

Giacomo Bonagiuso

ALLE RADICI DI UNA TEODICEA PARADOSSALE

L'arduo problema della coesistenza di Dio e del male nel mondo ha assunto, lungo il corso della storia della filosofia, configurazioni varie e talora contrapposte, che possono tuttavia essere ricondotte a tre posizioni fondamentali: la prima, quella del nichilismo classico, che dalla considerazione dell'assurdità del mondo risale alla negazione di Dio; la seconda, quella del nichilismo consolatorio, che dalla negazione di Dio ricava l'inesistenza del male; la terza, quella della teodicea tradizionale, che, per non compromettere la bontà divina, nega la realtà del male riducendolo a una mera *privatio boni*.

Da questi esiti tenta già di staccarsi Kant, allorché rivendica la possibilità del male - consistente nell'essere il male un atto di libertà - e, anzi, ne rinviene la radicalità riconducendola alla «fragilità della natura umana». E tuttavia, proprio in questa compresenza di libertà e natura si annida lo spettro di una teodicea conciliativa, in quanto il male non risulta pienamente imputabile né all'uomo né a Dio e in qualche modo però è loro imputabile. Il che dà luogo ad un paradosso che Kant però non categorizza.

Con Schelling il problema assume una connotazione tragica poiché l'origine del male è fatta risalire a Dio come «unità vivente di forze» tra loro dialetticamente contrapposte. Esso trova per così dire spazio nel fondamento oscuro dell'esistenza di Dio, come una condizione che può essere soppressa ma solo subordinata e dominata con l'amore. E tuttavia, anche qui, il discorso sembra porre capo ad una teodicea conciliativa in quanto la necessità propria del male è quella di dover essere vinto dallo stesso divenire di Dio.

Occorre arrivare a Kierkegaard perché la curvatura tragica della teodicea schellinghiana si radicalizzi in una teodicea paradossale, allorché la rela-

zione tra male e Dio è posta al tempo stesso come esclusione ed implicazione dei due termini. Esclusione, in quanto non c'è peccato che davanti a Dio. Ora tale ambiguità, lungi dal cedere all'evasività del problema, implica piuttosto la formalizzazione e, anzi, una categorizzazione del paradosso.

E' questa la traccia problematica che può essere seguita per comprendere a fondo il contributo offerto dal volume di Giuseppe Modica, *Fede libertà peccato. Figure ed esiti della "prova in Kierkegaard* (Palermo, Palumbo, 1992). Ma il libro ha il pregio di poter essere letto a vari livelli poiché si configura come una sorta di romanzo filosofico che coniuga le istanze della ricerca scientificamente condotta con l'intenzione di porre la teodicea kierkegaardiana come trama che si snoda attraverso le «figure» e le vicende che, sole, possono rappresentare il paradosso. L'opera è scandita da un *climax* irriducibile eppur *sui generis*, in cui ogni parte, mentre si rivela come organicamente propedeutica al discorso successivo, costituisce a sua volta un intero unitario e compatto, animato, per così dire, di vita autonoma.

Dal «proscenio» giudaico, in cui Giobbe incarna l'archetipo del cavaliere della «libertà per fede» e Abramo quello del cavaliere della «fede per la libertà», l'Autore fa emergere la categoria della prova, analizzata sia nell'esperienza della «sospensione teleologica dell'etica» che trova il suo culmine nell'esperienza del silenzio d'Abramo, sia nella fede come «ripresa», sia, infine, nella prova stessa dal punto di vista di «profezia» della sofferenza cristiana. Proprio la necessità di sottoporre la categoria della prova alla «prova» della sofferenza cristiana, apre il discorso sulla imprescindibile paradosalità del peccato. Ciò che, dal canto suo, risulterebbe incomprensibile se non si operasse un lavoro di *feed-back* fino ad individuare in Abramo e Giobbe le stesse incarnazioni del paradosso.

Viene così aperta la via ad un discorso complessivo sull'«angoscia» come «vertigine della libertà», sul peccato come «salto qualitativo» e sul suo statuto ontico che si configura come «esistere davanti a Dio», fino a giungere alla positività del peccato e alla conseguente inadeguatezza dell'etica di fronte alla sua intellesione: temi questi già annunciati nei primi due capitoli e che ora si arricchiscono di una nuova cornice concettuale alla luce della categoria di «peccato».

Infatti solo di fronte a distinzioni come quella tra «peccaminosità» e «peccabilità», tra male come «paradosso» e male come «colpevolezza ontologica», tra peccato come «colpa» e peccato come «salto qualitativo» - distinzioni che presuppongono l'acquisizione *in toto* della categoria della prova - il lettore può arricchire, concetto dopo concetto, l'orizzonte problematico che gli viene offerto ed essere condotto alle «radici di una teodicea paradosale»,

dove il confronto critico con Kant e Schelling mette capo al superamento di ogni teodicea della «conciliazione». Soltanto operando, per così dire, una ristrutturazione di campo costante e minuziosa è possibile avvertire la provocatorietà di paragrafi come «Ragioni del paradosso», ed entrare con cognizione di causa nella conclusione in cui il tema della «sospensione etica» assume finalmente i caratteri dichiarati di «sospensione paradossale», in opposizione costante tanto al fideismo quanto all'intellettualismo. Solo in tale prospettiva del resto, si comprendono fino in fondo i termini paradossali della «sovraetica», in cui l'equilibrio di forze tra ragione e fede è davvero delicatissimo e precario.

Il discorso, sempre serrato, si snoda affacciandosi dunque su un orizzonte concettuale organico e convergente, che ha il suo costante termine di riferimento nella categoria di «paradosso». La prova nel mondo giudaico è il mondo emblematico con cui il Singolo si rapporta all'Assoluto. Mediante il «timore e tremore» e lo scandalo della ragione Abramo (la cui virtù è follia) e Giobbe (che abbandona il metro della giustizia retributiva) ottengono la ripresa. «La peculiarità del grido di Giobbe è, dunque, di trascendere la dimensione terrena, o, meglio, di trascinare la dimensione terrena al cospetto della giustificazione divina affinché Dio stesso si faccia anzitutto giudice di se stesso» (pag. 19). «Ed è in forza del suo rapporto assoluto con l'Assoluto che Dio stesso è, che il singolo può diventare più alto del generale, ossia che Abramo può sospendere, transcendendola, la legge morale» (pag. 51).

Dopo Cristo, invece, la prova è trasferita dal tempo all'eternità causando non più sofferenza temporanea ma portando il Singolo fino al martirio: «(...) mentre nel giudaismo la temporalità è di aiuto alla sofferenza in quanto, pur scandandone l'inizio, ne segna la cessazione, nel cristianesimo la temporalità, essendo subordinata all'eternità, acuisce la sofferenza sino a renderla martirio» (pag. 87).

Le figure di Giobbe e di Abramo acquistano valore, quindi, soltanto all'insegna di quel Paradosso Assoluto che è «l'Eterno che entra nel tempo». «Non a caso, la coincidenza di finito ed infinito avviene storicamente nella figura del Cristo, quel 'paradosso assoluto' grazie al quale un punto del tempo è come risucchiato dall'eterno sì da divenire 'momento' (...). E in tal caso si può dire che quella *Wiederholung* finita che costituita nella prova il recupero del tempo nell'eternità, diventa, nel momento della redenzione, universale ed irrevocabile, cioè non più conchiusa nell'esperienza della prova, ma come consegnata a una dimensione del tempo divenuta ormai intera» (pag. 156).

Il male, ontologicamente prospettato, assume significato in virtù dell'«esistere del Signore davanti a Dio», poiché solo attraverso la *caduta*

Adamo ha potuto ottenere l'individualità e tuttavia proprio questo suo «esistere davanti a Dio» è il segno di una colpa originaria trasmessa all'umanità intera. In quest'ottica persino l'innocente è colpevole, in virtù appunto di quel «salto qualitativo» che separa drasticamente finito e infinito, che sancisce nel peccato la frattura tra uomo e Dio.

Ma da tutto ciò emerge il ruolo della libertà umana, la quale «può affermarsi come indipendenza, e quindi esercitarsi pienamente, solo nella misura in cui, accettando la propria dipendenza, si pone con l'Assoluto nell'unico rapporto che le è possibile nei confronti di un'onnipotenza che le resta invincibilmente nascosta. Il che è propriamente ciò che sancisce tale rapporto come rapporto di fede (...)» (pag. 71).

Non a caso la libertà originaria dell'uomo prospetta, per un verso, la «ripresa» di Giobbe e di Abramo che credono assolutamente e assolutamente riottengono i propri beni, e, per un altro verso, la «ripresa» del Singolo kierkegaardiano che in virtù del paradosso crede l'assurdo, consegna l'esito del suo salto qualitativo alla fede e ritorna alla sua dimensione umana corroborato da un'etica nuova, un'etica che stabilisce il paradosso e circoscrive il ruolo del generale e che per Kierkegaard, inoltre, assume la valenza propria di una *religio* non codificata da regole di carattere positivo ma pur sempre inchiodata alla fede paradossale nell'assurdo.

Ed è proprio a questo punto che Kierkegaard viene prospettato come il Singolo per eccellenza, lontano non solo da Kant e da Schelling, ma anche da Pascal; singolo propositore di un cristianesimo tragico perché paradossale e rappresentante agguerrito della lotta al razionalismo hegeliano proprio con le stesse armi del razionalismo. In fin dei conti, per Kierkegaard, è la ragione che compie il suo ultimo atto, sospendendo teleologicamente la legge morale ed il Generale come suo criterio, e consegnandosi, cosciente dello scandalo, al Paradosso, benché tale consegna sia consentita alla ragione dall'atto stesso della ripresa. «Il peccato è sì un atto volontario, ma la sua comprensione, lungi dall'essere fornita dalla dialettica della ragione speculativa, può essere offerta unicamente dalla religione, e il suo riscatto, lungi dall'essere frutto del pentimento dell'uomo, ovvero opera dell'etica - e perciò ancora della ragione speculativa -, è opera della fede e perciò, semmai, di un'etica che ha fatto proprie le ragioni della fede, di un'etica religiosa appunto» (pagg. 123-124). Non a caso è la ragione che cerca l'urto, lo scandalo, ed è la ragione a ritornare a se stessa, nella «ripresa», arricchita e rafforzata dalla fede.

Il Kierkegaard che si delinea alla fine non è tanto quello coerente e tutto sommato ancora tranquillizzante della polemica anticlericale e antihegeliana, ma quello dal volto tragico ed irriducibile del «campione» del cristianesimo

come «testimonianza» e «contraddizione di esistenza». E infatti per Kierkegaard «(...) la filosofia è identificata con l'astrazione del pensiero che tende a comprendere il proprio oggetto in termini di universalità, laddove la fede si presenta come quella 'comunicazione di esistenza' che esige la passione infinita dell'infinitezza e si compie nel salto, ossia in quella *metabasis eis allo ghenos* che implica l'abbandono della ragione» (pag. 145).

D'altra parte è proprio l'aver dato piena dignità alla categoria del Singolo, l'aver aperto così profondamente la strada della teodicea alla categorizzazione del paradosso, l'aver compreso l'importanza di quel «momento» (che è l'eternizzazione della realtà storica e la storicizzazione dell'eternità) in cui finito ed infinito coincidono nella venuta di Cristo nel tempo, a fare di Kierkegaard non solo un interlocutore ineludibile dei difficili percorsi tracciati dalla dissoluzione dell'hegelismo, ma anche un ispiratore dei difficili percorsi tracciati dalla dissoluzione dell'hegelismo, ma anche un ispiratore inesauribile della teologia dialettica.

L'aver dipanato la matassa del paradosso e dei suoi termini (fede, libertà e peccato), l'aver condotto il lettore dentro le prospettive di una teodicea paradossale attraverso le fitte maglie della prova e della ripresa, l'aver proposto in chiave problematica il rapporto Kant-Kierkegaard, ed in ultimo, l'aver dissipato le ombre di irrazionalismo che si muovono intorno al discorso kierkegaardiano, sono, invece, i meriti di quest'opera che mette a nudo lo spessore del pensiero kierkegaardiano attraverso la capacità di rendere filosoficamente parlanti anche quegli aspetti che si presentano solitamente connotati da una cifra quegli aspetti che si presentano solitamente connotati da una cifra prevalentemente letteraria o teologica.

Alla fine, dunque, la riflessione kierkegaardiana sembra muoversi in un ambito filosofico che coniuga strettamente la fede e la libertà e che rifiuta, in ultima analisi, le comode alternative dell'intellettualismo e del fideismo, in favore di una «sospensione paradossale»: «Contratta in un rapporto tra la multiformità irriducibile dell'esistenza, che non va mai perduta, e l'esistenza di ripensare le astrazioni della filosofia fino alle loro ultime conseguenze, la riflessione kierkegaardiana rifiuta per ciò stesso qualsiasi definizione che non sia quella che ne accoglie una sorta di sospensione paradossale: come dire una sospensione che, mossa e sostenuta dall'ineliminabilità della differenza, è però nel suo culmine piena identità, poiché non è altro che fede la libertà che nega se stessa nel compimento del salto, e non è altro che libertà la fede che riprende l'uomo dalla differenza con l'infinito» (pag. 162).