

NOTE SULLA
«EINLEITUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION»
DI MARTIN HEIDEGGER
Enrico Moncado

Abstract: The aim of this paper is to analyse the fundamental concepts of Heidegger's WS 1920/21 course dedicated to phenomenology of religion and to the apostle Paul's epistles. In the conclusion, I will suggest a possible connection between Pauline and Heideggerian eschatology.

Keywords: Phenomenology, Religion, Eschatology, Death, Temporality

*Fenomenologia della religione
ed esperienza protocristiana della vita*

45

Sebbene le lezioni sull'*Introduzione alla fenomenologia della religione* si collochino al crocevia di una serie di questioni determinanti per la prima riflessione friburghese di Heidegger, nelle pagine che seguono mi limiterò a evidenziare il profondo interesse del filosofo per Paolo di Tarso e, in generale, per la vita cristiana delle origini. Il mio obiettivo conclusivo è di comprendere l'ermeneutica heideggeriana alla luce di un suo interesse più recondito, e insieme genetico, per l'escatologia paolina quale luogo decisivo per la delineazione di un'escatologia filosofica e fenomenologica.

Date queste indicazioni, bisogna notare sin da subito che nel trattare il cristianesimo delle origini e soprattutto l'epistolario di Paolo, Heidegger, in ordine agli esiti fenomenologici conseguiti nella prima parte delle lezioni dedicate all'*Introduzione metodica*, esclude qualsivoglia presupposto dogmatico e teologico: «Nelle considerazioni che seguono non intendiamo sviluppare un'interpretazione dogmatica o teologico-esegetica, [...] bensì limitarci a fornire una propedeutica al comprendere (*Verstehen*) fenomenologico» (GA 60: 106)¹. Heidegger, pertanto, non vuole accedere a

¹ I testi di Heidegger sono citati attraverso la sigla GA (=Gesamtausgabe) seguita dal numero del volume e poi dal numero della pagina. I numeri di

una comprensione ultima del fenomeno religioso – cosa che può avvenire esclusivamente attraverso la fede. Bensì per il filosofo si tratta di *comprendere formalmente*, e di fatto attraverso un ‘ateismo metodologico’², l’esperienza religiosa protocristiana in quanto forma di vita, che non sia contaminata né dall’esegesi teologica né dalle categorie del pensiero greco³. Si tratta, in sintesi, di tentare una *fenomenologia della religione* che vada al cuore dell’esperienza effettiva della vita (*faktische Lebenserfahrung*) e che, in particolare, non sia la regione obiettiva di una *filosofia della religione*, frutto di concezioni storico-filosofiche preconcepite.

46 Sotto questo riguardo va intesa la critica del filosofo non soltanto ad alcune distinzioni concettuali tipiche della filosofia della religione, ma più in generale al tentativo di ridurre il fenomeno religioso a oggetto di indagine scientifica. Proprio in tale direzione si muove Ernst Troeltsch, il quale tratta la religione come un ambito scientifico particolare, i cui metodi di indagine afferiscono alla filosofia considerata nella sua molteplicità di orientamenti; così come Rudolf Otto scorge nel dualismo di razionale e irrazionale il punto di partenza per una comprensione profonda della religione. Tuttavia, essendo tali distinzioni affatto sterili, secondo il filosofo, «il comprendere fenomenologico si pone al di fuori di questa antitesi» (117) al fine di disvelare per ciò che è davvero l’esperienza effettiva della vita protocristiana.

Si fa già chiaro il motivo per cui Heidegger, in questi anni, vede in Paolo⁴ e nel cristianesimo delle origini un laboratorio

pagina fanno riferimento alle traduzioni italiane e non all’edizione originale in tedesco. Laddove non compare l’indicazione al volume ma soltanto alla pagina, significa che si cita dallo stesso testo. Invece, le citazioni dalle *Lettere* di Paolo di Tarso provengono dall’edizione critica con testo a fronte di Carlo Carena per i Millenni di Einaudi.

² È quanto verrà tematizzato in termini metodologici – e non di contenuto – da Heidegger nel fondamentale corso del semestre invernale del 1921/22 dedicato alle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*: «La filosofia stessa come tale è atea, se si concepisce in modo radicale» (GA 61: 226).

³ Intento che Heidegger aveva già messo in conto nel corso del semestre estivo del 1920 dedicato alla *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*: «Si presenta la necessità di un confronto fondamentale con la filosofia greca e con la deformazione, attraverso di essa, dell’esistenza cristiana. La vera idea della filosofia cristiana; laddove cristiana non è un’etichetta per una cattiva ed epigona filosofia greca. La via verso una teologia cristiana originaria – libera dalla filosofia greca» (GA 59: 80).

⁴ Per un approfondimento sul rapporto Paolo-Heidegger e, in generale, sul corso qui oggetto di riflessione, si vedano i lavori di Ardivino (1998a e 1998b: 271-301; 85-112).

fenomenologico, mediante il quale le categorie fondamentali della *faktische Lebenserfahrung* possono essere mostrate, sebbene *formalmente*, nel loro contenuto, nel loro senso e, soprattutto, nel loro contesto di attuazione. Tale contesto si esprime nella radicale trasformazione non solo del mondo del Sé di Paolo, ma anche del mondo degli altri, che in questo caso si riferisce alle comunità dei Tessalonicesi considerati nel loro *essere divenuti* (*Gewordensein*). In Paolo non si dà nessuna teoria della storia, della mente, della coscienza, dell'io, del razionale e dell'irrazionale, eppure con le *Epistole* viene fenomenologicamente alla luce qualcosa di originario: l'esperienza effettiva della vita religiosa come unione concreta ed esperienziale di *mondo, storia e tempo*. Esperienza che Heidegger trova *soltanto* nella cristianità delle origini⁵, giacché per il filosofo l'*Ur-christlichkeit* rappresenta uno spazio ancora non contaminato dal *Christentum*, e cioè dal cristianesimo moderno declinato in senso dottrinale, istituzionale e politico – di cui i *Quaderni neri* tratteranno nei seguenti termini: «Il cristianesimo è l'estrema umanizzazione dell'uomo ed è la sdivinizzazione del suo Dio. Qui grida solo il lamento del calcolo della salvezza dell'anima e tutto ciò che è divino è commisurato a questa organizzazione della salvezza» (GA 95: 177).

47

Le *Lettere* paoline, al contrario, sono un caso esemplare da cui emerge un senso pieno della vita protocristiana. Della vita pre-teoretica e pre-filosofica del cristiano che muta se stesso e il modo in cui esperisce il mondo degli altri in grazia del suo essere divenuto davanti a dio. Paolo non parla di dogmi, non introduce precetti religiosi, né intende edificare la vita cristiana su solide basi filosofiche. Paolo si espone in grazia del *suo* espe-

⁵ Su questo si veda il lavoro di Esposito dedicato alla questione sempre aperta delle fonti cristiane del pensiero heideggeriano (2017: 79): «Una delle esperienze di pensiero – cioè di provenienza del pensiero – che Heidegger ha sempre riconosciuto come originaria è senza dubbio l'esperienza protocristiana: l'*urchristliche Erfahrung* o semplicemente l'*Ur-christentum* (quella che poi Heidegger chiamerà, come si è visto, «cristianità»). La prima notazione che occorre fare a questo proposito è che per Heidegger l'esperienza cristiana o è quella delle «origini» – o è, appunto, protocristiana – o non è. Il cristianesimo si dà solo come proto-cristianesimo. Questo vuol dire che le origini storiche del cristianesimo non sono per Heidegger l'inizio di una *Heilsgeschichte*, di una storia della salvezza; al contrario il cristianesimo accade iniziando ogni volta, per l'irrompere nella storia di un inizio radicale – e anzi, la storicità dell'esistenza si origina e viene scoperta per la prima volta (e ogni volta, quando si produce così) grazie a quell'irrompere».

rire il mondo nel contesto della situazione storica, e soprattutto parla in ragione della sua esperienza effettiva della vita come vita cristiana. La predicazione, come *modus existendi*, è il compimento della vita di Paolo, la cui tonalità emotiva è segnata dall'angustia, dalla sofferenza come intensa preoccupazione per il suo Sé e per la comunità dei Tessalonicesi a cui si rivolge, e che a loro volta fanno parte del mondo personale paolino. Su questo aspetto, Heidegger è assai chiaro: «I Tessalonicesi sono tali da essergli [a Paolo] toccati in sorte. In loro egli coesperisce necessariamente se stesso» (GA 60: 133).

48 I Tessalonicesi, e con essi Paolo, vivono il tempo di adesso nell'attualità della conversione, che è la modalità di attuazione della loro vita nella pienezza spirituale. Il cristiano non vive il tempo in quanto tempo obiettivo o la vita in quanto vita obiettiva, ma *vive la temporalità* in relazione al δουλεύειν e all'ἀναμένειν. È sulla base di questa situazione prassica e insieme emotiva che Paolo si rivolge ai fedeli e che nella loro vita interviene, dal momento che «Paolo vive un'angustia particolare che gli è propria in quanto apostolo, ossia nell'attesa del Secondo Avvento del Signore. Questa angustia articola la specifica situazione di Paolo. Ogni attimo della sua vita si determina in base a essa» (138).

La lettura che Heidegger propone di Paolo vuole dunque lasciare che il contesto di senso in cui si esplicano l'annuncio e la vita dell'apostolo emergano formalmente e nel modo *appropriato*, cairologico. Senza che della vita cristiana si offra una visione preconcepita. Credo, per inciso, che l'ermeneutica heideggeriana, più di ogni altra, faccia sì che Paolo venga realmente incontrato nel mondo della vita protocristiana. Un mondo che certamente potrebbe essere tratteggiato mediante la concettualità – che il filosofo conosceva bene – dell'apocalittica o del messianismo, ma che tuttavia può darsi a vedere meglio nell'analisi fenomenologica di ciò che le lettere paoline effettivamente mostrano: il mondo del sé di Paolo; la cura che egli nutre per le comunità dei credenti; il modo in cui la vita cristiana si attua in relazione al mondo e al tempo che tale vita esperisce. Una vita che vive in modo inquieto la *contrazione* del tempo, senza che il quando del *compimento* – la sua imminenza temporale – possa essere calcolato.

Il *compimento* (*Vollendung*) è la vita cristiana nella sua costante attuazione (*Vollzug*). Per Heidegger è proprio questo a determinare l'autenticità non soltanto del vivere cristiano ma anche

della fenomenologia come via d'accesso al mondo della vita. Vale a dire che nella comprensione fenomenologica dell'esperienza effettiva della vita *ne va* sempre del Sé storico-temporale che si trova a comprendere. Chiedere il *quando* dell'attuazione e del compimento comporta, pertanto, sia l'inautenticità di chi vuole 'soltanto sapere' – a discapito del *sapersi* e del *trovarsi* a comprendere – sia l'inautenticità di chi vuole accedere al *quando*, e cioè al tempo, mediante concetti e categorie che acquietino la cura della vita.

È questo il gesto di Paolo che ammonisce i credenti sul tema del *quando*. Un'eventuale risposta sul tempo della *parousia* implicherebbe un arresto del rivolgersi verso dio e, conseguentemente, dell'attuazione della speranza nella *parousia*. Dietro l'ammonizione di Paolo specularmente va scorta quella di Heidegger ai saperi positivi e al loro voler determinare il *che cosa* del tempo, del mondo, della vita tralasciando il *come* attraverso il quale *si ha* tempo, mondo e vita. Oppure ancora, l'apostolo vuole disattivare e rendere inoperosa la *Legge* quale manifestazione del particolarismo ebraico, Heidegger desidera smontare/appropriare la *tradizione* che, spesso, si rivela essere un ostacolo per il pensiero. Il divergente accordo fra Paolo e Heidegger risiede proprio qui, nelle loro intenzioni: pur diversissime ma squisitamente *rivoluzionarie*. L'«anti-filosofia» paolina (cf. Badiou 1999), in un certo qual modo, getta una luce del tutto peculiare su quella heideggeriana.

49

To vŭn kaipós e ōs mŭ: il tempo di adesso e il come se non

Nel corso di queste lezioni, Heidegger ripete spesso che la religiosità cristiana delle origini «vive la temporalità in quanto tale» (GA 60: 118). Questo vivere il tempo non si esaurisce in una conoscenza oggettiva del tempo. La vita cristiana, piuttosto, vive la temporalità del *kairòs*, del *contro-tempo* (cf. Colonnello 2020: 175-178) escatologico che interrompe, per dirla con Benjamin, il *continuum* della storia. Ma il cristiano stesso rischia di *decadere*, di conformarsi al tempo di adesso e di non vivere la temporalità in quanto tale. In che senso, dunque, chiedere il 'quando' della *parousia* è una forma di decadimento della vita nel suo tentativo di assicurarsi un senso obiettivo del tempo? Quando verrà l'*eschaton*? Quando il volto del Messia sarà visibile per la seconda volta?

La risposta di Paolo alla domanda sul 'quando' della παρουσία consiste dunque nell'esortazione a vegliare e a essere sobri. C'è qui una frecciata contro l'entusiasmo di almanaccare di coloro che, fiutando questioni come quella del 'quando' della παρουσία, ci speculano sopra. Si preoccupano del 'quando', del 'che cosa', della determinazione obiettiva, ma non hanno nessun vero interesse al riguardo. Rimangono impantanati nel mondano (GA 60: 146).

Come si è accennato sopra, Paolo alla domanda sul 'quando' invita ad essere vigili e mantenersi sobri nel mondo (1Tes, 5: 1-11). Colui che è divenuto autenticamente non si compromette con l'oggettualità del mondano. Al contrario, anzi, il mondano è vissuto, e cioè *corretto*, a partire dall'essere divenuto. È questo lo snodo fondamentale della predicazione paolina che, secondo Heidegger, va a definire il comportamento di *vigilanza* del cristiano in contrasto a chi indulge alle *cose* del mondo e al calcolo, e quindi alla possibilità di determinare il tempo della *paousia*. La vigilanza, di fatto, è il *come* di chi vive il proprio tempo nella pura speranza e nell'inquietudine di trovarsi «πρόσωπον
50 πρὸς πρόσωπον» (1Cor, 12: 11), faccia a faccia, con l'*eschaton*. Su questa scia, Paolo scrive in un noto passo di *Romani*, splendido per potenza e forza di suggestione, quanto segue:

Adesso [νύν] la nostra salvezza è più vicina di quando abbiamo cominciato a credere; la notte è progredita, il giorno si è avvicinato. Rigettiamo dunque le opere della tenebra e indossiamo le armi della luce. Procediamo come nel giorno, decorosamente, senza festini ed ebbrezze, senza amplessi e lascivie, senza liti e gelosie; indossate invece il signore Gesù Cristo e non provvedete alla carne e ai suoi desideri (Rom, 13: 11-14).

Il tempo di adesso arriva sempre in modo inaspettato rispetto a ogni tempo calcolato, che sia esso un tempo avvenire o un tempo del mondo. «Per il cristiano», glossa Heidegger, «può essere decisivo solo το νῦν del contesto dell'attuazione in cui egli effettivamente si trova, non già l'attesa di un evento messo in risalto in quanto stante nella temporalità come futuro» (GA 60: 156). Il νῦν del καιρός, l'ora dell'attimo – l'ora, invero, in cui il tempo va *concentrandosi* – può scoccare in ogni momento, e 'come un ladro nella notte' l'*eschaton* può avvenire. Si tratta per chi è divenuto di *decidersi*, di tenersi esistenzialmente pronto e

di rigettare ciò che non è conforme all'essere divenuto, e con ciò di rivestirsi di un nuovo Sé. Il cristiano deve, dunque, dare un nuovo corpo, esteriormente invisibile, alla sua *Selbstwelt* – la luce appunto come *habitus*, come modo di *durare* al mondo.

Anche per questo motivo, in un altro luogo di *Romani*, Paolo esorta come segue: «Vi esorto dunque, fratelli [...] non uniformatevi al mondo di adesso [αἰῶνι], ma trasformatevi nell'intelletto al fine di valutare la volontà di Dio, il bene gradito e perfetto» (*Rom*, 12: 1-2). L'apostolo comanda di mutare forma – come egli stesso ha fatto vestendosi della morte del Messia («assumendo la forma della sua morte» *Fil*, 3: 11) –; il che significa ordinare – a «voi che siete spirituali» (*Gal*, 6: 1) – che il *come* dell'attuazione del Sé fattivo sia un *come* divenuto, redento da ogni eccesso corporeo, mondato nella sua carne pneumatica. Si tratta, cristianamente, di stare al mondo avendo trasformato il mondo nel *come si dà* il mondo di adesso. Il soggetto paolino non desidera mutare il mondo a partire dal mondo, al contrario esso *trasforma* radicalmente il mondo del Sé, e cioè l'attuazione, la messa in opera del mondo. Non a caso, Heidegger precisa che «per quanto assoluta possa essere la trasformazione dell'attuazione, riguarda alla fatticità mondana tutto rimane come prima» (GA 60: 159). E poco dopo, facendo riferimento a *1Cor*, 7: 20-31, si legge: «Le significatività della vita reale effettivamente esistenti sono vissute ὡς μή, 'come se non' (*als ob nicht*)» (160). Heidegger coglie affatto la forza messianica concentrata in questo dispositivo paolino, ma, più che di forza o di carattere messianico, l'intento ermeneutico di queste righe è volto soltanto al reperimento del senso di attuazione che si concreta nel *come se non*, e dunque di come il cristiano esperisca, nel senso di compiere, il suo abitare il mondo in senso *riflessivo-sospensivo*.

Nell'ὡς μή, infatti, il «μή indica la tendenza a ciò che è conforme all'attuazione. Μή ha la relazione riflessiva con l'attuazione stessa» (164). L'essere divenuto del cristiano, nella disposizione dell'ὡς μή, non si esprime come negazione della vita – sebbene i passi di *Romani* precedentemente citati possano lasciare intendere altrimenti –, né comporta un rifiuto gnostico del mondo. Il *Gewordensein*, spiega Heidegger, consiste nel fatto che «qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato» (161). Il soggetto paolino, in senso riflessivo, *si trasforma* e non trasforma il mondo in quanto tale. Ciò che muta non è il riferimento al mondo-ambiente o le determinazioni effettive del mondo degli

altri. A cambiare è il *come* in cui tali contenuti e riferimenti vengono attuati: «Il γενέσθαι è un μένειν. [...] Il cristiano non esce quindi fuori dal mondo. Lo schiavo deve rimanere schiavo. È indifferente quale sia la sua importanza in relazione al mondo-ambiente. Lo schiavo, in quanto cristiano, è libero da ogni vincolo. Il libero, invece, in quanto cristiano, diventa schiavo dinnanzi a Dio» (161). Continua il testo: «Le direzioni di senso che mirano al mondo-ambiente, alla professione svolta e a ciò che si è (mondo del sé) non determinano in alcun modo la fatticità del cristiano, eppure ci sono vengono mantenute e solo così sono attribuite [zugeeignet] in senso proprio» (161).

52 Il cristiano non è ciò che è in ragione di ciò che fa nel mondo, come nel caso delle sue relazioni, dei suoi affari e commerci, e così via. Invece, il cristiano, come colui che è divenuto, permane nell'ambito della significatività del mondo. E di tale significatività si appropria, pur essendo tale appropriazione intrinsecamente temporale, finita. È anche questa la peculiare e parimenti originaria dinamica del senso di attuazione che, secondo Heidegger, emerge dai testi paolini. Il soggiorno nel mondo, inteso a partire dal senso di attuazione, è per il cristiano un tratto strutturale della sua esistenza, che lo *prova* nella sua condizione di *essere divenuto*, e non un male. Purché tale soggiorno sia vissuto *ὡς μή, als ob nicht*, come se non, appropriato quindi nella sua inautenticità e tradotto autenticamente nel vivere cristiano⁶.

Escatologia: da Paolo a Heidegger

A conclusione di queste lezioni Heidegger va a toccare il cuore dell'escatologia paolina, la quale emerge in modo sostanziale dalle due lettere ai Tessalonicesi. In pagine rapsodiche ma assai dense, il filosofo di Meßkirch introduce tale argomento proponendosi quanto segue: «Consideriamo ora il centro della vita cristiana: il problema escatologico» (145). Il problema escatologico, dunque, riveste una posizione privilegiata. Anzi, esso è il centro della vita cristiana. Ma come va intesa, innanzi tutto, l'escatologia? Generalmente quest'ultima in ambito cristiano è la dottrina che concerne le *cose ultime*, quali sono, ad esempio, la morte, la resurrezione e il peccato. Heidegger precisa subito che «non è in

⁶ Su questi temi si veda Agamben (2000: 38).

questo senso teoretico-disciplinare che noi la intendiamo» (157). L'escatologia per essere compresa in ciò che è davvero, va colta in chiave fenomenologica. Questo significa inoltre che essa deve essere decostruita nei suoi aspetti storico-tradizionali, al fine di ottenerne un concetto formale. A tal proposito, il filosofo di Meßkirch procede liberando il campo di analisi dalla concettualità e dai metodi di indagine storico-obiettivi:

Nell'esegesi il fenomeno escatologico è considerato in termini storici obiettivi. Si sostiene che gli uomini di allora avrebbero creduto che fosse in atto la fine del mondo (chiliasmo). Intorno al 120 d.c. questo fenomeno si esaurisce, benché in seguito il chiliasmo risorge ripetutamente nel chiliasmo medioevale e nell'avventismo moderno. Si dice che queste rappresentazioni chiliaristiche sarebbero storicamente condizionate, quindi prive di un valore di eternità. Si cerca di verificare la filiazione delle rappresentazioni escatologiche, e così si è condotti al tardo ebraismo, poi al giudaismo antico, infine alle immagini della fine del mondo di matrice antico-babilonese e antico-iranica (152).

Il dato significativo di queste righe, come è evidente, concerne la critica alla storia in quanto sapere oggettivante⁷. Comprendere lo storico, e soprattutto la storicità, in contesti di senso già dati, obiettivi e pre-determinati significa, di fatto, compromettere l'accesso fenomenologico all'escatologia in quanto tale. Provare quindi a intendere l'escatologia paolina mediante concetti e rappresentazioni provenienti dalle diverse tradizioni ebraiche, giudaiche, e così dall'immaginario antico-babilonese e antico-iranico, non può che comportare un 'nascondimento' del carattere effettivo della predicazione paolina, ma anche un'assicurazione concettuale dello storico. Per Heidegger l'escatologia, al contrario, va fenomenologicamente esplicitata a partire dalla totalità di senso del fenomeno escatologico, a partire cioè da *come* l'escatologia si dà nel vivere paolino. In questo modo, secondo il filosofo, è possibile accedere all'*escatologico* in Paolo.

Questo processo ermeneutico può essere definito come una *riduzione escatologica*, mediante la quale Heidegger ha di mira il senso dell'*escatologico* nel suo contesto di attuazione e non di

⁷ Si fa qui riferimento alla critica di Heidegger – che si trova nell'*Introduzione metodica* della *Einleitung* – alla storia concepita come sapere 'obiettivo' e come fenomeno, dunque, esterno alla vita. Cf. GA 60: 65-89.

un'escatologia storica, nel senso di *storiograficamente* determinata. Su questo Heidegger è assai diretto: «Ciò che importa è il contesto originario dell'attuazione in cui si colloca l'escatologico in Paolo, indipendentemente dalle connessioni sussistenti fra le rappresentazioni escatologiche persiane ed ebraiche. Lo 'sperare' (*erharren*) non è un 'attendere' (*erwarten*) conforme all'attuazione, bensì un *δουλεύειν θεῷ*» (153).

Qui, il filosofo pone al cuore dell'escatologico lo *sperare* che è assai diverso dal mero 'attendere'. Ma a cosa è rivolto lo sperare, in quanto modalità di attuazione della vita del cristiano? Alla *parousia*, «tutto» infatti «dipende dal senso della *παρουσία*» (195), la quale non concerne, da un punto di vista fenomenologico, la resurrezione dei morti o il destino del singolo dopo la morte, bensì «è *qualcosa* in relazione a cui si decide la loro [dei cristiani] vita effettiva; la loro speranza, l'avere-speranza e il 'come' di questo avere. Dunque gli autentici 'come' del loro essere» (195). Qui si fa davvero chiaro che questa definizione della *parousia* è guidata da una riduzione escatologica, il cui senso è volto a restituire la tensione e la modalità d'esperienza della vita effettiva in quanto tale; e cioè la *parousia* come modalità d'essere e di sapere con la quale Paolo e i fedeli conducono la loro vita. Da questo punto di vista, anche la «*speranza* che hanno i cristiani non è semplicemente fede nell'immortalità, bensì fiduciosa resistenza fondata sulla vita cristiana effettiva» (198).

Dall'analisi della *parousia* Heidegger non fa emergere i suoi contenuti obiettivi, bensì l'inquietudine e la sofferenza che caratterizzano la vita cristiana nella sua essenza escatologica. L'insieme di queste tonalità esistenziali inverte l'escatologico, che non è l'essenza ultima di un contenuto di fede, ma è *come* la vita si dipana nella sua *inquietudine*, nel suo vivere, angustiarsi e gioire quotidiano. L'escatologico, più dappresso, è il come dell'attuazione della vita che si esplica nelle sue molteplici possibilità. È la dimensione cinetica della vita che spera, s'inquieta, si preoccupa in conformità alla *parousia*, e quindi in ordine al «tempo della fine» (184), all'*eschaton* che per il cristiano è il secondo avvento del Messia e per Heidegger è la morte – quale, poi, verrà definita in *Essere e tempo* come «un *incombente star-di-fronte* [*Bevorstand*]», dove ciò che incombe non è appunto un *eschaton* esterno alla vita, ma è l'esserci che 'incombe a se stesso': «La morte è una possibilità d'essere, che l'esserci stesso deve assumersi in proprio. Con la morte, l'esserci incombe a se stesso nel suo *più proprio* poter es-

sere» (GA 2: § 50, 707; 709). La morte, in sintesi, è qui velatamente compresa come una imminenza escatologica *immanente* alla vita.

Ritornando alla *Einleitung*, dire 'escatologico' ed 'escatologia' significa allora parlare la lingua del tempo, e più correttamente della temporalità. Nella vita cristiana è soprattutto la temporalità vissuta a mostrarsi. Ma quale temporalità? La «temporalità concentrata», per cui «resta ancora soltanto poco tempo, il cristiano vive costantemente nell'«ancora-soltanto»» (GA 60: 162). Per questo motivo «la vita cristiana non procede in modo lineare, ma è infranta» (163). L'angustia della vita cristiana – dal punto di vista di ciò che ho definito 'riduzione escatologica' – nelle pagine heideggeriane è una condizione del tutto temporale, marcata dall'attimo e dalla decisione, e dunque dalla necessaria conversione comportata dall'esperire il tempo escatologico della vita come finito e destinato a *scadere*.

Questo processo 'fenomenologico-riduttivo' si fa esemplare coll'ermeneutica che Heidegger traccia della *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, dove nelle figure 'esoteriche' del κατέχων e del μυστήριον τῆς ἀνομίας, scorge non già dei dispositivi che racchiudono il nucleo apocalittico-soteriologico della predicazione paolina, quanto il fatto puramente esistenziale che il cristiano è chiamato a *confermarsi* nel «tempo della verifica» (203), nel quale ne va della sua vita in relazione alla *parousia*, che è, nel contesto della *Vorlesung*, non l'avvento del regno di dio, bensì il tempo di adesso, l'istante della decisione che fa *collassare* l'eserci nella mera mondanità-temporalità dell'esistenza. Il filosofo, in ultima analisi, attraverso quanto si può anche definire una «fenomenologia dall'annuncio (*Verkündigung*)» (Ardovino 1998b: 88), coglie appunto dall'*annunciare* paolino soltanto la pura angustia esistenziale, temporale e insieme evenemenziale che è la vita alla sua radice.

Se il nucleo escatologico della predicazione paolina coincide con il fatto cristiano della salvezza e della grazia, e cioè della salvezza del Sé nel Tu, nell'altro inteso come trascendenza cristologica che *mi salva*; in Heidegger tutto questo è assente. La vita, piuttosto, in quanto escatologica in se stessa e per se stessa, si risolve nella pura κίνησις, motilità che non prospetta né salvezza né redenzione del mondo e dell'umano, ma soltanto una auto-assimilazione della vita che mai si realizza del tutto.

È quindi secondo una misura così profonda che Heidegger comprende l'escatologia paolina. 'Pagando' certamente il prez-

zo di un metodo fenomenologico che procede per *svuotamento* di ciò che in effetti è il senso ultimo della vita cristiana, che è stato pocanzi individuato nel fatto della grazia e della salvezza. Credo, nondimeno, che sia proprio questo il risvolto più originale e fecondo delle lezioni dedicate a Paolo, che consiste nella possibilità di scorgere nella *presunta* escatologia paolina quella heideggeriana, declinata però come *escatologia senza eschaton* (cf. Wolfe 2014; 2015; 2017), e cioè come un'escatologia totalmente *svuotata* di ogni trascendenza salvifica che non sia inerente alla vita e alla sua finitudine.

56 L'evangelo paolino, come è stato oramai ampiamente notato dalla critica e come anche emerge dalla presente analisi, svolge un ruolo decisivo nel pensiero heideggeriano. Ma, a questo punto, più che di influenza di pensiero, a mio avviso, si deve parlare *toto caelo* di una *filiazione escatologica*. Volendo, quindi, soppesare l'influsso paolino su Heidegger, l'escatologia senza *eschaton* – che sarebbe dunque l'escatologia stessa del filosofo di Meßkirch – è sia il modo in cui tale influsso viene recepito e appropriato in modo originale, sia, da un punto di vista filosofico, la dinamica e la struttura esistenziale/temporale che esprime la vita – dinamica che, dipoi, assumerà valore ontologico-cinetico passando per la *motilità* aristotelica. Escatologia, in ultima analisi, è il nome che dipana e insieme esplica la vita nelle sue strutture esistenziali e categoriali: la cura, l'angoscia, la decisione, e così via; escatologico, invece, è il pulsare della vita e il suo preoccuparsi, il suo decadere e il suo ascendere come progettarsi e decidersi storicamente in relazione alla morte-*parousia* che l'umano deve assumere in proprio e nella proprietà della vita in quanto vita di questo *mondo*, di questa *storia*, di questo *tempo*.

In conclusione, spingendo ancora più a fondo queste ipotesi – che qui assumono un valore soltanto programmatico –, vorrei suggerire che l'intero pensiero heideggeriano può essere compreso come un'escatologia che nel suo scaturire muove dal singolo e dalla sua privatezza (escatologia individuale) per poi arrivare all'intero, e cioè alla storia (escatologia storico-destinale) come destino e compimento del *mysterium iniquitatis* della metafisica come oblio della differenza ontologica di essere ed ente. Se *Essere e tempo* è l'alfa di questa escatologia, il pensiero storico-destinale annunciato dai *Beiträge zur Philosophie* (cf. GA 65: 387-408) – con le sue 'figure' escatologiche quali sono i venturi (*die Zukünftigen*) e l'ultimo dio (*der letzte Gott*) – è l'omega, l'*exitus*.

- GA 2 = Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*. In *Gesamtausgabe*. Bd. 2. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; *Essere e tempo*. (2008). A cura di e trad. di A. Marini. Milano: Mondadori.
- GA 59 = Heidegger, Martin (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. In *Gesamtausgabe*. Bd. 59. Hrsg. v. C. Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*. (2012). A cura di V. Costa. Trad. di A. Canzonieri. Macerata: Quodlibet.
- GA 60 = Heidegger, Martin (1995) *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In *Gesamtausgabe*. Bd. 60. Hrsg. M. Jung und T. Regehly. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; *Fenomenologia della vita religiosa*. (2003). Trad. di G. Gurisatti. Milano: Adelphi.
- GA 61 = Heidegger, Martin (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. In *Gesamtausgabe*. Bd. 61. Hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. (1990). A cura di E. Mazzarella. Napoli: Guida.
- GA 65 = Heidegger, Martin (1997). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In *Gesamtausgabe*. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. (2007). A cura di F. Volpi e trad. di A. Iadicicco. Milano: Adelphi.
- GA 96 = Heidegger, Martin (2014). *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. In *Gesamtausgabe*. Hrsg. P. Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; *Riflessioni XII-XV. Quaderni neri 1939/1941*. (2016). Trad. di A. Iadicicco. Milano: Bompiani.
- Agamben, Giorgio (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ardovino, Adriano (1998a). 'Heidegger interprete di Paolo. L'esperienza effettiva della vita e il senso della temporalità in quanto tale'. In *Annali di scienze religiose*. Vol. 3: pp. 271-301.
- (1998b). *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*. Milano: Guerini.

- Badiou, Alain (1999). *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*. Trad. di F. Ferrari e A. Moscati. Napoli: Cronopio.
- Colonnello, Pio (2000), 'Esperienza della fatticità e *Kairós* nella *Vorlesung* heideggeriana del 1920/21'. In *Ritorno alle origini. Genesi ed evoluzione del pensiero di Martin Heidegger*. A cura di E. Mazzearella. Bollettino Filosofico, XXXV: pp. 172-180.
- Esposito, Costantino (2017). 'Sul problema delle fonti cristiane in Heidegger'. In *Aquinas*, 2017, LX, 1-2: pp. 71-93.
- Paolo di Tarso (1990). *Le lettere*. A cura e trad. di C. Carena. Torino: Einaudi.
- Wolfe, Judith (2014). *Heidegger and Theology*. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.
- (2015). *Heidegger's Eschatology*. Oxford: Oxford University Press.
- (2017). 'Religion in the Black Notebooks: Overview and Analysis'. In *Heidegger's Notebooks and the Future of Theology*. Edited by M. Björk and J. Svenungsson. London: Palgrave Macmillan: pp. 23-48.