Ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, cit., pp. 145-184.



consolazione che è inscindibilmente legata alle lacrime, una consolazione *nel dolore*. La distanza da Dio non è mai tolta, l'*angoscia* del singolo mai esaurita. La *coscienza del peccato* rappresenta l'immancabile distanza che separa l'uomo da Dio: distanza incolmabile se non tradendola come fa la cristianità stabilita, ma è «un'impudenza voler fraternizzare con Dio e con Cristo»²⁹, è bestemmia contro lo Spirito. Aspetto decisivo nel cristianesimo kierkegaardiano: aspro, tragicamente sospeso alla *possibilità* del fallimento, ma prim'ancora nella profonda irredimibilità di ogni singolo «gesto»: «il peccato di Ivan» – scrive Enzo Paci – «appartiene anche all'innocenza di Alëša»³⁰. V'è una consapevolezza profonda in Kierkegaard:

Il cristianesimo, se così posso dire, è infinitamente troppo alto per gli uomini (quando la situazione è quella che più fa violenza, cioè la contemporaneità con Cristo) che durante la vita di Cristo, neppure l'Apostolo riesce ad attenersi a Cristo. Solo un ladrone, un ladrone morente; lui soltanto, la coscienza del peccato e la situazione della morte lo aiutano ad attenersi a Cristo³¹.

È l'estrema durezza del cristianesimo kierkegaardiano: solo *nel peccato*, *nel male*, *nella morte* è la relazione con l'Assoluto. Ma consapevolezza che dice l'assoluta inadeguatezza di chiunque si affacci al rapporto con Dio: la *coscienza del peccato* è esperienza della inestinguibile finitezza umana nell'atto stesso in cui questa s'apre alla «possibilità» dell'infinito, come è scritto: «Voi siete *cattivi*» (Mt 7, 11; Lc 11, 13). Ma la *coscienza del peccato* è – anche – «l'unica porta d'ingresso al cristianesimo»³²: tutto il resto è *hybris*, è lesa maestà contro di esso. La massima elevatezza del Cristo sta nel suo abbassamento, la vera gloria del Cristo – il punto più alto dove si compie l'offerta assoluta all'Assoluto è il dolore infinito che lo inchioda ad un legno: carne, *sark* – inchiodata e percossa ad un ceppo: «Ma da Adesso starà il Figlio dell'uomo seduto alla destra della potenza di Dio» (Lc 22, 69). In croce, issato, innalzato – *crocifisso*.

5. *L'imitatio impossibile*

Che cosa significa dunque essere cristiani? È parola acre quella di Kierkegaard: «soffrire in somiglianza con Cristo»³³. Somigliare a Cristo, ma a quale Cristo? Al *crocifisso*, al Gesù in croce, il Cristo morente nell'estremo abbandono del Padre. Si tratta di *stare*, di *arrestarsi* ai piedi della croce – innanzi alla *croce* dove scorre il sangue del Figlio dell'uomo. Così Kierkegaard:

²⁹ S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 727.

³⁰ E. Paci, *Angoscia e relazione*, in Id., *Kierkegaard e Thomas Mann*, cit., p. 152.

³¹ S. Kierkegaard, *Papirer X* A 47; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 94, corsivo nostro.

³² S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 727.

³³ Ivi, p. 777.



Giacomo Petrarca

Soffrire in somiglianza con Cristo non consiste nel trovarsi paziente nell'inevitabile, ma nel soffrire il male *da parte* degli uomini perché, come cristiani e per essere cristiani, si abbraccia la causa del bene in modo che, a evitare tale sofferenza, basterebbe smettere *soltanto* di volere il bene³⁴.

Radicale esperienza del *credente*: l'*imitatio Christi* “innanzi” alla *croce*. Una croce priva di qualsiasi orpello, di ogni seppur minimo segno di vittoria ché «in questo mondo la verità non trionfa se non soffrendo, soccombendo»³⁵.

V’è una terribile e amara consapevolezza che non può essere taciuta: nessuno è propriamente in grado d’*imitare* Cristo, nessuno può portare a termine l’offerta all’Assoluto e resistere – solo Cristo è stato capace di tanto, solo Lui è «riuscito ad esprimere in ogni momento e a mantenere la stessa offerta assoluta: Lui ch’era anche l’Assoluto»³⁶. Distanza incolmabile – ineliminabile abisso che non permette di realizzare quel che si *dovrebbe* ed insieme, condizione di possibilità – la sola – per divenire cristiani. Si è già detto: la coscienza del peccato è l’unica via di accesso al cristianesimo. Un esito che nega innanzitutto quanto appena detto: che sia un esito. «Per quanta pazienza dimostri, non gli verrà mai in mente che ciò significhi soffrire in somiglianza con Gesù Cristo: simile idea sarebbe un’im-pazienza anticristiana»³⁷.

Il vero cristiano deve innanzitutto sopportare l’impossibilità del proprio voler diventare cristiano, del proprio approssimarsi a Cristo, poiché come tale è già peccato, è già radicale inadeguatezza. E sopportare questa “impossibilità” significa ancora una volta fermarsi innanzi alla propria miseria, innanzi all’essenziale indegnità di qualsivoglia parola pronunciata da labbra umane; arrestarsi *nella* distanza da Cristo senza volerla colmare, né definire. Soffrire *con* Cristo significa innanzitutto soffrire del non poter soffrire di *quella* sofferenza – di non esserne mai tanto degni: lui solo è il crocifisso. Così lo stesso tendere a Cristo, quello stesso desiderarlo infinitamente – senza tregua – unicamente voler somigliare a Cristo, non può essere dispensato dal “sospetto”, dal *rischio* della umana, troppo umana *hybris*. Nessuno può comprendere la sofferenza di Cristo: «tentare di comprenderla è temerietà»³⁸.

La croce spezza anche l’ultimo, estremo, *rifugio*, davvero l’*ultima delle tentazioni*: la compassione. «A Cristo non fu nemmeno risparmiato il colmo, cioè di essere commiserato, di diventare un pietoso oggetto di compassione»³⁹. *Com-passione* dice intanto “distanza”: dice che *quel* dolore non è il proprio, che scegliere di vivere *quel* dolore come proprio significa farsi capaci di *non* appropriarsene, di non fagocitare con la propria languida brama – l’*altro*, il sofferente, non *deciderlo* nella stretta del proprio abbraccio: ché in fondo,

³⁴ Ibidem

³⁵ Ivi, p. 778.

³⁶ S. Kierkegaard, *Papirer X³* A 47; tr. it. *Diario*, vol. II, cit., p. 95.

³⁷ S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 777.

³⁸ Ivi, p. 760.

³⁹ Ivi p. 812





non si abbraccerebbe altro che se stessi. Nella *compassione* autentica è significato l'abisso – d'*amore*, forse – prim'ancora di dolore che separa la madre *dal* Figlio crocifisso: abisso “sciolto” – non colmato – da una parola *pronunciata* dall'alto della croce, dall'alto del più profondo abbassamento; *parola* che lega un “nuovo” vincolo, un “nuovo” legame di figliolanza – questo forse davvero generato non da sangue, né da volontà di carne né da volere d'uomo (cfr. *Gv* 1, 11): «“Donna ecco tuo figlio!” Quindi dice al discepolo: “ecco tua madre!”» (*Gv* 19, 25)⁴⁰.

6. *L'inutilità del servire. Una lettura kierkegaardiana di Lc 17,7-10*

Così *Luca*:

Chi di voi, se ha un servo ad arare o a pascolare, gli dirà, quando rientra dal campo: Vieni subito e mettiti a tavola? Non gli dirà piuttosto: Preparami la cena: rimboccati la veste e servimi, affinché io mangi e beva, e dopo mangerai e berrai anche tu? Si sentirà obbligato verso il servo, perché ha eseguito gli ordini ricevuti? Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili. Abbia fatto quanto dovevamo fare! (*Lc* 17, 7-10).

⁴⁰ Soffrire in somiglianza con Cristo. Tornano alla mente gli occhi imploranti del discepolo nel Martirio di san Pietro del Caravaggio: a testa in giù ché sarebbe un atto d'imperdonabile superbia morire come il Cristo. E mentre i tre uomini spingono con sforzo quasi “irreale” il corpo ora inchiodato ai due travi, gli occhi di Pietro – più che un senso di terrore – sembrano implorare pietà, chiedere perdono per una morte della quale lui – Pietro – sa di essere infinitamente indegno. Ed intanto lo sguardo del discepolo è rivolto verso un punto fuori della tela... rivolto? Forse è semplicemente perduto, atterrito dalla “visione”: ora «vede che la sofferenza non si arresta qui; c’è ancora un gradino, l’ultimo: quello di essere, nel momento più amaro, abbandonato da chi è l’ultimo: da Dio» (S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, cit., p. 788). Abbandono che del cristianesimo kierkegaardiano dice l’essenziale. La croce del figlio non si tramuta in momento risolutivo “dove” il cielo si mostra per la terra e questa per il cielo: l’uno per l’altro. Nella croce del Figlio il cielo si rivela nella sua ineliminabile distanza dalla terra, distanza ch’è tanto l’apparire della terra e del cielo quanto il loro più radicale nascondimento: distanza da non indicare immediatamente relazione con; distanza – sciolta da tutto, anche dall’esser sciolta – ch’è quella stessa profonda esperienza di figliolanza, quell’infinito strazio nel quale il grido si perde senza colmarlo: «Eli, Eli, lemà sabachthani?» (*Mt* 27, 46). Cristo resta figlio, resta essenzialmente Figlio – anche quando un Padre forse potrebbe non esserci... E il grido d’abbandono dell’ebreo Gesù che né aggiunge né sottrae ripetendo la preghiera del Salmo (cfr. *Mt* 27,46; *Mc* 15,34; *Sal* 22,2) – richiama l’altra preghiera, anch’essa d’abbandono: «*Pater, in manus tuas commendō spiritum meum*» (*Lc* 23,46). Tra l’una e l’altra v’è solo lo scherzo di qualche voce lontana e il gesto forse umano di uno che non sa ma che ode solo la richiesta: «ho sete» (*Gv* 19,28). Due “differenti” abbandoni che precedono il grido finale: quasi una convulsione, un fiotto animalesco che non dice più nulla se non l’abbandono al e nel Padre, rendendo al Padre la propria vita – quel soffio vitale ch’è innestato nella carne, ch’è carne-sarx; “corpoerità” che la parola non può portare a significato se non incrinandosi, contraendosi, facendosi gemito disarticolato – *phoné megalé*: «Ma Gesù avendo gridato con voce grande, emise lo spirito [*to pneuma*]» (*Mt* 27,50; cfr. *Mc* 15,37; *Lc* 23,46).



Giacomo Petrarca

L'interpretazione canonica del passo lucano – come nota Cacciari – è assai banale⁴¹ ché non si spinge oltre il mero significato letterale⁴²: l'inutilità del servire sta a indicare quella disposizione che ogni cristiano deve assumere nei confronti del proprio servizio di figlio di Dio, sottomettendosi con infinita umiltà e dedizione al comando divino; nessun premio insomma, deve attendere dal proprio operare il servo inutile. «Pia» interpretazione – senza dubbio edificante, ma che forse trascura il significato più profondo del testo, una latenza nascosta che strida all'orecchio non appena s'ode il testo greco: «*Doûloî achrêîoî esmen*» – siamo servi *non-necessari*. Dunque non *inutili* – ché inevitabilmente implicherebbe un'idea di *utilità* fin qui non espressa. E da ciò: quali allora i servi *utili*? Quale servizio è veramente utile? Ma soprattutto: utile *per chi*? – che se quei servi stanchi di ritorno dai campi si rifiutassero di servire il padrone, proprio allora si mostrerebbe la loro *utilità* – nella negazione, nel non adempimento del comando. È ancora Paolo – non a caso – che definisce la propria “pre-dicazione” una necessità: *anánke* (cfr. 1Cor 9, 16). Ma qui Luca – quello stesso Luca amico di Paolo (cfr. 2Tm 4, 11) – sta dicendo altro: proprio quando si ha tutto – *pànta* – realizzato si è servi *non-necessari*. I commenti liquidano la questione volgendosi con repentino interesse a quanto segue nel brano lucano: l'ingratitudine dei dieci lebbrosi guariti dei quali solo uno torna indietro per ringraziare il Cristo (cfr. Lc 17, 11-18); dunque l'*inutilità* è sinonimo di *umiltà* e la contrapposizione è tutta risolta all'interno di quei semplici eventi. Ma basta procedere di poco nella lettura per comprendere la portata del testo lucano:

I farisei gli domandarono: «Quando viene il regno di Dio?» Rispose: «Il regno di Dio non viene in modo che si possa osservare. Nessuno potrà dire: Eccolo qui, o: Eccolo là; poiché il regno di Dio è già in mezzo a voi». Poi disse ai discepoli: «Verranno tempi in cui desidererete [epithumésete] vedere [ideîn] uno solo dei giorni del Figlio dell'uomo, ma non lo vedrete [ópsethe]. Vi diranno: Eccolo qui, oppure: Eccolo là; ma voi non muovetevi, non seguiteli» (Lc 17, 20-23).

Cristo si rivolge ai farisei prima, ai discepoli poi: ad entrambi indica la stessa follia contenuta nella parola ‘tentatrice’ che *dice* il regno essere ôde é *ekeî*. Ma se ai farisei annuncia la prossimità del regno, ai discepoli dice di più: rivolgendosi loro

⁴¹ Cfr. M. Cacciari, «Post scriptum II. Il servo inutile», in Id., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 324-328; Id., *Perfetta inutilità del servire*, in *Inutilità del Cristianesimo*, in «Segno» n. 230, Padova 2001.

⁴² Così Ambrogio: «[...] questo passo mostra che nessuno si deve gloriare nelle sue opere, perché il Signore ha diritto di pretendere da noi il nostro servizio. Infatti se tu [...] non dici al tuo servo: «mettiti a tavola», ma al contrario esigi da lui altri servigi o non lo ringrazi, così il Signore non ammette che tu compia una sola opera o un solo lavoro; finché viviamo dobbiamo infatti sempre operare. Riconosci dunque di essere un servitore carico di doveri. Non ti insuperbire [...] e non ti vantare di aver ben servito, perché servire era tuo dovere» (Sant' Ambrogio, *Commento al Vangelo di san Luca*, Città Nuova editrice, Roma 1966, vol. II, p. 159-160). Si veda inoltre: Aa. Vv, *La Bibbia commentata dai padri. Nuovo testamento. Luca* (vol. 3), a cura di Just. Jr. Arthur A., Città Nuova, Roma 2006.





manifesta che quella parola tentatrice sarà la loro *parola* – non dei farisei, ma dei *suoi*! Indica il pericolo immane contenuto nel loro desiderio: pretendere di *vedere* il regno – la loro personale *immagine* del regno, da quelli *de-cisa* (foss’anche per il più nobile e profondo desiderio di pienezza, di compimento: il *giorno* del Figlio dell’uomo) – contro questo Cristo si scaglia: non lo vedrete, non lo annuncerete⁴³. Il nesso è esplicito se si comprende il senso di *ideîn* – ossia il contenuto del desiderare – di contro all’altro “vedere” quello che il Cristo vieta: *kai oûk ópsethe* – ché questo è un vedere differente, quel vedere cioè che *rende manifesto* – che realizza annunciandolo, quanto in *ideîn* è “sperato”, “desiderato”. Cristo scruta negli animi dei *suoi*, parla del tempo della sua assenza (cfr. Mt 9, 15), quando non sarà più tra loro: il desiderio dei discepoli non va inteso unicamente come atto di superbia, ma forse – ed è il rischio più grande – come frutto del languore dell’abbandono: nel tempo in cui le pecore saranno disperse tra i lupi (cfr. Mt 10, 16). E allora non importa che sia frutto dei discepoli, o dei farisei – è comunque *hybris*, di nuovo parola di chi ragiona *secondo* gli uomini (cfr. Mt 16, 12): non seguiteli, non ascoltateli! Gesù mette in guardia i *suoi* da loro stessi.

7. Chiusa

«Le mie mani non sono vere, non sono reali... sono misteri che abitano la nostra vita...»⁴⁴. È l’*agire* del servo non-necessario che non lega se stesso né il proprio *operare* ad alcuna necessità, che *sa* di non realizzare *ho basileia tou Theou* tra gli uomini. E ne è tanto consapevole, proprio perché *sa* – «perché ha visto» – nella voce del Maestro che «il Regno dei cieli è in mezzo a voi» (Lc 17, 21): *sapere* che si tiene sempre altro dal proprio contenuto: *esercizio* appunto – non dottrina. Un *fare* – quello dei *douloi achreioi* che passa attraverso quelle mani, *misteri* – come scrive Pessoa – misteri a se stesse; mani nelle quali mai è possibile specchiarsi per vedere il proprio volto – ch’è sempre riflesso come altro, mai riferibile al proprio *nome*: quel nome “ultimo” che s’imprime *in calce* nel gesto conclusivo, parola che rivendica la propria potestà sul lavoro compiuto.... Nes-

⁴³ Ancora: il nesso tra *ideîn* e *ópsethe* è essenziale. Si noti come i due verbi che in italiano vengono resi con vedere, serbino nel greco con durezza questa tensione. Non è un caso che Luca li distingua. *Ideîn* ha in sé l’*eîdos* della visione, non solo del percepire, ma soprattutto del concepire, del dare forma, dare immagine ad un pensiero. In questo caso è legato al desiderare: appunto, desidererete ‘concepire’ l’immagine di uno solo dei giorni del figlio dell’uomo: *kai oûk ópsethe*. Il nesso è costitutivo quando – come mostra chiaramente Semerano – si rintraccia la doppia provenienza semantica di *ópsethe*: «*ops*, *opós*, apparenza, occhio, viso e *opós*, *opi*, *opa*, voce vengono ridotti a due radici diverse: una di *opopa*, col senso di vedere, e l’altra per voce, che sarebbe quella di *vox*, *vocis* [...]; ma *ops*, *opós*, apparenza e *opós*, *opi*, *opa*, voce si accostano semanticamente ad accad. *wapû*, *apû* (apparire, “to become visible, to appear”), che ha la forma *sûpû* (annunciare, proclamare, “to proclaim, to announce”, nel senso di *épos*; ma anche far apparire, “to make manifest, to make appear”)» (G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, Dizionari Etimologici Vol.II, Olschki editore, Firenze 1954).

⁴⁴ F. Pessoa, *Il marinaio*, tr. it. a cura di A. Tabucchi, Einaudi 1988, p. 13.



Giacomo Petrarca

suna completezza edificano *queste* mani, nessun “*panta*” pronunciano alla venuta del padrone – e certo interamente hanno realizzato quanto era stato comandato; *non-necessario* serba la profondità di “abitare” una terra da stranieri, la faticosa erranza di chi *attenda* per una notte sola. E tutto ciò non le sottrae dalla *violenza*, s'intenda: dalla violenza di essere ancora – inevitabilmente – mani *operanti*; continua Pessoa: «a volte, quando fisso le mie mani, ho paura di Dio»⁴⁵. Una paura che forse ben conoscono quanti accostano le proprie mani – portandole innanzi al volto o sovrapponendo i palmi umidi: *in preghiera*. “Paura” che il servo *non-necessario* mai può esaurire: ché proprio *nella* preghiera non stia il più grande atto di ‘appartenenza’ *al* mondo. Sta scritto infatti:

Io invece vi dico di non giurare affatto: né per il cielo, che è il trono di Dio; né per la terra, che è lo sgabello per i suoi piedi; né per Gerusalemme, che è la città del gran Re. Neppure per la tua testa giurerai, poiché non hai il potere di far bianco o nero un solo cappello. Sia invece il vostro parlare: sì, sì; no, no; il superfluo procede dal maligno (Mt 5, 34-37).

La *plenitudo temporis* che inaugura il regno, ogni volta lo consuma: lo inaugura – perché «il regno è in mezzo a voi» (Lc 17, 21) – e intanto ne vieta ogni compimento, ogni autentica parola che pretenda di esaurire nel proprio contenuto il regno, ogni *dire* – anche *quello* dell’Apostolo – che pretenda di affermare: «Eccolo qui, oppure: Eccolo là» (Lc 17, 23). La *plenitudo temporis* riempie il tempo rendendolo *temporalità*, ovvero: lo fa “*possibile*”, dove in ogni arresto del flusso è istituita la distinzione del singolo *n*yn: mai *per* altro, mai *per* il successivo. Eppure non bastevole a se stesso. *Possibile* è questo legame che lega – e l’uno e l’altro *n* *n*: ché il passaggio dall’uno all’altro resta legato all’*in-stantaneità* di “ciò” che né *separa*, né *unisce*. Così Kierkegaard:

Questa è la prova: diventare cristiani e perseverare; una sofferenza alla quale nessun’altra sofferenza umana si può paragonare per il suo dolore e il suo tormento. Eppure, né il cristianesimo né Cristo sono crudeli. No. Cristo è in sé l’amore e la mitezza personificati; la crudeltà deriva dal fatto che il cristiano *deve* vivere in questo mondo e qui vi esprimere la sua condizione di cristiano: perché Cristo non è così mite, cioè così debole, da toglierlo dal mondo⁴⁶.

Ogni ascesi è arrestata, ogni disprezzo del mondo – sospeso. *Kenosis* non indica spoliazione verso l’*alto*, negazione della carne, negazione del mondo: qui la *kenosis* è del “finito” all’interno della propria stessa *finitezza* – non per questo *saputa* come tale, ossia: “aperta” alla possibilità del proprio *esser finita* – tanto proprio, così costitutivo, da non appartenerle. Inconoscibilità propria di ogni conoscere, costitutiva di ogni atto del pensare: ché la *finitezza* non può ricondurre a sé proprio ciò che la rende tale, ignara non solo della propria origine – ma di

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Esercizio di cristianesimo*, cit., p. 789, corsivo nostro.



Riforma, dottrina e azione

se stessa. Questo la rende intrinsecamente *finita*, ossia limitata rispetto alla stessa possibilità di darsi *un* limite. È “ancora” la parola del Battista: «*Illum oportet crescere me autem minui*» (*Gv 3, 30*). *Minuere* rispetto a quel *gesto profetico*⁴⁷ che indica il “mistero” della croce del Figlio: “mistero”, poiché se rispetto a quella *kenosis* ogni *kenosis* umana deve riferirsi, allora ciascun *minuere* del servo si sottrae anche dalla pretesa di una “perfetta” sottrazione: appunto – *non-necessario*. Una non-necessità che non può opporsi al proprio altro se non togliendo questa stessa opposizione: “talora” dunque, *togliendo* se stesso. Qui non solo la battaglia non è mai conclusa, ma non è neppure intrapresa: «amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano» (*Lc 6, 27*), affinché nessuno possa più dire di aver combattuto «*tòν kalòn agôna*» (*2Tm 4, 7*), il *buon* combattimento.

g.petrarca@hotmail.it



⁴⁷ La *Crocifissione* di Matthias Grünewald (1512-1516) ne è esempio magnifico.