

Giacomo Bonagiuso

ALTERITÀ, CRISTOLOGIA E FEDE
NELLA LETTURA DEL PARADOSSO KIERKEGAARDIANO

Il dibattito recentemente proposto da *Filosofia e teologia del paradosso*¹ rilancia di fatto la filosofia e la teologia kierkegaardiane in seno ad un universo analitico e comparativo che s'espande nelle direzioni della logica, della gnoseologia, della dialettica, della retorica, dell'ontologia, dell'antropologia sociale e della cristologia. I contributi proposti perseguono un triplice progetto. Anzitutto il recupero nel panorama filosofico contemporaneo della non facile figura di *quel Singolo* che fu Søren Kierkegaard, recupero condotto dalla ripresa tematica della sua *cristologia* che ha nella *sequela di Cristo*, nella *forza dialogica* e nell'*amore inteso come atto* i suoi più alti pilastri; in secondo luogo il tentativo di una sorta di risarcimento teoretico all'identità filosofica del *paradosso* – emblema del Kierkegaard-pensatore – ponendone la contraddizione costitutiva al riparo da qualsivoglia diminuzione dello spessore tragico del suo esistere; in terzo luogo un ripensamento ermeneutico della questione dell'*alterità* inscritta nei cardini della filosofia e della teologia del paradosso. Alterità spesso velata, talvolta solo disattesa, pronta comunque a tralucere dalle gravide pagine kierkegaardiane relative al rapporto tra finito e infinito e – proprio in quest'ambito – a ridisegnare l'argine fittizio che si è adusi credere tra filosofia e teologia.

¹ M. NICOLETTI – G. PENZO (a cura di), *Kierkegaard, filosofia e teologia del paradosso*, Morcelliana, Brescia 1999. Di seguito il volume sarà indicato con FT.

E, infatti, la *pretesa* di riconoscimento dell'individualità – giocata tra i cardini della legittimazione filosofica *stricto sensu* e della narrazione figurata del pensiero – s'imbatta non solo nella problematicità della relazione del singolo con gli altri singoli o con un mondo visto come insieme di norme strutturate, ma principalmente nello scandalo che è proprio di ogni rapporto con Dio. Anzi, è proprio nella fondazione del rapporto teandrico che – all'interno dell'articolato pensiero kierkegaardiano – le categorie dell'etica (o almeno di quell'etica ancora non oggetto della *Wiederholung*) denudano tutti i limiti connaturati all'adozione di un criterio generale della morale, mostrando, al contempo, quanto lontana dall'esistenza vissuta sia quella *religione entro i limiti della sola ragione* così come la formulò il vecchio Kant.

Proprio la tematica dell'alterità può esser letta come un *Leitmotiv* trasversale che percorre interamente il volume. Si tratta di un'alterità pur sempre paradossale che, tuttavia, costituisce il *novum* di questa lettura trentina di Kierkegaard anche quando, negata nel suo *status* di relazione sociale o politica, si trasfigura da "tra" dialogico in solitudine costitutiva di una singolarità che mira all'edificazione di un'etica comunitaria sostanzialmente rinnovata. Un'alterità, quindi, che ritorna sotto la forma di un'esigenza di ripensamento della singolarità in relazione alle altre singolarità, e che rivela, da ultimo, anche l'intima contraddizione legata ad ogni *ex-sistere*. Infatti, l'apertura del Singolo a scenari proiettati sull'alterità esistenziale configge un cuneo tra le fila di quella critica tradizionale che ha sviluppato la tematica della singolarità kierkegaardiana esclusivamente in chiave di solipsismo a-sociale. Massa (*Masse*) e pubblico (*Publikum*), contro cui si dirigono gli strali del filosofo danese – al punto che il «dovere» del cristiano è identificato per lunghi tratti con il «volgersi contro la folla»² – non sono di certo il *prossimo* di cui parla l'Evangelo o la *Mitzwah* ebraica. In tale ottica, la paradossalità insita nel rapporto *con* gli uomini s'intrica ancor di più, nella sua tematizzazione di concetto negativo, quando è vissuta come rapporto *con* Dio, come *rapporto assoluto con l'Assoluto*, come incontro che tocca nel vivo la carne di Giobbe o la fedeltà di Abramo, all'interno dell'orizzonte giudaico della "prova"³, o come evento che sfida il cri-

² Cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. I, tr. it. di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1963, pag. 625.

³ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Timore e Tremore e Vangelo delle sofferenze in Opere*, tr. it. e a cura di C. Fabro, Sansoni, Milano 1993.

stiano – che è tale *nella* sequela di Cristo – a non invocare «ripresa» alcuna della propria temporalità, dilatando con ciò la ribalta della sofferenza dal tempo conchiuso della prova all'eternità del martirio⁴.

A tale scopo il rilancio di alcuni passi del *Diario* – letto e interpretato quale fulcro del pensiero kierkegaardiano – apre, nell'analisi di Giuseppe Modica, a scenari intentati di ripensamento della singolarità. L'alterità, infatti – e Modica sembra sottolinearlo con insistenza – gioca un ruolo importantissimo nella definizione della nozione stessa di *rapporto* perché, se è pur vero che il *martirio* e la *collisione* sono le figure caratterizzanti la fuga dal *criterio quantitativo* del mondo, e quindi la solitudine del singolo, il movimento della fuga dal mondo si completa di una ulteriore inversione dinamica: il ritorno del Singolo (divenuto tale a partire *dalla* collisione) alla dimensione sociale – di spessore etico-religioso – che è la *comunità*. «E la comunità non è, come il *pubblico*, la somma quantitativa o numerica degli elementi che la compongono, bensì una somma assurta al livello di qualità grazie al suo essere costituita da singoli, ovvero da individui o *unità* che si rapportano a Dio»⁵.

Su questo piano di lettura, allora, il singolo kierkegaardiano smette i panni anti-sociali e *negativi* del contestatore *tout court*, estromette dalla propria vita la via del misticismo in quanto parziale ed incompleta – perché il mistico «fugge dal mondo, ma non sa ritornare nel mondo, e perciò non sa compiere quel *doppio movimento* che connota invece la fede autentica di cui Abramo è l'emblematico "cavaliere"» – e si pone come apertura ad una «triplice relazione: con la propria individualità, con il mondo circostante, con Dio»⁶. Ma – ed è forse opportuno ribadirlo ancora – il movimento di ritorno, tramite il quale avviene *la ripresa* del finito, eleva il singolo ad una dimensione ben più alta della comprensibilità etica e della generalità dei principi. È d'uopo, dunque, nella lettura dell'alterità relazionale del singolo kierkegaardiano, non perdere di vista questo doppio movimento: il primo caratterizzato dalla *collisione* con la massa anonima e impersonale, il secondo caratterizzato, invece, dalla *ripresa* della prospettiva comunicazionale all'insegna del paradosso della fede che fonda – oltre ogni statuizione legalistica – la comunità qualitativa dei singoli, e

⁴ Cfr. ID., *Esercizio del cristianesimo in Opere*, cit.

⁵ Cfr. G. MODICA, *Alterità e paradosso in Kierkegaard*, in FT, pag. 174.

⁶ *Ivi*, pag. 181.

un possibile spiraglio politico⁷.

E, d'altra parte, anche Rainer Thurnher fa convergere la sua analisi del concetto di *Wiederholung* sulla perdita della individualità – cifra del carattere peculiare del "Sé" – quando questa si immerge nell'esistenza di massa che livella, tramite l'invidia, l'eccellenza stessa del Singolo. Non solo, ma con il divenir massa-quantitativa delle qualità dei singoli, s'annulla anche la responsabilità individuale del singolo: «in quanto membro della folla l'uomo si orienta, di volta in volta, sul modello dell'altro [...] e quindi in definitiva non c'è nessuno che sia responsabile di ciò che accade nella folla. Così la massa costituisce una potenza anonima che garantisce l'anonimato»⁸. Per Thurnher, inoltre, tale smarrimento anonimo, in cui incorre la singolarità incapace di scegliere l'urto connaturato ad ogni esistenza autentica, collima con il clima stesso del Romanticismo – su cui aleggia come una vera e propria «malattia dell'epoca» – almeno per quanto riguarda la sua accezione piccolo-borghese. Il «filisteo» kierkegaardiano, incapace di rapporto e scelta, è, al contempo, incapace di autentico futuro e, quindi, di ogni *vis repraesentativa* del proprio avvenire: «Il piccolo borghese ha, infatti, in tutto ciò che fa, un suo rapporto personale con il futuro: il rischio e l'incertezza non sono affar suo; per questo gli mancano la capacità di entusiasinarsi e la fiducia. Egli ama avere sempre il terreno sotto i piedi e, se possibile, tenere tutti i fili nelle proprie mani»⁹.

Il riconoscimento della propria tangibile solitudine – pur passando attraverso il riconoscimento degli altri, *accolta dei singoli* o *società*¹⁰ – può comunque determinare un pericoloso esodo *dal* mondo che non consente comunque approdi consolatorî. Ed è quest'esodo privo di *nóstos* che può incidere quello scarto che rischia di scindere, in maniera irrecuperabile, la salvezza del "Sé" da quella dell'umanità tutta qualora non si tenti di legarne le sorti tramite le

⁷ Ivi, pag. 183-184.

⁸ Cfr. R. THURNHER, *Sul concetto di ripetizione in Kierkegaard*, in FT, cit., pag. 213. È da notare come questo anonimato de-responsabilizzante avvicini molto la *Masse* kierkegaardiana alla impersonalità del *Man* heideggeriano, *topos* dell'ente in cui si consuma la vita inautentica di chi non sa e-leggere la propria esistenza al di sopra della semplice presenza degli oggetti, e ciò proprio a partire dall'assunzione della *Cura* e dell'angoscia.

⁹ Ivi, pag. 211.

¹⁰ Si rimanda al commento di C. FABRO all'*Esercizio del cristianesimo*, contenuto in S. KIERKEGAARD, *Opere*, cit., in particolare alla pag. 994, nota 46.

immagini di *popolo* o *comunità*. Franco Ferrarotti ripropone, infatti, la questione insorta, nelle varie letture della singolarità kierkegaardiana, tra solipsismo e *koinonìa*. La conclusione del suo intervento ripiega la pagina al suo tema naturale rendendo icastica la domanda: «Può il singolo salvarsi da solo? È possibile costruirsi un'identità negando l'alterità?»¹¹. E qui, pur deponendo per un attimo l'arma a doppio taglio del paradosso, l'alterità è rimessa in questione come impossibile da condividere nella scelta assolutamente esistenziale del Singolo.

Sembra quasi che la scelta del diventar cristiani ponga un muro invalicabile tra il singolo e la società stessa come gruppo, e che la sequela di Gesù renda impossibile coniugare fattivamente l'amore verso Dio, comandato dal Deuteronomio, e quello verso il prossimo, imposto dal Levitico e ribadito da Cristo nei Vangeli¹². Ciò è da imputare ad una connotazione *debole* del paradosso; ovvero, se il paradosso è letto esclusivamente come una resa incondizionata del pensiero di fronte all'assurdo – tramite una traduzione integralista del *credo quia absurdum* – ogni relazione tra singoli impegnati in una siffatta scelta è, di certo, impossibile, poiché denotata da una sorta di egoismo di matrice soggettivistica. Se, invece, il paradosso è visto come figura esistenziale – come carne e sangue della differenza – ed è tradotto, per di più, all'interno della tramatura della storia, come figura ancipite che slega, nel salto, l'uomo dal mondo per ricondurlo tuttavia *nuovamente* al mondo tramite la fede, allora questo movimento ulteriore che ricostituisce il mondo ricrea, *eo ipso*, anche le relazioni con il mondo e con il prossimo. In altri termini, se il singolo che opera il «salto» nella fede è pur sempre solo di fronte alla scelta – la sola e perigliosa via che consenta di attingere pienamente l'abisso della libertà –, egli deve sapere anche compiere quel *ritorno* al mondo degli altri singoli che invera e rende concreta la sua decisione, ché il paradosso della fede va sempre vissuto e ripetuto ogni giorno nella sequela di Cristo.

¹¹ Cfr. F. FERRAROTTI, *Riflessioni preliminari sul concetto di singulus in Søren Kierkegaard* in FT, cit., pag. 161.

¹² Cfr. rispettivamente DEUTERONOMIO, 6, 5 e LEVITICO, 19, 18. L'unione dei due precetti risale al Libro dei Maccabei. Di questa legge ebraica, nella sua duplice direzione d'amore, verso Dio e verso l'altro uomo, nel Cristianesimo non sarà spostato neppure uno iota: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i profeti, non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà della Legge neppure uno iota o un segno, fino a quando tutto sarà compiuto». Cfr. MATTEO, 5, 27 ss.

Il problema cruciale del pensiero kierkegaardiano diventa, quindi, quello di riscattare il paradosso dal ruolo di arresto critico del pensiero a cui, per certi versi, è stato confinato; in ciò, facendo della cristologia – come scrive Hermann Fischer – una sorta di «paradigma del pensiero del paradosso»¹³. Solo su questo versante interpretativo del paradosso – ed è il secondo scenario di analisi che avevamo prospettato – si potrà cogliere la via decisionale del *Singulus* e la comunità degli altri come compostibili.

Virgilio Melchiorre, pur ribadendo la terminologia essenziale kierkegaardiana – «paradosso è passione del pensiero», «la passione più alta della ragione»¹⁴ – rigetta ogni chiave irrazionalistica chiarendo come «la passione di cui si dice va intesa in senso passivo e in senso attivo: è una passività perché nasce da una costituzione che la supera, da una potenza che l'ha posta; è attiva perché non può che riferirsi [...] al suo principio costitutivo»¹⁵. Come l'angoscia, dunque, anche il paradosso è coacervo ancipite di tensioni opposte: è «una simpatia antipatica e un'antipatia simpatica» e, dunque, «un desiderio che si deve necessariamente desiderare» e che tuttavia «per la sua indeterminatezza ci respinge nella vertigine più profonda»¹⁶. Esso è l'Ignoto. Ed è quest'Ignoto a costituire, parimenti, il *prius* che il pensiero incontra senza potersene dare ragioni; una sorta di «fondamento infondato», una paradossalità assoluta che, seppur «non potrà mai essere tradotta in sistema» non per ciò «cesserà d'essere un esercizio di pensiero»¹⁷. Secondo la lettura di Poul Lübcke, invece, il paradosso andrebbe inteso pienamente come contraddizione; poiché, proprio in Cristo – incarnazione di Dio, e dunque creatore incondizionato e, al

¹³ Su questa linea l'intervento di H. FISCHER, *La cristologia di Kierkegaard come paradigma del paradosso* in FT, cit., pag. 105, dove, tra l'altro, il pensiero di Kierkegaard è posto in relazione con la filosofia di Hegel (verso cui si riconosce più di un debito) con quella di Schleiermacher (che, con la sua unità di *archetipico* e di *storico* letta come *miracolo*, pur non anticipando in pieno la figura del paradosso almeno «segnala che una soluzione razionalmente coerente del problema cristologico non può avere successo». *Ivi*, pag. 115) e con quella di Tillich (che nell'incontro tra *essenza* ed *esistenza*, ovvero tra libertà della creazione e vincolo del peccato, rivendica la paradossalità dell'annuncio cristiano dell'incarnazione. *Ivi*, pag. 116).

¹⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, cit., pag. 219 ss.

¹⁵ Cfr. V. MELCHIORRE, *Il paradosso come passione del pensiero. Saggio su Kierkegaard*, in FT, cit., pag. 71.

¹⁶ *Ivi*, pag. 72.

¹⁷ *Ivi*, pag. 90.

contempo, uomo finito, e dunque condizionato – si esemplifica il paradosso assoluto dell'ontologia¹⁸.

Ed è proprio nell'intervento di Michele Nicoletti che si chiarisce come sia oramai assodato (anche se, forse, non del tutto) il fatto che il paradosso non compaia in Kierkegaard quale estrema invenzione retorica d'un pensiero ridotto con le spalle al muro dall'incalzare dell'assurdo¹⁹. Il paradosso, viceversa, riletto all'interno del pensiero kierkegaardiano come dialettica della fede, della libertà e del *ma-lum mundi* – ma anche, oltre Kierkegaard, come ambito proprio della filosofia e della scienza sperimentale – assume vasta e dominante rilevanza positiva in ogni settore della conoscenza scientifica. Nicoletti si sofferma sulle valenze pratiche, gnoseologiche, ontologiche e psicologiche del paradosso, ma anche su una lettura del paradosso come «genialità estetica» dell'uomo capace di *admirabilia* (lettura che si affianca all'interpretazione del *paradosso* come *categoria dell'assurdo* e *oggetto della fede* proposta da Anna Giannatiempo Quinzio²⁰). Tramite quello che è indicato come meccanismo del «doppio legame» – vizio (o virtù?!) – insito nel paradosso, si perviene a quella che Nicoletti chiama «terapeuticità del paradosso»; per cui, quel paradosso che avrebbe l'immane compito di render chiaro il "come" ci si rapporti alla verità va «non solo accolto ma anche ripetuto [...] e] la pa-

¹⁸ Cfr. P. LÜBCKE, *Paradosso e scandalo in Kierkegaard*, in FT, cit., pag. 92. Il saggio di Lübcke si dipana ulteriormente, ben oltre l'esigua citazione che possiamo farne, approfondendo – nell'ambito della scelta prima veterotestamentaria e poi cristiana – la relazione tra *etica deontologica* ed *etica teologica*. Inoltre Lübcke partisce il paradosso in *ontologico*, *normativo* e *dell'attualità*, approdando, tramite l'analisi dello scandalo e del compromesso, alle motivazioni precristiane della fede: «Senza la fede c'è solo la disperazione. Con la fede è data la fiducia nell'annuncio del perdono di Cristo. Questa è la motivazione precristiana di Kierkegaard, per diventare un cristiano. Suona seducente. Meno seducente invece risultano essere le ulteriori conseguenze della kierkegaardiana crocifissione dell'intelletto, e pertanto la motivazione precristiana di diventar cristiani resta sempre uno scandalo motivato o una motivazione che suscita scandalo». *Ivi*, pag. 103.

¹⁹ Cfr. M. NICOLETTI, *Genialità, scacco del pensiero e terapia. Il paradosso kierkegaardiano tra dimensioni teoretiche e aspetti pratici* in FT, cit., pag. 53.

²⁰ Cfr. A. GIANNATIEMPO QUINZIO, *Il paradosso categoria dell'assurdo e oggetto di fede*, in FT, cit., pag. 127. Secondo la Quinzio, tra filosofia e paradosso, come del resto tra uomo e Dio, tra metafisica e religione, cioè «tra ciò che è proprio della ragione e ciò che è proprio della fede» c'è, piuttosto, una «irriducibile duplicità». In quest'ottica, appare chiaro, che il paradosso, emblema della fede, è inconciliabile con il pensiero razionale, emblema della filosofia. Anzi tra fede e ragione non v'è possibilità alcuna di dialogo, ché la fede è sempre e comunque *contro* la ragione. *Ivi*, pag. 130.

radossalità va mantenuta anche nella ripetizione»²¹.

Proprio tale dispiegarsi d'argomentazioni sulla *ripetizione* del paradosso non può tuttavia non passare attraverso l'analisi proemiale di Giorgio Penzo incentrata su un paradosso vissuto quale *verità esistenziale*. Qui, infatti, il paradosso è inteso in una dimensione pienamente positiva; un paradosso non più limitato alla denotazione di concetto negativo in grado di mettere tra parentesi la non contraddittorietà dei principi logici ed etici: «A Kierkegaard sta a cuore piuttosto mettere in luce la dimensione positiva del paradosso [...] [*e riscattare*] la realtà della fede da quel complesso di inferiorità cui l'aveva ridotta il pensiero razionale tradizionale. Così la dimensione positiva del paradosso esprime in fondo la dimensione positiva della fede»²². Su questa ermeneutica di fondo, Penzo fornisce la sua lettura della singolarità – nel suo risvolto esistenziale che ne espande i contorni oltre l'ambito stesso di ogni categoria – come determinazione assoluta e, al contempo, neanche nominale. *Quel singolo* è, infatti, qualcosa di assolutamente incommensurabile ad ogni pur nobile categoria dello spirito singolo; *quel singolo* è – davanti alla propria vita e alla propria morte – *un* distinto, tramite il suo nome e il suo cognome, quale concreto incarnato della sua stessa decisione: «il singolo è sintesi di corpo e di anima, di tempo e di eternità. [...] L'esistenza come possibilità dice appunto essere-se-stessi»²³.

E se l'esistenza individuale non può non legarsi alla dialettica della scelta, essa è pur sempre inchiodata alla paradossalità di scegliere tra ambiti non equipollenti né parimenti indagabili. Se la scelta consistesse in una pur inedita determinazione di quantità commensurabili, la tragicità della collisione col mondo e con se stessi in quanto esseri morali diverrebbe facile preda dell'edulcorazione o del masochismo. Per garantire la serietà del «salto», in quanto *actio* d'una ragione che scientemente sospende se stessa insieme alla rassicurazione di ogni etica sociale e di ogni linguaggio comune, Joachim Ringleben tenta una lettura intra-hegeliana del paradosso kierkegaardiano come «passione del pensiero di essere presso di sé al di fuori di sé (distinguendosi da sé)». Da ciò conseguirebbe che «il paradosso è razionalmente riferito all'intelletto». Esso è «la passione del pensiero di rag-

²¹ Cfr. M. NICOLETTI, cit., pag. 67.

²² Cfr. G. PENZO, *Il paradosso come verità esistenziale in Kierkegaard*, in FT, cit., pag. 14.

²³ *Ivi*, pag. 19.

giungere il proprio fine quando questo è più che (mero) pensiero». In questo modo «la “fine” dell’intelletto è riuscita nella sua verità come ragione pensante: il suo declino è proprio il suo compiersi»²⁴. Questa singolare hegelianità dell’*enfant terrible* Kierkegaard risulterebbe, poi, oltremodo palese se si accostasse l’*impropria dialettica* del Danese – «è chiaro che Kierkegaard non ha mai formulato un reale *concetto* di dialettica in quanto tale»²⁵, scrive Ringleben – con la dialettica dello *Übergang* di Hegel. Il superamento hegeliano – inteso come “esser già passato” e quindi come «passaggio che nello stesso momento non è più un passaggio»²⁶ – è qui inteso come prassi del superamento, come pensiero rivolto in se stesso nel «movimento dei contraddittori reciproci»²⁷, e quindi come diretto progenitore della *Wiederholung* kierkegaardiana. L’apice di tale sorprendente confronto è, infatti, che «la nascita dello statico paradosso di Kierkegaard» può essere razionalmente posta nel «movimento della contraddizione»; ovvero, infine, che il paradosso «può essere pensato razionalmente»²⁸. Così, per lo studioso, «pare almeno più promettente spiegare il dogma di Calcedonia partendo da questa dialettica, piuttosto che lasciare che il pensiero si incagli nell’affermazione astratta di un paradosso. Poiché la domanda centrale della cristologia è se esista una dialettica di tempo ed eternità»²⁹.

Ma è proprio il *concetto* di paradosso – avvinto finanche nelle pieghe più vitali dell’emulazione dell’abbassamento di Cristo – a riproporsi, in Kierkegaard, come *figura* dialettica – niente affatto statica – piuttosto che come semplice spartiacque teoretico tra il noto ed il conosciuto. Anzi, è proprio il paradosso ad incarnarsi nelle figure della relazione teandrica che ben si prestano a raccontarne l’evento: esso è *figura* dello scandalo e misura incommensurabile della differenza all’interno di un rapporto denotato e connotato da un’alterità insuperabile e non mediabile. Per questo, la dialettica dello *Übergang* di Hegel, in Kierkegaard, assume, per un verso, segno *positivo* – e, cioè, coincide con la strutturazione stessa della dialettica della fede – ma, per altro verso, segno teologicamente *negativo*, aprendo la sua relazione non già ad una sintesi che ripropone se

²⁴ Cfr. J. RINGLEBEN, *Paradosso e dialettica*, in FT, cit., pag. 147.

²⁵ *Ivi*, pag. 149.

²⁶ *Ivi*, pag. 151.

²⁷ *Ivi*, pag. 152.

²⁸ *Ivi*, pag. 153.

²⁹ *Ibidem*.

stessa all'interno di una storia che muove dall'immediatezza per giungere alla mediazione, ma ad una relazione dischiusa ad ogni possibile rischio che la ragione – scommettendo se stessa – sa, può e deve mettere in conto. Perché quando si tratta di seguire ed emulare Cristo sulla via scomoda dell'abbassamento, l'esempio è più forte della memoria, il paradosso è più visibile del concetto.

Altro aspetto nodale di questo volume è, infatti, proprio quello della *cristologia*. Cristologia del *dialogo* e della *sequela*, aperta, su un fronte, al rischio proprio di ogni confronto che vuol dischiudersi sull'esistenza del prossimo e, sull'altro, allo scandalo di chi, solo per amore, si fa pienamente carico di percorrere la via della croce e della maledizione. Ed infatti ogni esistenza, finanche anonima, che tange con la vita del Singolo kierkegaardiano, in qualche modo – pur non orientandone le scelte (ché si è sempre da soli di fronte ai *cerberi* che delimitano la porta che apre al «salto» nella fede³⁰) – costituisce comunque un necessario ambito di riscontro rispetto al sé.

Ma, nel Cristianesimo, al martirio del singolo corrisponde – ad un livello paradigmatico – il mistero dell'incarnazione, lo scandalo della venuta del Messia, e il suo abbassamento culminante nel grido straziante del Golgotha. Così, il Dio lontano si fa, entro le griglie ormai deformalizzate della storia, così vicino all'uomo da abbracciare, nel suo nome, patibolo e maledizione. È un "dialogo" reale – fatto di parole e di gesti comuni – quello che infrange la logica matematica del tempo, per assurgere ad evento eterno e rito. Qui Xavier Tilliette – il quale sembra anche suggerire in filigrana la riproposizione della questione dell'identità dell'io-Søren nel suo rapporto con gli altri suoi pseudonimi – introduce il tema della fenomenologia cristologica delle *Briciole filosofiche* come «cristologia dialogale» che emerge «nell'intimità delle anime»; proponendo in ciò la stessa «intersoggettività di Gesù» come «articolata sul rapporto di amore Maestro-Discepolo»³¹. Si tratta, per Tilliette, di «un dio che si lascia indovinare, un poco a malincuore, poiché i suoi "segni" discreti potrebbero fuorviare l'allievo, il candidato della fede»³². E tuttavia Cristo, nell'abbassamento, «non è

³⁰ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"* in *Opere*, cit., pag. 464.

³¹ Cfr. X. TILLETTE, *La cristologia in Kierkegaard nelle Briciole filosofiche*, in FT, cit., pag. 125.

³² *Ivi*, pag. 122.

venuto per condurre una vita privata d'uomo ordinario, di messia irriconoscibile»³³, ma per condividere, nell'esistenza, l'umiltà e la condizione servile. Così, la venuta di Dio nel tempo – lo scandalo degli scandali che è l'incarnazione – è anche il *novum* della vita di tutti; anche se per il discepolo «la notizia del giorno è l'inizio dell'eternità», proprio perché «bisogna che il Dio dia la condizione (la fede), altrimenti si torna indietro verso Socrate. L'attimo (l'istante) è il paradosso, senza di lui non si va avanti»³⁴. E qui la citazione di Franz Rosenzweig e della sua straordinaria lettura del *Cantico dei Cantici* – interna ad una tra le più avvincenti fenomenologie erotiche dell'ebraismo – lascia presagire un *trait d'union* tra il pensiero ebraico contemporaneo e la teologia kierkegaardiana³⁵. Anche se, su questo versante, seppur al riparo da facili suggestioni "empatiche", l'analisi (come lo stesso Tilliette riconosce) di questa nuova temporalità porterebbe troppo lontano dal tema.

Ma il nodo della contemporaneità del pensiero kierkegaardiano a taluni scenari del pensiero ebraico del Novecento è tutt'altro che risolto: anzi, gli accenni che fin qui si sono fatti all'alterità relazionale del

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, pag. 123.

³⁵ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura e tr. it. di G. Bonola, Marietti, Genova 1985, pp. 212-219. L'esperienza dell'abbassamento, tipica della lettura kierkegaardiana dell'amore di Cristo, è – certo, in un quadro di riferimenti culturali diversi – protagonista della *fenomenologia erotica* di Rosenzweig. Il pensatore ebraico, infatti, descrive la gestualità dell'amore divino come *rivelazione* essa stessa. L'amore di Dio è pienamente questo dispiegarsi nella storia al fine di raggiungere, tramite una parola fattasi Legge, anche il più indurito e refrattario dei cuori. L'amore, dunque, si fa Legge nell'istante stesso in cui Dio ama; tramite l'amore per la Legge – attraverso, quindi, la corresponsione umana all'amore divino – l'uomo *e-legge* se stesso a protagonista della redenzione. Ma, in ciò, l'amore non appartiene a Dio come un attributo appartiene ad una sostanza: «"Dio ama" non vuol dire che l'amore inerisce a lui come un attributo; [...] amore non è una forma fondamentale, stabile, immutabile, nel suo volto, non è la maschera rigida che il modellatore ricava con il gesso dal volto del morto, bensì il gioco fuggevole, inesauribile dell'espressione del volto, il guizzo luminoso, sempre giovane, che percorre i lineamenti eterni. L'amore ricusa di farsi un'effigie dell'amante, l'effigie farebbe sì che il volto vivo si irrigidisse in un viso morto. "Dio ama" è il più puro presente: l'amore stesso non sa se mai amerà, anzi neppure sa se hai amato. Gli è sufficiente sapere una cosa sola: che ama». *Ivi*, pag. 175. Per i nessi sottesi al rapporto tra Kierkegaard e Rosenzweig, mi sia consentito rinviare al mio *Dal silenzio del "trágos" alla "Zeit-wort" della narrazione. Mitologia e oltrepassamento del pensiero in F. Rosenzweig*, in «Dialegethai», 3, 2001, in particolare il par. 3.

Singulus e alla cristologia dialogale trovano nell'intervento di Bruno Forte un'ennesima conferma. Da un lato, infatti, il suo contributo rilancia la *verve* iconoclasta del Kierkegaard anti-hegeliano richiedendo *vis comica*, *coraggio personale* e *fede* per interpretare la filosofia, rispettivamente, in chiave di *anti-ideologia*, *ermeneutica della sequela di Cristo* e *critica della prassi*. Su un altro versante, invece, il nocciolo centrale della teologia kierkegaardiana viene identificato – alla luce della sua proiezione contemporanea – in quell'amore assoluto per la Legge che si avvicina prospetticamente a posizioni nettamente ebraiche. Per Forte, insomma, Kierkegaard ha, per un verso, compresa appieno la necessità di liberarsi dal giogo hegeliano della totalità: per far ciò, infatti, per il Kierkegaard della *Postilla*, basterebbero «una intelligenza umana sana, il senso del comico e un po' d'atarassia greca»³⁶ giacché Hegel avrebbe giustappunto dimenticato d'inserire il proprio nome (quale garanzia perenne della individualità) tra le maglie del sistema. Per altro verso la posizione kierkegaardiana si pone come un *caput* ineludibile nel panorama teologico contemporaneo: come ci si potrebbe, infatti, rapportare alla teologia contemporanea *dopo* Kierkegaard *senza* Kierkegaard? Qui, nella lettura di Forte, il Kierkegaard iconoclasta, il nemico acerrimo di *Herr Professor*, cede il posto al teologo del rapporto con l'Assoluto: «l'etica della fede sta sotto il primato assoluto del rapporto con l'Assoluto, e non può essere regolata da una norma generale, astratta, che sottragga il singolo all'esigenza di dovere obbedire sempre e anzitutto a Dio. Ciò che occorre è amare la Legge di Dio più di Dio, la sua volontà concreta per il singolo più che l'astratta idea che possiamo farci di Lui»³⁷. Ritornano ancora, con passione, certe letture della *Torah* e della *Mitzwah* ebraiche; anche in quell'universo eidetico, infatti, la *Legge* è l'espressione più alta dell'*alleanza* (*berith*) tra Dio e uomo e della *presenza* (*shekinah*) di Dio come amore nella temporalità atipica della storia eterna³⁸.

³⁶ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* in *Opere*, cit., pag. 277. Si noti che – e ciò rimarca notevolmente il debito del pensiero ebraico contemporaneo nei confronti del filosofo Danese – il riferimento al *gesunder Menschenverstand*, il sano senso comune, il comune intelletto umano dell'uomo comune integro è una delle costanti del "nuovo pensiero" di Rosenzweig. Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, tr. it. di G. Bonola, Arsenale, Venezia 1983, ora anche in ID., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991.

³⁷ Cfr. B. FORTE, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, in FT, cit., pag. 46.

³⁸ Una efficace sintesi dell'intero rapporto che il pensiero ebraico del Novecento ha instaurato con la Legge si trova in E. LÉVINAS, *Amare la Torah più di Dio*. Lo scritto è

Amare la Legge finanche oltre Dio, dunque; ovvero, rispondere amore all'amore, proprio nell'evento della "chiamata" che segna il cominciamento del rapporto assoluto con l'Assoluto. Questa breccia sulla relazione, tuttavia, è da valutare alla luce delle conclusioni di Forte che, se da un lato rilancia la *serietà* e la *singularità* della decisione di diventar cristiani – ché «la fede non si può delegare ad altri» – dall'altro lato rintraccia l'antidoto alla *coscienza infelice* della separazione del "Sé" dagli altri proprio nell'*esserci del singolo per gli altri*, al di là di ogni appiattimento ideologico e/o integralista. Così «mentre l'ideologia è costruita sull'affermazione di sé, fino a divenire violenza sull'altro, la fede stabilisce un rapporto con Dio che spinge il cristiano a esistere-per-gli-altri nella sequela di Gesù, in un esodo da sé senza ritorno»³⁹.

presente soltanto nell'edizione francese di *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Parigi 1963¹ e 1995². Di questo saggio si trova, tuttavia, una traduzione italiana edita come postfazione al monologo di Z. KOLITZ, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, Adelphi, Milano 1997. L'amore per la Legge è, per Lévinas, la più alta forma di aderenza all'etica del precetto; la *Mitzwah* comanda l'amore poiché Dio ha comandato all'uomo di corrispondere, sempre, amore all'amore che gli si rivela ed impone come Legge. Com'è noto, anche in altri siti, Lévinas insiste sulla possibilità etica di un rapporto con Dio e tra gli uomini (si pensi alla *fenomenologia del volto* in *Totalità e Infinito*), mentre appare scettico di fronte ad una concettualizzazione ontologica di Dio. La stessa impostazione – desunta con ogni probabilità dal I libro di *Der Stern der Erlösung* di Rosenzweig – è riscontrabile anche in Martin Buber, in specie nella sua contrapposizione di matrice pascaliana tra il *Dio dei filosofi* e il *Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe*. In Lévinas, tuttavia, tale contrapposizione assume spesso il ruolo di una cesura. Sebbene il Dio dei popoli – citando il monologo di Kolitz – sia appellato come *Dio d'Amore*, nel suo nome si sono compiute le peggiori nefandezze. Probabile che Lévinas abbia ben viva di fronte a sé la beffa di quel *Gott mit uns* campeggiante al di sopra delle croci uncinate del Terzo Reich (regime che Rosenzweig non conobbe). Per Lévinas, anche nel palese trionfo dell'ingiustizia storica e della violenza del male nel mondo, «lo spirituale non si concede come una sostanza sensibile, ma attraverso l'assenza. Dio si concreta non mediante l'incarnazione ma mediante la Legge». *Ivi*, pag. 90 (corsivo mio). E, d'altra parte, proprio per il Kierkegaard di *Ultimatum*, il Dio veterotestamentario è l'Altro per antonomasia, un Altro così lontano dal pensiero comprendente che di Lui è impossibile dire alcunché di positivo: egli è *Ubekjendte* (Sconosciuto) al pari del *Deus Absconditus* di Geremia. Per questo la venuta di Cristo segna uno scandalo nello scandalo. L'incarnazione, che è abbassamento, implica, infatti, che l'eternità irrompa nella finitezza: Gesù Cristo è questo paradosso di tempo ed eternità. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Ultimatum*, in *Enten-Eller*, volume V, Adelphi, Milano 1989, pp. 264 ss.

³⁹ Cfr. B. FORTE, cit., pag. 47. La questione dell'esodo biblico, qui evocata come contraltare dialettico al *nóstos* dell'eroe ellenico e come paradigma della radicalità d'ogni scelta, è da rimarcare come un riferimento importante del discorso kierkegaard-

Su questi preliminari materiali di riflessione si apre la seconda parte del volume che è dedicata a tutta una serie di sviluppi problematici e comparativi con altri pensatori che, nella storia della filosofia, hanno fornito spunti al pensiero kierkegaardiano o, piuttosto, da questo sono stati condizionati⁴⁰.

diano. Laddove non v'è certezza di una via di ritorno che da sé conduce, attraverso mille peripezie, a sé – o alla propria tranquillizzante radice – bisogna necessariamente e a maggior ragione scegliere. Anzi, la scelta è tale *nell'incertezza* e *nell'angoscia*. Ma, come la Bibbia insegna, è proprio la costante dell'esodo (Shemot), dell'andare-oltre, dell'esilio perenne (Galuth), a condurre l'uomo più vicino – prossimo – ad una via del *ritorno*. Ritorno inteso non come *nòstos* circolare che da Itaca riconduca *soltanto* ad Itaca recuperando, nel braccio del suo raggio, storia ed esperienza di un intero concluso; ma *ritorno* inteso come *Teshuvàh*, ovvero come pentimento e, insieme, con-versione, che rivaluta la storia e il mondo ante-ponendone la *ratio* in un orizzonte permanente inteso come possibilità sempre aperta di incontro con l'altro. E, d'altra parte, significativo appare al lettore veterotestamentario il fatto – anche soltanto linguistico – che il verbo ebraico usato per designare l'esilio – *galah* – sia allo stesso tempo usato per indicare la rivelazione. Come a voler dire che non v'è rivelazione che non avvenga nell'esilio da se stessi e dalle proprie autoreferenziali e tranquillizzanti radici.

⁴⁰ Si tratta della seconda sezione del volume intitolata *Confronti e influenze* di cui possiamo occuparci solo marginalmente poiché il giusto approfondimento complessivo dei confronti in essa sviluppati porterebbe questa nota su registri così vasti ed articolati da necessitare di una trattazione a sé stante. Le relazioni in questione sono quelle di: ISABELLA ADINOLFI BETTILOLO, *La dialettica della fede in Pascal e Kierkegaard*, in FT, cit., pag. 223: vi si legge la posizione pascaliana della fede quale antecedente imprescindibile alla genesi del pensiero kierkegaardiano; FRANCESCO TOMASONI, *La morte come paradosso tra Feuerbach e Kierkegaard*, in FT, cit., pag. 251: vi si pone una stretta relazione tra Kierkegaard e Feuerbach sulla questione della serietà paradossale della morte, sebbene poi il problema della decisione per la fede, come scacco al tempo del ragionevole, separi i due autori in conclusioni del tutto opposte. GIUSEPPE CANTILLO, *Kierkegaard e la filosofia dell'esistenza di Karl Jaspers*, in FT, cit., pag. 265: vi si affronta la lettura dell'opera di Karl Jaspers a partire da alcuni capisaldi del pensiero kierkegaardiano, ovvero l'attimo come sintesi di temporale e di eterno, il primato del pensiero soggettivo, la soggettività come verità e come dialettica, il pensiero inteso come interpretazione infinita, l'irriducibilità della verità dell'esistenza alla verità scientifica, la valutazione primaria dell'eccezionale e dell'evento; UMBERTO REGINA, *La finitudine dell'uomo, l'onnipotenza di Dio e il senso dell'essere*, in FT, cit., pag. 279: vi si getta un ponte tra Kierkegaard e Heidegger che stabilisce i propri fondamenti sul concetto di *interesse* inteso come rottura dell'indifferenza «che il pensiero puro ha eletto come proprio stile». E «l'interesse [...] è inestinguibile differenza, è inter-esse, un essere-fra che spezza ogni forma di identità». Per questo *l'interesse* non può che sfuggire per definizione ad ogni sistematicità, proprio perché esso esiste come «interesse per la differenza»; ma ciò, lungi dall'escludere la dialetticità insita nella differenza, la include negli esiti della vita stessa: «nessuna dialettica può entrare in funzione se la verità è un pensare che è indif-

Tirando, alla fine, le fila necessariamente sommarie del nostro *iter* svolto intorno alla filosofia e alla teologia del paradosso – lasciandoci alle spalle ogni polemica contro il protestantesimo ufficiale, come contro ogni cattolicesimo ortodosso⁴¹ – possiamo dire che le vie kierkegaardiane che si avvolgono intorno a problemi come la morte, la rivelazione, la gnoseologia messianica o l'amore, alla luce di questi risultati di lettura, avranno da incrociare sempre più frequentemente gli esiti di quell'ebraismo contemporaneo – anch'esso poco disposto ai rigori dell'ortodossia – che ha in Rosenzweig, Buber, Lévinas e Jonas i suoi più alti interpreti⁴². Al di là di quanto si è già visto nella let-

ferente alla differenza viva». *Ivi*, pag. 281-283. HENNING SCHROER, *Il paradosso nel pensiero teologico del XX secolo. La contrapposizione tra Barth e Tillich sul paradosso positivo e sulle sue conseguenze*, in FT, cit., pag. 293: si tratta di «un contributo alla storia della ricezione della categoria kierkegaardiana del paradosso nel XX secolo», da Barth a Gogarten e Tillich. *Ivi*, pag. 293; LUCA CRISTELLON, *L'interpretazione del paradosso kierkegaardiano in Theodor Haecker*, in FT, cit., pag. 301: vi si riportano gli esiti della lettura di Haecker del paradosso kierkegaardiano, sottolineando che, se dapprima Haeckel vede nel paradosso un utile strumento atto a far deflagrare le certezze del razionalismo *tout court*, successivamente vi risconterà un pericolo, poiché esso finirebbe per ridimensionare l'apporto umanizzante della ragione alla fede; infine, in una terza fase, pur rivalutando la tematica del paradosso, Haeckel rifiuterà sempre più radicalmente la sua componente di assurdità, rilanciandone, tuttavia, l'aspetto inerente il mistero.

⁴¹ Sull'agonia del cristianesimo, sul crepuscolo della cristianità e sui motivi di una riforma dell'*Ecclesia* secondo Kierkegaard, cfr. il contributo di SALVATORE SPERA, *Paradosso cristiano e scandalo della cristianità*, in FT, cit., pag. 185, che tra l'altro instaura un confronto diretto con il testo de *Il giudizio di Cristo sul cristianesimo ufficiale*. Si noti che, comunque, la posizione di Spera è alquanto critica nei confronti del documento kierkegaardiano definito testualmente «scritto non bello, iroso, [...] stilisticamente non curato, ripetitivo [...]». E non giusto, neppure come conclusione della vicenda dell'Autore. Tanto meno nei confronti della Chiesa di Cristo, che è anche la Chiesa dei cristiani». Su queste basi, suonerebbe addirittura «patetico» «il messaggio d'amore che Kierkegaard ha voluto mandare dal suo letto di morte e l'aspirazione alla pace e al colloquio senza fine con Gesù che ha voluto per la sua tomba». Conclude Spera: «Profeta scomodo, ma anche ingiusto, nel perseguire una Chiesa disincarnata, di una santità incapace di abbracciare la debolezza umana. Dopo aver escluso se stesso, con il "gioco" degli pseudonimi, dall'essere cristiano, ha finito per escludere tutti gli altri» (*Ivi*, pag. 199). Ci permettiamo, tuttavia, di non concordare assolutamente con motivazioni come queste che – ci sembra – ineriscano più al galateo del filosofo che al suo repertorio pienamente e fondatamente filosofico.

⁴² Questo incontro con la riflessione ebraica del Novecento ha da svolgersi, come in verità già si svolge, non solo alla luce degli esiti buberiani del «dialogo», né esclusivamente sotto il segno della «differenza»; il taglio che la critica ha già intrapreso è piuttosto quello teoretico, che comporta, cioè, l'analisi complessiva dei per-

tera di questo scritto, è per lo meno da rimarcare ulteriormente che – con l’apertura della cristologia kierkegaardiana al momento prettamente dialogico, con la rivalutazione del Cristo della parola e dell’esempio (ovvero, in ultimo, della comunicazione d’esistenza tramite la lingua e il gesto, *media* comuni tra Dio e gli uomini), con la dialettica della fede intesa come aderenza ad una Legge d’amore talvolta più alta d’ogni elemento costituito della relazione, con il rilancio di un’etica *forte* riconquistata come possibilità stessa della “comunità”, con la *lectio* fornita dal ripercorrere le sorprendenti vie che aprono all’alterità paradossale (rimettendo in discussione il Kierkegaard misantropo *tout court*) ed, infine, con la stessa costituzione di un legame *vissuto* tra teologia e filosofia –, con tutto ciò, dicevamo, si aprono all’ambito critico orizzonti di senso inediti e intentati, ove poter mettere a frutto la stessa modalità d’indagine propria di Kierkegaard, perché «il *come* della verità è precisamente la verità»⁴³.

E ciò, forse, al di là d’ogni facile sincretismo *tout court* tra culture, filosofie, tradizioni e fedi che, spesso, ha nuociuto al dialogo più del primato eracliteo di *Pólemos*, forse maggiormente garante – in dialettica⁴⁴ – di ogni alterità, anche se non sempre mediabile in composta e rassicurante sintesi.

corsi di formazione della filosofia e della teologia del Novecento senza tuttavia cedere a tentazioni di sincretismo eclettico. In quest’ottica – al di là quindi dello specifico e vincolante dato dottrinale – la *gnoseologia messianica* di Rosenzweig, la *fenomenologia del volto* di Lévinas, lo *zwischen* di Buber, il *principio* di una *responsabilità* incondizionata di Jonas – ovvero le espressioni filosoficamente più rilevanti di quella necessità di ri-trovare o costituire *ex novo* uno spazio etico in cui far convergere l’eccezionalità ed unicità del singolo, la comunità della Legge e la presenza di Dio – sono non solo estrinsecamente confrontabili a temi come quello della *sequela di Cristo* – o alle figure stesse del paradosso nella tradizione ebraico-cristiana –, ma vivono con essi in una tensione ideale. Se si recupera la lezione kierkegaardiana sul paradosso, la filosofia e la teologia hanno ancora da costruire il *luogo* del proprio domani. Se l’indagine, invece, s’arrocca all’essere della cosa, al passato oscuro del «cosa fu?», ignara del futuro che sempre viene – e come pienezza dei tempi e come raccolto meritato dei frutti del proprio lavoro e come scommessa con l’ignoto – si rischia davvero d’esser colti nel sonno di fronte ad ogni irruzione rivelativa della verità.

⁴³ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Opere*, cit., pag. 436.

⁴⁴ Proprio sulla centralità del procedimento dialettico, anima stessa del filosofare, il filosofo danese così si esprime: «Non sono un poeta e non so muovermi che dialetticamente». Cfr. ID., *Timore e Tremore*, in *Opere*, cit., pag. 83.