

COMITATO SCIENTIFICO  
COMITATO DI REDAZIONE  
DIREZIONE

COMITATO SCIENTIFICO (IN ORDINE ALFABETICO):

*Studiosi italiani* Leonardo Amoroso, Enzo Bianchi, Dario Borso,  
Nynfa Bosco, Giuseppe Cantillo, Paolo D'Angelo,  
Carla Del Zotto, Adriano Fabris, Bruno Forte,  
Umberto Galimberti, Anna Giannatiempo Quinzio,  
Giuseppe Goisis, Antonio Laganà, Gaetano Lettieri,  
Virgilio Melchiorre, Giuseppe Modica, Michele  
Nicoletti, Vittorio Possenti, Inge Lise Rasmussen,  
Umberto Regina, Aurelio Rizzacasa, PierAngelo  
Sequeri, Salvatore Spera

*Studiosi stranieri* Paul Cruysberghs, Joakim Garff, Jørgen Bonde Jensen,  
Poul Lübcke, Gordon Marino, Brian Söderquist,  
Xavier Tilliette

COMITATO DI REDAZIONE (IN ORDINE ALFABETICO):

Enrico Cerasi, Marco Fortunato, Anna Giannatiempo Quinzio, Massimo Iiritano,  
Laura Liva, Virgilio Melchiorre, Vittorio Possenti, Inge Lise Rasmussen

DIREZIONE:

Isabella Adinolfi e Roberto Garaventa

QUADERNI DI STUDI KIERKEGAARDIANI

9

KIERKEGAARD  
DUECENTO ANNI DOPO

a cura di  
Isabella Adinolfi, Roberto Garaventa,  
Laura Liva, Ettore Rocca



il melangolo

*Volume pubblicato con un contributo del*

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università degli Studi di Pisa

Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca  
e del Dipartimento di Antichità, Filosofia, Storia, Geografia  
dell'Università degli Studi di Genova (PRIN 2010-2011)

Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative  
dell'Università degli Studi "G.d'Annunzio" di Chieti-Pescara

*In copertina:*  
gli elementi grafici di copertina  
sono elaborati da originali di Søren Kierkegaard.  
Grafica di Rossana Quarta

Copyright © 2014, il nuovo melangolo s.r.l.  
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1  
[www.ilmelangolo.com](http://www.ilmelangolo.com)

ISBN 978-88-7018-950-6

ISSN 1721-565X

*Questo volume di NotaBene è dedicato a Elio Matassi, che avrebbe dovuto essere fra i relatori del convegno ma ci ha lasciati improvvisamente due mesi prima del suo svolgimento. In tutti coloro che lo hanno conosciuto resterà vivo il ricordo della sua vasta e raffinata cultura, della sua passione intellettuale e civile, della sua ansia di diffondere il sapere e della sua eccezionale disponibilità e generosità umana, che si è espressa anche nell'attenzione e nel sostegno costanti da lui assicurati alle iniziative della Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani.*

## SOMMARIO

Introduzione 9

### NotaBene / Contributi

- R. GARAVENTA *Il paradosso in Kierkegaard* 13
- L. AMOROSO *Kierkegaard, Schiller e l'estetico. A partire da uno spunto di Heidegger* 31
- I. BASSO *La riflessione di Kierkegaard sulla prima triade della Logica hegeliana alla luce della "meontologia" di Schelling* 41
- V. MELCHIORRE *Il Diario del seduttore. Un percorso dialettico nell'opera di Kierkegaard* 57
- U. REGINA *"La prospettiva della fede": vittoria su ogni altra prospettiva* 71
- S. DAVINI *Il corpo dello scrittore. Kierkegaard e il problema dell'autore* 83
- A. GRANITO *Kierkegaard contemporaneo. Sull'attualità di Una recensione letteraria a partire dalla ricezione haeckeriana* 97
- G. BRIANESE *Kierkegaard e Schopenhauer: un dialogo impossibile?* 133
- G. CANTILLO *Troeltsch e Kierkegaard tra teologia e filosofia* 159



L. LIVA	<i>L'angoscia del bene e l'ermetismo domotico: tra psicologia e analisi esistenziale</i> 173
M. FORTUNATO	<i>Credere possibile l'impossibile. La critica di Sestov a Kierkegaard</i> 185
E. ROCCA	<i>Il pittore e il filosofo. Søren Kierkegaard letto da Johan Thomas Lundbye</i> 223
L. CORTELLA	<i>Da Hegel a Kierkegaard (e ritorno)</i> 247
S. F. BERARDINI	<i>La realtà della possibilità. Decisione, disperazione e fede nella Malattia per la morte di Kierkegaard</i> 261
I. ADINOLFI	<i>La dialettica tra mondo esterno e interno secondo Johannes de Silentio</i> 273
G. F. ACCARDI	<i>«Dobte Hedninge» / «Pagani battezzati». Approcci pascaliani nel pensiero di Søren Kierkegaard</i> 289
S. GALANTI GROLLO	<i>L'alterità tra etica e religione: Kierkegaard e Levinas</i> 303
U. LODOVICI	<i>Il bacio di Giuda. La recezione di Kierkegaard e Peterson</i> 315

## INTRODUZIONE

In occasione del duecentesimo anniversario della nascita di Søren Kierkegaard (5 maggio 1813), l'Università Ca' Foscari di Venezia, in collaborazione con la Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani, ha promosso nel dicembre 2013 un convegno con la partecipazione di alcuni dei più significativi studiosi italiani del grande pensatore danese. Di questo importante, ricco incontro culturale il presente volume di *NotaBene* rappresenta un interessante spaccato.

Stimolato da una ricorrenza in qualche modo convenzionale, il convegno ha inteso essere un'occasione non convenzionale per evidenziare come resti, e non possa che restare, un riferimento e una fonte d'ispirazione imprescindibile per il pensiero attuale l'opera di un autore che ha offerto contributi di grandissima portata sul piano sia filosofico-letterario che teologico.

Ancor prima di Nietzsche, Kierkegaard ha infatti rivoluzionato il modo stesso di concepire e costruire un testo filosofico, mescolando con maestria e originalità differenti generi letterari. Ha quindi introdotto sul versante delle idee importanti e nuove categorie di pensiero, di cui nel secolo appena trascorso si sono appropriate la filosofia dell'esistenza e la teologia dialettica. Innanzitutto, quella categoria della soggettività con cui ha smascherato la pretesa del pensiero oggettivo di ridurre la filosofia a un elaborato della mente che non ha alcun rapporto con la realtà di chi la pensa; poi la raffinata fenomenologia delle fondamentali scelte esistenziali e la categoria del singolo con la quale il filosofo danese si è fatto interprete della protesta dell'individuo, non disposto a lasciarsi assorbire in categorie generali spersonalizzanti e pertanto in contrasto con le istituzioni più rappresentative del potere, di cui smaschera gli abusi, le falsità e gli inganni; e infine la categoria dell'assoluta trascendenza di Dio, fondamentale per tutta la teologia del XX secolo.

Allo scopo di dissodare questa densa tematica di Kierkegaard, si è affidato ad alcuni studiosi il compito di una rimediazione di aspetti cruciali della sua riflessione, mentre si è chiesto ad altri di documentare la fecondità del rapporto critico-interpretativo che egli ha instaurato con altri grandi del pensiero e di quello che alcuni protagonisti del pensiero novecentesco hanno intrattenuto con lui.

I contributi qui presentati vogliono dunque testimoniare sia l'attualità del pensiero kierkegaardiano, sia il modo in cui esso si inserisce all'interno della tradizione filosofica, teologica e letteraria, quel fecondo retroterra culturale con cui il pensatore danese si è confrontato, da cui è stato profondamente influenzato e dal quale si è anche distaccato, segnando così l'inizio di una nuova era speculativa.



## IL PARADOSSO IN KIERKEGAARD

di ROBERTO GARAVENTA

1. Paradosso è un concetto centrale in Kierkegaard. Esso gioca un ruolo essenziale soprattutto negli scritti di Climacus, che tematizzano l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, cioè il paradosso assoluto, il paradosso per antonomasia, il paradosso *kat'exochén*, ma si può senz'altro dire che la paradossalità sia, in modo più o meno esplicito, un tratto caratteristico di molti dei nodi centrali del pensiero di Kierkegaard.

Che Kierkegaard usi ripetutamente il paradosso non deve comunque stupire. Questa figura logica ha infatti storicamente il suo luogo d'origine nel dibattito pubblico laddove un determinato individuo intende, facendo ricorso ad essa, mettere radicalmente in discussione la sensatezza e la legittimità delle idee o dei valori dominanti, contrapponendosi all'opinione corrente, anche a costo di essere bollato come uno stravagante. Già nella tradizione greca antica (penso ad Aristotele e agli stoici<sup>1</sup>) il termine *parádoxos* (da *pará*, contro, *dòxa*, opinione) indica un'affermazione (in genere costruita in forma di ossimoro) almeno all'apparenza assurda, contraria al buon senso, non rispondente all'opinione comune, non confacente alle attese, o connota qualcosa di strano, sorprendente, scioccante, inatteso, prodigioso, miracoloso: "Se si sostiene un'affermazione *éndoxos* (conforme all'opinione comune) non è necessario addurre ragioni, in quanto il detto non è né sconosciuto né privo di credibilità. Se però si sostiene un'affermazione *parádoxos*, è necessario indicare brevemente le ragioni per evitare l'impressione della chiacchiera e della scarsa credibilità"<sup>2</sup>. E anche nell'unico passo del Nuovo Testamento in cui questo termine compare (Lc 5,26), esso ha il significato di "prodigioso". Alla guarigione miracolosa di un paralitico la folla reagisce infatti con l'esclamazione: "*eìdomen parádoxa sêmeron*" = "Oggi abbiamo visto cose paradossali-prodigiose-meravigliose"<sup>3</sup>.

Il paradosso, tuttavia, ha al contempo bisogno di essere riconosciuto dal

<sup>1</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Top.* 104a 8-15 e 104b 24; *Rhet.* 1412a 27; *Soph. el.* 172b 9-35 e 175b 28-38. Cicerone definisce i "*paradoxa stoicorum*" (ad es. il paradosso V: "solo il saggio è libero e ogni stolto è schiavo"; o il paradosso VI: "solo il saggio è ricco") "*admirabilia contraque opinionem omnium*". Cfr. R. GOCCLENIO, *Lexicon philosophicum graecum*, Typis Rudolphi Hutwelckeri, Marburg 1615, p. 206: "*dicuntur enim paradoxa quae praeter vulgi opinionem fiunt aut dicuntur, quae a communi omniumve opinione absunt*".

<sup>2</sup> PSEUDO-ARISTOTELE, *Retorica per Alessandro*, 1430 a 40-b 6.

<sup>3</sup> La vulgata traduce "*mirabilia*".



pubblico per potersi affermare polemicamente contro di esso. Si può anzi dire che il paradosso attiri l'attenzione degli uditori e/o dei lettori (paradossalmente) proprio respingendoli. Non sorprenderà quindi che Kierkegaard, nel suo tentativo di reintrodurre (paradossalmente) il cristianesimo nella cristianità, sia ricorso più volte al paradosso al fine non solo di criticare l'hegelismo dominante nella teologia del suo tempo, ma anche di evidenziare il paganesimo di ritorno proprio della cristianità borghese di Danimarca.

Il pensiero filosofico ha in effetti utilizzato spesso questa figura logico-retorica (si pensi, ad es., alla celebre definizione pascaliana dell'uomo, "gloria e rifiuto dell'universo"<sup>4</sup>). Ad amare il paradosso è, però, da sempre soprattutto la teologia<sup>5</sup>. Questa è infatti l'arma che le consente più facilmente di rintuzzare le obiezioni del pensiero razionale e dare consistenza a qualcosa di logicamente insostenibile. Si può dire che, mentre il pensiero rifiuta di accettare ciò che è razionalmente contraddittorio (o cerca per lo meno di risolvere le antinomie eventualmente emergenti nel discorso), la teologia faccia del paradosso dialettico o ossimorico il punto di forza per sostenere una realtà che essa pretende sia a-problematicamente certa. È quanto vediamo, ad es., in Paolo di Tarso, il quale non solo ha fatto largo uso nelle sue lettere della figura retorica del paradosso<sup>6</sup>, ma è stato il primo a sottolineare (1Cor 1,23) come il riconoscimento (nella fede) del Cristo quale al contempo Dio e uomo rappresenti una contraddizione logica di tale portata da apparire agli occhi degli ebrei uno "scandalo" (termine non a caso ripreso negli scritti di Climaco e Anticlimaco) e agli occhi dei greci una "follia" (termine tradotto da Climaco e Anticlimaco con "assurdo")<sup>7</sup>. Ma anche Lutero sulla scia di Paolo ha fatto ampiamente ricorso ad affermazioni paradossali<sup>8</sup>. A suo giudizio, infatti, "*nulla forma sillogistica tenet in terminis divinis*", come si può leggere nelle sue *Tesi di Heidelberg* (1518), da lui em-

<sup>4</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, n. 434: "*Quelle chimère est-ce donc que l'homme? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers [...] connaissez donc, superbe, quel paradox vous êtes à vous-même*"; "Quale chimera è dunque l'uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizione, quale prodigio? Giudice di tutte le cose, stupido verme di terra, depositario della verità, cloaca d'incertezza e d'errore, gloria e rifiuto dell'universo [...] Conosci dunque, superbo, quale paradosso sei a te stesso". Cfr., in ambito giuridico, il celebre paradosso: *summum ius summa iniuria*.

<sup>5</sup> In realtà il concetto di paradosso è divenuto un concetto centrale della teologia solo nel XIX secolo, ma, come strumento stilistico nelle asserzioni religiose, è stato sempre utilizzato per caratterizzare le pretese che la fede rivolge all'intelletto e il problema del miracolo.

<sup>6</sup> Cfr. "Quando sono debole, sono forte" (2Cor 12,10).

<sup>7</sup> In realtà Paolo dice: "Mentre gli ebrei chiedono i miracoli e i greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per gli ebrei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia ebrei che greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini".

<sup>8</sup> Pensiamo alla celebre asserzione secondo cui il cristiano è *simul iustus et peccator*, in quanto "entrambe le cose sono vere: sia che nessun cristiano ha peccato, sia che ogni cristiano ha peccato" (M. Lutero, *Commento al Salmo 51*), dove per altro aggiunge: "in realtà siamo ingiusti, ma per la misericordia di Dio veniamo considerati giusti" ("*peccatores in re, iusti autem in spe*").



blematicamente definite “*teologica paradoxa*” per evidenziare non solo che erano pensate in polemica col pensiero scolastico tradizionale, ma che non potevano non contraddire le attese degli uditori<sup>9</sup>.

2. Ora, alcuni nodi centrali del pensiero kierkegaardiano appaiono in effetti segnati da una evidente e chiara paradossalità<sup>10</sup>.

Paradossale è anzitutto la condizione di fondo dell'uomo che, come si dice tra l'altro nell'incipit de *La malattia per la morte*, non solo è un essere contraddittorio, antinomico, ma esiste altresì costitutivamente *coram deo*, di fronte a Dio. Infatti questa condizione, pur essendo un tratto ineliminabile dell'esistenza umana, è qualcosa che non solo (paradossalmente) non traspare, restando nascosta sotto un manto di opacità e impenetrabilità, ma che la società, la filosofia e gli stessi individui cercano costantemente di dissimulare, misconoscere, rimuovere<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> M. LUTERO, *Disputatio heidelbergensis*, 1518, Weimarer Ausgabe I, p. 226. Egli definì “paradossali” anche le sue 95 tesi (31.10.1517), in quanto le considerava affermazioni portate all'estremo in un gesto di sfida.

<sup>10</sup> Ritroviamo in Kierkegaard alcuni tratti tipici dell'uso che illuminismo e romanticismo hanno fatto del paradosso. Mentre l'illuminista utilizza il paradosso affinché il suo pubblico possa acquisire una nuova conoscenza, il romantico ricorre al paradosso per alimentare la coscienza della sua genialità estranea al mondo e al tempo. Nell'uso kierkegaardiano del paradosso trova tuttavia espressione anche il desiderio struggente del romantico di cogliere il fondamento originario delle cose.

<sup>11</sup> Come si legge ne *Il concetto dell'angoscia*, le quattro strategie utilizzate dalla filosofia e dalla società moderna per rimuovere il pensiero dell'Eterno nell'uomo, pur fingendo di occuparsi di Lui, sono: 1) “si nega l'Eterno nell'uomo”, predicando l'istante, rafforzando il temporale. Ovviamente non è che si rinunci a parlare dell'Eterno, ma lo si nega praticamente, in quanto nascostamente lo si teme come fattore destabilizzante della struttura meramente funzionale dell'esistenza mondana. Infatti, laddove si pone seriamente l'Eterno, il presente finisce per apparire “diverso da quel che si vorrebbe”, e questo suscita angoscia. Tuttavia non ci si può mai sbarazzare completamente dell'Eterno. Per questo lo si ammette “fino a un certo grado e in un certo senso”, anche se “si ha paura dell'altro senso e del grado più alto”. Come i governi hanno in genere l'incubo dei “cervelli agitati”, dei rivoluzionari e dei sobillatori, così “fin troppi individui hanno paura di una testa inquieta che è invece la vera quiete - dell'eternità”. Allora si predica “l'istante”: ciò che ne deriva è un eretismo febbrile, una fretta spaventosa, un'ebbrezza razionalistica e prosaica, una disponibilità alla derisione, un entusiasmo per ciò che è meramente temporale. / 2) “si concepisce l'Eterno in maniera completamente astratta”, ovvero lo si trasforma in un orizzonte ultimo infinitamente lontano, che non può mai avvicinarsi a me e che quindi è destinato a dileguare al mio sguardo. In questo modo, però, lo si riduce a mero confine estremo di una vita che si è confortevolmente stabilizzata e adagiata nell'immanenza, ovvero a mera realtà liminare, in tutto e per tutto simile a quelle “montagne azzurre” che rappresentano la quintessenza delle fittizie costruzioni romantiche, oggetto di irrimediabili e inappagabili nostalgie. Questo tenere a distanza di sicurezza l'Eterno rende infatti possibile una vita confortevole nel temporale, in quanto l'esistenza, invece di essere toccata e messa in discussione dall'Eterno, viene solo poeticamente ispirata ed esteticamente stabilizzata da esso. Gli individui vivono cioè nell'orbita dell'Eterno, ma senza includerlo veramente nella propria esistenza. / 3) “si trascina l'Eterno nel tempo come oggetto per la fantasia”, fino a trasfigurarlo poeticamente, come accade nel romanticismo. Ora, questo modo di comprendere e rappresentare l'Eterno è di grande effetto e non può non affascinare, tanto più che “non si sa se è sogno o realtà”. Laddove però il pensiero dell'Eterno diventa “un'occupazione della fantasia”, non ha più niente di serio e, quindi, non ha più la forza di improntare e trasformare



Paradossale è in secondo luogo il fatto che il singolo, in quanto questo individuo storicamente determinato, è sì un essere generico, cioè un esemplare della specie umana, ma al contempo è (a differenza degli animali) se stesso, cioè sta più in alto del genere<sup>12</sup> e, quindi, non può accrescere il suo valore e la sua qualità per così dire moltiplicandosi, cioè fondendosi con altri in una massa indistinta o aderendo a un movimento politico o d'opinione<sup>13</sup>.

Paradossale è in terzo luogo l'idea (per altro già presente in Kant<sup>14</sup>) che la libertà (nonché la scelta per il bene o per il male) abbia una sua origine autonoma, in

il finito./ 4) "s'intende l'eternità metafisicamente", equivocando sull'idea di immortalità, nonché sul rapporto tra Eterno e temporalità, con conseguenze che vanno dal comico al ridicolo. Qui le varianti sono due: quella fichtiana e quella hegeliana. Laddove, come in Fichte, si muove dall'autoposizione assoluta di Io = Io, l'autocoscienza finisce per trasformarsi in autocoscienza eterna (in Io puro), con il risultato profondamente ridicolo che l'individuo diventa non tanto immortale quanto "l'immortalità stessa". Quel che questo modo di pensare l'eternità dimentica, però, è che non si diventa immortali o sicuri dell'immortalità "per ragioni puramente metafisiche", ma solo aprendosi all'Eterno (al bene) e lasciandosi compenetrare esistenzialmente da esso. Laddove invece, come in Hegel, si muove da un'idea metafisica di eternità, secondo cui questa conserverebbe in sé la temporalità con tutte le sue contraddizioni, il rischio è di scadere nel comico, in quanto lo spirito eterno finirebbe, in questa prospettiva, per conservare anche "il ricordo di essere stato varie volte a corto di quattrini". Il fatto è che la concezione metafisica di tipo hegeliano, che cerca di mediare tempo ed eternità *sub specie aeterni*, non tiene in considerazione che il giudizio finale agirà come una sorta di Lete rispetto a tutto quello che è irrilevante e insignificante dal punto di vista dell'Eterno, tanto che nell'eternità ogni contraddizione verrà tolta e non ci sarà traccia alcuna dei tratti comici dell'esistenza terrena. È vero che il cristianesimo (Mt 12,36) insegna che, nel giorno del giudizio, i singoli dovranno rendere conto di ogni parola sconveniente e infondata da loro pronunciata. Il fatto che al momento del giudizio ognuno di noi dovrà assumersi la piena responsabilità di quanto da lui detto o fatto nella vita, non implica però che nell'eternità (cioè dopo il giudizio) si conserverà il ricordo onnicomprensivo di tutto ciò. Ne consegue che solo una concezione metafisica dell'eternità, che pretende di preservare il temporale nell'eterno, può scadere nel comico, in quanto, nell'eternità autenticamente intesa, gli aspetti inessenziali (contraddittori, comici) della temporalità – tutte le "buffonate della vita", le "sue contingenze", i "suoi angoli oscuri" – sono destinati a cadere nell'oblio: solo ciò che è essenziale verrà ricordato. Di converso, però, in quel momento appariranno essenziali molte cose che gli uomini durante la loro vita non avevano reputato tali e inessenziali molte cose che essi avevano ritenuto essenziali; e allora la cosa per loro non sarà affatto comica. Ciò che è inessenziale infatti scomparirà, ma non scomparirà per chi l'ha ritenuto essenziale, anzi resterà per lui come un eterno atto d'accusa.

<sup>12</sup> È noto che Kierkegaard considerava la paradossale evidenziazione del valore superiore del singolo rispetto alla massa (ma non alla storia e alla società) una delle sue scoperte essenziali. Questo però ha fatto sì che, nella prima fase della ricezione del suo pensiero, il concetto kierkegaardiano di singolo sia stato sovente frainteso in senso astrattamente individualistico. Bisogna tuttavia ammettere che il concetto kierkegaardiano di singolo reca in sé una tensione che ha contribuito a creare quell'equivoco.

<sup>13</sup> Secondo Walter Dietz ciò non implica che, dal punto di vista ecclesiologico, il singolo stia anche più in alto della *communio sanctorum*. Tuttavia la comunità dei credenti resta per Kierkegaard essenzialmente riferita ai singoli che la costituiscono. Cfr. W. DIETZ, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt, Hain, 1993, p. 381.

<sup>14</sup> Kant ha postulato il carattere originariamente autonomo della libertà e l'ha riferita, come casualità di genere particolare, all'insieme degli eventi naturali regolati da leggi. Di conseguenza anche in lui la possibilità della libertà è di per sé incomprendibile, così come quella del male quale atto intellegibile.



quanto ogni tentativo di dedurla da qualcos'altro finirebbe per misconoscerne o addirittura eliminarne la peculiarità: la libertà può comprendersi solo come presupposto di se stessa, se non vogliamo corrompere tale concetto.

Paradossale, però, è anche il rapporto tra libertà, angoscia e peccato. L'uomo è libero, ma, al momento della scelta, la sua libertà si manifesta come angoscia del nulla – cosa che la fa “propendere” paradossalmente al peccato. Tuttavia il peccato (quale *aversio a deo et conversio ad creaturam*), pur presupponendo la libertà “imbrigliata dall'angoscia” come suo fattore predisponente, non può essere dedotto o spiegato tramite di essa. Infatti, come afferma Vigilius Haufniensis ne *Il concetto dell'angoscia*, il peccato presuppone solo se stesso, ovvero il peccato come realtà presuppone solo il peccato come possibilità, anche se tra la possibilità e la realtà del peccato si colloca il fenomeno dell'angoscia. Ne consegue che questo stato d'animo, pur avendo il compito di chiarire la *propensio ad peccatum* della libertà, non può spiegare in maniera genetica o causale la scelta peccaminosa che emerge dall'angoscia in modo logicamente indeducibile, come un salto.

Paradossale è in quarto luogo il tentativo apologetico di dimostrare l'esistenza di quell'“ignoto” che nell'uso linguistico viene di solito definito Dio. Come si legge negli scritti di Climacus, il problema non è mostrare l'impossibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio (come aveva fatto Kant), ma evidenziare l'assurdità di una simile intrapresa (come già aveva provato a fare Jacobi). Infatti, se Dio non esiste, non se ne può nemmeno dimostrare l'esistenza in modo logicamente ineccepibile, mentre, se Dio esiste, volerne dimostrare l'esistenza è una vera e propria “follia”. Non solo infatti si pretende di dimostrare qualcosa che, nel momento di procedere con la prova, si considera indubitabile, ma si finisce per prendere in giro Dio stesso, cercando di propinaragli (per così dire sotto il naso) la dimostrazione della sua esistenza. La situazione di chi voglia dimostrare l'esistenza di Dio è quindi, in un modo o nell'altro, comica o, appunto, paradossale, dato che egli (nell'atto della prova) esiste costitutivamente di fronte a ciò la cui esistenza pretende di dimostrare. A differenza della preghiera, qualsiasi prova dell'esistenza di Dio mette dapprima ipoteticamente in dubbio l'oggetto della dimostrazione, per poi per così dire ritrarlo magicamente fuori dal cilindro, ora muovendo *ex effectibus*, ora pensandolo come *ens necessarium*, o simili. In questo modo, però, essa non tiene seriamente in conto né l'essere di Dio, né l'esistere *coram deo* proprio dell'uomo.

Paradossale è in quinto luogo il rapporto della soggettività con la verità. Infatti, se da un lato la soggettività è cristianamente la non-verità, nella misura in cui la condizione dell'uomo è costitutivamente una condizione di peccato, un essere-nella-non-verità e un essere-determinato-dalla-non-verità, dall'altro la soggettività è al contempo la verità, nella misura in cui l'individuo è chiamato a reduplicare nella sua vita il “modello” rappresentato dalla figura di Gesù Cristo. Nella prospettiva cristiana, quindi, la soggettività è la non-verità, ma è al contempo (paradossalmente) la verità.

Paradossale è infine il modo in cui Kierkegaard, soprattutto nella fase finale del suo itinerario di pensiero, tende a concepire il rapporto tra la beatitudine, che la salvezza offertaci da Cristo ci dona, e la sofferenza, che caratterizza ineluttabilmente l'esistenza cristiana: la beatitudine è (paradossalmente) solo nel martirio, nella rinuncia, “nel dolore”, ovvero “la sofferenza è cosa beata in sé e per sé”. Questa idea della vi-



ta cristiana contraddice tuttavia (paradossalmente) altre immagini dell'esistenza cristiana presenti nelle opere di Kierkegaard (si pensi all'immagine del cavaliere della fede in *Timore e tremore* o a molti "discorsi edificanti"), secondo cui la beatitudine sta nell'accettare provvidenzialisticamente l'esistenza per come "oggi" si presenta, senza lasciarsi sopraffare dalle angosce e dalle preoccupazioni quotidiane, e quindi anche nel godere delle piccole gioie e dei semplici piaceri della vita.

3. Kierkegaard utilizza tuttavia, negli scritti attribuiti a Climacus e Anticlimacus, il concetto di paradosso soprattutto per caratterizzare l'evento fondante del cristianesimo, l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, la rivelazione (storicamente concreta) dell'Eterno nel tempo. La verità che il cristianesimo annuncia è, infatti, che Dio si è fatto uomo; che l'Essere necessario e immutabile (il quale, come tale, non può venire all'esistenza, non può avere storia) è venuto invece all'esistenza, si è fatto storia; che la Gloria divina si è fatta presente in incognito nell'umile e sofferente figura di un servo. Tale verità, però, è qualcosa *super rationem* o *contra rationem*, qualcosa d'incomprensibile per il normale raziocinio umano, è qualcosa di straordinario e prodigioso, è l'"impossibile logico" fattosi possibile, è il miracolo per eccellenza, il paradosso assoluto<sup>15</sup>. E quindi, come tale, è qualcosa che l'individuo può solo accettare per fede, confidando nel fatto che "per Dio tutto è possibile" (anche il logicamente impossibile); o, in caso contrario, è qualcosa di cui egli può solo "scandalizzarsi" (che è l'altra possibile reazione all'annuncio dell'incarnazione di Dio).

Il fatto che l'idea dell'incarnazione di Dio in un uomo concreto (con la connessa dottrina della *communicatio idiomatum*<sup>16</sup>) sia qualcosa di paradossale, se non addirittura di assurdo per il pensiero (soprattutto moderno), giustifica però veramente la scelta di mettere fuori gioco la ragione? Che Climacus e Anticlimacus, con la loro sottolineatura della paradossalità dell'evento centrale e fondante del cristianesimo, vogliano principalmente demolire l'interpretazione hegeliana della figura dell'Uomo-Dio secondo cui Cristo è solo la "rappresentazione" religiosa più alta della realtà dello spirito quale unità di finito e infinito, ha senza dubbio una sua legittimità, così come del tutto legittimo è sottolineare come l'evento Cristo chiami anzitutto gli individui a una decisione esistenziale (e non sia solo l'occasione storica decisiva per rendere comprensibile a tutti la natura dell'Assoluto). Tuttavia la legittima polemica antihegeliana contenuta negli scritti di Climacus e Anticlimacus deve per forza sfociare in una riproposizione della concezione della filosofia come *ancilla theologiae* o, addirittura, in una critica della filosofia *tout court*, cioè in una svalutazione complessiva del pensiero umano in generale? La polemica legittima contro ogni tentati-

<sup>15</sup> Anche nella chiesa antica il paradosso viene identificato con il "sovrazionale": Cfr. Origene che definisce il concepimento e la nascita di Gesù qualcosa di paradossale (*Contra Celsum*, 1, 32).

<sup>16</sup> La dottrina delle due nature è stata formulata nel 451 dal concilio di Calcedonia e afferma che Gesù Cristo è al contempo *vere deus et vere homo* - "senza confusione" (*ἀσυγχύτως*) e "senza mutamento" (*ἀτρέπτως*), ma anche "senza separazione" (*ἀδιαϊρέτως*) e "senza divisione" (*ἀχωρίστως*). Secondo la dottrina della *communicatio idiomatum* entrambe le nature partecipano degli attributi dell'altra natura.



vo di interpretare speculativamente la figura dell'Uomo-Dio e quindi di "andare oltre la fede", può veramente impedire alla filosofia, al pensiero, alla ragione, di porre delle domande alla fede?

Anzitutto: Dio si è veramente fatto uomo in Cristo? In realtà, a ben vedere, il Gesù storico non ha mai detto di essere Dio e non si è mai identificato con Dio. Nei Vangeli sinottici Gesù prega sì Dio come padre e si lamenta sì con Dio come padre, ma non si identifica mai con il Padre (si pensi a Mc 10,18: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo"). E questo in linea con la tradizione ebraica. Se infatti Gesù era, al pari di tutti i grandi profeti di Israele, in conflitto con molti aspetti del giudaismo stabilito, era pur sempre un ebreo, e non un cristiano. In realtà, che Gesù sia Dio, glielo fa dire principalmente Giovanni, perché la sua fede (che non era la fede di Gesù) desiderava vedere Dio come uomo<sup>17</sup>. Ed è questo desiderio che in occidente ha ripetutamente portato gli uomini a credere in Gesù Cristo non solo quale figlio di Dio, ma addirittura quale Dio stesso. Perfino la *kenosis* di cui ci parla l'inno della lettera ai Filippesi (Fil 2,5-7), non è la *kenosis* di Dio (come Kierkegaard suggerisce attenendosi all'interpretazione tradizionale<sup>18</sup>), ma di Cristo<sup>19</sup>.

E in secondo luogo: Dio si è fatto uomo solo in Cristo? In realtà, come ben sapeva Hegel (che era sicuramente più aperto di Kierkegaard al mondo delle religioni universali), in tutte le grandi tradizioni religiose si trovano esempi di incarnazioni di Dio, si trovano divinità che si sono identificate con singoli uomini nelle forme più diverse. D'altra parte lo stesso desiderio di vedere Dio in forma umana, che ha

<sup>17</sup> Come ha detto Hans Küng: "Stando all'odierna esegesi neotestamentaria, è fondamentale il fatto che Gesù non si sia mai definito Dio, al contrario: 'Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo' (Mc 10,18). Soltanto dopo la sua morte, quando sulla base di determinate esperienze, visioni e audizioni pasquali si poté credere che egli non fosse rimasto nel dolore e nella morte, ma fosse stato accolto nella vita eterna di Dio, 'elevato' da Dio presso di sé, la comunità credente ha cominciato a fare uso per Gesù del titolo 'Figlio' o 'Figlio di Dio'" (H. KÜNG, *Credo*, 1992, Milano, Rizzoli, 1994, p. 62). Bisogna comunque ricordare che, nella Bibbia ebraica (cioè nell'Antico Testamento), il titolo di "Figlio di Dio" (che è solo uno dei numerosi titoli attribuiti a Gesù nel Nuovo Testamento) aveva un significato funzionale, non ontologico, per cui veniva attribuito, oltre che al popolo di Dio nel suo complesso, agli uomini pii, ai profeti e, soprattutto, ai re d'Israele al momento della loro ascesa al trono (Sal 2,7: "Annunzierò il decreto del Signore. Egli mi ha detto: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato": *filius meus es tu, ego hodie genui te; uids mou ei su, egò sémeron gegennekà se*). D'altra parte nel Nuovo Testamento, soprattutto negli Atti degli Apostoli di Luca, tale titolo viene attribuito a Gesù solo dopo che è stato risvegliato dalla morte ed elevato al cielo (cfr. At 13,33, dove Gesù appare "generato" come figlio a Pasqua, non a Natale).

<sup>18</sup> S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche ovvero un poco di filosofia* (= BF), 1844, a cura di U. Regina, Brescia, Queriniana, 2012, p. 71.

<sup>19</sup> Fil 2,5-7: "Gesù Cristo, pur essendo nella forma di Dio, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò [*exinanivit; ekénosen*] se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini [...] Per questo Dio lo ha esaltato". Cfr. Ef 1,19ss.: "Possa egli illuminare gli occhi del vostro cuore, perché comprendiate [...] la straordinaria grandezza del suo potere [*virtutis eius; tês dunámeos autoû*] che si è manifestato a noi credenti, grazie all'efficacia della forza della sua potenza [*secundum operationem potentiae virtutis eius; katà tèn enérgeian toû krátous tês ischúos autoû*], quando resuscitò Cristo dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli".



spinto Giovanni a identificare Gesù con Dio, ha fatto diventare in oriente, nel corso del tempo, Buddha e Confucio degli dèi incarnati.

Quello che più colpisce comunque è che Climacus e Anticlimacus non sembrano affatto interessati a una ricostruzione storiograficamente precisa della figura di Gesù. Ciò che per loro conta è solo il Gesù interpretato alla luce della tradizione e oggetto dell'annuncio della chiesa: "È possibile riuscire a sapere dalla storia qualcosa su Cristo? No. E perché no? Perché in generale su 'Cristo' non si può 'sapere' nulla; egli è il paradosso, è oggetto di fede; esiste solo per la fede"<sup>20</sup>. In effetti la fede cristiana tradizionale guarda sì a una persona storica concreta, ma in ultima analisi (paradossalmente) non ha grande interesse a osservarla nella sua reale storicità. O, detto diversamente: se la fede da un lato tiene fermo al fatto che Dio si è fatto storia, dall'altra però non tiene granché in conto questa storia, in quanto la legge generalmente alla luce di una certa interpretazione ecclesialmente autorizzata – cosa strana, in verità, perché chi crede che Dio si sia fatto uomo in Gesù, dovrebbe considerare determinante e discriminante ciò che Gesù è effettivamente stato, ha effettivamente detto e fatto.

Certo: non c'è lettura o comprensione di un fatto storico del passato che non sia di per sé un'interpretazione. Tuttavia Climacus e Anticlimacus sono convinti che, laddove si cerca di scandagliare il dato storico, si finisca per trascurare ciò che più conta: occuparsi di ricerca storiografica fa allontanare dalla fede, più che condurre ad essa. Bisogna quindi dare ascolto non ai risultati della ricerca storico-critica, ma alla testimonianza della fede. A decidere in merito alla *fides quae creditur* deve essere, cioè, un'istanza diversa dalla storiografica critica che non può mai darci certezze, ma solo probabilità; e questa istanza è la chiesa. Come diceva Agostino: "*ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*"<sup>21</sup> ("io non crederei al vero Vangelo, se non mi spingesse a farlo l'autorità della chiesa cattolica"). Se la fede non si affida alla tradizione ecclesiale, rischia di restare senza sostegno. In questo modo, però, a decidere della verità di un evento storico in cui Dio si sarebbe rivelato, è ancora una volta un'istanza umana, che ci parla (o parla in nome) di una presunta rivelazione di Dio assolutisticamente intesa. Insomma: l'identificazione di Gesù con Dio è il risultato di un lungo processo ermeneutico (definito oggi "ellenizzazione del cristianesimo") cui Kierkegaard si attiene per tradizio-

<sup>20</sup> S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo* (= EC), in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 703-704. Cfr. EC, p. 41: "È dunque possibile sapere qualcosa di Gesù Cristo mediante la storia? No, Gesù Cristo è oggetto di fede. Bisogna credere in lui o scandalizzarsi, giacché 'sapere' significa precisamente che non si tratta di lui"; nonché BF, p. 148: "Anche se la generazione a lui contemporanea non avesse lasciato che queste parole: 'Abbiamo creduto che nell'anno tale il Dio si è manifestato nell'umile figura di un servo, che egli è vissuto e ha insegnato fra noi, e poi è morto' – ebbene: questo è più che sufficiente. Facendo questo, la generazione a lui contemporanea ha fatto il necessario; giacché questo piccolo avvertimento, questo Nota Bene della storia universale, è sufficiente per diventare occasione per chi viene dopo; e nemmeno il più circostanziato resoconto potrebbe per tutta l'eternità fare di più per chi viene dopo".

<sup>21</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Contra epistulam manichaei quam vocant fundamenti liber unus*, c. 5, n. 6.



ne (probabilmente per rispetto nei confronti del padre e della chiesa), ignorando (colpevolmente) la critica storica del dogma che pur conosceva.

La cosiddetta rivelazione di Dio in Cristo è, d'altra parte, ineluttabilmente una rivelazione solo "indiretta" (per usare un termine kierkegaardiano), nella misura in cui il *deus revelatus* resta in ultima analisi *absconditus*, visto che non può rivelarsi come tale, ma solo assumendo forma umana. Come qualsiasi altra comunicazione di Dio, quindi, anche la rivelazione di Dio in Cristo non può che essere una forma "ambigua" (i tedeschi dicono *schwebend*: "oscillante") di comunicazione: una rivelazione che disvelando vela, ovvero manifestando nasconde. I modi storicamente determinati in cui Dio si rivela agli uomini sono, infatti, sempre e solo manifestazioni umane e storiche, ovvero parziali e prospettiche, del *deus absconditus*, del Totalmente-altro, per cui una determinata rivelazione storica (quale quella che sta al centro della cosiddetta religiosità B) non potrà mai essere la rivelazione unica, definitiva ed assoluta di Dio<sup>22</sup>.

4. Secondo Kierkegaard, tuttavia, paradossale non è solo la *fides quae creditur*, ma anche la *fides qua creditur*. La paradossalità dell'incarnazione di Dio in Gesù ha bisogno, infatti, di una "condizione" per poter essere accettata, e questa condizione (che potremmo definire, nei termini della teologia tradizionale, *testimonium spiritus sancti internum* o *revelatio hic et nunc*) può essere solo (nella linea del *servum arbitrium* luterano) un atto gratuito di Dio: se Dio non dona la "condizione", il singolo individuo non può comprendere e, quindi, accettare la "paradossalità" di quel fatto storico che costituisce (come "istante" supremo) la "pienezza del tempo" e rappresenta l'inizio della "beatitudine eterna" del singolo. La *certitudo* soggettiva del credente – che deve fare i conti (paradossalmente) con l'incertezza oggettiva del suo contenuto – può essere quindi solo la conseguenza di un dono gratuito di Dio. È per questo motivo che il messaggio cristiano non può essere oggetto di comunicazione diretta, ma solo "indiretta"<sup>23</sup>. È vero che questa concezione della fede mal s'accorda (paradossalmente) con altre asserzioni di Climacus e Anticlimacus secondo cui la fede è una "prova" e, quindi, in ultima analisi il frutto di una scelta dell'uomo<sup>24</sup>. Tuttavia, nelle opere firmate col loro nome, la fede, lungi dall'essere un atto di conoscenza o un atto di volontà, è anzitutto (in accordo con la teologia pro-

<sup>22</sup> Secondo Kierkegaard, "nella religiosità A l'Eterno è *ubique et nusquam*, ma nascosto dalla realtà dell'esistenza; nella religiosità del paradosso l'Eterno si trova in un determinato posto ed è questa precisamente la rottura con l'immanenza": S. Kierkegaard, *Poscritto conclusivo non scientifico* (= PCNS), in Id., *Opere*, cit., p. 578.

<sup>23</sup> "La serietà è aiutare gli uomini a mettersi in rapporto con Dio. Ma questo non si può che indirettamente, perché altrimenti l'aiuto diventa per me un impedimento": *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa. Un piccolo abbozzo* (1847), in *Scritti sulla comunicazione*, a cura di C. Fabro, Roma, Logos, 1982, vol. I, p. 60.

<sup>24</sup> La fede, che "ha costantemente la possibilità dello scandalo come determinazione negativa", è per Climacus altresì una sorta di messa alla prova da parte di Dio: essa "fu agganciata all'assurdo (che solo "la passione della fede" può dominare), "affinché la fede – sia che un uomo voglia avere la fede o meno – possa essere un esame" (*Papirer*, X 6 B 67-68).



testante che si rifiuta di considerare la *fides qua creditur* una dimensione antropologica) un dono gratuito di Dio che la ragione non può né preparare né corroborare<sup>25</sup>.

L'idea che la fede dipenda in ultima analisi da una condizione offerta gratuitamente da Dio può avere, però, delle conseguenze estremamente negative a livello teologico e sul piano dei rapporti interpersonali. Essa, infatti, non solo può indurre a sottovalutare radicalmente la mediazione argomentativa nelle questioni di fede, producendo una grave rottura nella comunicazione interumana e favorendo forme pericolose di fondamentalismo, ma può arrivare addirittura a mettere radicalmente in discussione l'idea di libertà dell'uomo. Non a caso, laddove è stata pensata fino in fondo (come nel secondo Agostino), tale impostazione ha prodotto il concetto di "predestinazione" – uno dei pensieri più assurdi e più disumani che l'uomo abbia mai pensato.

È quanto appare nel *Poscritto*, laddove Climacus rivendica la legittimità di distinguere in maniera netta e radicale (direi quasi settaria) chi crede da chi non crede, sulla base del noto passo del Vangelo di Luca: "Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo" (Lc 14,26). Chi fonda la sua beatitudine eterna sul suo rapporto con il Dio diventato uomo, non può infatti considerare questo rapporto come "una buffonata", una "sciocchezza". Ma questo atteggiamento non può che portarlo a simpatizzare soltanto con i cristiani e a considerare i non-credenti come dei "poveri" pagani perduti, privi della grazia di Dio, se non addirittura come dei peccatori che hanno rifiutato colpevolmente, ostinatamente e diabolicamente la salvezza offertagli da Dio: "Il credente non può, come il religioso A, simpatizzare segretamente con ogni uomo *qua* uomo, ma essenzialmente soltanto con i cristiani"<sup>26</sup>. In questo modo, però, i credenti finiscono per formare una sorta di circolo chiuso, che si stacca dal resto dell'umanità e respinge chi non aderisce ad esso<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Secondo Dietz, tuttavia, bisogna ammettere che questo sganciamento della fede da tutte le facoltà umane (in particolare dalla conoscenza e dalla volontà) finisce per far cadere in grandi aporie.

<sup>26</sup> "Il credente non può, come il religioso A, simpatizzare segretamente con ogni uomo *qua* uomo, ma essenzialmente soltanto con i cristiani. Chi con tutta la passione della sua anima fonda la propria beatitudine su una circostanza che consiste in un rapporto a qualcosa di storico, non può naturalmente considerare al contempo questa circostanza come una sciocchezza [...] Per il credente il fatto è che fuori di questa circostanza non c'è salvezza; per lui si tratta, ovvero può succedere che si tratti, di dover odiare il padre e la madre. Infatti non è forse come un odiarli quando si ha la propria beatitudine legata a una condizione che egli sa che essi non accettano? E non è questo un intensificare in modo tremendo il pathos nel proprio rapporto a una beatitudine eterna? [...] Egli può fino all'ultimo voler fare di tutto per essi; può compiere col più grande entusiasmo tutti i suoi doveri di figlio e di amante fedele, il cristianesimo non ordina di odiare a questo modo. Eppure quando questa circostanza li separa, li separa in eterno; non è questo come se li odiasse?" (PCNS, p. 587). Cfr. anche S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore* (= TT), in Id., *Opere*, cit., pp. 74-75.

<sup>27</sup> Cfr. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, in AA.VV., *Philosophie und christliche Existenz*, hrsg. von G. Huber, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1960, p. 92: "Ogni persona deve fondamentalmente adempiere alle condizioni che la comunità umana e le necessità dell'esserci esigono./ Laddove tutto questo viene distrutto e la fede ri-



Nella stessa direzione si muove un celebre passo contenuto negli scritti sulla comunicazione, in cui Kierkegaard (sotto lo pseudonimo H.H., che equivale in italiano a N.N.) prende in considerazione i possibili modi di rispondere all'esperienza dell'incarnazione di Dio in Gesù. A suo giudizio chi si ritrova di fronte a un Dio che si è fatto uomo o, meglio, a un uomo che dice di essere Dio (cosa che però, come abbiamo già visto, Gesù non ha mai fatto) non può che porsi o in un atteggiamento di accettazione che sfocia nell'adorazione o in un atteggiamento di rifiuto che lo rende corresponsabile della crocifissione di Gesù o in un atteggiamento di indifferenza che ne fa un "degenerato", un essere che non ha più nulla di umano: "Fu Gesù Cristo stesso a dire di essere Dio. Ciò è sufficiente; anche qui vale (se mai è valso da qualche parte o in qualche modo) in maniera assoluta il principio: *aut-aut*, o ci si getta a terra in adorazione o si prende parte alla sua uccisione, oppure si è così degenerati e privi di umanità (*et Umenneske, i hvem der ikke er Menneskelighed*), da restare indifferenti quando un uomo vuole spacciarsi per Dio"<sup>28</sup>. Ora la paradosalità di questo passo è duplice. Non solo Kierkegaard fa di chi non riesce a credere (probabilmente perché non ha ricevuto la condizione per farlo) un corresponsabile della morte di Cristo, ma soprattutto bolla come "degenerato" o "alienato" colui che si comporta in modo affatto normale: se infatti qualcuno entrasse adesso in questa stanza dichiarando di essere Dio (cosa che Gesù non ha fatto), lo prenderemmo probabilmente per matto e chiameremmo d'urgenza un'ambulanza, ritenendolo degno non di indignazione, ma di cura.

5. Anche il pensiero umano, però, ha per Kierkegaard un carattere paradossale. Esso cerca infatti ardentemente di pensare ciò che non gli è possibile pensare, l'"altro dal pensiero": questa è la sua "suprema passione". Tuttavia questo "volere scoprire qualcosa che non può pensare" è qualcosa di paradossale (è "il supremo paradosso del pensiero"), in quanto l'urto (che non può non derivarne) deve necessariamente "diventare in un modo o nell'altro il suo tramonto". Secondo Climacus, il pensiero ha cioè la tendenza ad andare (kantianamente) al di là dei propri limiti, a cercare ciò che è ignoto, "sconosciuto", impensabile, "totalmente differente"<sup>29</sup>. Affinché possa vivere la passione per ciò che è altro da esso, bisogna però che il pensiero vada a fondo come tale, in quanto altrimenti, non potendo per sua struttura uscire da sé, nel tentativo di accedere al "totalmente differente", finirebbe (come avviene in Hegel) per renderlo identico a sé (pensiero, appunto), mentre ciò che si tratta di salvaguardare è proprio il carattere di realtà dell'"altro dal pensiero". Non a caso ciò che il pensiero non riesce a pensare, non può apparire alla fine ai suoi occhi se non

velata incita a tale distruzione per il fatto che vuole piuttosto sottoporre l'esserci di tutti alle sue condizioni, non c'è tolleranza nei confronti di tale intolleranza./ Anzitutto, l'umano ha la precedenza. Di contro a ogni richiesta di odiare il padre e la madre, ha filosoficamente ragione per sempre quel barbaro principe frisone che, prima di battezzarsi, domanda dove siano i suoi antenati e, di fronte alla risposta: all'inferno, rifiuta di farsi battezzare: io voglio essere dove sono i miei padri".

<sup>28</sup> S. KIERKEGAARD, *È lecito a un uomo farsi uccidere per la verità?* (1849), in Id., *Scritti sulla comunicazione*, cit., vol. II, p. 238.

<sup>29</sup> BF, p. 77.



come qualcosa di paradossale, antinomico, contraddittorio, di fronte a cui esso deve "arenarsi"<sup>30</sup>. Tuttavia il pensiero non può far a meno di cercare di accostarsi ad esso: "Il paradosso è la passione del pensiero, e il pensatore che è senza paradosso è come se fosse un'amante senza passione: un mediocre corteggiatore". Una volta posto di fronte a quella sorta di limite (il paradosso appunto) che vorrebbe (paradossalmente) superare, ma che da solo non può superare, il pensiero, però, alla fine non può che fare (apparentemente sulla scia di Kant, ma in un senso ben diverso da Kant) spazio alla fede. Solo così paradosso e pensiero possono in qualche modo conciliarsi, pur "nella comune comprensione della loro differenza".

Tuttavia il fatto che il pensiero debba tramontare per far posto alla fede, non deve indurre il singolo a gettare a mare la *ratio*<sup>31</sup>: il paradosso è la passione del pensiero, non la rinuncia ad esso. Se la ragione umana, nella sua tendenza a occuparsi di ciò che va al di là della verificabilità razionale, va incontro allo scacco, ciò non significa che, per far questo, debba rinunciare a se stessa. Non è un caso che Climacus nelle *Briciole*, pur sottoponendo la filosofia in generale<sup>32</sup> a una critica serrata, delinei a sua volta (paradossalmente) un "progetto di pensiero" al fine di legittimare razionalmente l'incarnazione di Dio, ovvero al fine di rispondere argomentativamente alla classica domanda *cur deus homo*. È questo infatti ciò cui mira quella sorta di mito platonico che è la favola del grande re e della misera fanciulla<sup>33</sup>.

Dio vuole per amore la conciliazione tra divino e umano, ma, perché si realizzi una conciliazione autentica, è necessario che venga garantita l'uguaglianza dei partner<sup>34</sup>. Ora, in teoria, vi sarebbero varie possibilità di realizzare tale uguaglianza tra Dio e uomo: a) si potrebbe innalzare-elevare la fanciulla al piano del divino (in una sorta di ascensione o di apoteosi), ma in questo modo la fanciulla verrebbe defraudata della sua umanità e quindi ingannata<sup>35</sup>; b) si potrebbe lasciare che la ragazza cada in adorazione mistica, dimenticandosi di sé, ma in questo modo ella si dissolverebbe completamente in Dio, perdendo anche in questo caso la sua identità. Nell'un caso e nell'altro, quindi, non si avrebbe una reale conciliazione di divino e

<sup>30</sup> EC, p. 731. "La conoscenza umana è in generale impegnata a comprendere, ma se si sforza al contempo di comprendere se stessa, non può che stabilire proprio il paradosso. Il paradosso non è una concessione, ma una categoria, una determinazione ontologica, che esprime il rapporto tra uno spirito esistente e la verità eterna" (P VIII, 1 A, 11).

<sup>31</sup> Per questo Kierkegaard è stato sovente considerato erroneamente un irrazionalista. La tesi dell'infondabilità e quindi dell'irrazionalità della fede in Kierkegaard non è tuttavia ancora tutto scomparsa.

<sup>32</sup> Cfr. P II A 10, 8: "L'idea della filosofia è quella della mediazione - quella del cristianesimo è il paradosso".

<sup>33</sup> BF, pp. 66ss.

<sup>34</sup> Un amore è "infelice" non solo quando gli amanti "non possono aversi l'un l'altro", ma soprattutto quando "non possono comprendersi l'un l'altro". Comprensione vi è, però, "solo nell'uguaglianza, ossia nell'unità", solo dove "il differente viene reso uguale". L'amore, infatti, "esulta se unisce quelli che sono di pari grado, ma trionfa se nell'amore rende eguale ciò che era diseguale" (BF, pp. 65-66).

<sup>35</sup> "La ragazza in fondo risulterebbe ingannata, come lo si è nel modo più terribile allorché non se ne ha nemmeno il sentore, quando si è come stregati dal cambiamento d'abito" (BF, p. 69).



umano, in quanto l'amore di Dio finirebbe per annientare il suo oggetto (l'uomo), se non addirittura per capovolgarsi in puro egoismo, dato che non desidererebbe più l'altro per come è in se stesso. Un amore che raggiunga l'altro solo apparentemente, poiché non è capace di uscire da sé, o che annulli l'altro, rendendolo uguale a sé senza trasformarsi, è però un amore inautentico e infelice: infatti "l'amore non muta l'amato, ma muta se stesso"<sup>36</sup>.

Secondo Climacus, la vera soluzione è che Dio scelga di identificarsi con l'uomo discendendo fino a lui e assumendo l'umile figura del servo<sup>37</sup>. Dio può tuttavia incarnarsi in due modi profondamente diversi: o assumendo la natura di servo in maniera puramente fittizia, apparente, esteriore (come il "corpo parastatico" dei docetisti), per cui tale natura sarebbe come il mantello del mendicante che il re si getta addosso, ma lascia ancora trasparire la porpora sottostante; o assumendo la figura del servo in maniera effettiva, quale vera immagine di Dio. Solo in questo secondo modo, Dio può veramente concedere alla ragazza di restare se stessa, cioè una povera mendicante, e amarla per come ella realmente è. Per realizzare il suo amore, quindi, Dio deve diventare veramente servo e, come tale, "soffrire tutto, sopportare tutto, sperimentare tutto, avere fame nel deserto, avere sete nei tormenti, venire abbandonato nella morte, assolutamente uguale al più umile – *ecce homo*". L'assunzione per amore dell'umanità ha infatti come prezzo la sofferenza, che in Cristo non è un fenomeno contingente, concernente solo un aspetto o una parte della esistenza di Gesù, ma costituisce la sua determinazione di fondo, nella misura in cui la sua vita è la storia dell'amore di Dio che si trasforma e si abbassa, che non cerca il proprio tornaconto, ma si aliena per amore dell'amato<sup>38</sup>.

Nonostante questo suo affascinante tentativo mitico-razionale di legittimare l'incarnazione di Dio, ovvero di rispondere alle questioni: *cur deus homo* e *quomodo deus homo*, Climacus (paradossalmente) ritiene, però, che il modo migliore per difendere la fede cristiana sia quello di evidenziare i limiti del pensiero razionale in genere rispetto a ciò che è "altro dal pensiero": "Questa è la religiosità del paradosso, la sfera della fede. Va creduto tutto in blocco – contro la ragione. Se qualcuno s'immagina d'averlo compreso, costui può essere sicuro di averlo frainteso"<sup>39</sup>. Egli usa in sostanza il paradosso (al pari di altri rappresentanti del pensiero teologico) come un'arma autoimmunizzante. Definendo con grande franchezza il contenuto della rivelazione qualcosa di paradossale, se non addirittura di assurdo, egli pensa di mettere fuori gioco qualsiasi possibile obiezione razionale, salvaguardando così nel mo-

<sup>36</sup> BF, p. 73.

<sup>37</sup> "Per poter procurare l'unità, bisogna che il Dio diventi come il più povero discepolo. E così egli si mostrerà uguale al più povero. Ma il più povero è colui che deve servire gli altri, e dunque il Dio si mostrerà in figura di servo [...] Così si trova a stare Dio sulla terra, fatto uguale al più povero a causa del suo amore onnipotente" (BF, p. 71).

<sup>38</sup> "Il Dio deve soffrire tutto, sopportare tutto, sperimentare tutto, avere fame nel deserto, avere sete nei tormenti, venire abbandonato nella morte, assolutamente uguale al più umile – *ecce homo*; infatti la sua sofferenza non è quella della morte, ma questa vita intera è proprio una storia di sofferenza; ed è l'amore a soffrire, l'amore che dà tutto e che è esso stesso bisognoso" (BF, pp. 71-72).

<sup>39</sup> PCNS, p. 583.



do più adeguato la concretezza della rivelazione<sup>40</sup>. Infatti, se la paradossalità è il contrassegno distintivo della realtà della rivelazione, questa non può essere corroborata né razionalmente né storiograficamente, ma può essere solo oggetto di testimonianza cui si deve rispondere con un atto di totale e incondizionata obbedienza<sup>41</sup>.

Tuttavia la ragione non si riduce all'intelletto, il pensiero non si riduce alla conoscenza empirico-scientifica, e, soprattutto, la filosofia non si riduce alla speculazione mediatrice hegeliana. Perché la ragione dovrebbe far spazio alla fede rivelata per parlare dell'"altro dal pensiero"? Perché la ragione dovrebbe rinunciare a pensare l'"altro dal pensiero", quando la fede rivelata non rinuncia alla ragione, ma la utilizza come sua *ancilla*?<sup>42</sup> E ancora: perché Dio, per conciliarsi con l'uomo, deve farsi come lui? Perché è "proprio della natura insondabile dell'amore il voler l'uguaglianza con l'amato, non per scherzo ma per serietà e nella verità"? Forse che Dio prima di Cristo non ha amato il mondo? Non c'è stata forse "fede" prima di Cristo? Non c'è stata la fede "in forza dell'assurdo" di Abramo, cui de Silentio ha dedicato la sua "lirica dialettica"? E ancora: può Dio veramente farsi altro da sé? E ammesso che lo possa, non è già il suo potersi fare altro da sé un segno di onnipotenza e quindi di radicale diversità dall'uomo (che non può farsi Dio)? La differenza tra Dio e uomo può veramente essere cancellata? Che cos'è questa mania kierkegaardiana di spiegare il perché della necessità della conciliazione tra umano e divino che puzza tanto di hegelismo?<sup>43</sup> Una posizione autenticamente religiosa non muove forse già sempre dall'idea di un'alterità che non può essere superata (l'uomo è peccatore, Dio è santo) o che potrà essere superata solo escatologicamente (Dio tutto in tutti)? E perché poi deve esserci un unico "punto di partenza storico per una coscienza eterna"? Non parla Dio a tutti gli uomini indistintamente attraverso la loro ragione (che non va confusa con l'intelletto)? Il carattere non-invidioso e non-geloso di Dio, lungi dal manifestarsi (come sostiene Climacus) nella sua volontà di incarnarsi in un uomo particolare<sup>44</sup>, non sta invece piuttosto nel fatto che si rivela in maniera diversa e molteplice a tutti gli uomini?<sup>45</sup> E poi la fede non è essa stessa frutto di una de-

<sup>40</sup> Per il filosofo il Dio nascosto parla nelle cifre, ma ciascuna cifra, per il fatto di presentarsi come parola di Dio nel tempo, non acquista mai il carattere di realtà concreta e solida, che richiede obbedienza assoluta, bensì conserva l'ambiguità poliseno delle cifre della Trascendenza che coinvolgono sì l'uomo in quanto uomo, ma non lo sottomettono mai a sé.

<sup>41</sup> "La fede, in senso pregnante, si rapporta all'Uomo-Dio. Ma l'Uomo-Dio è segno di contraddizione, nega la comunicazione diretta ed esige la fede" (EC, p. 762).

<sup>42</sup> "Dio, da quando è diventato servo con l'onnipotente decisione del suo onnipotente amore, si è per così dire reso prigioniero della sua decisione e ora, lo voglia o no, deve (con brutta espressione) perseverare. Non può tradire se stesso", perché quella è ormai "la vera figura di Dio" (BF, pp. 97; 71).

<sup>43</sup> Non è forse vero che un'ontoteologia panenteistica quale quella di Hegel, con la sua idea della necessità della mediazione, non può che sfociare (ed è in effetti storicamente sfociata) nell'ateismo?

<sup>44</sup> BF, p. 74.

<sup>45</sup> Secondo Climacus questa è la caratteristica della religiosità A di contro alla religiosità B, quella del paradosso: "Per la religiosità A soltanto l'esistenza è realtà, e tuttavia l'Eterno è sempre nascosto in essa, e presente nel nascondimento. La religiosità del paradosso pone come as-



cisione o di una scelta argomentativamente (cioè filosoficamente) corroborabile, anche se non universalmente (cioè scientificamente) dimostrabile? La fede è veramente tale solo "in forza dell'assurdo"? E poi, che cosa significa credere "in forza dell'assurdo"?<sup>46</sup>

6. Com'è noto, Kierkegaard ha equiparato, sia in *Timore e tremore* che negli scritti di Climacus, i concetti di "paradosso" e di "assurdo", contrapponendosi in questo ad una lunga tradizione per cui, mentre il paradosso indica un'affermazione solo apparentemente contraddittoria e/o incomprensibile, l'assurdo indica qualcosa di assolutamente "senza senso"<sup>47</sup>.

In realtà, per Kierkegaard, l'assurdo, come "categoria", è solo "la faccia negativa del divino o del rapporto con Dio" e, come tale, non fa che confermare, al pari della disperazione e dello scandalo, "il dislivello tra Dio e uomo". Ne consegue che,

soluto il contrasto tra l'esistenza e l'Eterno; perché proprio il fatto che l'Eterno si trova in un determinato momento del tempo, esprime che l'esistenza è abbandonata dall'immanenza nascosta dell'Eterno. Nella religiosità A l'Eterno è *ubique et nusquam*, ma nascosto dalla realtà dell'esistenza; nella religiosità del paradosso l'Eterno si trova in un determinato posto ed è questa precisamente la rottura con l'immanenza" (PCNS, p. 578).

<sup>46</sup> Il teologo-filosofo islandese Magnus Eiriksson (sotto lo pseudonimo di Theophilus Nicolaus) pose esplicitamente a Kierkegaard questa domanda in uno scritto del 1850 dal titolo *La fede è un paradosso ed è "in forza dell'assurdo"? Una domanda suscitata da "Timore e tremore di Johannes de Silentio", cui si è data una risposta con l'aiuto delle confidenze di un cavaliere della fede, a comune edificazione di ebrei, cristiani e musulmani, di Theophilus Nicolaus, fratello del detto cavaliere della fede* (riprodotto in parte in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, a cura di M. Theunissen e W. Greve, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, pp. 147-160, da cui si cita = Theophilus). Questo testo - che si confronta con i concetti di paradosso e di assurdo, così come sono stati utilizzati da Kierkegaard (sotto lo pseudonimo di Johannes de Silentio) in *Timore e Tremore* e (sotto lo pseudonimo di Johannes Climacus) nelle *Briciole* e nel *Poscritto* - si divide in tre capitoli: il primo si occupa della fede di Abramo in *Timore e tremore*; il secondo del racconto del giovane e della principessa in *Timore e Tremore*, con cui de Silentio intende chiarire i concetti di rassegnazione e fede; il terzo del concetto di fede del *Poscritto*. Lungi dall'essere un testo ironico, esso si oppone energicamente all'identificazione hegeliana di fede e sapere (cfr. anche M. EIRIKSSON, *Tro, Overtro og Vantro, i deres Forhold til Fornuft og Forstand, samt til hinanden indbyrdes*, Kjøbenhavn 1846; *Fede, superstizione, incredulità nel loro rapporto con la ragione e l'intelletto, insieme alla loro reciproca relazione*) e critica aspramente la chiesa mondanizzata e accomodante del suo tempo. Tuttavia Eiriksson, rappresentante di una teologia razionalistica, non può che rifiutare l'idea kierkegaardiana della fede come paradosso, in quanto, secondo lui, ogni fede autentica si fonda su una razionalità più alta rispetto al mero intelletto prosaico e calcolatore. Kierkegaard ha preso in considerazione le critiche rivoltegli da Eiriksson in alcune pagine dei *Diari* del 1850 (*Papirer*, X 6 B 68-82, da cui sono tratte le citazioni di questo capoverso), in cui ha delineato, sotto lo pseudonimo di Climacus, una serie di risposte "al Signor Theophilus Nicolaus".

<sup>47</sup> Cfr. J. MICRAELIUS, *Lexicon Philosophicum*, Mamphrasius, Jena 1653, 21661: "Paradoxum est inopinatum et admirabile, quod praeter opinionem et exputationem effertur [...] Interim paradoxon etiam sumitur pro absurdo [...] Absurdum et paradoxon sic differunt, ut illud semper notet negationem veri; hoc negationem opinionis plerorumque"; "Il paradosso è l'improbabile e il sorprendente che viene addotto contro l'opinione consueta e la riflessione attenta [...] Per questo il paradosso viene anche equiparato all'assurdo [...] L'assurdo e il paradosso differiscono per il fatto che quello indica sempre la negazione del vero, mentre questo la negazione dell'opinione dei più".



nella misura in cui il credente compie per fede qualcosa che a prima vista (cioè dal punto di vista del non-credente) può apparire assurdo, è perché questo qualcosa d'assurdo per lui non è più tale. Infatti "la passione della fede" è "in grado di soggiogare l'assurdo", ovvero ha la capacità di trasformare ciò che inizialmente può apparire assurdo in qualcosa di non-più-assurdo: "Se io credo, né la fede né il contenuto della fede è in realtà l'assurdo". Solo per chi non ha la passione della fede o per chi (in un momento di debolezza o di crisi) è preso dalla tentazione del dubbio, "la fede e il contenuto della fede sono l'assurdo". Appropriandosi dell'assurdo, il credente diventa, invece, uno con esso, a tal punto che, lungi dallo scandalizzarsi del fatto che quel qualcosa in cui crede sia umanamente impossibile o incomprensibile, "annuncia lo scandalo". Ne consegue che anche la fede di Abramo, per quanto sia diversa da quella cristiana quanto al contenuto<sup>48</sup>, è fede autentica quanto alla sua determinazione formale: anch'essa, infatti, connota un credere contro l'intelletto, un credere in qualcosa di umanamente non-etico, non-normale, non-evidente<sup>49</sup>.

E tuttavia: con l'antica espressione "*credo quia absurdum*"<sup>50</sup> si vuole semplicemente sottolineare che si può "credere" soltanto a qualcosa che "non può essere compreso e dimostrato dall'intelletto", in quanto se lo si potesse dimostrare con l'intelletto, sarebbe "qualcosa che viene *saputo*, non *creduto*"? O si vuol invece affermare che si crede soltanto per il puro e semplice motivo che quel qualcosa in cui si crede è "assurdo"? Ma che l'uomo venga indotto a credere in qualcosa, semplicemente perché questo qualcosa è assurdo, non è forse un fatto del tutto inaccettabile, visto che potrebbe aprire la strada a "innumerevoli forme di superstizione"? Prendiamo il caso di Abramo cui de Silentio applica la formula del *credo quia absurdum*. Non è forse vero che Abramo confida in Dio, nonostante la paradossalità e l'assurdità di quanto gli è stato chiesto (abbandonare la propria terra; uccidere/sacrificare suo figlio Isacco<sup>51</sup>), perché confida che Dio terrà fede alle promesse fattegli (il possesso della terra promessa; una numerosa discendenza; che nel suo seme sarebbero state benedette tutte le nazioni della terra)? Ma allora: la fede che si fonda sulla certezza che "per Dio non c'è niente di impossibile", che "ciò che è impossibile all'uomo, è possibile a Dio", è veramente una fede "in forza dell'assurdo"? Tale fede non è forse piuttosto in forza di una sapienza superiore, che consente all'uomo di confidare

<sup>48</sup> Questo spiega perché Cristo e gli apostoli rimandino ad Abramo quale padre della fede e modello per tutti i credenti.

<sup>49</sup> "Abramo viene chiamato anche il padre della fede appunto perché egli ha radicalizzato la determinazione formale della fede (di credere contro l'intelletto) a tal punto che sembra addirittura che ci sia un'autocontraddizione in Dio o per lo meno nella sua volontà rispetto ad Abramo, nella misura in cui egli in un momento lega la promessa alla vita di Isacco, mentre nell'altro momento chiede che Abramo sacrifichi lo stesso Isacco" (*Papirer*, X 6 B 68).

<sup>50</sup> Questa affermazione, spesso attribuita a Tertulliano, non si ritrova in realtà in questa forma nei suoi testi, anche se riflette il pensiero da lui espresso in un passo del *De carne Christi*, cap. V: "*Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*" ("Il figlio di Dio è morto; questo è affatto credibile, perché non ha senso. Egli è stato sepolto ed è resuscitato; questo è certo, perché è impossibile).

<sup>51</sup> "L'espressione etica per l'azione di Abramo è che egli voleva uccidere Isacco, l'espressione religiosa è che egli vuole sacrificare Isacco" (TT, p. 51).



in Dio, sebbene egli non riesca a comprendere i piani di Dio, anzi sebbene Dio sembri nelle sue affermazioni (paradossalmente) auto-contraddirsi? La fede di Abramo è paradossale perché egli è disposto a obbedire a un Dio che gli chiede qualcosa di assurdo (cioè di sacrificarli Isacco, il portatore della promessa)? o è paradossale perché confida incondizionatamente nelle promesse di Dio e, dunque, crede che Dio revocherà quella sua assurda richiesta, restituendo Isacco a suo padre<sup>52</sup>? Paradossale è la sospensione teleologica dell'etico? o non è piuttosto il tener fermo (da parte di Abramo) a un'immagine di Dio contro un'altra immagine di Dio? E questa fede, nella misura in cui è fiducia nelle promesse di Dio, non ha forse una sua razionalità?

7. Vorrei concludere queste mie riflessioni, in cui mi sono permesso di passare criticamente al vaglio alcuni nodi paradossali, ma centrali del pensiero di Kierkegaard (rifacendomi, in parte, ad alcune annotazioni di Karl Jaspers), con un'affermazione a sua volta senz'altro paradossale. Contrariamente alle esplicite affermazioni di Kierkegaard (o, se volete, dei suoi pseudonimi), io credo che ad affascinarlo sia stato non tanto (o non in primis) il "paradosso assoluto" dell'incarnazione di Dio in un uomo concreto, in quanto, se avesse avuto veramente interesse per una cristologia ellenistica "dall'alto", si sarebbe forse soffermato maggiormente sul concetto di Trinità, che è effettivamente uno dei concetti più paradossali e assurdi della dottri-

<sup>52</sup> Quando Dio comandò ad Abramo di sacrificare Isacco, la cosa sembrava destinata, dal punto di vista dell'intelletto umano limitato, a distruggere tutte le precedenti promesse che gli aveva fatto. Abramo non poteva che ubbidire a Dio, in quanto era un uomo pio, ma al contempo non riusciva affatto ad accettare che le precedenti promesse di Dio venissero annullate. Pur avendo già deciso di sacrificare il figlio, egli credeva che Dio gli avrebbe restituito Isacco in qualche modo: forse avrebbe impedito alla fine la morte del figlio, oppure lo avrebbe risuscitato dai morti, oppure gli avrebbe dato un altro Isacco al posto del primo. Non stava in fondo a lui entrare nei dettagli di come sarebbe potuto accadere, anche se de Silentio propende per la prima possibilità: "Durante tutto questo tempo (lungo il cammino verso il monte Moriah), egli credette; credette che Dio non avrebbe preteso da lui Isacco, per quanto fosse disposto a sacrificarlo qualora glielo avesse chiesto" (TT, p. 54). Ma egli credeva saldamente al compimento delle promesse che Dio gli aveva fatto: "Se Dio ha detto A, deve dire anche B; questo non è affare mio, ma suo; tuttavia ciò che ha promesso, egli lo manterrà, lo deve mantenere" (Theophilus, p. 154). Quindi l'indomabile fede di Abramo era fondata sulla sua fiducia in Jahwè e nelle sue promesse, e non era pertanto una fede in forza dell'assurdo, dato che la fiducia in qualcuno che è potente, buono e saggio non può essere considerata paradossale da nessuno e non può mai sembrare qualcosa di assurdo. Se muoviamo dall'idea che il fondamento della fede di Abramo era che nulla è impossibile a Dio e che egli applicò questa proposizione a se stesso in quanto amico e intimo di Dio, facendola propria e credendo che Dio poteva fare in relazione a Isacco ciò che è impossibile ad un uomo; se inoltre muoviamo dall'idea che la sua fede era fondata sulla fiducia nella veridicità e immutabilità di Dio che non può venir meno alle sue promesse, meno che mai laddove il ricevente non è diventato indegno dopo che gli sono state fatte; e se infine muoviamo dall'idea che Dio può fare promesse circa ciò che è veramente saggio e buono e che è quindi impensabile che egli muti le sue promesse incondizionate e che questo bene debbano essere partecipato soprattutto a coloro che amano Dio e hanno verso di lui una fiducia incondizionata – allora è evidente che la fede di Abramo non era una fede in forza dell'assurdo. La fede quindi non ha a che fare con l'assurdo, a meno che con assurdo non si intenda ciò che non può essere compreso in una maniera chiara e determinata dagli uomini.



na cristiana. Credo, invece, che ad affascinare e animare questo infaticabile critico della cristianità stabilita sia stato, nonostante tutte le sue obiezioni contro la fondabilità storica della fede, proprio il Gesù storico – quel Yeshua ben Joseph che “soffre” perché gli uomini sono costantemente impegnati a uccidere la verità (di cui non vogliono sapere nulla), ma che al contempo “consola” chiamando a sé gli afflitti, gli affaticati e gli oppressi:

Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò [...] Voi, che siete umili e disprezzati, della cui sorte nessuno, assolutamente nessuno si interessa, meno di quella di un animale domestico che è tenuto in maggior conto di voi! Voi, che siete malati, storpi, sordi, ciechi, infermi, venite a me! Voi, che giacete in un letto di sofferenze, venite anche voi [...] L'invito spezza tutte le differenze per raccogliere tutti; esso vuol recuperare il bene perduto per colpa della discriminazione che si fa quando si pone qualcuno a capo di milioni di sudditi dandogli il possesso di tutti i beni della fortuna e condannando un altro all'esilio nel deserto [...] Voi tutti, vittime della perfidia e del tradimento, della chiacchiera e dell'invidia, che la spregevolezza ha gettato nel fango e la vigliaccheria ha preso di mira, o che vi siete tirati in disparte in cerca di un posto per morire, oppure siete calpestati dalla folla dove nessuno riesce a far riconoscere il suo diritto, nessuno s'accorge dell'ingiustizia che patite, nessuno si preoccupa dove e perché soffrite, mentre la massa straripante di salute bestiale vi butta nella polvere. Venite a me! L'invito sta sul crocevia che divide la morte dalla vita. Venite a me, voi tutti che siete afflitti, voi che vi siete affaticati invano<sup>53</sup>.

È il *Christus consolator* – che Kierkegaard, frequentando la cattedrale neoclassica di Copenhagen, la chiesa di Nostra Signora, vedeva raffigurato nella celebre statua di Bertel Thorvaldsen<sup>54</sup> –, è la “paradossale” controfattualità del suo essere e del suo agire che ha spinto Kierkegaard, in una sorta di cristologia “dal basso” non-ellenistica (infatti, come è noto, la categoria dell'incarnazione è estranea al pensiero ebraico e a quello giudaico-cristiano delle origini, ma proviene dal mondo ellenistico), a pensarlo come colui in cui “la parola, la volontà, l'amore di Dio hanno preso figura umana”<sup>55</sup> e, quindi, come il Logos, la Sapienza, il Figlio di Dio (nel senso biblico, e non ellenistico, del termine).

<sup>53</sup> EC, p. 699. Ricordiamo che Kierkegaard diede disposizione che sulla sua tomba fossero incisi i versi del poeta danese Hans A. Brorson: “Sì, ancora un pochetto ed avrò vinto/e tutta la lotta sarà terminata/ allora nel giardino dell'eden riposerò/ e con Gesù in eterno parlerò”.

<sup>54</sup> Alla statua di Thorvaldsen (1839), collocata nella *Vor Frue Kirke*, (1829), rimanda forse il seguente passo: “Il suo invito rivolto a tutti gli fa aprire le braccia e così egli è come un'immagine eterna” (EC, p. 698).

<sup>55</sup> H. KÜNG, *Credo*, cit., p. 66.