

## **Il doppio movimento della fede in *Timore e tremore***

Af Ivan Ž. Sørensen

DET VIDUNDERLIGE. La cosa meravigliosa. È questa la parola con cui lo pseudonimo, Johannes de silentio, caratterizza il doppio movimento della fede in *Timore e tremore*. DET VIDUNDERLIGE è una parola chiave che si ritrova 22 volte nel testo danese. Ma nelle versioni italiane è difficile capire l'importanza di questo termine, perché nelle traduzioni, di Fortini-Guldbrandsen e di Cornelio Fabro, troviamo la stessa parola tradotta con una serie di sinonimi: il prodigio, il miracolo, lo strano, lo straordinario, il meraviglioso ecc. Nel corso di questa relazione, nelle varie citazioni kierkegaardiane, preferirò, come traduzione, la parola "il meraviglioso".

Faccio questo rilievo per precisare la differenza, nell'opera, fra "il meraviglioso" e "il miracoloso", che non sono in nessun modo sinonimi. La parola "miracolo" esiste anche in danese, ma in *Timore e tremore*, sia beninteso, assume un significato strettamente ed esclusivamente legato a Dio. Solo Dio e Cristo (sua stessa sostanza) possano fare i miracoli. Il miracolo è la risposta di Dio alla fede meravigliosa dell'uomo. Abramo è l'incarnazione dell'uomo capace di fare una cosa veramente straordinaria, in questo caso il doppio movimento della fede. Come Abramo, ognuno di noi sarebbe potenzialmente capace di fare quest'azione meravigliosa.

Prima di approfondire il concetto del doppio movimento voglio in breve indicare una prospettiva delle varie interpretazioni di *Timore e tremore*, fatte da diverse culture, dalle quali scaturiscono svariati interessanti atteggiamenti.

*Kierkegaard Made in Japan*. Così è intitolato un libro di Finn Hauberg Mortensen, uscito nel 1996, sugli studi kierkegaardiani in Giappone. Il libro contiene fra l'altro un'intervista con il professor Ogawa Keiji il quale afferma che in Giappone

"L'ortodossia è sostituita da una lettura ed un'interpretazione fondata sulle premesse specifiche della propria cultura. Anche Kierkegaard dà un'interpretazione personale del racconto d'Abramo. Ritengo a ragione, in quanto lo fa basandosi sul proprio contesto storico culturale. Così Kierkegaard ci insegna che leggere un testo non necessariamente significa accettarlo in modo passivo" (Mortensen, 203).

L'ottica di Ogawa coincide con i nuovi metodi di analisi letteraria ed esprime inoltre un atteggiamento curioso ed interessante per noi europei nel tentativo di cercare punti di contatto tra diversi contesti storici, culturali, sociali, religiosi e metodologici, superando così le varie divergenze che potrebbero crearsi. È impressionante il fatto che un giapponese può, nello stesso tempo, essere sia un cristiano sia un buddista. Uno studio sociologico mostra che ogni giapponese ha in media 2,8 religioni. "Sono un luterano," dice lo studioso kierkegaardiano Mutō Kazuo, "ma cerco di unire la mia religione con la tradizione cattolica sia con quella buddista."

Ovviamente i giapponesi non comprendono le controversie religiose dell'Occidente!

Un mio caro amico, Safet Bektovic, di Sarajevo, anch'egli studioso di Kierkegaard, è musulmano, di tradizione sufista. Lui cerca di creare un dialogo fra ebrei, cristiani e musulmani, partendo dal presupposto che Abramo è il padre della fede per tutte e tre queste religioni. In particolare, il suo punto di partenza è la figura d'Abramo, creato da Kierkegaard in *Timore e tremore*.

Quest'Abramo contiene dentro di sé i giusti presupposti per arricchire persone di culture e religione molto diverse.

Dunque, leggendo *Timore e tremore*, mi rifaccio anche alle interpretazioni buddiste e sufiste. In base a questa considerazione si comprende la mia personale divergenza dal teologo danese, Anders Kingo che, monopolizzando in modo esclusivamente cristiano l'Abramo di Kierkegaard, sostiene che proprio con il movimento doppio in *Timore e tremore* "la fede cristiana si distingue da tutti le altre forme di religione" (Kingo, 179).

Detto tra parentesi: può sembrare un po' strano che Kingo attribuisca al cristianesimo l'atto meraviglioso di Abramo, ma ciò è dovuto al fatto che lui fa una distinzione fra la *cosa* della fede (cioè l'oggetto che si identifica con Gesù Cristo) ed il *come* della fede – cioè vale a dire, il modo 'giusto' di credere, che si identifica con la figura di Abramo.

Joakim Garff, invece, nella sua recente, e già celebre, biografia su Kierkegaard, intitolata *SAK*, ha esposto dettagliatamente come *Timore e tremore* tratti di Søren e Regine. Ma Garff sottolinea che il libro, evidentemente, tratta anche di “qualcos'altro e di più di Kierkegaard stesso. *Timore e tremore* espone, in modo implicito ed esplicito, il problema della validità dei testi del Vecchio Testamento nell'epoca moderna.” Garff chiede, se questi testi rivelano forse “le profonde situazioni esistenziali ed i conflitti eterni, che il tempo non riesce a superare?” (230).

Se la risposta alla domanda è affermativa, allora “quest'altro e di più” dovrebbe essere il doppio movimento, proprio questa cosa meravigliosa che tocca fenomeni fondamentali anche in altre religioni.

Dunque, cosa è “il meraviglioso”? È il doppio movimento della fede, che naturalmente s'immagina diviso e realizzato in tempi diversi. Lo stesso Johannes de silentio, in effetti, lo separa per dare una descrizione specifica del primo, il movimento della rassegnazione. Ma è bene che mi soffermi subito per chiarire un punto importante a questo proposito. Quando si menziona il movimento meraviglioso di Abramo si parla di un unico movimento, in singolare!, dove non esiste alcuna distinzione temporale: Abramo cioè compie il doppio movimento in un unico atto.

Johannes de silentio sottolinea spesso di essere pieno di ammirazione per Abramo. Lo chiama “il padre della fede”, “il cavaliere della fede” o “quel cavaliere meraviglioso”. Contrapposti ad Abramo ci sono “l'eroe tragico” ed “il cavaliere della rassegnazione infinita”. Queste figure indicano aspetti diversi del doppio movimento, rispettivamente il movimento dell'infinità e quello della finitezza. La posizione di Johannes de silentio emerge dalla seguente citazione:

“Per parte mia potrei benissimo descrivere i momenti della fede, ma non sono capace di eseguirli... faccio i movimenti dell'infinità, mentre la fede fa l'opposto; essa, dopo aver compiuto i movimenti dell'infinità, compie quelli della finitezza. Beato colui ch'è capace di fare questi movimenti, egli fa la cosa meravigliosa...” (SV V, 36; *Opere*, 56).

Johannes descrive i due movimenti con riferimento a reazioni possibili all'ordine di Dio di sacrificare quanto ha di più caro. L'eroe tragico – come anche Johannes – avrebbe sicuramente eseguito l'atto, e Dio sarebbe stato per lui sempre la stessa cosa, cioè amore. Ma nello stesso tempo avrebbe, con questo sacrificio, perso la sua gioia, avrebbe dovuto rassegnarsi e lasciare tutte le cose temporali, terrene, la finitezza – appunto, avrebbe cioè dovuto mentalmente recarsi nell'infinità e morire al mondo.

Un movimento del genere può essere incredibilmente doloroso, enorme, come anche ideale e poetico. Un esempio dell'eroe tragico è Agamennone, al quale gli dei ordinano di sacrificare sua figlia Ifigenia (SV V, 54; *Opere*, 67). Il suo dolore è indescrivibile, tuttavia alza il coltello. Si accinge ad un atto eroico, applaudito dal popolo, perché lui, il re, con quest'atto può placare l'ira degli dei e dunque salvare lo Stato. Lui agisce per il bene comune, quindi non sospende l'etica, poiché l'etica è il generale.

Diversa è la situazione di Abramo. Il suo rapporto con Dio è “un'impresa puramente privata” (SV V, 55; *Opere*, 67). Al contrario di Agamennone Abramo oltrepassa il generale, poiché non è per salvare gli altri che egli è pronto a sacrificare Isacco, ma soltanto perché crede. La fede è un paradosso, con cui il singolo si pone “in un rapporto assoluto all'Assoluto” (SV V, 58; *Opere*, 69), che è Dio.

Per descrivere il cavaliere della rassegnazione infinita, Johannes de silentio sceglie una storia d'amore. Un giovane s'innamora di una principessa, ma la situazione si presenta tale per cui è impossibile realizzarlo (SV V, 39; *Opere*, 58). Questo cavaliere allora fa il movimento, si getta nell'infinità, cioè rinuncia all'amata nel mondo reale, ma conserva eternamente l'amore nel suo

cuore. “Nella rassegnazione infinita c’è pace e riposo” (SV V, 43; *Opere*, 60), ma da questo momento il giovane non avrà più nulla a che fare con il mondo.

Johannes richiama l’attenzione sul fatto che ci sono diversi tipi del movimento dell’infinità, per esempio quello della rassegnazione, dell’ironia e del pentimento. Per quanto riguarda la rassegnazione Johannes annota che “ogni altro interesse, nel quale un individuo vede concentrarsi tutta la realtà dell’esistenza, può, quando si mostri irrealizzabile, provocare il movimento della rassegnazione” (SV V, 40; *Opere*, 58). Sceglie dunque una storia d’amore, perché è facile da capire ed anche perché, naturalmente, lo pseudonimo Johannes conosce benissimo la relazione affettuosa dell’autore Søren Kierkegaard ed il “piccolo segreto ch’egli non può esprimere” (SV V, 57; *Opere*, 69), quello cioè che rende impossibile il suo rapporto con Regine.

Si riconoscono facilmente i cavalieri della rassegnazione infinita: “il loro passo è elastico e ardito. Coloro invece che portano la perla della fede, ingannano facilmente, perché il loro esterno ha un’impressionante somiglianza con ciò che tanto l’infinita rassegnazione come la fede disprezzano profondamente – con la filisteria borghese” (SV V, 36; *Opere*, 56). Questi cavalieri si prendono sottobraccio in sette (come, per fare un esempio dei nostri tempi, i seguaci della *New Age*): “Il vero cavaliere della fede è sempre l’isolamento assoluto, quello falso è settario,” dice Johannes (SV V, 72; *Opere*, 78).

“La rassegnazione infinita è l’ultimo stadio che precede la fede” (SV V, 44; *Opere*, 60). Tuttavia, anche il cavaliere della fede deve fare il primo movimento: “Egli fa esattamente le stesse cose che fa l’altro cavaliere; egli fa una rinuncia infinita all’amore, ch’è il contenuto della sua vita, è riconciliato nel dolore; ma allora si compie il meraviglioso, egli fa ancora un movimento più meraviglioso di tutti, poiché dice: io però credo che riuscirò ad averla in virtù cioè dell’assurdo, in virtù del principio che a Dio tutto è possibile” (SV V, 44; *Opere*, 60-61).

La grandezza e la cosa meravigliosa di Abramo sono questo doppio movimento, con cui ‘ritorna’ al punto di partenza della finitezza, perché crede che rinunciando a tutto, avrà di nuovo tutto. In virtù dell’assurdo. “Abramo credette. Egli non credette che un giorno sarebbe stato beato lassù, ma che sarebbe stato felice qui nel mondo” (SV V, 35; *Opere*, 55). In altre parole: la finitezza e le sue gioie non saranno perdute, saranno, al contrario, conquistate completamente. Proprio in virtù della fede, nonostante la sua apparenza assurda, Abramo riacquista Isacco.

Dunque, “il meraviglioso” in *Timore e tremore* è un’indicazione del doppio movimento. “Il meraviglioso non lo posso fare, ma solo spaventarmene”, dice Johanne (SV V, 35; *Opere*, 55. Traduzione modificata). “Se sapessi dove vive un simile cavaliere della fede, andrei subito in cerca di lui, poiché questa meraviglia m’interessa assolutamente” (SV V, 37; *Opere*, 56. Traduzione modificata).

Ma c’è un problema particolare riguardante il cavaliere della fede: non è facile riconoscerlo, poiché ha questa somiglianza con il filisteo borghese. Questo ha a che fare con la famosa sentenza iniziale di *Enten – Eller*: “Forse, caro lettore, qualche volta t’è pur passato per la mente di dubitare un poco dell’esattezza della ben nota tesi filosofica che dice che l’esterno è l’interno, l’interno è l’esterno” (SV II, 9; *EE I*, 55).

Si può dire che questo dubbio è giusto per quanto riguarda l’estetico, mentre tutto il progetto dell’etico, impersonato dal magistrato Wilhelm, è fondato su questo principio (hegeliano). In altre parole: lo scopo dell’elaborazione della personalità è quello di prendere questa parola alla lettera, cioè la parola danese, PERSON-LIGHED. Kierkegaard gioca con la parola nel *Diario* nel senso che ‘lighed’ significa ‘somiglianza’, dunque si deve cercare una somiglianza fra l’interno e la ‘persona’, nel senso di maschera. (Pap. VIII, 155; *Scritti*, 63). Questo progetto corrispondeva perfettamente con il concetto di *Bildung* nel romanticismo, precisando che questo è il parere di Wilhelm, non di Kierkegaard!

Johannes mostra tramite una metafora elegante, che il sistema dell’etico, la sua bella arrotondata concezione dell’uomo e del mondo sia una finzione: “Tutta l’esistenza dell’umanità allora si arrotonda e prende la forma di una sfera perfetta dove l’etico è insieme il limite e il contenuto. [...]

Nella concezione etica della vita il compito del singolo è di spogliarsi della determinazione dell'interiorità e di esprimerla nell'esterno" (SV V, 63-64; *Opere*, 72).

Di fronte a questa sfera Johannes mette il piccolo nascondimento dentro l'uomo, l'incommensurabile, che fa screpolare il bel quadro, e che mette il singolo fuori e al di là del generale.

Dunque, in *Timore e tremore* si trova di nuovo la distinzione fra l'interno e l'esterno; la stessa distinzione tra il cavaliere della fede e il filisteo borghese che all'esterno si somigliano come due gocce d'acqua, mentre internamente sono assolutamente diversi. Nel libro, però, c'è la descrizione di una persona che *non* si accontenta di essere credente solo nell'interno. Lui comincia a soffrire d'insonnia dopo aver sentito il prete predicare su Abramo, e lui è pronto a "reduplicare" la storia d'Abramo nel mondo concreto; poiché "reduplicare significa esistere in ciò che un uomo comprende" (SV XVI, 130; *Opere*, 758); dunque, lui ha compreso le parole del prete ed è pronto a sacrificare suo figlio (SV V, 28; *Opere*, 51).

L'immagine di Abramo, tutto solo nel suo rapporto con Dio e nel suo atto di fede, e per di più: in silenzio, senza poter parlare con nessuno, è ciò che quest'uomo ha sempre davanti a sé. Per questo motivo soffre d'insonnia. La cosa terribile in *Timore e tremore* è proprio questa solitudine del credente: "Egli sa quanto sia terribile essere nato solitario fuori del generale, e camminare senza mai incontrare un compagno di strada" (SV V, 70; Fortini, 66, *Opere*, 76. Traduzione modificata).

La solitudine terribile è dovuta al fatto che il cavaliere della fede stabilisce un rapporto assoluto con l'Assoluto, che è Dio. Ma il terribile è nello stesso tempo, diciamo, un presentimento (come nello zen-buddismo esiste il concetto di '*samadhi*', cioè una prima esperienza dello stato d'animo chiamato '*satori*'); dunque, il presentimento "dell'impresa che quel cavaliere ha compiuto di diventare il confidente di Dio, l'amico del Signore, e che – per esprimermi in modo proprio umano – dà del «tu» a Dio nei cieli, mentre l'eroe tragico lo invoca soltanto in terza persona." (SV V, 71; Fortini 67; *Opere*, 77).

È per quando riguarda il tipo di rapporto che ha con Dio, che il cavaliere della fede sta sempre tutto da solo, senza la possibilità di comunicare con gli altri. Qui regna il silenzio terribile. Della sua fede non può parlare con nessuno – tranne che con Dio. Sotto questo riguardo ha oltrepassato l'etico, il relativo, le relazioni umane. Allora Johannes sostiene che a parte la fede – la fede è nello stesso tempo la cosa terribile (la solitudine e il silenzio) e la cosa meravigliosa (proprio il doppio movimento) – dunque, a parte la fede il cavaliere della fede vive benissimo proprio come un altro filisteo borghese, senza mostrare mai la sua fede o religione con segni o gesti, come si capisce dalla descrizione della figura dell'agente delle imposte (SV V, 37ss., Fortini, 32; *Opere*, 56).

Insomma, in Kierkegaard "il meraviglioso" esprime un rapporto ed un modo di mettersi "in rapporto a" – cioè il rapporto assoluto del singolo all'Assoluto, Dio. Il credente è pronto a sacrificare le sue cose più care (nota bene: si parla delle cose etiche, non di soldi per esempio!), nella certezza di riavere tutto. "Il meraviglioso" sta in definitiva proprio in questo, nel credere, che con un supremo atto di fede, Dio restituisce, miracolosamente, tutto; il che, da un punto di vista 'normale', è profondamente assurdo.

Qui una conclusione parziale:

#### 1. Il concetto della fede nelle opere di Kierkegaard muta.

La problematica della fede, com'è presentata in *Timore e tremore*, non esprime le ultime riflessioni di Kierkegaard, specialmente per quanto riguarda il cristianesimo. Ma naturalmente è legittimo per un lettore mettersi in rapporto ad una singola opera e la sua problematica, soprattutto rispetto ad un'opera che Kierkegaard stesso, più tardi, considerava come uno di suoi capolavori.

#### 2. La fede come fenomeno interno e personale.

Il rapporto con Dio in *Timore e tremore* non ha bisogno di un mediatore come per esempio la chiesa, e non è possibile praticarlo in modo corale, di massa. "La fede è una cosa che ognuno deve

scegliere da se stesso,” come sostiene anche un giapponese cristiano (Eiko, Mortensen, 173). Già in *Timore e tremore* si vede il contrasto fra il singolo e la massa; emerge, inoltre, una concezione dell'uomo molto complessa – o forse moderna – che contiene un elemento “incommensurabile”. In quest'incommensurabile si trova il punto di partenza per “la sospensione teleologica dell'etica”, ed in fondo un'erosione di tutto l'ideale della *Bildung* di allora. Questo, però, non significa un indebolimento del rapporto con il generale, con l'etico, o verso la vita quotidiana con gli altri.

### 3. Il meraviglioso.

Voglio porre l'accento sul fatto che “il meraviglioso”, rappresentato da Abramo e dall'agente delle imposte, non è un miracolo, al contrario, in linea di principio una posizione [condizione] che ognuno può raggiungere. Come dicono i buddisti: “Ognuno può diventare Buddha, ognuno può essere «quel singolo»” (Mortensen, 75).

### 4. «Morire a».

Quest'espressione non si trova in *Timore e tremore*, ma può essere intesa, come è esposto in *Per provare se stesso*, come un approfondimento del primo movimento, quello della rassegnazione e della rinuncia, il movimento che Johannes dice essere facile; ma qui Kierkegaard lo analizza psicologicamente – avendo in mente, ancora una volta, la sua rinuncia a Regine – come la cosa più difficile, perché significa: uccidere l'io, se stesso. Significa, però, *anche* mettersi in rapporto con l'eternità.

### 5. La beata vita quotidiana.

La dichiarazione di Johannes, che “Abramo non credette che un giorno sarebbe stato beato lassù, ma che sarebbe stato felice qui nel mondo”, è molto logico nel contesto del Vecchio Testamento, poiché prima di Cristo non c'era una salvezza eterna! – c'era solo il regno dei morti, Sheol; ma la dichiarazione è notevole nell'ambito di una discussione sulla fede. Da un punto di vista cristiano dovrebbe essere, per di più, molto problematica! D'altra parte siamo qui al concetto di “filosofia dell'esistenza”, e nel contempo a un punto importantissimo per gli studiosi kierkegaardiani con un approccio diverso da quello cristiano, che desidero approfondire.

Nel libro menzionato sopra, *Kierkegaard Made in Japan*, gli studiosi giapponesi affermano continuamente, come la ricerca di “una verità religioso-filosofica che può essere vissuta concretamente, [è] il denominatore comune di buddismo giapponese e Kierkegaard” (47).

Nel buddismo si capisce il concetto di “salvezza” come liberazione (moksha) dall'eterno ritorno delle reincarnazioni (*samsara*). Più precisamente, nello zen-buddismo si tratta di uno stato d'animo particolare (*satori*) – ed è proprio qui che i giapponesi trovano un parallelo col concetto kierkegaardiano di “morire a” e col primo movimento. Arrivare a questo stato è spesso descritto come una lotta difficilissima che ha lo scopo di sterminare l'io. “La caratteristica fondamentale dello zen-buddismo è proprio l'autonegazione dell'individuo (*kenosis*). [...] Per noi tutto diventa nuovo quando l'io muore. [...] Gli europei hanno una concezione più sostanziale delle persone e delle cose, che li porta a dichiarare che l'io ha la sua identità in se stesso oppure in Dio” (Eiko, Mortensen, 167-8).

Lo stato d'animo menzionato sopra (*satori*) è definito dal famoso filosofo Nishida come ‘nullità assoluta’ o ‘vuoto’ (*sunyata* e *karuma*, 56). Questo fenomeno nello zen-buddismo è spesso nell'Occidente chiamato ‘misticismo’, ma è più corretto dire che lo zen è un realismo radicale (293). Questo è proprio dovuto al doppio movimento: “Dopo [cioè dopo il primo movimento] si deve sempre vivere in questo mondo,” dice Eiko (169). Le parole di Tadayoshi chiariscono perché proprio *Timore e tremore* s'intona allo zen-buddismo: “Negli ultimi scritti di Kierkegaard quest'immanenza di Giobbe e di Abramo è opposta al concetto cristiano di ‘lassù’. Ma dal punto di visto dello zen la vita quotidiana è la più profonda. Si pone l'immanenza in rapporto a se stessa e

non alla trascendenza. [...] A tale proposito in *Timore e tremore* c'è la possibilità di introdurre lo zen in relazione a questi due movimenti, una possibilità che non esiste negli scritti posteriori" (158).

Ci sono, naturalmente, tanti altri aspetti nelle interpretazioni di Kierkegaard in Giappone, ed anche in quell'ambito ci sono discussioni fra diverse scuole filosofiche e religiose. Non mi dilungherò su queste discussioni per passare ad un'interpretazione musulmana del doppio movimento.

Normalmente si definisce "il sufismo" come "dottrina e pratica ascetica di tendenza mistica, sviluppatasi all'interno dell'Islamismo, secondo la quale è possibile instaurare un contatto diretto con Allah" (DISC 1997). Ma Safet Bektovic, in un articolo, *The Doubled Movement of Infinity in Kierkegaard and in Sufism*, uscito nel 1999, rileva che il pericolo nell'usare il termine "misticismo" consiste nel fatto che spesso si "dimentica facilmente che un individuo, dopo aver avuto l'esperienza divina, deve ritornare al mondo reale" (325). Per il mistico, "il mondo intero è morto e ridotto a nulla", per citare il magistrato Wilhelm (SV III, 223; EE V, 129).

Con la spiegazione di Bektovic sui concetti di *fana* e di *baqa* si capisce la corrispondenza fra zen-buddismo, sufismo e Kierkegaard, o più precisamente la sua filosofia dell'esistenza, vuole dire che si tratta di vita immanente, qui ed ora. Il resoconto di Bektovic è, da sua parte, fondato sugli scritti del gran maestro del Trecento Ibn al'Arabi.

Il movimento *fana* indica una fermata temporale del sufi nel mondo percepibile, che lo porta direttamente in comunione estatica con Dio. La parola *fana* significa "scomparsa", poiché è l'io o l'uomo fisico che scompare.

*Fana* è un movimento che il sufi pratica con il suo sforzo, ma in realtà l'unione con Dio non è lo scopo finale. È invece l'altro movimento, *baqa*, con cui il sufi diviene consapevole della sua posizione nel mondo, del suo io e dell'unità con Dio (332).

Anche per quanto riguarda il sufismo ci sono tanti altri aspetti. Nell'instaurare un paragone fra Kierkegaard e fenomeni in altre religioni bisogna naturalmente fare attenzione anche alle differenze. Per esempio: È chiaro che Johannes de silentio non riesce a risolvere il problema "dell'esterno e dell'interno". Questo problema condurrà Kierkegaard alla sua posizione finale come martire. Questo è però un'altra storia, che Joakim Garff ha raccontato (Garff, 233s).

Bisogna fare attenzione anche alle differenze che si incontrano nell'instaurare un paragone. Per esempio: in *Timore e tremore* la fede è descritta – in contrasto al sistema hegeliano – come l'ultimo approdo, mentre nel sufismo la fede è il punto di partenza nella strada verso Dio, dove "strada" (*tariqa*) significa anche le scuole diverse dei grandi maestri. Proprio i maestri, sia del sufismo che dello zen-buddismo, sono un altro fenomeno impensabile nella filosofia kierkegaardiana.

Un altro punto di discussione: il fatto che i due movimenti in *Timore e tremore* sono compiuti in un solo momento, mentre è ovvio che sia nel sufismo che nello zen-buddismo c'è una divisione temporale.

Per concludere: Come trattano gli studiosi 'stranieri' il fatto che il tardo Kierkegaard definisce la religiosità B (la più alta!) come cristianesimo? Dice il cristiano Tadayoshi: "Una distinzione come quella fra la religiosità A e B non è possibile in Giappone. Noi vediamo sia il cristianesimo che il buddismo come la religiosità B" (156). Questo è dovuto al fatto che Tadayoshi ed altri in realtà non accettano gli stadi come 'scalini': "noi siamo al confine fra due tradizioni – e questa posizione non è soltanto preliminare!" Il giapponese annota che nelle sue prime opere Kierkegaard si metteva anche lui in un *confinium*, che abbandona gradualmente nelle opere successive. E ovvio che *Timore e tremore*, per i giapponesi, è un capolavoro!

Insomma: non c'è dubbio che vi siano cristiani, almeno in Danimarca, che direbbero che i buddisti e i sufisti, gli arabi ed i giapponesi – tutti leggono Kierkegaard come il diavolo legge la Bibbia. D'altra parte: forse Kierkegaard è più profondo e più ricco di quanto tanti cristiani possono immaginare. In ogni caso ritengo che siano comunque pericolosi coloro che sono sicuri di possedere la verità eterna.

Postscritto

Però: io ci credo! Credo che esista, ogni tanto, un lettore delle opere di Kierkegaard che si ferma. Si ferma per valutare se il pensiero di Kierkegaard possa avere un po' d'importanza; non per far carriera (sarebbe miserevole aver come scopo essenziale della vita diventare professore, dice Kierkegaard), ma importanza per la vita, la vita del lettore stesso. Si deve immaginare che una tale lettura sia condotta in solitudine e silenzio. Da parte mia, ho molta simpatia per una tale lettura silenziosa. Grazie per la parola.

## BIBLIOGRAFIA

- Bektovic, Safet, «The Doubled Movement of Infinity in Kierkegaard and in Sufism», in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 10, No. 3, 1999, p325-337
- Garff, Joakim, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En Biografi*, Gads Forlag, København 2000
- Kierkegaard, Søren, *Samlede Værker*, 3. udg. ved Peter Rohde, bd. 1-20, Gyldendal, København 1962-64
- *Opere*, a cura di Cornelio Fabro (1972), Sansoni editore, Milano 1993
  - *Timore e tremore*, trad. di Franco Fortini e Kirsten Montanari Gulbrandsen (1948), Mondadori editori, Milano 1997
  - *Enten – Eller*, a cura di Alessandro Cortese, Voll. I-V, Adelphi, Milano 1976-89
  - *Scritti sulla comunicazione*, a cura di Cornelio Fabro, Vol I, Edizioni Logos, Roma 1979
- Kingo, Anders, «Gives der en teleologisk suspension af alle stadier?», in *Studier in Stadier*, C.A.Reitzel, København 1998, p176-191
- Malantschuk, Gregor, *Søren Kierkegaards Frygt og Bæven*, C.A. Reitzel, København 1980
- Mortensen, Finn Hauberg, *Kierkegaard Made in Japan*, Odense University Press, Odense 1996
- Sørensen, Ivan Ž., «'Det vidunderlige' hos Ibsen og Kierkegaard – og i italiensk oversættelse», in *Studi Nordici*, n. III 1996, Pisa 1998

## Abstract

### The double movement of faith in *Fear and Trembling*

Det vidunderlige! The marvellous! This is the term the pseudonymous author of *Fear and Trembling*, Johannes de silentio, uses to characterise the double movement of faith. The first of these movements is, according to Johannes, easy to accomplish, you just have to renounce all worldly goods and to find happiness and satisfaction in the pain of resignation and then throw yourself into eternity. This is the movement of eternal resignation. It is a rather frequent phenomenon, and Johannes claims that he himself is capable of it. But he could not accomplish the opposite movement of faith, and that is exactly the wonderful movement that Johannes attributes to Abraham: in an infinite resignation, you renounce your dearest possessions (in Abraham's case: Isaac), and simultaneously believe, in virtue of the absurd, that you will get them back again. That is a double movement by which you, in one moment, lose and gain earthly life, almost as if nothing had happened. And yet everything has changed.

IZS indicates some of the implications of this double movement, that are described directly in *Fear and Trembling*; among others, that a relation to God, to the infinite, has to be internal and strictly personal. It cannot be established through a mediator, the church for instance. Here we find 'the individual' described in opposition to the mass and real belief in contrast with religious practise in 'noisy' sects.

Through the concept of 'belief' we are, in *Fear and trembling*, confronted with a picture of man that contains an element, *the incommensurable*, which disturbs the ideal of 'Bildung' of that time and leads to a new, modern interpretation of man.

The important movement is that which returns to everyday-life. Here we find the link with 'exotic' interpretations of *Fear and trembling*, partly from a Zen Buddhist, partly from a Sufi point of view. In these traditions there are very specific terms, almost concordant with Kierkegaard. That is why they are so fond of his early works, in which Kierkegaard does not stress the Christian point of view to the same degree as later. Furthermore, it is the theory of 'reduplication' and the 'philosophy of existence' in general that attracts many eastern readers.

IZS concludes the paper by underlining the fact that it might be very fruitful for European Kierkegaard-researchers to widen their horizons and listen to scholars from other culture