

Il soggetto kenotico. Dialogo filosofico tra Gianni Vattimo e Søren Kierkegaard

EMILY MARTONE

The Kenotic Subject: A Philosophical Dialogue between Gianni Vattimo and Søren Kierkegaard

Abstract: Vattimo frequently references Kierkegaard in his writings, but does not deeply engage with his philosophy, particularly on the notion of *kenosis*, which is crucial for both thinkers. My paper aims to compare their interpretations of *kenosis*, first analyzing points of divergence, and then exploring areas of convergence. For Vattimo, Kierkegaard's *tragic Christianity*, centered on an absolutely transcendent view of *kenosis*, represents an extreme form of metaphysics and humanism. In contrast, Vattimo reinterprets *kenosis* as central to his *weak thought*, linking secularization, nihilism, and interpretation, which allows for the deconstruction of subjectivism and the experience of a radically kenotic subjectivity. However, these opposing perspectives suggest a potential third path: recognizing the ontological and epistemological paradox of Kierkegaard's *kenosis* as the core of a "weak" theology, aligning unexpectedly with Vattimo's postmodern vision. This reinterpretation could use Vattimo's conceptual tools to reframe Kierkegaard's theology as "weak" metaphysics, opening space for a new kenotic subjectivity.

Keywords: *kenosis*, Kierkegaard, Vattimo, metaphysics, subjectivity, theology.

1. Vattimo lettore di Kierkegaard

Il nome di Søren Kierkegaard compare numerose volte nei testi di Gianni Vattimo. Tuttavia, il filosofo torinese non fa seguire a questi richiami un'analisi approfondita e un confronto sistematico con il pensiero kierkegaardiano. L'incontro di Vattimo con l'opera di Kierkegaard è mediato dalla sua ricezione nell'ambiente accademico italiano¹, da una parte, e dalla sua interpretazione nell'alveo della *Existenzphilosophie* tedesca e dell'*existentialisme* francese, dall'altra². La riflessione vattimiana si forma e si sviluppa, infatti, in un panorama filosofico e culturale impregnato di un diffuso *Kierkegaardismus*³. Già tra gli anni '40 e '60, grazie al legame con l'esistenzialismo europeo, ma più significativamente negli anni '70 e '80, si consolida una vera e propria (seconda) *Kierkegaard-Renaissance*⁴. In questa primavera degli studi kierkegaardiani, il pensatore danese viene letto non solo come un anti-hegeliano proto-esistenzialista o come un teologo protestante di metà Ottocento, anticipatore di istanze critiche messe a tema dalla successiva teologia dialettica, ma anche come critico della modernità, precursore di tematiche e critiche postmoderne. A ben vedere, l'interpretazione vattimiana del pensiero kierkegaardiano emerge come un dialogo tra tre influenze principali: la rilettura di Luigi Pareyson, l'approccio decostruzionista di Jacques Derrida e la critica all'ontoteologia di Martin Heidegger.

Pareyson, maestro di Vattimo a Torino negli anni '50, si interessa alla filosofia di Kierkegaard, spinto da interessi teologici e guidato dalle interpretazioni di Jean Wahl, Karl Jaspers e Karl Barth. In consonanza con quanto va formulando Karl Löwith negli stessi anni, Pareyson individua nella riflessione kierkegaardiana un pensiero soggettivo e appassionato che, facendo leva sulla singolarità acconcettualizzabile dell'esistenza e sull'importanza della prassi, si oppone al razionalismo hegeliano, sgretolandolo⁵. Nelle opere

¹ Per uno sguardo sulla ricezione italiana dell'opera di Kierkegaard, cfr. Basso 2016: 252-281; Rocca 2000: 18-19; Scaramuccia 2003: 366-372.

² Molti sono gli studi dedicati all'analisi dell'influenza e della ricezione del pensiero kierkegaardiano nell'esistenzialismo. Per una panoramica generale e riepilogativa, rimando a Stewart 2016.

³ Espressione usata, tra gli altri, anche da Heidegger in una lettera a Karl Löwith, datata 30 giugno 1925.

⁴ Ho scelto di utilizzare l'aggettivo "seconda" per evidenziare la differenza tra questa fase più recente della ricezione kierkegaardiana e ciò che in letteratura viene tradizionalmente indicato come *Kierkegaard-Renaissance*, cioè l'ondata di studi e traduzioni delle opere di Kierkegaard negli anni tra le due Guerre.

⁵ Così come fa Löwith, Pareyson stabilisce un paragone tra Kierkegaard e Feuerbach, in quanto i due pensatori, per l'importanza che attribuiscono alla prassi e per l'inversione del rapporto tra essenza ed esistenza, «sono non soltanto due possibilità tipiche, ma anche due istanze perentorie che emergono dallo sfaldamento dell'hegelismo, e la cui ripresa costituisce, oggi, quanto v'è di più caratteristico nell'esistenzialismo» (Pareyson 2014: 51).

teologiche di Kierkegaard, Pareyson trova una filosofia dell'esistenza in continua tensione verso l'assoluta trascendenza e contenente i germi di un nuovo umanesimo, che egli articola in una forma di personalismo cristiano, compatibile con la prospettiva cattolica⁶. Attraverso la mediazione di Pareyson, Vattimo eredita da Kierkegaard l'antisistematicità e l'antiteoreticismo, l'importanza della fede come scelta esistenziale, come atto di una soggettività radicale non mediabile dalla ragione o dalle istituzioni, la concezione della filosofia come attività edificante e interpretativa, volta alla ricerca di una verità personale e storicamente situata.

L'aspetto antidogmatico e antisistematico del pensiero kierkegaardiano trova ulteriore risonanza nelle correnti filosofiche più recenti, come la decostruzione e il poststrutturalismo, con cui Vattimo entra in dialogo nell'elaborazione del suo pensiero debole, in particolare attraverso il confronto con le opere di Derrida⁷. Attraverso l'interazione con questa costellazione di interpretazioni, Vattimo radicalizza le intuizioni di Pareyson, individuando nella fede kierkegaardiana, quale scelta radicalmente individuale, un atto interpretativo unico, non sistematizzabile e intrinsecamente aperto. Il carattere evenemenziale della fede, ben descritta da Kierkegaard in una delle opere più frequentate nella seconda metà del Novecento, *Timore e tremore*, ne fa un modello di prassi decostruttiva, una forma di accettazione dell'indecidibile e dell'irriducibile, che per la sua intrinseca aporeticità scardina l'assolutezza delle grandi narrazioni e delle strutture forti su esse costruite.

Tuttavia, questa lettura attualizzante di Kierkegaard, diffusasi negli ultimi decenni soprattutto nell'ambiente accademico anglofono grazie alla penetrazione al suo interno della filosofia francese secondo-novecentesca, non è pienamente condivisa da Vattimo. La lezione di Heidegger, indubbiamente una delle maggiori ispirazioni filosofiche di Vattimo, esercita infatti una sorta di contromovimento rispetto a questa rilettura positiva del pensiero kierkegaardiano. Già in *Essere e tempo*, Heidegger delimita e circoscrive l'indagine di Kierkegaard a una dimensione *esistentiva* e non *esistenziale*, in un orizzonte nel quale il *Dasein* è interessato a se stesso come ente, e non in un orizzonte ontologico-categoriale all'interno del quale si relaziona all'essere. «Prescritta dal senso stesso della fede ed interna ad essa» (Heidegger 1927: 22), la filosofia dell'esistenza kierkegaardiana – secondo Heidegger – «resta

⁶ Cfr. Pareyson 1938: 407-438; Pareyson 1939: 53-68.

⁷ Prima di definirsi chiaramente come una filosofia dell'indebolimento, il pensiero debole di Vattimo prese forma attraverso il confronto con la filosofia francese, in particolare con i contributi di Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida e René Girard. Oltre a studiare le loro opere, Vattimo intrattenne con questi autori rapporti personali significativi. Con Derrida, ad esempio, collaborò alla curatela di diverse pubblicazioni e lo invitò frequentemente a Torino per tenere conferenze. Nonostante i significativi debiti filosofici, Vattimo si rese conto che, sebbene la posizione di Derrida fosse quella più vicina al pensiero debole, quest'ultimo non poteva essere identificato *tout court* con la filosofia decostruttiva derridiana, poiché ne rappresenta già, in parte, una conseguenza (cfr. Zabala 2006: 16-20). A proposito invece di una rilettura postmoderna, di sapore derridiano, cfr. in particolare Caputo 1982: 1-17; Caputo 1987; Caputo - Vattimo 2009.

completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso di lui» (Heidegger 1927: 283). In accordo con la critica heideggeriana, che vedeva nella teologia kierkegaardiana l'ennesima forma di ontoteologia e quindi di metafisica, Vattimo rintraccia nella fede paradossale di Kierkegaard «un altro momento culminante – l'ultimo forse – del razionalismo filosofico moderno» (Vattimo 1996: 90). Per questo, i dardi polemici che Kierkegaard scaglia all'hegelismo si mantengono sempre, a detta di Vattimo, «su una linea estremamente precaria, rischiano sempre di “rientrare” nella storia dello spirito (almeno in quanto momento della dialettica del sapere assoluto)» (Vattimo 2000: 52).

I molteplici riferimenti al pensiero kierkegaardiano e ai suoi lettori ne attestano, quindi, una profonda conoscenza da parte di Vattimo e una sua personale interpretazione critica. Per questo motivo, due dati ci sorprendono. Da un lato, la mancanza di un confronto sistematico tra i due autori, volto a mettere in luce gli elementi di continuità e di discontinuità della riflessione di Vattimo rispetto a quella di Kierkegaard. Dall'altro, l'assenza di un'esplicita trattazione da parte di Vattimo di una tematica che, oltre ad essere di fondamentale importanza per il suo pensiero debole, gioca un ruolo di primo piano anche nella teologia di Kierkegaard: quella di *kenosis*⁸. Vattimo sembra così non aver colto la centralità di questo tema all'interno della riflessione kierkegaardiana – un tema che invece è stato definito il «punto segreto (*der geheime Punkt*) a partire dal quale tutta la sua produzione letteraria diventa comprensibile» (Roos 1957: 56). Non solo. Oltre a sottostimare l'importanza della nozione di *kenosis*, finisce per oscurarla mettendo in primo piano una nozione kierkegaardiana ad essa apparentemente opposta, cioè l'«infinita differenza qualitativa» tra il divino e l'umano⁹. Per questa enfasi sull'assoluta alterità divina, Vattimo associa Kierkegaard a Barth e più in generale alla teologia dialettica o teologia della crisi, da una parte, e a pensatori come Levinas e Derrida, dall'altra. Immaginando il divino come il radicalmente altro, questi autori condividerebbero, secondo Vattimo, una concezione trascendente ed evenemenziale della *kenosis*: l'incarnazione, da questo punto di vista, sarebbe l'irruzione dell'assolutamente nuovo, che scompagina la storicità dell'essere umano, decretandone la tragica finitezza. La restaurazione del dualismo ontologico, che la concezione dell'assoluta alterità di Dio porta con sé, finisce così per intrappolare la *kenosis* e con essa tutto il cristianesimo nei vincoli della metafisica. A questo cristianesimo “metafisico”, Vattimo contrappone una concezione indebolita di cristianesimo, che fonda proprio

⁸ Anche riguardo a un confronto tra i due autori sul tema della *kenosis*, la letteratura risulta esigua. Menzioniamo gli studi Mortensen 2024: 49-68; Cassidy-Deketelaere 2022: 128-152; De Paula 2008: 233-253.

⁹ A tal proposito, riporto qui le parole sprezzanti di Vattimo da un'intervista rilasciata nel 2008 e pubblicata da Doppiozero: «L'idea che la verità della religione consista nel prendere sempre più coscienza dalla nostra distanza siderale dal divino, come dicono Barth e Kierkegaard, mi sembra poco ragionevole: valeva la pena farsi mettere in croce per dirci solo questo?».

sulla nozione di *kenosis*: il cristianesimo della tradizione occidentale, così come la storia ce lo ha tramandato, un cristianesimo «orizzontale» dai richiami storico-destiniali, di cui la *kenosis* riproduce la dinamica interpretativa e secolarizzante.

2. La nozione vattimiana di *kenosis*

Vattimo fa della *kenosis* il perno di una costellazione di fenomeni che articolano la sua nozione di pensiero debole: secolarizzazione, nichilismo, indebolimento e interpretazione. Leggendo insieme l'eredità di Nietzsche e di Heidegger alla luce del messaggio cristiano, propone un pensiero post-metafisico che, invece di pensare l'essere come una presenza forte e stabile alla stregua dell'ente, lo pensa come ciò che si riduce, si indebolisce e si ritira. Vattimo infatti individua un rapporto di «trascrizione» tra l'ontologia debole e il messaggio cristiano, che li lega pensandoli entrambi «in termini di secolarizzazione e cioè, in fondo, in termini di indebolimento ossia di incarnazione» (Vattimo 1996: 27). Riprendendo l'analisi di Löwith, Vattimo individua nella secolarizzazione il *trait d'union* tra il pensiero dell'Occidente e la religione cristiana. Per *secolarizzazione* egli intende il «rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro da cui ci si è allontanati e che tuttavia rimane attivo anche nella sua versione “decaduta”, distorta, ridotta a termini puramente mondani» (Vattimo 1996: 9). Sebbene, così intesa, la secolarizzazione possa apparire come una deformazione del cristianesimo, Vattimo riconosce in essa «un fatto interno al cristianesimo, legato positivamente al senso del messaggio di Gesù» (Vattimo 1996: 33). Secondo l'autore, infatti, la secolarizzazione non costituisce un intervento esterno di immanentizzazione della dottrina, ma «una “deriva” iscritta positivamente nel destino della *kenosis*» (Vattimo 1994: 63). Precisamente perché il cristianesimo «ha alla sua base l'idea dell'incarnazione di Dio, che concepisce come *kenosis*, come abbassamento e, tradurremo noi, indebolimento» (Vattimo 1994: 60), la secolarizzazione non costituisce solo il ritmo immanente del cristianesimo, ma anche il suo destino più proprio.

Il compito di «trascrizione» tra l'ontologia debole e il cristianesimo è infatti affidato alla nozione di *kenosis*, cioè all'atto attraverso cui Dio si svuota dei caratteri di onnipotenza e absolutezza, con cui la teologia naturale lo ha tradizionalmente descritto. Ciò che il Dio cristiano viene a mettere a morte con la sua crocifissione è proprio il Dio assoluto, minaccioso e violento della teologia, il Dio della metafisica, il sommo ente e fondamento ultimo. La morte di Dio, annunciata da Nietzsche, segna allora al contempo l'heideggeriana fine della metafisica. Per questo motivo, la storia kenotica del cristianesimo e dell'Occidente si precisa ulteriormente come *nichilismo*. Il nichilismo, infatti, non deve essere inteso come una metafisica del niente, ma come il processo di consumazione della convinzione che l'essere e la realtà siano dati oggettivi che il pensiero deve limitarsi a contemplare, conformandosi alle loro leggi. Solo se entificato, infatti, l'essere può assumere il ruolo di fondamento ultimo della

realtà, che assicura la ragione e di cui la ragione si assicura, trasformandolo in una struttura oggettiva e atemporale da rispecchiare totalmente ed esaustivamente. Alla luce di ciò, il cristianesimo si rivela intrinsecamente nichilista poiché l'evento kenotico, che ne costituisce il nucleo veritativo, sancisce la discesa della divinità dall'assolutezza metafisica, compiendo un contro-movimento rispetto al dispositivo onto-teologico che fa di Dio il supremo ente. Per questa sua inclinazione dissolutiva, l'incarnazione divina rappresenta il fatto archetipo della secolarizzazione.

Il processo di secolarizzazione, inaugurato dalla *kenosis* rispetto alla fede, si riverbera sul piano del pensiero nel fenomeno più ampio dell'*indebolimento*, cioè dell'affermazione della verità dell'essere attraverso la riduzione dell'imponenza dell'ente. Di conseguenza, solo un pensiero debole e post-metafisico può a sua volta render ragione dell'essenza kenotica del cristianesimo: «Solamente una lettura “nichilista”, e cioè “kenotica” appare [...] oggi la sola maniera di salvare il cristianesimo e salvarsi con il cristianesimo» (Vattimo 2002: 27). Solo un Dio in grado di rompere con la *ratio* metafisica e la sua logica può davvero salvare il senso autentico e originario del cristianesimo e, con esso, l'uomo nella postmodernità. Solo un Dio che non si ritira fuori dal mondo in una trascendenza inaccessibile e in conoscibile, ma che si limita e si indebolisce per riconciliarsi col mondo, può sradicare la violenza intrinseca al fondazionalismo metafisico.

Con la sua incarnazione kenotica, il Dio del Nuovo Testamento rinuncia all'autorità del principio primo, sostituendo alla «perentorietà tacitante del fondamento dato “in presenza”» (Vattimo 1994: 40) la libertà caritatevole dell'interpretazione. Il pensiero debole, animato dalla sua essenziale vocazione nichilista, si configura più precisamente come *ermeneutica*: una filosofia che corrisponde al rovinio kenotico dell'essere, cioè alla tendenza secolarizzante che attraversa la storia della metafisica. In particolare, della secolarizzazione l'ermeneutica, con le sue aspirazioni demitologizzanti e razionalistiche di matrice illuministica, è non solo la conseguenza, ma anche l'agente determinante. Nonostante la sua originaria dipendenza dalla dogmatica, di cui costituiva lo strumento esegetico, l'ermeneutica diviene il mezzo di liberazione della fede dalla pretesa oggettività delle Scritture imposta dalla Chiesa. Tuttavia, proprio questa funzione emancipatrice riavvicina l'ermeneutica alla dogmatica: liberando il pensiero dal mito dell'oggettività, non solo restituisce all'esperienza religiosa la sua dimensione soggettiva e appropriativa, ma ne ripercorre e manifesta l'essenziale vocazione kenotica.

La secolarizzazione, dunque, rappresenta il legame che congiunge l'ermeneutica alla tradizione religiosa cristiana e in virtù del quale l'ermeneutica è pensabile come *ontologia nichilistica*: «[L'ermeneutica] può ritrovare il proprio autentico senso di ontologia nichilistica soltanto se recupera il nesso sostanziale, di provenienza, che la lega alla tradizione religiosa [...], perché questa religione ha alla sua base l'idea dell'incarnazione di Dio, che conoscepisce come *kenosis*, come abbassamento e, tradurremo noi,

indebolimento» (Vattimo 1994: 60). Per Vattimo, il recupero secolarizzante dei contenuti è quindi il significato profondo del cristianesimo, inteso non come un corpo di dottrine oggettive, ma come l'evento della verità nella persona di Cristo: il Dio che, attraverso la *kenosis*, abbandona la trascendenza minacciosa e assoluta della sua divinità per farsi uomo. Questo impegno ermeneutico è il compito a cui il credente/interprete è chiamato dalla stessa «cosa» da interpretare: «L'idea, che regge l'ermeneutica, dell'appartenenza dell'interprete alla "cosa" da interpretare, o più in generale al gioco dell'interpretazione, rispecchia, esprime, ripete, interpreta, questa esperienza della trascendenza» (Vattimo 1994: 67).

3. Il pensiero kierkegaardiano tra cristianesimo tragico e umanismo

Rispetto alla sua interpretazione secolarizzante della *kenosis*, Vattimo vede nel cristianesimo kierkegaardiano non un cristianesimo kenotico, il cristianesimo incarnazionale dell'uomo-Dio, ma un «cristianesimo tragico», che, fondato sull'assoluta alterità della divinità, costituisce soltanto «il rovescio, altrettanto inaccettabile, di quel cristianesimo che credeva di legittimarsi con la metafisica tradizionale» (Vattimo 1996: 84-85):

[Il cristianesimo tragico] si potrebbe anche descrivere come ispirato da una fede prevalentemente vetero-testamentaria, che tende a mettere in secondo piano il significato della stessa incarnazione di Cristo; che viene considerata soprattutto come condizione della morte sulla croce, e quest'ultima solo come conferma della paradossale trascendenza e alterità di Dio rispetto a tutte le logiche mondane (*ibid.*).

Secondo Vattimo, la *kenosis*, se funzionale alla riaffermazione dell'assoluta trascendenza e della natura paradossale di Dio, viene esautorata del suo ruolo all'interno del cristianesimo e della storia dell'Occidente. Di conseguenza, anche la teologia di Kierkegaard, al pari delle altre forme di «cristianesimo tragico e apocalittico», ri-trascendentizzando la *kenosis*, finisce per tradire la vocazione costitutiva del cristianesimo – la secolarizzazione – trasformandola in una forma mistificata e sofferente di metafisica. Vattimo, infatti, facendo dialogare Heidegger con Girard, lega a doppio filo la trascendenza con la metafisica nella filosofia e con il sacro nella religione, decretando l'intrinseca violenza del loro soggiacente fondazionalismo. Affida allora a un *cristianesimo non religioso*, essenzialmente kenotico e nichilistico, il compito di decostruire dall'interno la metafisica e le strutture gerarchiche da essa legittimate e su essa costruite. Questa forza carsica del cristianesimo *debole* non si traduce però soltanto in un gesto critico e problematizzante o nell'annichilimento livellante di ogni regione di senso. Al contrario, Vattimo vi scorge una *chance* emancipatrice per l'essere umano. Questa operazione di indebolimento investe infatti anche la signoria incontrastata del soggetto, che

la metafisica, e non da ultimo l'umanismo, hanno rivestito dello stesso carattere di forza cogente proprio dell'oggettività.

Riallacciandosi ancora una volta all'analisi di Heidegger, Vattimo rintraccia nelle filosofie esistenzialistiche del suo tempo – di cui Kierkegaard veniva tradizionalmente considerato l'antesignano – il tentativo fallito di salvare l'essere umano dagli esiti reificanti del soggettivismo metafisico. Nel loro sforzo di proteggere la soggettività umana dall'organizzazione totale della scienza-tecnica, le filosofie dell'esistenza si fanno complici della metafisica, rivelandosi in realtà l'ennesimo baluardo dell'umanismo e dell'ontoteologia. Esse infatti rivendicano i diritti della soggettività umana «in nome di una essenza stabile, ancora una volta “oggettiva”, che è solo un altro aspetto del mondo delle essenze da cui proviene l'oggettivismo tecnico-scientifico» (Vattimo 1996: 45). In questo modo, la filosofia esistenzialistica, utilizzando gli stessi mezzi della metafisica da cui si voleva svincolare, finisce per trasformare il soggetto umano, che intendeva proteggere dagli effetti nefasti dell'organizzazione totale, in un ingranaggio di questo stesso sistema. Nel tentativo di restituire all'essere umano, reso mero ente-merce utilizzabile, un suo spazio di autenticità e di unicità, le filosofie dell'esistenza reiterano il processo di essenzializzazione proprio del dispositivo metafisico. Ipostatizzando e normativizzando così la natura dell'essere umano, l'identità, traguardo più urgente per queste filosofie, si trasforma nell'onere che grava sull'essere umano, incatenandolo. Solo un cristianesimo debole e kenotico, non più “esistenzialistico”, può quindi davvero liberare l'uomo al crepuscolo della metafisica. A sua volta, nel mondo del pluralismo postmoderno, «il ritrovamento del cristianesimo è reso possibile dalla dissoluzione della metafisica – cioè dalla fine delle filosofie oggettivistiche, dogmatiche, e anche dalle pretese di una cultura, quella europea, che credeva di aver scoperto e realizzato la vera “natura” dell'uomo» (Vattimo 1996: 59).

La secolarizzazione, il nichilismo, l'indebolimento che guidano e culminano la storia della metafisica non rappresentano solo «gli apocalittici momenti di una *Menscheitdämmerung*, di una disumanizzazione», ma dischiudono «una nuova possibile esperienza umana» (Vattimo 1985: 34). Tale esperienza, nuova ed emancipatrice, consiste precisamente nella liberazione dell'essere umano dalle catene reificanti della sua essenza e dall'onere gravoso della sua identità. La *kenosis* di Dio, che si indebolisce fino a limitare la propria divinità, diviene allora il modello per la decostruzione del soggetto moderno, cioè dell'individuo proprietario che vede nella sua coscienza l'ultima istanza di verità e di valore. L'ermeneutica, concepita come pensiero debole antimetafisico e antiumanistico, si configura come processo aperto di *Verwindung* dell'umanismo – non un superamento finalizzato alla creazione di un nuovo ideale di umanità, ma un oltrepassamento che implica al contempo il riconoscimento dell'appartenenza e l'assunzione della responsabilità rispetto a questa provenienza: «L'uscita dall'umanismo e dalla metafisica non è un superamento, è una *Verwindung*; la soggettività non è qualcosa che ci si lascia

semplicemente alle spalle come un abito smesso. [...] Non si abbandona infatti la metafisica come un abito smesso, perché essa ci costituisce destinalmente, la si rimette a noi come qualcosa che ci è assegnato» (Vattimo 1985: 60).

Sul tema della *kenosis*, Kierkegaard e Vattimo sembrano quindi collocarsi su posizioni nettamente divergenti, tracciando due possibilità antitetiche: da una parte, la *kenosis* paradossale della teologia kierkegaardiana, in cui trascendenza e immanenza si toccano nell'istante dell'incarnazione; dall'altra, la *kenosis* tutta immanente e storicizzata del pensiero debole vattimiano. In questa contrapposizione, si delineano due visioni opposte del cristianesimo: da una parte, un cristianesimo appassionato e testimoniato, con cui Kierkegaard intende contrastare la deriva secolarizzante che avrebbe snaturato il cristianesimo nella cristianità stabilita; dall'altra, un cristianesimo non religioso, di cui, secondo Vattimo, la secolarizzazione rappresenta il naturale sviluppo e il compimento storico e spirituale. Questa antitesi, per Vattimo, non si limita a una questione interpretativa meramente teologica, ma implica profonde conseguenze etiche e filosofiche. In questa schematizzazione dicotomica, l'interpretazione *debole* della *kenosis* condurrebbe a un indebolimento radicale della metafisica e della soggettività "forte" su essa costruita, aprendo la strada a un soggetto che potremmo definire a sua volta *kenotico*. L'interpretazione tragica e paradossale di Kierkegaard resterebbe invece, secondo Vattimo, ancorata agli schemi tradizionali dell'ontoteologia, facendo del singolo individuo, isolato e impotente di fronte all'assoluta trascendenza divina, una forma svigorita e sofferente di soggetto idealistico.

All'incrocio di queste due prospettive apparentemente inconciliabili si apre però la possibilità di una terza via interpretativa: elaborare, a partire dalla nozione kierkegaardiana di *kenosis*, piuttosto che da quella vattimiana, un pensiero metafisico e antisoggettivistico, ovvero una teologia che potremmo definire "debole". In questo senso, la teologia kenotica di Kierkegaard, intrinsecamente paradossale sia sul piano ontologico che su quello gnoseologico, non si configura come un'ulteriore forma di metafisica. Al contrario, si appropria della concettualità e della terminologia di matrice idealistica per dissestarle dall'interno, giungendo così, nei suoi esiti, a una sorprendente vicinanza al cristianesimo non religioso proposto da Vattimo. Proprio la prospettiva postmoderna di Vattimo, infatti, potrebbe offrire gli strumenti concettuali utili a reinterpretare in questa direzione il pensiero kierkegaardiano, e in particolare la sua dimensione teologica, spesso considerata ostica o addirittura indigesta dai filosofi contemporanei. Sorprendentemente, è proprio la riflessione teologica di Kierkegaard – quella stessa parte della sua opera che secondo Heidegger la relega nell'ambito dell'ontoteologia occidentale – ad aprire la possibilità di un soggetto kenotico.

4. Una sfida all'ontoteologia: Il progetto-di-pensiero di Johannes Climacus

Definire la teologia kierkegaardiana come una cristologia kenotica non è una scelta interpretativa semplice né univoca. Nel corso degli anni, numerosi studi hanno esplorato la possibilità di considerare Kierkegaard un teologo della *kenosis*, analizzandone la filosofia sia alla luce del dibattito luterano del XVII secolo, sia in relazione al kenoticismo ottocentesco. La molteplicità di interpretazioni evidenzia, da un lato, la fecondità del tema della *kenosis* nell'opera kierkegaardiana e, dall'altro, l'impossibilità di ridurre il pensiero di Kierkegaard a una concezione dottrinale unitaria e sistematica¹⁰. Piuttosto che proporre una formulazione teoretica o costruire una metafisica della *kenosis* divina, Kierkegaard sembra infatti concentrarsi principalmente sull'aspetto esistenziale ed etico della *kenosis* dell'uomo-Dio. Orientato a un realismo teologico, Kierkegaard identifica la *kenosis* nell'incarnazione, cioè nell'evento *paradossale* attraverso cui l'eterno trascendente viene all'esistenza, temporalizzandosi e immanentizzandosi. La paradossalità consiste proprio in questo: l'incarnazione non determina un'alterazione dell'essenziale divinità di Cristo, che rimane sempre uomo-Dio, assolutamente divino e totalmente umano. L'assurda verità della *kenosis* dell'uomo-Dio risiede allora in quel trattino che separa e al contempo unisce le due nature in Cristo. È la trascendenza di Dio che consente la sua immanentizzazione, è l'assoluta alterità che rende possibile la più radicale identificazione con l'umano.

Kierkegaard fa quindi della *kenosis* non un principio di intelligibilità, ma il paradosso della grazia, che nella sua assoluta eccedenza rivela tutta l'inadeguatezza dei vecchi schemi ontologici con cui la teologia tradizionale ha cercato di spiegare razionalmente Dio e le sue ragioni. Contrariamente a quanto sostiene Martin Breidert, secondo cui «la cristologia kenotica e la cristologia del paradosso si escludono a vicenda» (Breidert 1977: 23), Kierkegaard indica nella *kenosis* «la forma, il carattere e la prassi di una teologia che sta fuori da ogni logica umana e la illumina» (Ward 2005: 200). Interpretata attraverso la lente kenotica, la religione cristiana appare assolutamente paradossale a quella ragione che pretende di conoscerla concettualmente in modo esaustivo – la *ratio* trionfante, matematica e calcolante del razionalismo moderno, cui corrisponde il soggetto cartesiano-idealistico certo di sé. La *kenosis* divina perciò è l'evento che trascende ogni conoscere oggettivo, ogni iniziativa umana teoretica e pratica, e che si dà nell'esperienza della fede, cioè nella continua apertura a ciò che si sottrae a ogni certezza. Nell'orizzonte della fede, la quale sorge e si nutre nel terreno di questo nichilismo positivo, Dio non fa conoscere più il suo «volto [...] fondato sulle categorie, come quello di San Tommaso», ma il suo volto «fondato sulla realtà del nulla, come è appunto quello di Kierkegaard» (Penzo 2007: 640).

¹⁰ Per uno studio complessivo sulla cristologia kenotica di Kierkegaard, cfr. Law 2013.

Il volto paradossale di Dio appare, in particolare, nelle *Briciole di filosofia*, in cui Kierkegaard, attraverso lo pseudonimo Johannes Climacus, elabora un *progetto di pensiero*. Il progetto si apre con l'antica «proposizione bellicosa» del *Menone*, riproponendo così l'aporia relativa a ciò che un essere umano può conoscere quando non può assolutamente cercare «quel ch'egli sa ed è insieme impossibile cercare quel ch'egli non sa: perché quel ch'egli sa non lo può cercare perché lo sa, e quel ch'egli non sa non lo può cercare perché per l'appunto non sa quel che deve cercare» (Kierkegaard 1844: 599). Dopo aver introdotto così la questione centrale della verità, Kierkegaard ripercorre la posizione socratica (posizione A), secondo cui l'uomo possiede in sé la verità dall'eternità senza saperlo e per questo può trovarla da se stesso, disvelandola attraverso l'introspezione e il ricordo. Cercare la verità significa qui ri-cercarla: un processo maieutico, in cui l'individuo non deve niente all'altro, perché tutto ciò che ha da apprendere lo ha già in sé. In questo processo rammemorativo, allora, sia il punto di partenza sia il maestro non sono che elementi accidentali. Il presupposto della posizione socratica consiste infatti nell'essenziale autosufficienza dell'individuo, la quale si fonda in ultima istanza sulla sua integrità. Il conoscente ha sempre la possibilità di riprendersi col ricordo nell'eternità giacché essa, data all'indietro, è essenzialmente e già da sempre presente nell'uomo. Tutto il processo conoscitivo si situa allora nel cerchio chiuso dell'immanenza e della continuità, in cui il punto di partenza temporale diviene un nulla.

Dopo aver illustrato la posizione socratica, Kierkegaard introduce il suo esperimento ipotetico, consistente nel trovare una determinazione di pensiero che *vada oltre* la stessa posizione socratica. In questa nuova situazione (B), il momento nel tempo deve avere un'importanza decisiva, perché è solo in quell'*istante* che l'eterno, che prima non era, *ora* viene ad essere. Non più mera occasione contingente e inessenziale, il momento segna una *cesura* nel tempo, l'*irruzione* dell'assolutamente nuovo che trasfigura completamente il tempo. Ma allora, si domanda Kierkegaard, legando la bellicosa questione socratica al problema lessinghiano: «Ci può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna?» (Kierkegaard 1844: 591). Se è solo nel momento che l'uomo acquista la sua coscienza eterna, ciò significa che l'uomo non ha avuto, fino a quel momento, la verità, altrimenti si scivolerebbe nella situazione socratica. Il discepolo dunque non è semplicemente in una condizione transitoria e relativa di nescienza, ma si trova, ben più radicalmente, ad aver perso sia la verità sia la condizione per comprendere la verità. Ciò non basta. Affinché il momento nel tempo giochi realmente un ruolo discriminante, occorre supporre che l'uomo abbia perso non solo la verità e la condizione per la sua comprensione, ma anche la possibilità di recuperarle per proprio conto. La condizione, per la quale quindi il discepolo deve tutto al maestro, è un nuovo *organo* attraverso cui riceve la verità. Assentendo al dono della condizione, l'uomo apprende che la verità riguardo a se stesso è piuttosto la sua non-verità. Invece di trovare la

coscienza di sé, nel «momento» l'uomo scopre l'assoluta diversità in sé e la completa dipendenza dal maestro per la conoscenza della propria non-verità.

Nella *Postilla*, Kierkegaard ritorna sul tema delle *Briciole*, esplicitando il metodo e l'oggetto dell'esperimento che qui aveva presentato: «Il saggio prendeva il suo punto di partenza nel paganesimo allo scopo di trovare mediante l'esperimento una concezione dell'esistenza la quale potesse in verità oltrepassare il paganesimo» (Kierkegaard 1846:1255). Questa nuova concezione dell'esistenza è ciò che più avanti Kierkegaard identifica con la realtà cristiana: «Che una beatitudine eterna è decisa nel tempo in relazione a un fatto storico, ecco l'oggetto del mio esperimento è ciò ch'io chiamo la realtà cristiana» (Kierkegaard 1846: 1267). La posizione A, cioè la posizione socratica, diviene il simbolo della più ampia religiosità A improntata all'immanenza, la quale ha «come presupposto generale soltanto la natura umana» (Kierkegaard 1846: 1543), una sorta di teologia naturale (Grøn 2004: 83), che si situa all'interno di una più generale tendenza filosofica, «l'idealismo filosofico nel modo in cui è stato formulato in Grecia da Platone e in Germania da Hegel» (Thulstrup 1962: Lxviii). Nella religiosità immanente l'uomo, benché abbia in sé la verità e possa ricongiungersi anamnesticamente all'eternità, non può conoscere in modo oggettivo e certo questa stessa verità eterna essenziale. Tale impossibilità è dovuta all'essere stesso dell'uomo, alla sua natura bifronte, eterna e tuttavia esistente. Il principio socratico, epitome della religiosità immanente, ci dice infatti «che la verità eterna essenziale non è affatto essa stessa paradossale, ma soltanto col suo rapportarsi a un esistente» (Kierkegaard 1846: 1027). È dunque solo dal punto di vista dell'esistente che essa appare *oggettivamente incerta*.

La paradossalità, a cui la sproporzione costitutiva dell'essere umano consegna l'oggetto della relazione (Dio, l'infinito, la beatitudine eterna), risitua la questione della verità sul piano della *relazione stessa*, sul *come* l'individuo si rapporta all'eterno oggettivamente incerto. Questo come è quello dell'interiorizzazione, cioè il movimento dialettico con cui l'uomo viene a conoscenza dello scarto tra la propria finitezza e l'infinito dentro di sé – scarto che, non permettendo all'uomo una conoscenza certa e oggettiva della verità eterna, la rende una questione di *fede*. Tuttavia, se davanti all'eterno oggettivamente incerto l'uomo può compiere il movimento di interiorizzazione con la passione dell'infinità, ciò significa che l'intera relazione con l'eterno cade all'interno del dominio della soggettività e da questa è dominata. La religiosità A, che è la dialettica dell'interiorizzazione, è allora una religiosità immanente (Rocca 2004: 117-118). Kierkegaard stesso approda a questa considerazione quando afferma che «nella proposizione: la soggettività, l'interiorità è la verità, è contenuta la saggezza socratica» (Kierkegaard 1846: 1025). Il movimento di interiorizzazione, cioè l'approfondimento nella verità attraverso il ricordo, è possibile solo se la soggettività è nella verità, se «la soggettività è la verità» (*ibid.*).

Da questo punto di partenza immanente, Kierkegaard nella *Postilla*, così come aveva fatto nelle *Briciole*, cerca una determinazione di pensiero che realmente vada oltre e che non voglia «accontentarsi di essere uno sviluppo all'interno della determinazione totale della natura umana» (Kierkegaard 1846: 1543). La religiosità B è allora la religiosità paradossale che irrompe nell'immanenza e, fratturandola, la espone alla trascendenza dell'eterno che è divenuto nel tempo: alla *kenosis*. Contrariamente alla religiosità A, per la quale la verità eterna risultava paradossale in relazione a un esistente, qui è la verità stessa, cioè la realtà di Dio, a essere in sé paradossale. Nel cristianesimo l'individuo esistente si rapporta non a qualcosa di *oggettivamente incerto*, ma a qualcosa che è *oggettivamente impossibile*: Dio che viene all'esistenza, non semplicemente un Dio che diviene nel tempo, ma un Dio eterno che nasce nel tempo, un Dio eterno che prima non esisteva e poi comincia a esistere. La *kenosis* di Dio rappresenta precisamente questo evento paradossale che «rompe con l'immanenza e fa dell'esistere una contraddizione assoluta non all'interno dell'immanenza ma contro l'immanenza» (Kierkegaard 1846: 1563). Credere in virtù dell'assurdo significa allora non poter comprendere il paradosso e al contempo riconoscere che si tratta di un paradosso; significa «romperla a questo modo 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 vertice estremo dell'esistenza, in forza dell'assurdo» (Kierkegaard 1846: 1557-1559).

Questa *impossibilità oggettiva* è precisamente l'incarnazione di Cristo e dunque la *kenosis* di Dio, che Kierkegaard nelle *Briciole* definisce il *paradosso assoluto*, l'*ignoto*, il *limite*, la *differenza assoluta*. Davanti a questa assoluta alterità, la ragione umana si trova completamente interdetta. Infatti, l'incontro della ragione con ciò che è infinitamente diverso è l'incontro con ciò che sempre si sottrae all'incontro stesso. E allora, «se il pensiero non può pensare, non può darsi da se stesso la differenza assoluta, rimane solo un'altra via: che la differenza assoluta sia rivelata, sia donata dalla stessa differenza assoluta» (Rocca 2007: 119). Infatti, anche quando la ragione tenta di pensare a partire da sé ciò che è oltre se stessa, rimane vittima di un'*illusione acustica*. Non è la ragione a definirsi in contrapposizione all'extrarazionale, ma è piuttosto il paradosso a *risuonare* in essa. Lo *scandalo* – termine con cui Kierkegaard indica lo scontro infelice tra il paradosso e l'intelletto – è, altrettanto paradossalmente, un fenomeno del paradosso. Di conseguenza, nell'esperimento di Climacus soltanto la posizione A può essere descritta, compresa, concettualizzata, esplorata e autonomamente assunta dall'uomo.

A ben vedere, le due posizioni, una immanente e l'altra trascendente, non possono neppure essere considerate come due sfere alternative, tra le quali il pensiero può muoversi. La posizione A rappresenta l'intera condizione umana, il dominio del nostro pensiero e il perimetro della nostra immaginazione, così come la misura della nostra soggettività. Infatti, sostiene Arne Grøn, «il pensiero è parte della nostra soggettività in quanto veicola anche la soggettività

che noi stessi siamo. [...] Ciò che noi immaginiamo dice qualcosa sul modo in cui noi vediamo noi stessi, gli altri e il mondo tra di noi. In questo senso, il pensiero non è solo una facoltà umana, ma è questione di ciò e di chi siamo come esseri umani» (Grøn 2004: 84 s.). La posizione A perciò è non solo la sfera dell'immanenza, ma anche la sfera dell'identità, perché qui l'uomo trova espressione e conferma della sua essenza umana e soltanto umana. Per questo motivo, a ragione, Grøn sostiene che solo impropriamente la posizione B, cioè la sfera del paradosso, può essere confrontata, come se fosse un'alternativa, con la posizione A: «La trascendenza è una posizione che non può essere assunta, ma che si annuncia nella non-verità della soggettività, nel limite in cui incontriamo noi stessi, e nel rovesciamento di prospettiva in cui noi stessi diventiamo il destinatario» (*ibid.*).

L'uomo diviene quindi il *destinatario* di una nuova *condizione* per la comprensione di ciò che altrimenti gli rimarrebbe umanamente precluso. Questo nuovo organo per l'apprensione della differenza assoluta deve essere a sua volta qualcosa di completamente estraneo alla costituzione trascendentale dell'essere umano, deve essere la differenza assoluta *nell'uomo*: è una nuova passione, la *fede*, attraverso cui l'uomo riceve non tanto una rivelazione sul divino, come ciò che è assolutamente diverso dall'umano, ma una rivelazione su se stesso, come ciò che è assolutamente diverso dal divino. Questa nuova coscienza, che l'uomo ottiene con la condizione, è la coscienza del *peccato*. La coscienza di ciò che rende l'uomo assolutamente diverso da Dio è allo stesso tempo la coscienza della non-verità dell'uomo, della sua non-coincidenza con se stesso e dell'opacità rispetto a se stesso. Davanti a Dio, attraverso la condizione, l'uomo si scopre non solo radicalmente diverso in se stesso, ma anche incapace di saturare con i suoi soli mezzi questa diversità assoluta. La coscienza del peccato è quindi – come la definisce Grøn – «un'autocoscienza radicalmente dislocata» (*ibid.*).

Il rapporto alla trascendenza espone l'uomo non solo all'alterità fuori di sé (Dio incarnato, in tutta la paradossalità della sua esistenza kenotica), ma anche all'alterità in sé (la propria non-verità). L'apertura all'evento dell'altro (Dio) è al contempo esperienza dello spossessamento e dello svuotamento di sé. La *kenosis* di Dio, il suo venire all'esistenza come singolo uomo, il suo esistere come uomo-Dio, costituisce allora sia la condizione necessaria a che l'uomo possa comprendere la propria non-verità, sia la condizione di possibilità dell'esperienza kenotica con cui l'uomo attraversa la rovina della sua identità e della sua trasparente autocoscienza. Proprio nella religiosità B, l'uomo sperimenta l'esperienza *κατ'εξοχήν* dell'«andare a fondo» (Kierkegaard 1846: 1343) della sua soggettività identitaria.

5. *Il sé kenotico: l'antropologia teologica di Anti-Climacus*

Nella *Malattia per la morte*, Kierkegaard abbozza una sorta di antropologia teologica, in cui il sé viene descritto come un rapporto che, rapportandosi a se

stesso, si rapporta a un altro. Il sé non designa quindi solo il movimento riflessivo con cui l'uomo si rapporta a se stesso e si fa contemporaneo a stesso, ma anche il movimento con cui, nel rapportarsi a se stesso, l'uomo si mette in rapporto con la potenza che lo ha posto (l'Altro, in seguito identificato con Dio). Proprio nel momento in cui questa eterorelazione prende i contorni della relazione con il Dio cristiano, la duplice struttura che articola il sé fa saltare i baluardi identitari del soggetto moderno e increspa la trasparenza della sua autocoscienza. Solo nella fede infatti «l'uomo essendo se stesso e volendo essere se stesso, si fonda trasparente nella potenza che lo ha posto» (Kierkegaard 1849: 16). Tuttavia, dalla trasparenza di questa eterorelazione non discende quella dell'autorelazione. L'uomo non riacquista una coscienza trasparente e integra di sé quando trasparentemente si affida a Dio. È anzi proprio la trasparenza con cui l'uomo si rapporta a Dio (la fede) ad illuminare la non-trasparenza (il peccato) con cui l'uomo si rapporta a se stesso. Il movimento retrogrado e riflessivo dell'interiorizzazione, in cui consiste l'autocoscienza, è dunque fratturato dal peccato. Ciò che allora Climacus afferma nella *Postilla* – che «la trasparenza del pensiero nell'esistenza è precisamente l'interiorità» (Kierkegaard 1846: 1097) – ha la sua legittimità soltanto all'interno del piano di immanenza, in cui nessuna *crisi* ha infranto e lacerato l'integrità, la coerenza e la continuità dell'uomo con se stesso e con la propria storia.

Nella religiosità B, il sé si trova invece costitutivamente aperto ed esposto a un'alterità che ne infrange il ripiegamento inerziale su e in se stesso, con cui tenta di rifondarsi autonomamente. Questa dipendenza ontologica dall'alterità traluce indirettamente dal fenomeno della *disperazione*, la malattia del sé umano, il perversimento patologico del movimento riflessivo, un «rapporto squilibrato in un rapporto di sintesi che si rapporta a se stesso» (Kierkegaard 1849: 17). La causa della disperazione è da ricercare nella volontà dell'uomo di porsi come un «sé la cui misura è l'uomo» (Kierkegaard 1849: 81), quando si vuole porre *solo* come umano e quindi come ciò che in realtà *non è*. La disperazione espone così negativamente che cosa l'uomo è attraverso i modi in cui l'uomo si pone come ciò che non è. E l'uomo si pone come ciò che non è quando vuole porsi in modo *auto-nomo*, secondo la sola misura del sé rescisso dall'Altro – un Altro che nella seconda parte dell'opera assume la fisionomia del Dio cristiano, il Dio della *kenosis*.

Questa totale dipendenza ontologica è ulteriormente ribadita da Kierkegaard quando mette in luce la dimensione *universale* del fenomeno della disperazione. Infatti, sebbene non segua *de iure* dalla costituzione ontologica dell'essere umano, la disperazione si rivela un fenomeno universale *de facto*, tanto universale quanto il sé in cui è fondata, una sorta di luogo naturale in cui l'uomo si trova a vivere, quasi un moto di deriva o di inerzia da cui è trascinato. L'uomo riceve così un compito paradossale nella misura in cui *deve* realizzarlo ma senza avere le *capacità* per farlo. Ciò non costituirebbe un problema, né tanto meno un compito, se il sé fosse una determinazione sostanziale e non normativa dell'uomo. Nell'antropologia teologica kierkegaardiana, invece, il sé

non è uno stato inerente alla natura umana, ma è la «sintesi di infinito e infinito che si rapporta a sé, *il cui compito è di diventare se stesso*» (Kierkegaard 1849: 33). L'uomo non è immediatamente un sé, ma nasce con la possibilità di diventarlo, «il sé κατὰ δύναμιν non esiste realmente, è solo ciò che deve nascere» (Kierkegaard 1849: 34). Dietro a questa possibilità si cela un'angosciante anfibia dialettica: ciò che permette all'essere umano di divenire se stesso è ciò che può farlo smarrire e può fargli perdere se stesso. Nonostante la duplice possibilità di divenire un sé o di disperare sia parimenti radicata nella struttura trascendentale dell'uomo, la simmetria tra il successo e lo scacco della realizzazione del sé è solo apparente. Mentre il fallimento del sé è completamente appannaggio dell'uomo e ricade solamente sull'uomo, la realizzazione del sé lo rimanda oltre se stesso, verso l'altro che non solo crea il rapporto, ma lo mantiene in equilibrio. Questa asimmetria si approfondisce secondo una curvatura paradossale, giacché l'uomo, seppur responsabile del rapporto squilibrato, «come spirito, non può avere l'equilibrio in se stesso» (Kierkegaard 1849: 209). Infatti, «il rapporto che egli è, seppur sia un rapporto per se stesso, è stato posto da un altro» e quindi «solo nel rapporto a questo altro egli può essere in equilibrio» (*ibid.*).

Il rapporto perciò si falsa nel momento in cui l'essere umano ripone su se stesso e soltanto su se stesso la possibilità di divenire un sé. In tal senso, la disperazione, in tutte le sue forme, più o meno consapevolmente, rappresenta «il vertice del rifiuto dell'alterità» (Rocca 2004: 22). È *Indeshuttetheden*, chiusura, un chiudersi in sé separandosi da ciò che è fuori, un chiudere dall'interno il cerchio del sé, un cerchio chiuso da chi vi sta dentro. Ettore Rocca fa notare come la prima parte della definizione del sé suggerisca proprio l'idea di un movimento circolare (Rocca 2004: 24). Il movimento riflessivo con cui il sé si rapporta a se stesso traccia un cerchio, la cui apertura però non è affidata al sé ma alla potenza che ha posto il sé. Allora, piuttosto che cercare la propria realizzazione nell'autoaffermazione con cui l'io idealistico si pone di contro al non-io, il sé kierkegaardiano diviene se stesso (un sé teologico) congedandosi da se stesso e rinunciando a se stesso (come sé umano) per aprirsi al non-io (Dio). La condizione di possibilità della realizzazione del sé sta perciò nel totale abbandono con cui l'uomo, conscio della sua assoluta impotenza e insufficienza, si rimette a Dio come artefice della sua ri-creazione.

La *kenosis* è precisamente questo atto di svuotamento di sé con cui l'uomo assume la propria negatività, un farsi niente per lasciar spazio all'evento di Dio. Interdetta la via conoscitivo-intellettuale a ragione dell'assoluta paradossalità di Dio, l'abbandono viene a costituire l'unica modalità veritativa di relazione a Dio. Per descrivere questo *abbandono* Kierkegaard utilizza molteplici espressioni. Parla di crocifissione dell'intelligenza e della ragione, di morire al mondo e a se stessi, di morire a ogni speranza puramente terrena, a ogni fiducia soltanto umana e al proprio egoismo. Abbandonarsi a Dio significa, in altri termini, nientificare le pretese assolutistiche della soggettività cartesiana-idealistica per aprirsi al dono della *condizione*. Questa trasfigurazione non è però

qualcosa che l'individuo può compiere per proprio conto e di propria iniziativa; è piuttosto un'esperienza che Dio rende possibile e a cui l'uomo in un certo senso si affida. La *condizione* dell'esperienza della propria negatività non è un possesso costitutivo proprio dell'uomo, ma un dono a cui è chiamato ad assentire. Una passività di cui comunque è considerato responsabile, proprio perché a essa deve co-rispondere. Affinché la *kenosis* del sé sia radicale occorre infatti che l'individuo assuma in prima istanza l'incapacità del proprio rinnegamento. Il movimento estatico del sé, l'esperienza del suo abbandono, non può essere un esercizio della volontà del soggetto, perché ogni residuo volontaristico e decisionistico porta in sé la traccia della presenza, seppur debole, dell'egoità identitaria del soggetto. Il vero significato della *kenosis* davanti a Dio consiste invece in un esercizio radicale di non-volere, con cui l'uomo fa della propria volontà la volontà dell'Altro (Dio). Per questo, conclude allora Kierkegaard, «la fede non è un atto di volontà, perché ogni volere umano è sempre operante soltanto dentro la condizione» (Kierkegaard 149: 675). L'esperienza della *kenosis* è dunque l'esperienza di una dipendenza essenziale dall'Altro. L'uomo non solo scopre di essere un «niente davanti a Dio», ma anche di non poter essere l'autore della propria nientificazione.

Coerente con l'impossibilità umana di comprendere e descrivere questa esperienza radicalmente kenotica, Kierkegaard fornisce al lettore soltanto delle *immagini*, delle illustrazioni *analogiche*. Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo con la loro silenziosa obbedienza, la peccatrice con il suo amorevole pianto, descritti nei *Discorsi religiosi* del 1849-1851, divengono maestri di questo radicale processo di spossessamento. Rinunciando al proprio potere, ai propri piani, ai propri desideri, al proprio intelletto, alla propria volontà e infine al nome proprio, cioè a ciò che massimamente nomina l'identità, per aprirsi radicalmente all'alterità, queste *figure* rappresentano allora quel soggetto kenotico che il cristianesimo tanto di Kierkegaard quanto di Vattimo rendono possibile.

Queste immagini – espressioni simboliche della *kenosis* paradossale – appaiono concretizzare l'iter teorico e interpretativo condotto finora, ovvero la possibile rilettura della teologia kierkegaardiana alla luce del pensiero post-metafisico di Vattimo: una teologia della *kenosis* come “teologia debole”, in cui il paradosso ontologico ed epistemologico dello svuotamento diventa il fulcro di una soggettività *debole* – fragile, relazionale e radicalmente esposta all'alterità.

emily.martone@sns.it

Bibliografia

Breidert, Martin (1977). *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

- Caputo, John D. (1982). *Hermeneutics as the Recovery of Man*, «Man and World», 15 (4), pp. 1-17.
- Caputo, John D. (1987). *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D. e Vattimo, Gianni (2009). *After the Death of God*. New York: Columbia University Press.
- Cassidy-Deketelaere, Nikolaas (2022). *Towards a Phenomenology of Kenosis: Thinking after the Theological Turn*, «Open Theology», 8, pp. 128-152.
- De Paula, Marcio Gimenes (2008). *A kênôsis entre o sagrado e o profano: a política e a secularização em Kierkegaard e seu dialogo com algumas das teses de Vattimo*, «Princípios», 23 (15), pp. 233-253.
- Grøn, Arne (2004). *Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragment*. «Kierkegaard Studies Yearbook», 1, p. 83.
- Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*. Milan: Longanesi, 2005.
- Kierkegaard, Søren (1844). *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie*, tr. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, in Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*. Milano: Bompiani, 2013.
- Kierkegaard, Søren (1846). *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*. Milano: Bompiani, 2013.
- Kierkegaard, Søren (1849). *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*, tr. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*. Roma: Donzelli, 2011.
- Law, David R. (2013). *Kierkegaard's Kenotic Christology*. Oxford: Oxford University Press.
- Mortensen, Anna R. (2024). *Mulighedens uendelighed – uendelighedens mulighed*. «Dansk Teologisk Tidsskrift», 87 (1), pp. 49-68.
- Pareyson, Luigi (1938). *Note sulla filosofia dell'esistenza*. «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 19, pp. 407-438.
- Pareyson, Luigi (1939). «Nota Kierkegaardiana». «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 8, pp. 53-68.
- Pareyson, Luigi (2014). *La dissoluzione dell'hegelismo e l'esistenzialismo*, in Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*. Milano: Mursia.
- Penzo, Giorgio (2007). *Kierkegaard tra nichilismo e secolarizzazione*, in M. Nicoletti, S. Zucal (a cura di), *Søren Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 1 (4), pp. 640.
- Rocca, Ettore (2004). *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*. Pisa: ETS.
- Rocca, Ettore (2007). *Il bisogno e la differenza*, in L. Bottani (a cura di), *Memoria, cultura e differenza (vol. 2)*. Vercelli: Edizioni Mercurio.
- Roos, Heinrich (1957). *Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre*. «Kierkegaardiana», 2, pp. 54-60.

-
- Scaramuccia, Andrea (2003). *The Italian Reception of Kierkegaard's Journals and Papers*. «Kierkegaard Studies Yearbook», 1, pp. 366-372.
- Stewart, Jon (ed.) (2016). *Kierkegaard and Existentialism (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9)*, London-New York: Routledge.
- Thulstrup, Niels (1962). *Commentator's Introduction*, in S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, ed. by H. V. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Vattimo, Gianni (1985). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (1994). *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Laterza.
- Vattimo, Gianni (1996). *Credere di credere*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni (2002). *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti.
- Ward, Graham (2005). *Christ and Culture*. London: Blackwell Publishing.

Biographical note

Emily Martone ha conseguito il dottorato in filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. È membro della Società Italiana di Estetica e ha svolto periodi di ricerca come visiting scholar presso il Søren Kierkegaard Research Center dell'Università di Copenaghen e la Hong Kierkegaard Library dello St. Olaf College (Northfield, Minnesota). I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla filosofia di Søren Kierkegaard, l'idealismo tedesco, l'esistenzialismo, l'ermeneutica e la filosofia politica del Novecento.