

MEMORIA FIDEI IV

Convegno

**L'INQUISIZIONE ROMANA E I SUOI ARCHIVI**

**A vent'anni dall'apertura dell'ACDF**

## **Dostoevskij scrittore e filosofo: *La Leggenda del Grande Inquisitore***

GIUSEPPE DI GIACOMO

*La Leggenda del grande Inquisitore*, che fa da cerniera fra la prima e la seconda parte dei *Fratelli Karamazov*, rappresenta un'introduzione all'azione tragica, la teorizzazione nichilista del "tutto è permesso" che condurrà al parricidio. Essa è preceduta dall'incontro in una taverna tra i due fratelli Karamazov, Ivan e Alëša, che si trovano faccia a faccia per la prima volta. In questo incontro emergono tutte le tensioni spirituali e intellettuali dell'epoca in cui il romanzo viene scritto: da una parte, c'è il punto di vista ateo impersonato da Ivan, l'intellettuale che guarda all'Occidente; dall'altra, l'ortodossia nazionale del cristianesimo russo impersonato da Alëša, il pupillo dello starec Zosima. Alëša, cristiano convinto, parla con Ivan, il quale proclama la sua rivolta non contro Dio ma contro la creazione. Egli non può ammettere l'idea dell'armonia universale futura nel regno celeste, se bisogna preparare questa felicità al prezzo della sofferenza insensata che subisce, ad esempio, un bambino indifeso, martorizzato da adulti sadici.

L'interesse che ha Ivan di parlare con il fratello è dato dal suo dubbio: come si può avere fede in Dio se non si può avere fede nel mondo? Normalmente, è la fede in Dio, nella sua presenza provvidenziale, che rende accettabile il mondo, per cui se si accetta Dio, si accetta il mondo. Ivan, invece, rifiuta il mondo e quindi Dio, e la ragione del rifiuto è la presenza nel mondo dell'ingiustizia assoluta e totalmente insensata. Di fatto, a Ivan non interessa se Dio esista o no; il suo problema primario, infatti, è l'esistenza del male ingiustificato nel mondo: questa è la sua grande modernità. Il punto fondamentale del suo ragionamento è infatti il male insensato e per ciò stesso non giustificabile; gli esempi che vengono portati riguardano il dolore inferto consapevolmente agli innocenti, che sono tali perché non conoscono il bene e il male. Ivan, provocando la fede del fratello, «Tu mi risponderai con l'espressione "Giusto sei Tu, o Signore, dacché si sono svelate le Tue vie!"», aggiunge: «Non voglio l'armonia: per amore stesso dell'umanità, non la voglio». Per lui dunque è inaccettabile il rinvio della giustizia a un tempo indefinito nel quale si dovrebbe realizzare l'armonia universale, ed è a questo punto che Ivan formula la famosa frase: se il mondo è questo, «il mio biglietto di ingresso io m'affretto a restituirlo». Allora il problema non è se Dio esista o non esista, ma è quello relativo all'esistenza del male, e soprattutto di quel male insensato che fa soffrire gli innocenti. Ma, d'altra parte, se Dio fermasse la mano del carnefice, se non permettesse l'ingiustizia, dove sarebbe la libertà? Qui si inserisce il grande tema della libertà in Dostoevskij, libertà come elemento costitutivo della condizione umana che esiste in quanto esiste la differenza fra il bene e il male. Questa è la dimensione tragica della natura umana: essa aspira alla libertà, ma

la libertà si nutre necessariamente del bene e del male; il male non è dunque un vuoto, una carenza di bene, come era per la classica visione tomista. Come sottolinea Nikolaj Berdjaev, tutta l'opera di Dostoevskij è una risposta all'obiezione fondamentale contro Dio, ovvero l'esistenza del male nel mondo. La risposta di Dostoevskij non può che essere paradossale: Dio esiste proprio perché esistono il male e il dolore nel mondo, e questo equivale a dire che il senso, l'esigenza del senso, si può sentire solo all'interno del non-senso; se il mondo fosse tutto buono e giusto, allora Dio non sarebbe necessario, e ciò significa che Dio esiste in quanto esiste la libertà. Così la libertà è il tragico destino dell'uomo e del mondo, dal momento che perfino Dio le si è affidato ed esige di essere messo in questione da lei, nel senso che è Dio stesso a richiedere di essere liberamente accettato.

È proprio la radicalità del nichilismo di Ivan a offrire a Dostoevskij la possibilità di capovolgere il nichilismo stesso, attraverso quella "potenza di negazione", sottolineata da Luigi Pareyson, che si manifesta appunto nella *Leggenda del Grande Inquisitore* e nel capitolo che la precede. Di qui la connessione tra le due parti, poiché senza la trattazione della sofferenza inutile la "leggenda" risulterebbe incomprensibile. Il fatto è che Ivan professa il suo nichilismo argomentando sia contro l'opera del creatore, sia contro quella del redentore; se la prima parte denuncia il fallimento della creazione, la seconda denuncia quello della redenzione. Secondo il ragionamento di Ivan, infatti, se da un lato il fallimento di Dio come creatore è provato dalla presenza della sofferenza inutile che rende il mondo inaccettabile, dall'altro il fallimento del Cristo come redentore dipende dal fatto che egli, imponendo all'uomo l'insopportabile peso della libertà, non che liberarlo dal dolore ne ha accresciuto l'infelicità. È dunque per amore dell'umanità che Ivan non accetta né la creazione né la redenzione e affida, nella *Leggenda*, il compito di liberare l'umanità dal dolore ai "correttori" della creazione e della redenzione, ossia alla Chiesa temporale e al socialismo, che la amano veramente e si preoccupano della sua felicità. In questo senso, la vittoria del Grande Inquisitore attesterebbe la negazione dell'esistenza di Dio e la distruzione dell'opera del Cristo. Secondo Alëša è la sofferenza inutile che, nel momento stesso in cui grida allo scandalo, fa sentire un'esigenza di riscatto e, se solo il Cristo può conseguire questo riscatto, è perché, lungi dal pretendere di dare una spiegazione del dolore, egli "l'assume su di sé". A vincere il male e il dolore è proprio il Cristo impotente, che soffre, e sulla croce si sente abbandonato da Dio; ogni esigenza di redimere il finito, ogni spiegazione che pretenda di riportare il finito nell'infinito è in tal modo negata. L'affermazione di Alëša che bisogna amare la vita prima del senso della vita, implica la consapevolezza che non è dal punto di vista del senso che si affronta il problema del non-senso, cioè della vita, bensì è solo all'interno del male e del non-senso, e quindi della vita stessa, che si pone l'esigenza del senso.

Nella *Leggenda* la libertà non è soltanto vissuta, ma è trattata come un tema filosofico, ricevendone la spiegazione più profonda. Vi è posta una questione semplice e radicale, quella relativa alla necessità per l'uomo della libertà. Non solo ma, secondo Ivan, se il problema del male impedisce ogni riconciliazione futura, egli non può neppure accettare l'idea di una salvezza attraverso l'amore; l'impossibilità di amare chiunque sia colpevole o complice del male lo conduce a rifiutare l'amore redentore del Cristo, e in questo modo Ivan si pone volontariamente al margine di quell'economia della salvezza operata dal Dio-Uomo della quale parla Berdjaev. Alëša gli contrappone quello che si chiama, in teologia, "l'argomento della Croce": esiste un essere che può pretendere il diritto di perdonare le atrocità commesse dagli uomini, in particolare contro gli innocenti. È il Dio-Uomo, martorizzato egli stesso ingiu-

stamente, umiliato nella crocifissione, e che ha accettato tutto questo per la salvezza degli uomini. Secondo Alëša, «questo Essere esiste, ed Esso può tutto perdonare, tutti quanti e di tutto quanto, perché Lui per primo ha donato l'innocente sangue Suo a favore di tutti e in riparazione di tutto». La figura del Cristo opporrebbe alla rivolta di Ivan un perdono immanente al mondo stesso, riscattando l'umanità "dall'interno" grazie all'incarnazione di Dio e al suo sacrificio. Tanto l'ideale di un mondo senza peccato quanto la concezione del riscatto, così come sono esposti da Ivan, sembrano non poter resistere all'argomento fondamentale del cristianesimo sostenuto da Alëša. Ivan, come se avesse previsto questa risposta cristiana alle sue accuse a Dio e al mondo, si appresta a narrare un testo da lui composto, *La leggenda del Grande Inquisitore* appunto, che è una sorta di risposta polemica la cui ampiezza poetica e filosofica ne attesta l'importanza. Egli mette in scena un Inquisitore nella Spagna del XVI secolo, che tiene il popolo nell'obbedienza e nella venerazione; l'apparizione improvvisa del Cristo a Siviglia viene a capovolgere tutto: il popolo riconosce immediatamente il Cristo, che compie alcuni miracoli. L'Inquisitore lo fa allora arrestare e lo manda in prigione senza che la folla osi reagire, e durante la notte, il vecchio Inquisitore fa visita al suo prigioniero e gli annuncia che l'indomani sarà messo al rogo come eretico; questo ritorno improvviso del Salvatore rischia in effetti di rovesciare l'ordine sociale, morale e spirituale che la Chiesa ha instaurato attraverso i secoli. Essa è riuscita a far sì che gli uomini rinunciassero alla loro libertà: essi l'hanno depositata ai piedi della stessa Chiesa, che diventa così la sola responsabile davanti a Dio.

Per George Steiner, la *Leggenda* prefigura i regimi totalitari del XX secolo, il controllo del pensiero, l'uso della confessione e la totale subordinazione della vita privata a quella pubblica. A ragione, inoltre, Gustavo Zagrebelsky sottolinea il fatto che, se la Santa Inquisizione otteneva confessioni e chiedeva pentimento, presentandosi così come una sapiente mescolanza di persuasione e repressione, invece l'Inquisitore della *Leggenda* è tutt'altra cosa. Non ha a che fare con verità ed eresia, né ha di fronte a sé i nemici della Chiesa, ma l'umanità della quale si è assunto il governo e che deve preservare da se stessa, cioè dalle sue debolezze. Così il suo compito non è correggere bensì assecondare e, in questo senso, l'Inquisitore è un pianificatore, la cui idea centrale è la seguente: il potere può essere assoluto se non si propone di cambiare, punire, frenare la natura umana secondo una qualche dottrina o una qualche morale, ma se la rispetta così com'è, lasciandola sfogare.

Nella prospettiva dell'Inquisitore è il Cristo, considerato come colui che rifiuta di togliere all'individuo la minima parte di libertà, che deve essere accusato d'orgoglio e di disprezzo verso quella maggioranza degli uomini che l'Inquisitore definisce i "reietti", giacché in questo senso la libertà si presenterebbe come un dono imposto, tale da portare con sé i tormenti della coscienza e l'infelicità degli uomini. È vero che il Cristo rifiuta di nutrire l'umanità per rispetto della sua indipendenza e, proprio per questo, non impone alcun ordine terrestre; ma, in questo modo, sembra che il Cristo si rivolga solo a quei pochi uomini che possono essere definiti come "eletti". Non a caso l'Inquisitore fa notare che la religione della libertà è riservata appunto a pochi eletti, dimenticando la maggioranza dell'umanità – cioè i reietti – incapace di farsi carico della libertà. Per questa umanità troppo debole la Chiesa è pronta a prendere su di sé il peso dei peccati commessi dagli uomini, per liberarli dalla sofferenza morale. L'Inquisitore, insomma, si presenta come il "santo" del dispotismo, offrendosi, come il Cristo sulla croce, per la salvezza, cioè per la felicità di tutti. Egli, in nome dell'intera Chiesa, non farebbe inoltre che soddisfare la richiesta degli uomini che hanno sperimentato la libertà offerta dal

Cristo: alcuni, come Stavrogin, esauriti da una libertà illimitata hanno finito col darsi la morte, altri si sono distrutti gli uni con gli altri, e altri ancora, esauriti e infelici, si sono trascinati ai piedi della Chiesa e dei suoi rappresentanti, supplicando di essere liberati da una libertà che porta conflitti e sofferenze interiori. L'Inquisitore, dunque, non farebbe che spiegare i nefasti esiti della libertà, sì che, se si crede a questo poema, la libertà, impossibile da sopportare, deve essere abbandonata: di conseguenza, il Cristo, il suo sacrificio, il perdono che egli offre e la libertà che egli dona all'uomo di seguirlo o meno, non sarebbero che una chimera.

L'Inquisitore spiega che l'uomo privato della libertà è più felice dell'uomo libero, dal momento che la libertà spirituale che il Cristo ha voluto offrire agli uomini non può portare loro che miseria e disperazione. Evocando le tentazioni del Cristo nel deserto, l'Inquisitore prende esplicitamente parte per il diavolo: rifiutando di trasformare le pietre in pane, il Cristo non ha voluto ottenere l'obbedienza degli uomini; respingendo la tentazione di gettarsi dalla rupe ed essere salvato dagli angeli del Signore, egli ha rinunciato a soggiogare l'umanità grazie al miracolo; non accettando l'offerta di regnare su tutto il mondo, egli ha scelto di non utilizzare "la chiave di Cesare" per imporre la sua autorità. Queste tentazioni rappresentano, al contrario, le opzioni della Chiesa per custodire l'uomo in una beata sottomissione e risparmiargli le torture morali che la libertà implica; l'Inquisitore afferma inoltre che egli stesso appartiene al numero di coloro che hanno scelto di correggere l'opera cristiana per il bene dell'umanità. Alla fine l'Inquisitore tace nell'attesa di una risposta del Prigioniero, che per tutto il tempo è rimasto silenzioso, e se il Cristo tace è perché questo è un silenzio evangelico, come quello mostrato davanti a Pilato. Alla fine della *Leggenda*, dopo che il Cristo ha baciato il vecchio Inquisitore sulle "gelide labbra", quest'ultimo apre la porta della cella e il Prigioniero dilegua negli "oscuri meandri della città". Il Cristo ritornato sa che il male e la sofferenza del mondo non sono redimibili, ma possono essere solo condivisi, stando in mezzo agli uomini, nel mondo. È questo il Cristo che la *Leggenda* ci mostra, non il Cristo Redentore bensì il Cristo venuto per ricordare agli uomini la loro sofferenza, la loro necessaria mortalità. Il fatto è che la sofferenza chiede di essere non redenta bensì conservata nella memoria, che è il contrario della redenzione giacché, se la redenzione pretende di liberarci dal dolore, ricordare vuol dire invece conservare in sé il dolore, mantenendolo come tale.

Nell'epilogo di quasi tutti i romanzi di Dostoevskij si configura quell'idea di "comunità", di "fraternità", di "paradiso sulla terra" che è la comune partecipazione alle sofferenze altrui. L'epilogo allora non è il momento nel quale la luce ritrovata rappresenta il superamento delle tenebre: quella luce infatti, che è passata attraverso le tenebre – il dolore, la sofferenza, il peccato, il dubbio –, affida *alla memoria* il dovere di conservarne la traccia, e le "salva" così da una redenzione che le annullerebbe, che cancellerebbe cioè quella finitezza, contingenza e mortalità che fanno uomo l'uomo. Di qui, nelle ultime pagine dei *Fratelli Karamazov*, il richiamo alla memoria da parte di Alëša sulla tomba del piccolo Il'juša; al giovane Kòlja che chiede se è vero che i morti risorgeranno e si rivedranno l'un l'altro, Alëša risponde: «Senza fallo risorgeremo, senza fallo ci rivedremo, e lietamente, gioiosamente ci racconteremo a vicenda tutto ciò che è stato». Il mite, il puro di cuore, l'uomo di fede, *racconta*, ma non tematizza, non giustifica: non si può dire della salvezza *prima* della salvezza stessa. Invece la teodicea è proprio l'argomentazione, teologica, che pretende di dire la salvezza *prima* che la salvezza stessa ci sia: per essa c'è sempre una giustificazione per tutto quello che accade. Comunque, è proprio l'esistenza di Dio che ci consente di parlare dell'esistenza del male; di qui l'affermazione di Ivan in base alla quale se Dio non esiste, tutto è permesso. Solo la parola

di Dio consente di separare il bene dal male e, in questo senso, può essere utilizzata l'espressione di Paolo riferita alla Legge, che è stata data non per eliminare i nostri peccati, ma per creare la nozione stessa di "peccato". Senza la Legge infatti non c'è il peccato, come senza Dio non c'è il male; ed è lì la radice della libertà per Dostoevskij.

La "potenza di negazione" di Dostoevskij sta dunque proprio nel portare il non-senso all'interno di Dio stesso, nel Cristo che soffre e muore: così il non-senso radicalizzato si rovescia dal suo stesso interno. Il fatto è che Dostoevskij crede non nella verità come rispecchiamento, bensì nella verità che si è incarnata in Cristo, nella verità che non si "dimostra" ma che si "mostra". È quanto troviamo nella *Leggenda* nella quale, se il Cristo tace sempre, è perché in lui la verità si incarna e si mostra, dal momento che la verità, in quanto tale, può essere non conosciuta bensì partecipata; la verità del Grande Inquisitore è invece una verità che ha bisogno di parole, poiché deve essere dimostrata e dunque può solo imporsi: nel primo caso la verità implica la libertà, nel secondo la toglie. Come si arriva al senso, e dunque alla verità, attraverso il non-senso e il dubbio, allo stesso modo è possibile arrivare alla fede solo passando attraverso la "cruca" dell'ateismo, ateismo che non a caso per Dostoevskij è molto più vicino alla fede di quanto comunemente si pensi. Per questa ragione quello di Dostoevskij è un "cristianesimo tragico", dal momento che per lui la via del dolore è la via di Dio, al quale si può giungere appunto solo attraverso il dolore. Se Dio è il "superamento" del male, lo è in quanto ne è la memoria e, di conseguenza, in qualche modo lo conserva; se invece Dio cancellasse il male, farebbe torto a chi lo ha patito. La via del dolore e della sofferenza è l'unica via a Dio, e di qui il tragico inteso come *pathei mathos*: solo attraverso il dolore possiamo avere accesso alla verità. Ma Dostoevskij è ancora più radicale: come sostengono Zosima e Dmitri, tutti siamo colpevoli e questa colpevolezza fa sì che ciascuno debba rispondere di tutto di fronte a tutti, e non c'è niente di più tragico di questa idea che è appunto l'idea di dover rispondere di una colpa che si condivide con tutti gli esseri umani. Insomma, attraverso la sofferenza raggiungiamo la conoscenza della "verità", una nozione di "verità" che non coincide con la verità oggettiva, la verità che "dice" l'ordine delle cose, ma con quella della Croce, cioè con quella verità che non è tale se non in quanto chiede la nostra partecipazione.

Il riferimento a Dostoevskij è centrale nella riflessione del giovane György Lukács; l'opera di Dostoevskij non appare a Lukács come la rappresentazione di una redenzione del finito (del non-senso) attraverso la forma (il senso), ma come la dissoluzione della forma attraverso la radicalizzazione del finito, sì che quest'opera "rappresenta", "riproduce", il "mondo abbandonato da Dio". Si tratta di un mondo che non aspira più alla "totalità" (al senso), ma che è abbandonato al non-senso e nel quale la "disperazione" di Dio (cioè la non-speranza in Dio) è la consapevolezza dell'impossibilità di ogni redenzione e il rifiuto di ogni conciliazione. È questo un mondo assolutamente contingente, nel quale il "qui e ora" non rimanda ad altro, non tende cioè a un senso altro da sé, ma si pone come l'unico senso possibile. Abbiamo dunque a che fare con una concezione nichilistica che, se elimina la filosofia e il senso è perché ha di essi una concezione metafisica: ciò che rifiuta è la filosofia come teoria onnicomprensiva e il senso come giustificazione ultima del contingente. Ammettendo solo il "qui e ora", il nichilismo elimina il senso, perché elimina il "differimento", e in questo modo il problema filosofico del senso finisce col risolversi in quello logico della verità intesa come corrispondenza. Perciò il nichilismo di Ivan fa tutt'uno con il "pensiero euclideo", cioè con quel pensiero discorsivo che procede per dimostrazione e che implica la nozione di verità logica.

Ma, se il nichilismo è il risultato del rifiuto della filosofia come conciliazione, è proprio portando all'estremo il nichilismo che Dostoevskij lo rovescia dall'interno: questa radicalizzazione della "potenza di negazione" mette fuori gioco ogni dialettica di tipo hegeliano. E proprio perché il problema di Dio fa tutt'uno con il problema del senso e con quello della filosofia stessa, quella potenza di negazione implica una concezione della filosofia non come metafisica, bensì come interrogazione sul senso dall'interno del non-senso, dell'esistenza di Dio dall'interno dell'ateismo, ed è per questo che la sua opera contempla entrambi gli abissi, quello del dubbio e quello della fede.

Di fatto questo nichilismo, rifiutando Dio e il senso in quanto entità metafisiche al di là del contingente, riconosce la vera "trascendenza" di Dio e del senso; non Dio e il senso come salvezza e redenzione del finito, del non-senso, ma il Dio che si fa uomo, il senso che si fa non-senso: è l'assoluto non-senso – la "sofferenza inutile" e perciò "insensata", di cui parla Ivan per negare Dio – a essere il luogo stesso del realizzarsi del senso (di Dio), come risponde paradossalmente Alëša a Ivan. Nella risposta di Alëša, infatti, Dio non può spiegare la natura e le ragioni della sofferenza inutile, perché ciò la renderebbe ancora più scandalosa, ma può solo farsene carico, tacendo e offrendosi sulla croce per liberare l'umanità: è quanto mostra il Cristo silenzioso di fronte al vecchio inquisitore appunto nella *Leggenda del Grande Inquisitore*.