

La dialettica tra fiducia, fede e *parrhesia* in *Timore e tremore* di Søren Kierkegaard

Gloria Dell'Eva

Nel seguente articolo analizzo il concetto di fiducia in ambito religioso, mettendolo in relazione, da un lato, con quello di fede e, dall'altro, con quello di *parrhesia* [comunicazione franca]. Questi tre concetti verranno esemplificati e discussi a partire da un'opera di Søren Kierkegaard, *Timore e tremore*. Inizio questo mio intervento commentando un passo dal lemma *Vertrauen* [fiducia] della *Theologische Realenzyklopädie*:

[...] [L]a difficoltà teologica di considerare la fiducia come un tema da iscriversi nell'etica è radicata nell'uso biblico predominante di questo concetto. Il Salmo 118, 8 recita: «è bene avere fiducia nel Signore più che confidare nell'uomo». Quindi la fiducia si caratterizza per il fatto che essa manifesta e porta a compimento il proprio valore nella relazione con Dio. Soprattutto nella letteratura sapienziale, [...] si consiglia per lo più di avere fiducia esclusivamente in Dio e, in generale, di diffidare degli uomini [...]. Questa considerazione biblica ha fatto sì che, a livello storico, la fiducia venisse collocata all'interno della dottrina della fede, ma non nell'etica teologica. Questo risultato è insoddisfacente, poiché non tiene conto del fatto assodato che la fiducia è un elemento irrinunciabile per la costituzione della vita umana nelle sue molteplici dimensioni (personale, sociale, politica), anche se, solitamente, si diviene coscienti di ciò sempre e solo in maniera dolorosa quando si presenta una situazione negativa di tradimento o perdita della fiducia. L'etica, quindi, non può esimersi dal compito di interrogarsi sul ruolo della fiducia nel contesto di processi di comunicazione interpersonale. Si deve chiedere grazie a quali elementi la fiducia possa costituirsi ed essere promossa e quale scopo si persegua tramite questi processi comunicativi, se essi conducano al bene comune¹.

¹ R. Strunk, *Vertrauen*, in «Theologische Realenzyklopädie», vol. XXXV, De Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 71-76, p. 71. Se non specificato altrimenti, la traduzione in italiano delle citazioni è da intendersi opera dell'autrice.

Questa citazione fornisce tre punti guida per la mia analisi di *Timore e tremore*. (1) Il tema della *fiducia* viene solitamente trattato in ambito teologico all'interno della dottrina della fede [*Glaubenslehre*] e non dell'etica teologica. Eppure la fiducia è essenziale anche nella costituzione di diverse dimensioni della vita umana, fondando non solo il rapporto del singolo con Dio, ma anche quello del singolo con gli altri uomini. La fiducia dovrebbe quindi essere presente per l'uomo nel rapporto religioso e in quello sociale e politico. (2) La presa di coscienza della fiducia che ci lega agli altri avviene sempre e solo attraverso la messa in crisi del rapporto esistente. Ciò significa che noi prendiamo coscienza della fiducia di base che caratterizza la nostra vita sociale solo nel caso in cui questa venga meno o qualcuno la tradisca. (3) L'etica non può evitare di interrogarsi sulla fiducia come elemento di coesione sociale, nonché come sentimento collettivo che si sviluppa grazie a prassi di comunicazione interpersonale. Queste a loro volta contribuiscono a supportarla e a diffonderla, o, in caso negativo, a decostruirla.

Questi tre punti possono servire da orientamento per l'interpretazione della struttura dialettica di *Timore e tremore*. In quest'opera Kierkegaard descrive la dialettica della fede rifacendosi alla vicenda di Abramo. Nell'interpretazione kierkegaardiana del racconto biblico possiamo individuare tre stadi corrispondenti agli elementi caratterizzanti la fiducia, messi in evidenza da Strunk e riassunti qui sopra. Nel primo stadio l'etica si fonda sulla fiducia che l'uomo ripone in Dio. In un secondo stadio fiducia in Dio ed etica vengono messe in crisi in nome dell'amore del singolo verso Dio. Segue, infine, un terzo stadio in cui fiducia ed etica vengono ripristinate: essendo passate attraverso la crisi, esse vengono ristabilite in modo dialetticamente "potenziato", cosicché l'etica riceve un fondamento teologico. L'uomo, divenuto consapevole di questo fondamento, lo porta a espressione tramite un atto di comunicazione interpersonale parresiastica, veritiera e completa: tramite la comunicazione, l'uomo promuove la consapevolezza della presenza di Dio nel mondo come base del legame etico che lo lega agli altri uomini e all'ambiente in cui vive.

Nel prossimo paragrafo mostrerò più da vicino come i tre punti individuati da Strunk possano essere declinati nella struttura dialettica di *Timore e tremore*, mettendo così in luce i diversi significati che la fiducia può assumere in quest'opera. A seguire presenterò brevemente la dialettica tra fiducia e fede in quest'opera kierkegaardiana, mostrando, da un lato, il rapporto senza piena corrispondenza tra fiducia e fede, dall'altro, evidenziando come alla fine la fede venga superata attraverso un atto di

comunicazione parresiastica. Successivamente, analizzerò la differenza tra la comunicazione metaforica indiretta della fede e un tipo di comunicazione parresiastica diretta. Dopo una breve trattazione del concetto di *parrhesia*, nell'ultimo paragrafo mostrerò che l'ultima frase di Abramo rivolta a Isacco sia da interpretarsi come esempio di *parrhesia*.

1. *La fiducia in Timore e tremore*

(1) Strunk propone di inserire il tema della fiducia non solo in un contesto di dottrina della fede, ma di considerare la fiducia come elemento centrale sia dell'etica sociale sia della politica. In *Timore e tremore*, Abramo inizialmente mostra piena fiducia in Dio: nonostante tutto sembri essere contrario alla possibilità di avere figli, egli continua a credere che Dio manterrà la sua promessa. In questo primo stadio la fiducia di Abramo nella promessa divina non determina solo il suo rapporto con Dio, ma contemporaneamente anche quello con gli altri uomini. Se Dio adempierà la promessa, infatti, Abramo diverrà padre di Isacco e conseguentemente il capostipite di una discendenza numerosa sulla terra². In questo stadio si può quindi affermare che il rapporto di fiducia tra uomo e Dio fonda l'etica sociale, poiché l'adempimento della promessa da parte di Dio permette ad Abramo sia di realizzare il suo amore paterno nei confronti di Isacco sia di divenire il capostipite di una stirpe, di una nuova comunità.

(2) Nel secondo dei punti individuati nel testo di Strunk, si sostiene che si diviene coscienti di un rapporto di fiducia solo quando questo venga messo in crisi. Nell'interpretazione kierkegaardiana della vicenda di Abramo è Dio stesso a mettere in crisi la fiducia del capostipite, in quanto, dopo aver donato Isacco, egli pretende inaspettatamente che Abramo lo sacrifichi. Ci si può fidare di un Dio che pretende un tale sacrificio contraddicendo se stesso? La richiesta di Dio non genera, però, disorientamento psicologico in Abramo: egli non esita a obbedire e intende fermamente sacrificare Isacco³. Il rapporto che lega Abramo a Dio in questo stadio è cambiato, non è più di fiducia, ma di obbedienza. Sybille Lewitscharoff⁴

² S. Kierkegaard, *Frygt og Bøven*, in *Søren Kierkegaard Skrifter*, vol. IV, Gads Forlag, København 1997, pp. 97-210, p. 114 (trad. it. di F. Fortini, *Timore e tremore*, SE, Milano 1990, p. 29).

³ *Ivi*, p. 118 (trad. it., p. 34).

⁴ S. Lewitscharoff, *Steine, die fliegen, Worte, die fallen. Literatur und menschliche Schuld*, in «Sinn und Form» 62 (2010) n. 2, pp. 251-263, p. 255.

considera questo tipo di obbedienza la base di ogni forma di terrorismo religioso: il terrorista è disposto a ignorare ogni canone etico di convivenza sociale in nome del suo amore per Dio. Nell'interpretazione kierkegaardiana, il caso di Abramo è ancora più estremo, poiché, a differenza di un atto terroristico, il patriarca non rivolge la sua azione contro degli sconosciuti, ma contro suo figlio, che aveva oltretutto atteso per così tanto tempo.

In questo stadio ci troviamo di fronte a una duplice negazione dell'etica in nome dell'amore religioso del singolo verso Dio: da un lato, compiendo il sacrificio, Abramo si accinge a negare il legame etico-paterno che lo lega a Isacco; dall'altro, distrugge anche il legame etico-comunitario, precludendosi tramite il suo gesto la possibilità di avere una numerosa discendenza. Va inoltre considerato, che gli altri uomini lo guardano con sospetto, con *horror religiosus*, in quanto non lo capiscono. A causa del suo rapporto con Dio Abramo si isola dalla comunità⁵. Nella fase dell'obbedienza religiosa, quindi, il rapporto del singolo con Dio non è più un rapporto di fiducia, ma di cieca obbedienza, da cui consegue che sia intaccato anche il rapporto di amore paterno e quello di fiducia che lega il singolo alla comunità.

(3) Secondo il terzo punto individuato sopra, la fiducia è non solo elemento di coesione sociale, ma anche risultato di una prassi di comunicazione interpersonale. Come appena constatato, tramite la sua decisione di sacrificare Isacco, Abramo perde sia la fiducia di Isacco sia quella degli altri nei suoi confronti. Anche il suo rapporto con Dio non si basa più su un legame positivo di fiducia, ma di obbedienza e sottomissione. In questo stadio Abramo non parla con nessuno perché sa che nessuno può comprenderlo nella sua volontà di obbedienza, e si isola completamente dalla comunità. Nell'interpretazione kierkegaardiana della vicenda biblica si trova, tuttavia, un ulteriore capovolgimento dialettico condensato nel passaggio dal silenzio di Abramo – caratteristico della fase dell'obbedienza – alla comunicazione interpersonale parresiasica: Abramo rompe il silenzio, l'etica e la fiducia vengono ripristinate tramite le sue parole. Alla fine di *Timore e tremore* Kierkegaard riprende un elemento presente anche nel racconto biblico e ne fa la chiave di volta dialettica della sua interpretazione: prima che Dio revochi la sua richiesta tramite l'invio dell'angelo, Abramo parla e dice a Isacco che Dio si procurerà da sé la vittima sacrificale. Queste parole rappresentano un atto comunicativo volto a tranquillizzare Isacco

⁵ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 154 (trad. it., p. 73).

e a ripristinare la fiducia del figlio nei confronti del padre. Testimoniano, però, anche la profonda conoscenza che Abramo ha di Dio: egli conosce Dio e sa che questi non pretenderà il sacrificio. Abramo ne è consapevole prima ancora che Dio revochi la sua richiesta, ovvero prima che Dio, bloccando il sacrificio, riveli a tutti la sua vera intenzione, quella di mettere alla prova la fede di Abramo. La comunicazione parresiastica di Abramo non è quindi solo un gesto etico nei confronti di Isacco, volto a ripristinare la fiducia del figlio nel padre, è soprattutto testimonianza di una più profonda e veritiera conoscenza di Dio da parte di Abramo. Si potrebbe altrimenti pensare a una menzogna detta per tranquillizzare Isacco, mentre, in questo caso, Abramo è certo di dire la verità. Tramite le sue parole, egli manifesta una conoscenza più profonda di Dio e in questa sua certezza, da un lato, egli rassicura Isacco, dall'altro, supera la tensione paradossale della fede. Nel prossimo paragrafo mostrerò come ciò avvenga.

2. Fiducia e fede in *Timore e tremore*

In *Timore e tremore* la fede è qualcosa di più complesso rispetto a un semplice rapporto di fiducia e a un puro legame etico. La fede è paradosso, lotta interiore tra due istanze contrastanti. Non vi è mai una corrispondenza totale tra fede e fiducia, poiché quest'ultima appare sempre e solo come uno dei due elementi che costituiscono il paradosso della fede e viene abbinata paradossalmente a un altro elemento contrapposto (fiducia vs. obbedienza e obbedienza vs. fiducia nel «Dio che è qui»). Secondo Kierkegaard, nella storia di Abramo si presentano due nodi paradossali nello sviluppo dialettico della sua fede. Un primo nodo lo possiamo individuare nello scontro tra etica e religione, tra l'amore di Abramo per Isacco e la ferma volontà di sacrificare il figlio in nome dell'amore per Dio. L'amore paterno – simbolo anche del legame etico-comunitario e della fiducia – e l'amore religioso verso Dio si contrastano nell'interiorità di Abramo. Semplificando, ho fatto riferimento prima a diversi stadi nella vicenda di Abramo. Il termine “stadio” richiama, però, uno sviluppo lineare e successivo. Nella fede, invece, le emozioni che caratterizzano i diversi stadi sono presenti contemporaneamente in una lotta interiore paradossale non risolta: Abramo ama Isacco ancora più di prima, ora che lo deve sacrificare e comprende chiaramente a cosa dovrà rinunciare uccidendolo; eppure non tentenna un istante ed è disposto a sacrificarlo per compiacere Dio e dimostrarli il suo amore.

Il secondo nodo paradossale è meno evidente rispetto al primo e necessita di un'argomentazione più sottile. Esso consiste nello scontro tra la volontà di Abramo di sacrificare Isacco e la sua fiducia nel fatto che Dio non pretenderà questo sacrificio. Schematizzando i diversi stadi, ho accennato alla certezza e alla conoscenza profonda di Dio da parte di Abramo, ma dovremmo più correttamente parlare di fede, fintanto che ci troviamo nell'ambito della lotta paradossale. Se da un lato Abramo è disposto a sacrificare Isacco, dall'altro egli "crede" che Dio non pretenderà il sacrificio. Ciò significa, in altri termini, che Abramo "crede" in un Dio di cui ci si può di nuovo fidare. Ricapitolo il rapporto di fiducia tra Abramo e Dio, per tornare in seguito su quello tra fede e certezza. In un primo momento Abramo si era già fidato di Dio, del Dio onnipotente della promessa che gli aveva concesso di avere un figlio in tarda età; non aveva dubitato per un solo istante che il suo desiderio si sarebbe avverato in virtù di quel patto di fiducia che aveva stretto con Dio. Questa fiducia ingenua in un Dio onnipotente era però stata messa in crisi da Dio stesso tramite la sua richiesta di sacrificare Isacco. A questo punto compare una nuova idea di Dio: non più di un Dio onnipotente che esaudisce un desiderio impossibile, premiando la fiducia del credente; neppure di un Dio tiranno che pretende un atto brutale e irrazionale come prova dell'amore dell'uomo verso di lui, mettendo così in crisi la fiducia del credente. È l'idea, invece, di un «Dio che è qui» [*Gud er til*]⁶ nel mondo e nell'uomo, e che "fonda" l'etica stessa: Dio è il fondamento dell'etica e della fiducia reciproca degli uomini, Dio è il legame sacro immanente che lega gli uomini gli uni agli altri⁷. Fintanto che questa nuova idea di Dio emersa dalla crisi si scontra con l'idea di Dio come tiranno che pretende il sacrificio del figlio, ci troviamo ancora nella lotta paradossale e interiore che caratterizza la fede.

Il passaggio dalla lotta paradossale tra sentimenti contrastanti alla certezza che Dio non pretenderà il sacrificio e, quindi, alla completa eliminazione dell'idea di Dio come tiranno si realizza nel momento in cui Abramo comunica questa nuova idea di Dio a Isacco. Attraverso questa prassi comunicativa parresiastica, che esterna la nuova idea di Dio e la condivide con qualcun altro – Isacco, in questo caso – avviene il superamento della lotta paradossale della fede e il ripristino del legame di fiducia. Isacco

⁶ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, in *Søren Kierkegaard Skrifter*, vol. IV, Gads Forlag, København 1997, pp. 211-306, p. 229 (ed./trad. it. a cura di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in *Kierkegaard Opere*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 199-258, p. 210).

⁷ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 112 (trad. it., p. 27).

interroga, infatti, il padre, supponendo che egli sappia. Se Abramo avesse negato di sapere, avrebbe mentito. Egli, però, non può dire ciò che sa⁸, altrimenti la comunicazione tra padre e figlio si ridurrebbe a una trattazione dogmatica su Dio e sulla sua presenza nel mondo come fondamento etico. Rispondendo a Isacco che Dio si procurerà da sé la vittima sacrificale, Abramo non mente e, tramite questa affermazione concreta e veritiera, strettamente legata al contesto in cui si trovano, dimostra di avere certezza della presenza divina nel mondo. La risposta di Abramo è innanzitutto un atto di testimonianza concreta della presenza divina, con cui egli palesa e condivide con gli altri una consapevolezza che sino a quel momento era stata nascosta nella sua interiorità. In secondo luogo questa frase di Abramo è qualcosa di più di un'esternazione di una consapevolezza interiore; essa è un atto performativo della presenza di Dio nel mondo come legame sacro immanente che lega gli uomini tra loro. Tramite la sua frase veritiera, infatti, Abramo costruisce e corrobora il legame etico tra gli uomini e porta ad espressione il principio divino immanente. Per capire meglio questo aspetto fondamentale, ovvero il superamento della fede nell'atto di testimonianza e nel gesto performativo della presenza di Dio, è utile rifarsi di nuovo all'idea di Dio che si cela dietro questi movimenti dialettici. Sia nel rapporto iniziale di fiducia ingenua sia nel rapporto di obbedienza, Dio è un Dio trascendente, superiore rispetto all'uomo e onnipotente. Il «Dio che è qui» è, invece, un Dio immanente e presente nell'uomo stesso e nel mondo, e ha bisogno dell'uomo per essere portato a espressione. Il paradosso della fede viene superato nell'attimo decisivo in cui Abramo risponde ad Isacco, perché viene superato lo iato che separa l'uomo e Dio, negli stadi precedenti all'origine del paradosso: solo un Dio superiore e onnipotente può esaudire un desiderio assurdo e solo un Dio superiore e tiranno può pretendere il sacrificio del figlio come prova dell'amore dell'uomo nei suoi confronti. Se Dio, invece, è nell'uomo stesso e nel mondo, la tensione dell'uomo verso Dio non ha più ragion d'essere e l'unico rapporto concepibile tra uomo e Dio diviene quello dell'espressione performativa di un principio che l'uomo porta in sé. Poiché questo principio divino immanente è di carattere etico e garantisce la fiducia reciproca che lega gli uomini tra loro, la *performance* della presenza di Dio nel singolo diviene contemporaneamente testimonianza concreta del legame etico, diventa azione etica nei confronti degli altri e del mondo.

⁸ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 206 (trad. it., p. 128).

3. *Fede e comunicazione in Timore e tremore*

Perché il secondo nodo paradossale della vicenda di Abramo è meno evidente rispetto al primo? Si tratta di un problema di prospettiva e, contemporaneamente, di un problema di comunicazione. La voce narrante di *Timore e tremore* è quella di Johannes de Silentio. Egli stesso ammette di rimanere a uno stadio di sviluppo molto inferiore nella dialettica della fede rispetto a quello raggiunto da Abramo, il vero «cavaliere della fede» [*Troens Ridder*]⁹. Johannes, infatti, si cala mimeticamente nella vicenda biblica di Abramo chiedendosi fino a che punto si sarebbe spinto. Egli non sarebbe andato oltre il primo nodo paradossale: sarebbe stato disposto a sacrificare il figlio, ma non avrebbe creduto che Dio, alla fine, non avrebbe richiesto il sacrificio. Quando Dio revoca la sua richiesta, Johannes – immaginoso protagonista della vicenda di Abramo – si vergogna, riconoscendo di non essere stato in grado di prevedere che si trattava solo di una prova e di intuire che Dio non è, dopotutto, solo un tiranno dell'amore, che desidera misurare l'amore dell'uomo nei suoi confronti. Johannes de Silentio fa esperienza solo del primo nodo paradossale, non sa nulla del «Dio che è qui», ha una prospettiva molto parziale, alla quale tenta di porre rimedio descrivendo il duplice paradosso della fede in Abramo tramite la metafora del salto mortale¹⁰. Hans Blumenberg sostiene che la metafora esprima il «tutto della realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile» altrimenti¹¹. Dalla prospettiva di Johannes de Silentio, questa affermazione è sicuramente vera siccome questi non riesce a esperire il «tutto della realtà» della fede e fa quindi ricorso al discorso metaforico per descrivere l'esperienza di Abramo più completa della sua. L'affermazione di Blumenberg non vale, invece, per Abramo. Per comunicare Abramo non si serve della metafora, mezzo espressivo tipico di Johannes de Silentio. Abramo tace e non dice nulla della lotta paradossale della fede che ha luogo nel suo animo, perché in questa lotta si scontrano prospettive

⁹ L'espressione «cavaliere della fede» viene utilizzata frequentemente in *Timore e tremore*. Si confronti, ad esempio, p. 59 della traduzione italiana dove Johannes de Silentio paragona il «cavaliere della fede» e il «cavaliere della rassegnazione infinita» (cfr. S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 141).

¹⁰ Cfr. a questo riguardo l'*Effusione preliminare* (cfr. S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., pp. 123-147/trad. it., pp. 39-66) nella quale la costellazione metaforica del salto mortale è particolarmente presente.

¹¹ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013, p. 29 (trad. it. di M.V. Serra Hansberg, revisione della trad. it. di M. Russo, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, p. 16 s.).

contrapposte; esprimendone una, quindi, ne tradirebbe l'altra, mentre la natura del paradosso e della fede comportano che esse siano presenti e valide tutte contemporaneamente nel suo animo. A differenza di Johannes de Silentio che parla e si serve della metafora, per quanto riguarda il paradosso della sua fede, Abramo tace¹². Alla fine di *Timore e tremore*, invece, egli parla con Isacco in modo franco¹³. Abramo non parla per descrivere dall'esterno l'esperienza paradossale della fede, come nel caso di Johannes de Silentio, ma per risolverla tramite le sue parole. Così facendo egli non solo rompe il silenzio che per lui avvolge i nodi paradossali, ma giunge anche a scioglierli tramite la parola diretta, non-metaforica. Per Abramo, a differenza di quanto sostiene Blumenberg, "il tutto della realtà" è esperibile e comunicabile non-metaforicamente, non come trattazione dogmatica sulla presenza di Dio nel mondo, ma come frase semplice e concreata volta a testimoniare la consapevolezza della presenza divina e a ripristinare l'etica e la fiducia di Isacco e della comunità in Abramo¹⁴.

Date queste premesse, rispondo ora alla domanda posta all'inizio di questo paragrafo, ovvero perché il secondo nodo paradossale della vicenda di Abramo risulti meno evidente rispetto al primo. Questo dipende dal fatto che l'autore pseudonimico e voce narrante in *Timore e tremore* – Johannes de Silentio – esperisce solo il primo nodo paradossale, mentre il secondo viene vissuto da Abramo esclusivamente. Solo tramite l'*escamotage* della metafora Johannes de Silentio esprime la prospettiva superiore di Abramo. E tuttavia Kierkegaard, nonostante l'autore fittizio Johannes, riesce a far trapelare anche il punto di vista di Abramo grazie all'ultima frase rivolta a Isacco. Quando Isacco interroga Abramo supponendo che egli sappia, il padre gli dice la verità: «Figlio mio, Iddio si provvederà lui stesso dell'agnello per l'olocausto»¹⁵. Abramo conosce questa verità in anticipo, cioè

¹² S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., pp. 201 ss. (trad. it., pp. 122 ss.).

¹³ *Ivi*, p. 203, p. 206 (trad. it., p. 124 s., p. 127 s.).

¹⁴ Più adeguato a interpretare il rapporto tra la prospettiva di Johannes de Silentio e quella di Abramo mi sembra piuttosto il punto di vista di Hans Urs von Balthasar. Pur non essendo un autore che abbia lavorato esplicitamente a una teoria della metafora, tuttavia nella sua opera fa largo uso di elementi metaforici e di metafore strutturali. A proposito dell'utilizzo della metafora in ambito religioso egli sostiene che essa sia una forma di «pre-comprensione» [*Vorverständnis*], che tuttavia non riesce a offrire una concezione adeguata [*adäquates Begreifen*] poiché rimane ambigua. Johannes de Silentio rimane confinato nella «pre-comprensione» estetica del metaforico, mentre Abramo giunge a una concezione completa e adeguata del suo rapporto con Dio, e la comunica in modo diretto. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, p. 18 (trad. it. di G. Somnavilla, *Teodrammatica*, vol. I, Jaca Book, Milano 1980, p. 22).

¹⁵ *Ivi*, p. 206 (trad. it., p. 128).

prima che Dio revochi la sua richiesta. Con la sua comunicazione diretta (parresiastica) Abramo supera la paradossalità e il silenzio che hanno caratterizzato la sua fede fino a quel momento e si libera così dal paradosso della fede, testimoniando di fronte a Isacco di sapere, di conoscere Dio. Come già osservato, Abramo esterna una consapevolezza che sino a quel momento aveva racchiuso nella sua interiorità e, al contempo, il suo atto comunicativo volto a testimoniare la presenza di Dio nel mondo è un atto performativo del principio etico divino immanente: tramite le sue parole, egli porta a espressione questo principio e ristabilisce così il legame di fiducia che suo figlio ha verso di lui e verso Dio; egli supera, inoltre, anche il sospetto e la sfiducia che la sua volontà di sacrificio e il suo silenzio avevano generato negli altri uomini, ristabilendo quindi indirettamente il legame di fiducia con la comunità.

4. *La parrhesia*

La frase di Abramo rivolta a Isacco è un esempio di *parrhesia*. Kierkegaard non usa il vocabolo greco in *Timore e tremore*; tuttavia in quest'opera si serve due volte dell'aggettivo danese *frimodig* e il sostantivo *Frimodighed*¹⁶ ricorre più volte nella sua opera *La ripetizione*, testo strettamente legato a *Timore e tremore*. Nel prossimo paragrafo commenterò l'occorrenza più significativa ne *La ripetizione*. Prima, invece, vorrei tracciare una breve storia del concetto di *parrhesia* per confrontare in seguito tutte le sfaccettature semantiche che convergono anche nelle parole di Abramo.

Secondo l'analisi di Michel Foucault¹⁷, la *parrhesia* è una forma di comunicazione diretta in cui il parlante dice chiaramente ciò che pensa rinunciando a qualunque sotterfugio retorico¹⁸. Il *parrhesiastes* dice ciò che

¹⁶ I due termini danesi sono tradotti in italiano con *franco* e *franchezza*. Queste soluzioni traduttive in entrambe le lingue offrono una discreta traduzione del termine greco *parrhesia*. In questo paragrafo, dedicato all'analisi dello sviluppo storico della *parrhesia*, emergerà come una traduzione esatta del termine greco si riveli sempre molto difficile. Come osserva Beate Beer, già in latino – dove il termine *parrhesia* viene tradotto per lo più con *fiducia* o *constantia* o *libertas dicendi* – si perdono importanti aspetti semantici presenti nell'originale greco e sono necessari più termini per restituire l'originaria ricchezza di significato. Cfr. B. Beer, *Parrhesia*, in «Reallexikon für Antike und Christentum», vol. XXVI, Hirsemann Verlag, Stuttgart 2015, pp. 1014-1033, pp. 1014 s., p. 1025.

¹⁷ M. Foucault, *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, Vrin, Paris 2016 (ed./trad. it. a cura di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996).

¹⁸ *Ivi*, p. 80, pp. 97 s. (trad. it., p. 4, pp. 10 s.).

sa essere vero¹⁹. Solo se il fatto di dire il vero costituisce un pericolo per chi parla, si tratta di vera *parrhesia*²⁰. Il pericolo deriva dal fatto che la *parrhesia* può irritare l'interlocutore essendo un esercizio di critica nei confronti di qualcuno che è più potente del parlante: viene dal basso ed è diretta verso l'alto, ad esempio quando un filosofo critica un tiranno, un cittadino la maggioranza dell'assemblea, un allievo il maestro²¹. L'esercitare la libertà di parola nei confronti di un potente non è, però, una caratteristica originaria della *parrhesia*. Nei testi di Euripide, ad esempio, la *parrhesia* è un elemento essenziale della democrazia ateniese, tutti i cittadini hanno uguale diritto all'esercizio di potere e, quindi, diritto di parola. Solo con il sorgere delle monarchie ellenistiche il carattere della *parrhesia* si modifica: essa si esercita soprattutto nella relazione tra il sovrano e i suoi consiglieri, che lo aiutano a prendere decisioni e lo mettono in guardia di fronte alla tentazione di abusare del suo potere. Un buon re sarà in grado di ascoltare il *parrhesiastes*, mentre un tiranno lo punirà per quello che ha detto, se ciò va contro la sua persona e la sua volontà. Il luogo in cui si esercita la *parrhesia* non è più l'agorà, come in epoca classica, ma la corte del re²².

Nel mondo greco la pratica parresiastica si diffuse non solo in ambito politico, ma anche filosofico. Anche se Platone non definisce mai esplicitamente Socrate un *parrhesiastes*, questo secondo Foucault è il ruolo che questi chiaramente assume nei dialoghi platonici: egli discute apertamente per strada con gli ateniesi e li esorta ad avere cura di sé, della saggezza, della verità e della perfezione delle loro anime. Nell'*Alcibiade maggiore*, inoltre, è già presente anche il carattere di critica nei confronti del potere, che abbiamo visto divenire tipico del discorso parresiastico. Mentre gli amici e gli amanti di Alcibiade lo lusingano per ottenere favori, Socrate lo critica e rischia di attirare la sua ira su di sé esortandolo – prima di riuscire in ciò che si prefigge, ovvero governare Atene e diventare il più potente re di Persia – a prendersi cura di se stesso²³.

Presento qui brevemente anche il saggio di Eric Peterson *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*²⁴, poiché in questo contributo lo studioso

¹⁹ *Ivi*, pp. 81 s. (trad. it., p. 6).

²⁰ *Ivi*, pp. 82 s. (trad. it., p. 7).

²¹ *Ivi*, p. 84 (trad. it., p. 8).

²² *Ivi*, pp. 99 s. (trad. it., pp. 11 s.).

²³ *Ivi*, pp. 100 s. (trad. it., pp. 12 s.).

²⁴ E. Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*, in W. Koepf (ed.), *Reinhold Seeberg Festschrift*, vol. I, *Zur Theorie des Christentums*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig 1929, pp. 283-297.

analizza il fenomeno della *parrhesia* non solo in ambito politico-filosofico, ma anche in ambito religioso. Mi voglio soffermare in particolare sulla sua riflessione sulla *parrhesia* nei testi di Filone d'Alessandria e nel Vangelo. Nella letteratura giudaico-ellenistica, secondo Peterson, si trova per la prima volta il termine *parrhesia* in ambito religioso²⁵. Per mostrare questa migrazione del termine, Peterson presenta il testo di Filone d'Alessandria *L'erede delle cose divine*²⁶, un commento allegorico della vicenda di Abramo. Peterson sottolinea come nella concezione filoniana della *parrhesia* sia centrale il fatto che colui che gode di libertà di parola nei confronti di Dio sia "l'amico di Dio", ovvero colui che lo conosce. Sempre secondo Peterson, l'inserimento del concetto di *parrhesia* nella dottrina dell'amicizia non è nulla di nuovo, essendo questo elemento già presente nella filosofia greca. La novità consiste piuttosto nell'applicazione dei concetti di *parrhesia* e di amicizia al rapporto tra uomo e Dio.

Vale la pena abbandonare brevemente l'analisi troppo concisa di Peterson e soffermarsi con più attenzione sui paragrafi iniziali del testo di Filone poiché, secondo me, sono di centrale importanza per l'interpretazione di *Timore e tremore*. Il binomio stesso «timore e tremore»²⁷ compare in questi paragrafi, sebbene non ci sia nessuna prova che Kierkegaard abbia avuto presente il testo dell'alessandrino. Già nel primo paragrafo dell'opera di Filone emerge il tema della *parrhesia* e si afferma: «La franchezza e la libertà di parola nei confronti dei superiori, usate nel momento conveniente, sono virtù ammirevoli»²⁸. Nel paragrafo successivo, Filone si chiede quando un servo possa fare uso di *parrhesia* nei confronti del padrone. Due sono le condizioni: è necessario che il servo, nella sua coscienza, nutra pensieri di amicizia nei rispetti del padrone e provi una gioia profonda nell'essere il servitore di Dio²⁹. Roberto Radice, nella prefazione al testo di Filone d'Alessandria, commenta questi paragrafi sostenendo che per Filone il rapporto dell'uomo con Dio non può ridursi a una passiva obbedienza da parte dell'uomo, ma deve implicare anche un vincolo di amicizia³⁰. Nel terzo paragrafo Filone introduce la dialettica tra silenzio

²⁵ *Ivi*, p. 289.

²⁶ Filone di Alessandria, *Quis rerum divinarum heres sit*, in *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. XV, Éditions du Cerf, Paris 1966 (ed./trad. it. a cura di R. Radice, *L'erede delle cose divine*, Rusconi, Milano 1981).

²⁷ *Ivi*, p. 178 (trad. it., p. 132).

²⁸ *Ivi*, p. 168 (trad. it., p. 126).

²⁹ *Ivi*, p. 168 (trad. it., p. 127).

³⁰ R. Radice, Prefazione a *L'erede delle cose divine*, cit., pp. 87-124, p. 96.

e libertà di parola, che ho mostrato essere centrale anche in *Timore e tremore*. Innanzitutto, è conveniente per ciascuno tacere e porsi in ascolto, non solo con la lingua e le orecchie, ma anche con l'anima³¹. Gli ignoranti è meglio che rimangano in silenzio, mentre per coloro che aspirano alla conoscenza e sono "amici di Dio" la libertà di parola, la *parrhesia*, è un bene prezioso e necessario³². Mosè, per esempio, non solo parlò con il Signore, ma addirittura gridò contro di lui. A proposito della *parrhesia* di Mosè Filone scrive:

Queste parole ed altre simili non si oserebbe rivolgerle neppure ad uno dei re di questa terra, lui, invece, osò dirle rivolgendosi a Dio. Senza dubbio era il colmo dell'audacia, non nel senso negativo, bensì positivo, perché tutti i sapienti sono amici di Dio [...]. Libertà di parola ed amicizia sono strettamente legate: del resto, con chi si potrebbe parlare liberamente, se non con il proprio amico? [...] [T]utto ciò che [Mosè] rischia di dire con arditezza è dovuto all'amicizia, piuttosto che alla presunzione. Infatti, la sfrontatezza è propria dei presuntuosi, il parlar franco dell'amico³³.

Nel sesto paragrafo, infine, Filone introduce la dialettica tra paura e coraggio nel rapporto uomo-Dio. "L'amico di Dio" conosce il terrore della potenza divina, è in preda a timore e tremore, e tuttavia si fa coraggio perché Dio gli ha ordinato di non aver paura, ha educato la sua lingua, perché sapesse quando deve parlare. «Perché, dunque» – si chiede "l'amico di Dio" – «non dovrei dire quello che ho in animo? Perché non dovrei fare domande [...] [a Dio], se con ciò credo di imparare qualcosa?» L'azione più utile per conseguire la conoscenza è la *parrhesia*, intesa come ricercare, domandare, investigare, ritenere di non sapere nulla³⁴. Questa dialettica tra silenzio e parola, tra ignoranza e conoscenza, tra paura e coraggio – coraggio di parlare che conduce alla conoscenza – è centrale anche in *Timore e tremore*, come precedentemente mostrato e come emergerà ancor più chiaramente nella conclusione.

Torno brevemente a Peterson perché nel suo articolo egli prosegue analizzando l'utilizzo del termine *parrhesia* nel Nuovo Testamento, dove il significato del termine risulta essere influenzato sia dal mondo ellenistico sia dalla letteratura giudaico-ellenistica³⁵. Peterson analizza vari passi di

³¹ Filone di Alessandria, *op. cit.*, p. 170 (trad. it., p. 128).

³² *Ivi*, p. 170 (trad. it., p. 129).

³³ *Ivi*, p. 174 (trad. it., p. 131).

³⁴ *Ivi*, p. 178, cfr. anche p. 174 (trad. it., p. 133; cfr. anche p. 130).

³⁵ E. Peterson, *op. cit.*, p. 292.

Paolo e Giovanni in cui compare il termine *parrhesia*. Sono episodi interpretabili come se fossero scene forensi: è come se l'uomo si trovasse davanti a un giudice in tribunale oppure a un re sul trono. Queste immagini evangeliche, afferma Peterson, si rifanno alle origini del termine *parrhesia*: Dio è un despota di fronte al quale non c'è nessun diritto di libera parola³⁶. Se tuttavia l'uomo parla e rivendica il diritto di parlare, questo succede solo perché l'uomo è «in Cristo» e perché «rimane in lui»³⁷. La *parrhesia* diviene quindi un modo di essere peculiare di chi è in Cristo³⁸. Peterson riporta a sostegno di questa interpretazione una citazione di un autore siriano sconosciuto: «Se lo Spirito del Figlio abita in un uomo, esso parla attraverso quest'uomo come il Figlio di Dio parla con suo Padre [...]. E il Figlio di Dio conosce se stesso in un modo divino e parla in libertà [*parrhesia*] con Dio come un figlio con il proprio padre». Cristo comunica e concede all'uomo la sua *parrhesia*, sia come conoscenza di se stesso sia come diritto di parola di fronte al Padre³⁹.

Infine dedico alcune parole al lemma *Parrhesia* nel *Reallexikon für Antike und Christentum* curato da Beate Beer. La studiosa sottolinea che il termine *parrhesia* rimanda etimologicamente alla circostanza che «tutto venga detto», quindi a un discorso completo, aperto e franco⁴⁰. In latino, osserva Beer, manca un esatto corrispettivo. Spesso in ambito retorico viene tradotto con *libertas* o *licentia dicendi*. In questa traduzione però viene meno il primo significato originario della parola greca, cioè il “dire tutto”, la completezza nel dire⁴¹. La *parrhesia* nel mondo greco denota, secondo Beer, innanzitutto il diritto del cittadino libero di parlare francamente di fronte all'assemblea democratica. Successivamente l'utilizzo del termine subisce uno slittamento dalla sfera politica a quella privata e il vocabolo passa a significare un obbligo morale nei confronti di un amico, nel senso di dimostrazione di correttezza e franchezza nei suoi rispetti. Oltre a essere un obbligo morale, la *parrhesia* diviene anche un mezzo per la ricerca della verità. Soprattutto negli stoici emerge questa connessione tra *parrhesia* e verità⁴². Come già per Foucault, la *parrhesia*, inoltre, mostra sempre anche un aspetto critico. I cinici, ad esempio, definivano *parrhesia* la ca-

³⁶ *Ibidem*. Cfr. in particolare la *Lettera agli Ebrei* 4,16 e la *Prima lettera di Giovanni* 4,17.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 293.

³⁹ *Ivi*, p. 295.

⁴⁰ B. Beer, *op. cit.*, p. 1014.

⁴¹ *Ivi*, pp. 1014 s.

⁴² *Ivi*, pp. 1015 s.

pacità del singolo di essere libero, anche contro ogni convenzione sociale. Nel loro caso la critica si rivolgeva anche contro la segretezza dei culti misterici. Il loro discorso si doveva invece caratterizzare per chiarezza e completezza⁴³. L'aspetto critico della *parrhesia* viene ripreso anche nello stoicismo, nel quale l'uomo saggio ricorre alla *parrhesia* nella sfera pubblica pronunciando sentenze che rivelano la verità e che vanno contro l'opinione comune⁴⁴. Riassumendo il pensiero di Beer, c'è uno spostamento del concetto di *parrhesia* dalla sfera politica a quella etica. Mentre i cittadini ateniesi sono liberi da restrizioni politiche e possono quindi praticare la *parrhesia* nell'assemblea, il saggio-filosofo è libero dagli affetti, soprattutto dalla paura, e comunica in modo libero, sia nella sfera pubblica sia in quella privata. Anche Beer, come Peterson, mette in luce che la *parrhesia*, come libertà del dire senza paura, viene ripresa nell'ebraismo e per la prima volta viene applicata al rapporto dell'uomo con Dio. Il credente è colui che non ha paura di fronte a Dio⁴⁵. Giobbe può essere preso come esempio di un *parrhesiastes* in ambito veterotestamentario e diventa, secondo Beer, un modello importante per il successivo sviluppo del termine *parrhesia* in ambito cristiano⁴⁶, dove la redenzione – ciò che Peterson definiva «essere in Cristo» – costituisce la premessa per il nuovo rapporto dell'uomo con Dio, a sua volta caratterizzato dalla *parrhesia*. All'uomo redento è possibile «stare di fronte a Dio in *parrhesia*» e, d'altra parte, l'uomo riceve da questo rapporto la fiducia e la stabilità necessarie per esercitare la *parrhesia* nel mondo⁴⁷. Alla fine del suo articolo, Beer segue lo sviluppo storico del termine negli atti dei martiri, dove la *parrhesia* denota la fermezza del martire di fronte ai giudici terrestri. In questo caso si tratta di un atto di coraggio ispirato dalla fede e dalla fiducia del martire in Dio, che gli costerà la vita⁴⁸. Beer osserva, infatti, che spesso in latino il concetto di *parrhesia* è tradotto con il termine *fiducia*, poiché il parlare aperto si fonda sulla fiducia del martire in Dio⁴⁹.

⁴³ *Ivi*, p. 1018; cfr. inoltre E. Peterson, *op. cit.*, p. 288.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 1022.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 1022 s.

⁴⁷ *Ivi*, p. 1024.

⁴⁸ *Ivi*, p. 1028.

⁴⁹ *Ivi*, p. 1015.

5. *La parrhesia in Timore e tremore*

Dopo questo breve *excursus*, torniamo a *Timore e tremore* e alle parole di Abramo a Isacco. Perché queste parole possono essere considerate un esempio di *parrhesia*? Innanzitutto, perché sono veritiere e dirette, proprio come Beer individuava già nei cinici. Le parole di Abramo a Isacco risultano dirette e schiette, soprattutto se confrontate con il discorso metaforico, e quindi indiretto, con cui Johannes de Silentio esprime le diverse fasi della fede di Abramo paragonandole alle diverse fasi del movimento acrobatico nel salto mortale.

Un altro aspetto condiviso da Beer e Peterson e presente in *Timore e tremore* è che nella *parrhesia* sia di centrale importanza il fatto che «tutto venga detto»⁵⁰. Tramite il commento di Blumenberg avevo evidenziato che Johannes de Silentio rimane fermo al primo nodo paradossale e descrive la fede di Abramo metaforicamente. Al contrario Abramo tramite le sue parole al figlio giunge al punto massimo della dialettica della fede, superando la fede stessa. Questo superamento è l'esito della sua comunicazione diretta. La prospettiva di Abramo è più completa di quella di Johannes: egli esplica questo percorso completo, il “tutto della realtà” che egli conosce, nella sua frase parresiasica.

Anche per un'altra ragione, più importante, Abramo “dice tutto”, o parafrasare un'espressione di Kierkegaard egli è “interamente presente” in quelle parole al figlio⁵¹. In *Briciole di filosofia* Kierkegaard ci rivela che questa presenza intera e completa è una presenza simultanea dell'uomo e di Dio, non più separati, ma uniti. È un momento di unità assoluta nell'attimo presente⁵². Lo iato che separava immanenza e trascendenza, uomo e Dio, viene colmato. Questa ritrovata unità significa partecipazione dell'uomo al divino e contemporaneamente del divino all'umano. L'uomo non deve più tendere verso un divino trascendente, ma trova Dio nella propria interiorità e nel mondo, come legame sacro che lo lega agli altri, e può scegliere di farsi testimone della presenza divina di fronte agli altri. Tramite la sua frase, quindi, Abramo “dice tutto” in questo duplice significato: da un lato esprime il percorso completo della fede; dall'altro “dice tutto” perché testimonia entrambe le prospettive contemporaneamente – quella divina e quella umana –, poiché nell'attimo della comunicazione parresiasica

⁵⁰ *Ivi*, p. 1014; cfr. inoltre E. Peterson, *op. cit.*, p. 283.

⁵¹ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, cit., p. 206 (trad. it., p. 127).

⁵² S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, cit., p. 229 (trad. it., p. 210).

stica esse sono unite. Nell'attimo della comunicazione egli supera quindi il paradosso della fede.

Un altro aspetto che caratterizza la *parrhesia* e che emerge nei tre saggi analizzati nel paragrafo precedente e nel testo di Filone è la sua connessione con la ricerca della verità⁵³. Questo legame è molto importante anche nell'interpretazione kierkegaardiana della vicenda di Abramo: questi è sì disposto a sacrificare Isacco, però conosce Dio e inizialmente “crede” – e in seguito, nel momento in cui pronuncia la frase e coinvolge Isacco “sa” – che si può fidare di lui e che questi non richiederà il sacrificio. Nel testo di Filone la libertà di parola è necessaria per coloro che aspirano alla conoscenza nel loro rapporto con Dio. Il non-tacere e l'interrogare per Filone sono parte di un processo maieutico che conduce alla conoscenza di Dio⁵⁴. A differenza del pensiero di Filone, nell'interpretazione kierkegaardiana troviamo un rapporto rovesciato tra parola e conoscenza: non è la prima che conduce alla seconda, ma la conoscenza di Dio costituisce il presupposto del parlare parresiastico veritiero. Solo colui che conosce Dio fino in fondo può parlare in modo schietto con gli altri e verrà compreso solo da coloro che hanno fatto la sua stessa esperienza.

Per Filone, quindi, la parola parresiastica è un processo che conduce alla conoscenza della verità. Inoltre, essa rappresenta un atto di coraggio e di protesta che solo “l'amico di Dio” si può permettere nei confronti di Dio. Filone cita l'esempio di Mosè che, essendo “l'amico di Dio”, osa parlare in modo franco con lui. Sono parole, commenta Filone, che non si avrebbe l'ardire di rivolgere neppure a un re di questa terra⁵⁵. Questo aspetto della *parrhesia*, come atto di protesta davanti a Dio, è presente chiaramente nell'opera di Kierkegaard *La Ripetizione*, in cui il ruolo di figura esemplare, di “padre della fede” – svolto in *Timore e tremore* da Abramo – viene affidato a Giobbe. Quest'ultimo si permette di rompere il silenzio e di protestare contro Dio⁵⁶, rifiutandosi di interpretare la sua sventura come punizione divina di qualche peccato commesso, come invece gli suggeriscono gli amici⁵⁷.

⁵³ M. Foucault, *op. cit.*, p. 6; cfr. inoltre E. Peterson, *op. cit.*, p. 284; cfr. B. Beer, *op. cit.*, p. 116, p. 119.

⁵⁴ Cfr. Filone di Alessandria, *op. cit.*, p. 174, p. 178 (trad. it., p. 130, p. 133).

⁵⁵ *Ivi*, p. 174, p. 176 (trad. it., pp. 130 s.).

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Gjentagelsen*, in *Søren Kierkegaard Skrifter*, vol. IV, Gads Forlag, København 1997, pp. 7-96, pp. 73 s. (ed./trad. it. a cura di D. Borso, *La ripetizione*, BUR, Milano 1996, p. 105).

⁵⁷ *Ivi*, p. 76 (trad. it., p. 108).

Giobbe insiste sulla sua tesi, che ha ragione. Lo fa in un modo tale da testimoniare con ciò della nobile baldanza [*Frimodighed*] umana, la quale però sa cos'è un uomo, sa che un uomo, pur se caduco e presto appassito come la vita del fiore, ha nella libertà una sua grandezza, ha una consapevolezza che nemmeno Dio stesso può strappargli, pur avendogliela data⁵⁸.

Giobbe osa protestare e «contendere con Dio»⁵⁹ e soprattutto, come emerge da questa citazione, protesta perché sa che cos'è un uomo. La sua protesta è basata quindi sulla conoscenza che l'uomo ha di se stesso, della sua posizione nel mondo e contemporaneamente di Dio. Questo legame tra conoscenza di sé e conoscenza di Dio viene ribadito in *Briciole di filosofia* particolarmente riguardo a Socrate, ma vale per ogni uomo: «Secondo la concezione socratica ogni uomo ha il suo centro in se stesso e tutto il mondo non fa che concentrarsi in lui, perché la sua conoscenza di sé è conoscenza di Dio»⁶⁰. Le parole di Giobbe sono un atto coraggioso di protesta e, come per Abramo, si basano sulla conoscenza più profonda che egli ha di se stesso e quindi anche di Dio; esse testimoniano questa conoscenza. Sia nel caso di Abramo sia in quello di Giobbe la comunicazione veritiera parresiastica procede attraverso la vera conoscenza di se stessi e di Dio e non viceversa, come in Filone.

Il legame tra conoscenza – intesa come autocoscienza e conoscenza di Dio – e *parrhesia* è uno degli aspetti più importanti del parlare parresiastico nell'interpretazione kierkegaardiana. Nella vicenda di Giobbe abbiamo visto essere presente anche l'aspetto meno importante della protesta contro Dio. Si tratta di un elemento secondario in *Timore e tremore*, non ricorrendo così esplicitamente. Eppure anche la relazione di Abramo nei confronti del Dio tiranno che richiede il sacrificio del figlio può essere letta come protesta. Se le interpretiamo così, le parole di Abramo si inseriscono nella dialettica tra paura e coraggio descritta da Filone. Abramo è deciso a perpetrare il sacrificio, è quindi disposto a obbedire a un Dio al quale lo lega un rapporto di timore e obbedienza. Al contempo, però, egli trova il coraggio di dire la verità di fronte a Isacco. Anche se non sono rivolte direttamente a Dio, ma a Isacco, queste parole possono essere interpretate come un atto di coraggio, un atto critico dell'uomo contro il Dio che pretende il sacrificio.

⁵⁸ *Ivi*, p. 76 (trad. it., p. 107).

⁵⁹ *Ivi*, p. 66 (trad. it., p. 96).

⁶⁰ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, cit., p. 220 (trad. it., p. 205).

6. Conclusioni

In questo contributo ho mostrato il significato dei *topoi* “fiducia” e “fede” in *Timore e tremore*, mettendone in luce lo stretto legame reciproco, anche se non di corrispondenza armonica. Ho inoltre sottolineato l'importanza dell'aspetto etico per l'interpretazione kierkegaardiana della vicenda biblica di Abramo. Kierkegaard non viene da me considerato come il teorico del legame religioso, che pretende l'assoluto isolamento del singolo dalla comunità in cui vive, cosicché questi acquista valore solo “davanti a Dio”. Al contrario, grazie al suo rapporto con il «Dio che è qui», il singolo viene reinserito in un contesto sociale etico e di fiducia reciproca tra gli uomini fondato teologicamente. In *Timore e tremore* l'attimo cairologico che segna il reinserimento nell'etica corrisponde al momento in cui Abramo parla ad Isacco. Secondo l'esegesi da me fornita, le sue parole possono essere considerate un atto di *parrhesia*. Riassumo qui le ragioni fondamentali di questa interpretazione in ordine crescente di rilevanza. 1) Le parole di Abramo sono un atto critico nei confronti di Dio, che esige il sacrificio. In questo stadio esiste ancora un'istanza superiore – il Dio tiranno – contro cui Abramo può protestare e contro la quale può introdurre solo in modo paradossale una nuova idea di Dio, il «Dio che è qui». 2) Le parole di Abramo al figlio sono manifestazione di una conoscenza più profonda di Dio e di se stesso da parte dell'uomo, che esprime l'idea del «Dio che è qui» che è emersa dalla crisi di fiducia. Si tratta dell'esternazione di una conoscenza sino a quel momento custodita nell'interiorità dell'uomo. La rottura del silenzio da parte del singolo, l'espressione della verità coinvolgono gli altri: Abramo esterna l'idea del «Dio che è qui» di fronte a Isacco. Così facendo, tranquillizza il figlio, perché il «Dio che è qui» è un Dio che, fondando l'etica, non può pretendere un sacrificio del genere. 3) Infine, le parole di Abramo sono una *performance* espressiva del «Dio che è qui». In questa *performance* ci troviamo oltre ogni paradosso e separazione tra immanenza e trascendenza, a dimostrazione del fatto che l'idea del Dio tiranno è già stata superata. L'idea di una conoscenza fino a quel momento custodita nell'interiorità, che ora viene manifestata all'esterno, viene arricchita e integrata da un nuovo aspetto che mostra più radicalmente come quest'azione comunicativa significhi l'unità dell'uomo e di Dio: attraverso il suo parlare, Abramo porta a espressione il principio divino come legame sacro immanente che unisce gli uomini. Dio è principio etico immanente ed è compito dell'uomo che ne è cosciente portarlo a manifestazione, divenire egli stesso mezzo espressivo del principio divino. L'etica, la fiducia

reciproca tra gli uomini vengono fondate teologicamente e nella *performance* parrhesiastica del singolo, volta a ristabilire e a corroborare i legami di fiducia reciproci tra gli uomini, umano e divino convergono, essi sono uniti e l'uomo diviene – tramite le sue parole che “dicono tutto” e per sua scelta – un mezzo di manifestazione del divino.

English title: The Dialectic between Trust, Faith and *Parrhesia* in *Fear and Trembling* by Søren Kierkegaard.

Abstract

In this article, I analyse the concept of trust in Fear and Trembling, where it is closely related to faith, even though there never is a perfect correspondence between the two: Faith is a more complex phenomenon, because trust is always only one of the two feelings that are paradoxically involved in faith. In my interpretation, faith is a struggle between antithetical feelings of man towards God: first, between trust in an almighty God and fear of a tyrannical God; secondly between this fear and a new kind of trust, no longer in an omnipotent God but rather in a God who dwells in man himself and in the world. The task of the individual, once he knows of this divine presence, becomes the expression of this new fiduciary bond with God before other persons. I will show that this communicative, social task is an example of parrhesia.

Keywords: Trust; Faith; Metaphorical communication; Parrhesia; Kierkegaard.

Gloria Dell'Eva
Freie Universität Berlin
Università Padova
gloriade@zedat.fu-berlin.de