

La vita fattiva nell'esperienza del protocristianesimo

Abstract: *The Factical Life in the Experience of Proto-Christianity*

In Ws 1920/21 Heidegger examines the experience of factual life within the *Letters* of Saint Paul to the Galatians and Thessalonians. The present essay tries to clarify the meaning of factual life and facticity in the early Christian communities. At the same time, it analyses Heidegger's relationship with contemporary Christian-Protestant thought, and emphasizes the importance that must be attributed to religion. These problems are at the basis of the hermeneutics of facticity and can fit differently within the existentials of Being and time.

Keywords: Critique of Historicism, Factual Life, Parousia, Phenomenology of Religion, Theoretic Knowledge

1.

In uno dei primi corsi tenuti dal giovane *Privatdozent* Heidegger il tema è l'*Introduzione alla fenomenologia della religione* (Ws 1920/21). Già il titolo pone subito una questione dirimente: la differenza tra filosofia della religione e fenomenologia della religione. La fenomenologia, che per Heidegger «ha lo stesso significato di filosofia»¹, trova nel problema fondamentale dello storico (*das Historische*) lo scarto con quella che più avanti chiamerà filosofia scientifica, affermando che «l'idea che le scienze scaturiscano dalla filosofia, intesa come un "occuparsi del mondo" [...] è un pregiudizio». La filosofia della religione è divenuta ormai, secondo Heidegger, un argomento salottiero, anche se tuttavia, da tale moda, si svincola la filosofia della storia di Ernst Troeltsch², che in ambito di filosofia della religione risulta essere l'autore più significativo. «Teologo della scuola di Ritschl, la sua prospettiva filosofica» risulta composita, all'inizio segnata dall'influsso kantiano, di Schleiermacher e Lotze, mentre «negli anni Novanta» si rivolge alla «filosofia dei valori» di Windelband e di Rickert, per concludere il suo percorso giungendo agli ultimi scritti di filosofia della storia di Simmel³ e Bergson. In questa ricostruzione storico-filosofica del pensiero di Troeltsch, sulla scorta di Simmel e Bergson, egli ha poi interpretato Hegel per costruire il suo sistema di filosofia della storia. Va detto che la ricognizione heideggeriana è alquanto superficiale, ma credo che l'importanza della sua ricerca consista nell'analisi della filosofia della storia di Troeltsch che ha come scopo quello di dare una «definizione scientificamente valida di religione»⁴. Psicologia dei fenomeni religiosi – operazione che Max Weber compie per la sociologia⁵ – che, secondo Troeltsch, ha la sua la descrizione migliore in William James⁶ e nella psicologia descrittiva di Dilthey⁷; gnoseologia della religione che mette in primo piano «l'a priori sintetico del religioso», dopo quello logico, etico ed estetico – l'influenza di

* Università Ca' Foscari Venezia.

¹ Heidegger (2003), p. 37.

² Heidegger-Rickert (2016), p. 71.

³ Va detto, per onore di verità, che Troeltsch (1989), non ha parole tenere per Simmel, che, tra l'altro, non si è occupato in particolar modo di Hegel, nemmeno nei suoi scritti di filosofia della storia si veda Simmel (2018).

⁴ Heidegger (2003), p. 53.

⁵ Heidegger (1993) nota 1 p. 53; Weber (1999), Simmel (1993).

⁶ James (1998), (2004).

⁷ Dilthey (1982).

Windelband e Rickert è, per Heidegger, cosa evidente –; un nuovo significato di «razionale» che non significa «teoretico-razionalistico», bensì «generalmente valido» o «necessario secondo ragione»⁸ (il riferimento è questa volta a Simmel e Bergson); ebbene, queste modalità di conoscenza non colgono il fenomeno dell'esperienza fattiva del vivere, e neppure la «fenomenologia attuale» ricerca in modo rigoroso la fatticità dei fenomeni, forse perché, per Heidegger, non si possono fornire spiegazioni su ciò che è l'esperienza fattiva della vita. In fondo, egli afferma, la ricerca di Troeltsch si rivolge a una «*metafisica della religione*» che intende dare prova dell'esistenza di Dio, e «tuttavia tale prova non è originariamente cristiana, bensì dipende dal rapporto fra il cristianesimo e la filosofia greca». Ed è questa idea di metafisica che guida la filosofia della storia di Troeltsch.

Ma perché Heidegger si attarda in queste ricostruzioni storico-filosofiche che hanno come punto focale *Il fenomeno dello storico?*⁹ Forse perché lo scopo è quello di dissolvere in modo definitivo il dualismo di *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* e la conseguente «controversia sul metodo» (*Methodenstreit*)¹⁰ che avevano ingessato il sapere filosofico anche attraverso l'apporto del neokantismo delle due scuole di Marburgo e del Baden. Heidegger – già allontanandosi da una fenomenologia rigidamente legata al dettato husserliano – intravede nello «storico» (*das Historische*) il «fenomeno essenziale» della sua fenomenologia della vita religiosa, il che significa che la filosofia e la religione «sono fenomeni storici», ossia in divergente accordo (*Auseinandersetzung*), per dirla con Taubes¹¹, con la temporalità. E tuttavia non siamo ancora alla storicità dell'esistenza (*Dasein*) umana di *Sein und Zeit*¹², ma siamo già a un punto di svolta del significato di «storico»; infatti, se noi lo consideriamo in quanto un divenire nel tempo dell'oggetto, allora lo «storico» diviene l'«anticipazione» (*Vorgriff*) dell'oggetto stesso: «l'oggetto è storico; esso ha la *proprietà* di trascorrere nel tempo, di trasformarsi»¹³. Ma, a differenza di quanto fa l'Accademia, Heidegger non prende le mosse dalla ormai stabilizzata filosofia della storia, bensì la intende soltanto a partire dal suo incontro con l'esperienza fattiva del vivere e non in un rapporto con «la scienza storica». Se non si prendono in considerazione le posizioni cervellottiche dei logici, risultanti da uno «svuotamento epistemologico del fenomeno vivente, lo storico è vitalità immediata». «La storicità vivente» (*lebendige Geschicklichkeit*), radicata nell'esistenza umana, si oppone allo «storico» (*das Historische*)¹⁴ in quanto fornisce alla vita fattiva assicurazione, autosufficienza e molteplicità di forme e di stili – Heidegger definisce tale processo «panarchia» – che la rendono, però, pesante¹⁵ e la ostacolano nella sua genuina spontaneità.

Si è dunque giunti a comprendere che non è in virtù della filosofia della storia che possiamo conoscere l'essenza autentica dello storico. Poiché Heidegger è contrario a ogni suddivisione in discipline specialistiche della filosofia, e proprio perché vige e domina lo specialismo del sapere anche a livello filosofico, «lo storico ha perso, per così dire, la sua patria (*ist heimatlos geworden*)¹⁶, il suo *luogo sistematico*»¹⁷, termine-chiave del pensiero heideggeriano anche dopo *Sein und Zeit*. Lo storico è dunque considerato come la stessa fatticità e temporalità del vivere, che trova nelle comunità protocristiane una dimostrazione pratica; *a priori* che non fornisce alcuna assicurazione (*Sicherung*) e non si obietta nella scienza storica, che non fonda e non si fonda in un sapere (gnoseologia) teoretico, al contrario di quanto intende Platone, secondo il quale «soltanto mediante il sapere è

⁸ Heidegger (2003), p. 55.

⁹ Ivi, p. 65-89. Si veda Jacobsson (2010).

¹⁰ Mora (1990).

¹¹ Taubes (1998).

¹² Vattimo (1989).

¹³ Heidegger (2003a), p. 66.

¹⁴ È decisiva la differenziazione che qui Heidegger introduce tra i termini *Geschichte* e *Historie* che determinano i piani di autenticità e inautenticità della vita fattiva.

¹⁵ Heidegger (1990), p. 111-187.

¹⁶ Heidegger (2003a).

¹⁷ Ivi, p. 68, corsivo mio.

possibile una vita virtuosa»¹⁸. Questo significato di «storico» risulta da una interpretazione fenomenologica, un'ermeneutica in grado di separare ciò che viene chiamato «*fenomeno*» da «*obietto*» e «*oggetto*»; quest'ultimi non sono sinonimi e posseggono una propria specifica essenza: l'obietto (*Objekt*) non è l'oggetto (*Gegenstand*): «tutti gli obietti sono oggetti, ma non tutti gli oggetti sono obietti»; le determinazioni obiettive non vanno confuse con quelle oggettive o viceversa: «la cancellazione, da Platone in poi, di queste differenze è fatale». Pensare, poi, il fenomeno come oggetto significa inserirlo in un contesto di significazione che non gli appartiene, in un ambito d'essenza che non è il proprio, ed «è questo che rende così straordinariamente difficile la fenomenologia»¹⁹. La differenza che intercorre tra *obietto* e *oggetto* consiste nel fatto che l'obietto è, così lo definisce Heidegger, «l'essere determinato temporalmente; con ciò esso è storico. Non sembra individuabile un concetto storico più generale di questo». Anche «la realtà umana»²⁰ diviene una determinazione «storico-obiettiva» (*das Objekt-Historische*), così come l'uomo viene collocato nel tempo e il suo «essere storico (*Historisch*)» è appunto una delle sue proprietà. Così pensa il «buon senso», ma l'autentica filosofia che sorge dall'esperienza effettiva della vita «non è altro che una lotta contro il buon senso», e Heidegger inizia il suo percorso dalla figura della fatticità del vivere proprio per «oltrepassare» non solo la filosofia della religione e il suo specialismo, ma soprattutto «il “concetto-obiettivo” (*Objekts-Begriff*) di storico» (*das Historische*).

All'interno dell'officina heideggeriana le figure fenomenologiche che il filosofo crea mediante il riferimento costante alla storia della filosofia greca (Platone in modo particolare) e a quella a lui contemporanea (Rickert, Windelband, Weber, Dilthey, Simmel, Spengler) costituiscono l'apparato dell'interpretazione della vita del primo cristianesimo. Sulla scia del saggio di Rudolf Otto²¹ e avendo presente anche l'*Epistola ai Romani* di Karl Barth²², ma soprattutto l'insegnamento di Lutero²³ e Kierkegaard, volto a un'esperienza originaria della fede cristiana, Heidegger – come avvenne per Hamann, Herder e Hegel che iniziarono il loro cammino di pensiero con «trattazioni bibliche» – si rivolge alla teologia cristiana²⁴ e in particolare alla lettura delle *Lettere* paoline. Abbandonata la filosofia della religione e lo storicismo di Troeltsch, «la vecchia sintesi liberale», Heidegger incomincia a leggere i fenomeni «con occhi aristotelici e ciò che ne risultava era eccezionale [...] egli interpretava il mondo in modo diverso [...] l'intelligenza imbevuta di protestantesimo culturale, un po' ebraica, ma in fondo miscredente, gli ambienti bene, i professori di filosofia, tutti rimasero a bocca aperta»²⁵. A riprova dell'interesse heideggeriano per le tematiche desumibili dal protocristianesimo e per la sua specifica forma di vita fattiva, vi è una lettera del 1919 inviata a Elisabeth Husserl e quella di due anni successivi a Karl Löwith (19 agosto 1921) in cui afferma: «io non sono un filosofo» e all'interno della fatticità esistenziale si ritrova anche la circostanza «per la quale sarei “teologo cristiano”»²⁶. Nella citata lettera a Löwith, Heidegger chiarisce fin da subito la sua posizione: «bisogna aggiungere che io *non sono un filosofo*. Non mi sogno neanche di produrre anche solo qualcosa di comparabile; non ne ho neanche l'intenzione»²⁷; il pensiero di Heidegger prende inizio «concretamente a partire dal mio “io sono”», cioè dal suo contesto di vita e dall'esperienza concreta in cui si trova, e «questa fatticità in modo esistenziale non è un

¹⁸ Heidegger (2003a), p. 74.

¹⁹ Ivi, p. 70.

²⁰ La prima traduzione francese che Corbin fornisce per *Dasein*, è del tutto fuorviante, Si veda Derrida (1968), pp 160-161; Heidegger (2003a).

²¹ Otto (1994).

²² K. Barth (2002).

²³ Lutero (2005-); su Kierkegaard, Wahl (1938).

²⁴ «Heidegger ha intrapreso il suo cammino nelle vicinanze di una teologia che giungeva con sempre maggior decisione alla convinzione che fosse ormai necessario – dopo secoli, anzi millenni di appannamento della fede cristiana originaria da parte della filosofia e della teologia – esperire in modo del tutto nuovo, e nella sua originalità, la fede cristiana», Pöggler (1991), p. 40. Si veda Heidegger (2003a); Volpi, (1989), pp.239-264; Ott-Penzo (ed., 1996), Anelli (2013).

²⁵ Taubes (1997), p. 180.

²⁶ Heidegger-Löwith (2017), p. 100.

²⁷ *Ibidem*. Corsivo mio.

mero e cieco esserci». Il fare filosofia che si produce nelle Università ha, al contrario, un «senso fondamentale esistentivo»: già qui è posta la differenza, fondamentale in *Sein und Zeit*, tra «esistenziale» e «esistentivo»; soltanto attraverso l'autenticità della vita fattiva, propria dell'essere io, si può comprendere che cos'è la filosofia dell'Università. Anche nella *Vorlesung* del 1921/22²⁸, Heidegger affronta il problema se la filosofia sia la filosofia universitaria e se si deve intendere per filosofia qualcosa di vivo fattivamente: essa, infatti, non può esistere in modo generale, e per comprendere l'obiezione che dice «la filosofia è la filosofia universitaria» è necessario interrogare l'«*indicazione formale*» che definisce la filosofia esistenziale. Lasciando ad altre riflessioni l'aspetto «politico» della polemica con la modalità di erogazione da parte dell'Accademia della filosofia, legata a filo doppio alla figura di vita fattiva, l'accesso a essa non è «a un oggetto o a una cosa, ma al fenomeno fondamentale del senso esistenziale»²⁹. Ritornando al corso del 1920/21, Heidegger conclude la sua introduzione con la figura della «*formale Anzeige*», l'indicazione formale che guida all'«*esplicazione fenomenologica*», e problema centrale della metodologia fenomenologica; essa appartiene al «problema del *teoretico*» e del «fenomeno del *diffrenziare*». Heidegger dimostra una conoscenza e una sensibilità profonde della fenomenologia di Husserl, con il quale, già in queste pagine, polemizza. Se il filosofare si dà in una originaria attuazione (*Vollzug*), le categorie «formali-ontologiche» (la *mathesis universalis*) ridanno l'atteggiamento «*inautentico*» e «formale» (che non significa universale), ma qualcosa di più originario; «nella «ontologia formale», infatti, si intende già qualcosa di oggettualmente determinato». Gli ambiti regionali formali divengono, così, un unico «*ambito reale*». L'indicazione formale, al contrario di quanto affermato più in alto da Heidegger, ora nulla ha a che fare con il teoretico e con l'oggettuale. Ma allora cos'è la fenomenologia e il fenomeno? Ogni esperienza colta nel fenomeno chiede il «*che cosa*», il «*come*», l'«*attuazione*» originaria; la fenomenologia è allora una totalità di senso: «essa fornisce il “logos” dei fenomeni, cioè il “logos” nel senso del “*verbum internum*” e non nel senso di “logizzazione”». La distanza da Husserl si approfondisce ulteriormente. L'indicazione formale è una «*difesa*» e un'«*assicurazione*» preventive, tali da tenere ancora libero il «carattere d'attuazione» (*Vollzugscharakter*), poiché emerge con sempre maggior violenza la tendenza decadente del vivere fattivo, decadenza che si mostra come uno scivolare nell'obiettivo; e tuttavia, solo partendo da tale esperienza decadente del vivere fattivo è possibile mettere in luce i fenomeni

2.

Nella lunga e articolata³⁰ *Introduzione metodica* al corso del semestre invernale 1920/21 riveste una particolare importanza il paragrafo terzo che titola “L'esperienza effettiva della vita come punto di partenza”³¹.

Heidegger inizia il suo lavoro con l'esplicitazione del significato autentico dei singoli termini che costituiscono l'espressione «esperienza della vita fattiva»; «esperienza (*Erfahrung*), l'attività dell'esperire e ciò che viene esperito» non ha un valore conoscitivo, ma risulta altresì un «confrontarsi» (*sich-auseinanderstzen*) con tutto ciò che viene esperito. Senza dubbio più problematico risulta dare un senso determinato al termine «fattivo» (*faktisch*), in quanto esso non va pensato come il «reale concreto», o come il «reale secondo natura» e neppure come il «causalmente determinato»; allo stesso modo Heidegger, in questo paragrafo, glissa sul significato che dev'essere dato a «vita». Ma allora cosa si deve intendere con l'espressione «*faktisches Leben*»? E da che modalità di vita

²⁸ Heidegger (1990), pp. 94-109. Mi permetto di rinviare a Mora (2000), pp. 64-88.

²⁹ Ivi, p. 96.

³⁰ «Nella trascrizione di Oskar Becker [...] la fine della prima parte è seguita dalla frase seguente: “interrotto il 30 novembre 1920 a causa di obiezioni sollevate da estranei”, *Note dei Curatori all'edizione tedesca*, p. 424. Più avanti si dice: «I Curatori sono consapevoli del fatto che il testo così stabilito – “autentico ma di seconda mano” – non sia paragonabile a edizioni basate sui manoscritti originali» (ivi, p. 425).

³¹ Il termine «*Faktizität*» e l'aggettivo derivato «*faktisch*» saranno tradotti rispettivamente con i termini “fatticità” e “fattivo”, piuttosto che con “effettività” e “effettivo”, legati maggiormente a mio parere all'ambito della realtà e della *res*, cioè della dicotomia di oggettività e soggettività.

quotidiana si differenzia? Quale distanza sussiste tra la vita fattiva e il «*Mehr-als-Leben*» simmeliano³²? Ciò che Heidegger chiama «esperienza fattiva della vita», si chiarisce se viene coniugato e si rende comprensibile «solo a partire dal concetto di “storico”» (*historisch*); in prima battuta, ciò significa che la figura (fenomenologica?) della fatticità non è il trascendentale o l'Assoluto, non indica l'essenza – il che cos'è – di una cosa, bensì si radica nel concetto storico che, già a questa altezza, non ha più nulla in comune con quello degli storicisti tedeschi, in particolare con lo storicismo teorizzato da Troeltsch³³. A giudizio di Heidegger, ciò che sta nello storico ha abbandonato il proprio carattere di obiettività («*Objectum*» che differisce da «*Gegenstand*» per forza teoretica; e non a caso Heidegger usa il termine di derivazione latina), anche perché è necessario «liberarsi» dalla «concezione» che tanto la filosofia quanto la scienza sarebbero forme di sapere obiettive, affermazione questa in difesa e in linea con la fenomenologia husserliana. E tuttavia, perentoriamente Heidegger afferma: «noi sosteniamo la tesi che la scienza è per principio differente dalla filosofia», asserzione questa che, in maniera implicita, si pone su un piano differente dallo spirito della ricerca husserliana che vuole la filosofia come scienza rigorosa³⁴; al contrario, Heidegger ribadisce che «soltanto la filosofia è originariamente rigorosa». Il lavoro continuo della filosofia consiste nel «determinare il proprio concetto», mentre «una filosofia scientifica» persiste nell'ambito teoretico («gnoseologico»)³⁵. L'oscillazione heideggeriana riguardo alla fenomenologia husserliana e di scuola è evidente, così come ambiguo risulta il ruolo dell'esperienza della vita fattiva, in quanto per Heidegger essa rappresenta un pericolo per la «filosofia autonoma», poiché è già lo spazio in cui si mostrano nella loro potenza «le ambizioni della scienza». La liberazione della filosofia dalla «secolarizzazione» della scienza e della conseguente *Weltanschauung* conduce a una nuova e autentica «autocomprensione della filosofia» medesima in cui scienza e oggetto vengono meno. E allora, «il punto di partenza» – che non può identificarsi con il “principio” (*arché*) – e permette di giungere all'autentica filosofia consiste proprio nell'esperienza fattiva della vita che tuttavia, specifica subito Heidegger, è una strada che non porta nel bel mezzo ma soltanto «dinanzi alla filosofia, non fino a essa».

Dunque, la complessa analisi che Heidegger porta avanti in queste dense pagine introduttive mira a descrivere come gli uomini che esperiscono in maniera non gnoseologica e teoretica la loro esistenza fattiva comprendono il vivere in una modalità del tutto specifica che li indirizza “verso” la filosofia autentica – ossia non scientifica – e nello stesso tempo invertono il corso della vita fondata sul sapere teoretico, che va alla ricerca del “perché” – la loro causa – chiedendosi il “che cos'è” – la loro essenza o *ousía* – dei fenomeni, e non del loro “come”. Si scorgono qui, per un verso, le tematiche che si ritroveranno nel commento alle *Lettere* di san Paolo rispetto alla scelta della con-versione (l'«essere-divenuti» dei Tessalonicesi) per Dio contro gli idoli, di una vita fattiva che non si interroga sul «quando» avverrà la *parousía*, che ha abbandonato ogni atteggiamento teoretico, e che mettono in luce la critica heideggeriana di matrice luterana alla dogmatica del cattolicesimo di Roma³⁶, e per un altro, ancora in forma di materiale grezzo si possono scorgere quelli che saranno i *Grundprobleme* di Heidegger maturo, ossia l'indicazione della svolta (*Kehre*) e della critica decostruttiva della metafisica e del concetto di causa³⁷: tutto ciò può emergere in virtù di un nuovo approccio alla fenomenologia.

Se è vero che il *faktisches Leben* non è un'esperienza gnoseologica allora essa può essere definita come la «posizione attiva e passiva dell'uomo nei confronti del mondo», ossia ciò che viene esperito e non conosciuto scientificamente come il «vissuto» (*das Erlebte*). Il mondo – che in questi anni sembra non fare problema a Heidegger³⁸ – non è *Object*, cioè

³² Simmel (1938)

³³ Troeltsch (1989)

³⁴ Husserl (1994)

³⁵ Heidegger (2003), p. 42.

³⁶ Ivi, p. 133-146. Cfr. Arrien-Camilleri (2011), Bultmann (1970).

³⁷ Heidegger, corsi 1938/39 -1946/48; Id. (1991)

³⁸ Heidegger (1978a); Id., (1928).

un oggetto della conoscenza scientifica né inautenticamente filosofica³⁹. Per Heidegger, che segue in questo caso il dettato fenomenologico di Husserl, il mondo si dà come «mondo-ambiente» (*Umwelt*), un «milieu» nel quale convive il «mondo degli altri» (*Mitwelt*), gli altri uomini nostri simili che si qualificano in base al loro ruolo sociale (studenti, docenti, familiari, superiori, ecc.), che determinano le diverse cerchie sociali, come le chiama Simmel⁴⁰, e allo stesso tempo le sfaccettature e le stratificazioni che distinguono i singoli individui. Anche il «mondo del sé» (*Selbstwelt*), che per Heidegger corrisponde allo «*Ich Selbst*», all'«io stesso», non dev'essere compreso come coscienza o piano trascendentale dell'uomo. Ebbene, le tre modalità che esprimono il «come» del mondo stanno all'interno dell'esperienza fattiva della vita, e tra queste tre modalità di mondo non si riscontra né una «classificazione gnoseologica», né una gradualità che «sarebbe già una violenza»; infatti, dove c'è gradualità c'è il dominio della metafisica classica e del pensiero tecnico-scientifico. Decisivo non è conoscere la relazione che intercorre tra i mondi, bensì il fatto che essi siano «*accessibili*» all'esperienza del vivere fattivo; questi mondi sono il come (*Wie*) dell'esperienza fattiva, ossia la modalità del suo 'comportarsi'⁴¹, il comportamento dell'«*esperire conoscente*» e della filosofia in quanto «comportamento conoscitivo», non teoretico né scientifico, differente da quella gnoseologia costruita su fondamenti metafisici secondo lo schema aristotelico neoscolastico e non secondo il metodo fenomenologico.

L'esperienza fattiva della mia esistenza storica, ossia quando «*esperisco me stesso*», il «come» dell'esperire fattivo, esclude la possibilità di ogni teoria (Heidegger esclama «nessuna teoria!»); il giovane *Privatdozent* mette una pietra tombale sul concetto di «anima», di «coscienza trascendentale», sul problema della convivenza di anima e corpo, e viceversa, ponendo le basi per quella che in *Sein und Zeit* sarà la critica demolitiva della filosofia di Cartesio. Fondamentale è la differenza che nel *faktisches Leben*, l'io, il sé, non viene pensato come un «oggetto-io» (*Ich-Objekt*), ma io mi esperisco «in ciò che faccio, subisco e mi accade»⁴², unito come sono al mondo ambiente. Io, che non può e non deve essere identificato con il concetto di persona o di coscienza, ossia con il dualismo metafisico di matrice cristiana e di derivazione greca e tantomeno con la metafisica idealistica o realistica della modernità, si riconosce come *poiesis*, come *pathein* e come accadimento; in tal modo la presenza di Aristotele si fa sempre più cogente all'interno del pensare fenomenologico di Heidegger, anche se in questo corso la figura dello Stagirita resta ancora – per poco – nell'ombra. L'esperienza fattiva del sé non è un rispecchiamento, una «riflessione (*Reflexion*) teoretica», né come una «percezione interna», piuttosto essa si configura come una «esperienza relativa al mondo del sé» (*Selbstweltliche Erfahrung*): in breve, il mondo del sé fa tutt'uno con il mondo ambiente. Contro ogni teoreticismo e sensismo, che corrispondono allo schema onto-gnoseologico dell'interpretazione scolastica, Heidegger contrappone una lettura dell'io che riprende le linee fondamentali della fenomenologia husserliana, con la differenza essenziale che consiste nell'annullamento dell'io in quanto soggetto e coscienza trascendentale, al fine del superamento – che avverrà solo nel 1927 – del dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, ed evitando il rischio di una caduta nel solipsismo in virtù del fatto che l'esperienza dell'io (il *Selbstwelt* in quanto *Ich-Selbst*) trova la sua autentica consistenza nel mondo ambiente in cui esperisce la sua esistenza storica.

Das faktische, il fattivo – senza il quale l'unità di vita e io non avrebbe luogo – non è determinato come oggetto (*Object*) ma ha il carattere di significatività, cioè del «come» (*Wie*), del comportamento e della comprensione della filosofia in quanto tale. All'interno dell'orizzonte di *das faktische*, ciò che viene conosciuto non è rappresentato come oggetto ma «*esperito come significatività*»; tolto di mezzo il piano teoretico-gnoseologico; eliminato il dualismo, proprio dell'uomo metafisico, di interno e esterno, Heidegger pone fine al

³⁹ «Il "mondo" è qualcosa in cui si può *vivere*, in un "oggetto" non si può vivere», Heidegger (2014), p. 43.

⁴⁰ Cfr. Simmel, (1989).

⁴¹ I tre «*come*» che caratterizzano il mondo si identificano con il compito (*Ausgabe*) che ognuno di noi ha in quella specifica determinazione storica. Heidegger (1987).

⁴² Heidegger (2003a), p. 46.

predominio dell'oggetto, dell'oggettualità del mondo e dell'esistenza umana. Con tale *Destruktion*, per usare ancora una volta un lessico derivato da *Sein und Zeit*, Heidegger appronta una nuova relazione con il mondo e contemporaneamente una determinazione della vita e dell'uomo che supera, grazie al *metodo fenomenologico*, quella fondata sull'«idea husserliana di una logica oggettiva a priori»⁴³. Si può, allora, ipotizzare con una certa dose di probabilità, che ben prima del famoso paragrafo 8 di *Sein und Zeit*, Heidegger abbia imboccato tacitamente una strada che lo avrebbe portato a una riforma radicale del significato di fenomenologia⁴⁴. Se la filosofia si distacca dall'esperienza fattiva del vivere, la sua attenzione si concentra su oggetti che afferiscono al piano del trascendente e a quello dell'uomo inteso come *animal rationale*, e alla visione del mondo che ne consegue⁴⁵. In questo orizzonte teoretico-gnoseologico, proprio della filosofia scientifica – ossia della metafisica –, il soggetto stesso viene concepito e rappresentato come un *Objekt*. A tale dimensione onnicomprensiva appartiene la modalità dell'esperienza fattiva della vita caratterizzata dall'«indifferenza», da quella «cultura scientifica» alla quale aspira e sulla quale applica tutta la sua «cura» (*Bekümmernung*) e perviene alla sua autosufficienza. Il percorso sul quale l'esperienza fattiva del vivere si incammina la porta, in tal modo, a decadere; «la vita de-cade» (*fällt ab*) nella mera significatività, ossia nella ricerca permanente del senso che possa donarle la patente di sapere scientifico. E tuttavia, ribadisce Heidegger, all'interno dell'esperienza fattiva della vita vi è anche la possibilità di un'«inversione del comportamento». Per poter invertire la rotta e voltare le spalle al dominio violento del sapere filosofico scientifico, è necessario che avvenga un «rimbalzo» e un «rovesciamento» (*Umkehr*)⁴⁶ dell'esperienza fattiva della vita in quella che il filosofo nomina «verità essenziale»; in questo senso, allora, il punto di partenza della filosofia, che coincide con quello d'arrivo, dev'essere individuato nell'esperienza fattiva della vita.

Se quest'ultima è il cominciamento del filosofare e se noi siamo in grado di esperire la differenza d'essenza tra «il conoscere filosofico e il conoscere scientifico», allora l'esperienza fattiva della vita, in quanto tale, non è solo l'inizio quanto piuttosto è l'ostacolo⁴⁷ insuperabile alla filosofia stessa intesa scientificamente, o se si vuole, come metafisica scolastica. Viceversa l'indifferenza, che caratterizza un determinato tipo di esperienza vitale, è pronta a risolvere qualsiasi situazione problematica, ad appianare e livellare ogni questione fondamentale e a disbrigare nel minor tempo possibile tutti i compiti che le si presentano; ma, osserva Heidegger, tale sapere e una tale visione del mondo portano la vita al decadimento (*Abfall*)⁴⁸, che dal punto di vista analogico- teologico corrisponde all'apostasia, ossia ciò che nel greco classico è il sostantivo per indicare una defezione politica ⁴⁹, come a proposito di Giuda Galileo che si “trasse dietro” dai seguaci. La *Septuaginta* greca adopera il termine che in *Genesi*⁵⁰ è riferito a una ribellione del genere. Nelle Scritture greco-cristiane il termine “apostasia” è usato in riferimento a defezioni religiose, in quanto allontanarsi da una giusta causa, dall'adorazione e dal servizio a Dio. I capi religiosi di Gerusalemme accusarono Paolo di Tarso di tale apostasia contro la legge mosaica. La caduta della vita è un rovinare (*Ruinanz*)⁵¹ in una significatività teoretica della vita che, in quanto tale, «deve scomparire dalla filosofia» intesa come originaria, pre-teoretica e fenomenologica. L'esperienza fattiva della vita – in quanto tendente alla decadenza, alla caduta in un precipizio (*Abgrund*) – si può e si deve definire come un

⁴³ Heidegger (2003), p. 47.

⁴⁴ Heidegger (1927), pp. 87-9; F.W. von Herrmann (1997); Mora (2000); Husserl (1997), pp. 59-102; Heidegger (2003), p. 49.

⁴⁵ Mora (2015).

⁴⁶ Heidegger (1980).

⁴⁷ Nella conferenza tenuta a Roma nel 1936 su *L'Europa e la filosofia tedesca* Heidegger afferma: «Come può e cosa deve fare [...] la filosofia? [...] Essa si mostra come un che di aggiunto e superfluo; in ogni caso come un ostacolo».

⁴⁸ Heidegger (1990). Siamo in prossimità lessicale del *Verfallen*, così come *Bekümmernung* è il prodromo della successiva *Sorge*.

⁴⁹ *Atti degli Apostoli*, 5,37.

⁵⁰ *Septuaginta*, *Genesi*, 14,4.

⁵¹ Heidegger (1990), pp. 161-184.

«contesto obiettivo», stabile, *actus* e realtà (*res*). Ma se così è, il mondo ambiente diviene il contesto obiettivo all'interno del quale sussistono tutte le significatività scientifico-metafisiche fondate sulla *Theoria*. La scienza – fondamento e metodo del sapere teoretico-pratico di matrice greca – tende in maniera sempre più potente all'edificazione di strutture oggettuali e di obiettivi sempre più rigorosi, in una logica del reale (*Sachlogik*) che ordina le cose (*res*). La filosofia scientifica che ha abbandonato l'esperienza fattiva della vita si configura come rigidità «di un ambito oggettivo»; in questo modo, secondo il giovane Heidegger, si vengono a costituire ambiti che trascendono il sensibile, come le Idee di Platone. Il compito che Heidegger si pone è allora quello di trovare il punto di svolta e l'inversione che rende essenzialmente veritativa l'esperienza fattiva della vita, per evitare che essa dia sfogo alla sua tendenza decadente in contesti oggettivi scientifico-metafisici, alleggerendola della sua «pesantezza» (*Schwere*)⁵² che determina il suo rivolgersi al mondo dell'oggettività.

L'ambiguità della figura dell'esperienza fattiva della vita è chiara anche allo stesso Heidegger quando afferma che il senso finora emerso dalla ricerca iniziale si rivela «contrario al senso della nostra tesi». Ecco perché è necessario ricercare il punto di svolta e di inversione della vita fattiva per poterla comprendere autenticamente, ossia in modo ante-predicativo e pre-teoretico; ma già a questa altezza il *Wie* fenomenologico acquista una tonalità che sembra prendere una lieve distanza da quella husserliana. La via per ricercare l'inversione della vita fattiva Heidegger la indica nelle *Lettere* di Paolo di Tarso.

In questo incipit si avverte un'andatura insicura e non sempre rettilinea⁵³, come d'altronde dev'essere il procedere dell'autentico filosofare per Heidegger, filosofare che sorge (*entspringt*) «dall'esperienza fattiva della vita» (*faktische Lebenserfahrung*) per poi ritornare in essa con un movimento di rimbalzo (*zurückspringen*). Heidegger, fin dall'inizio, sostiene che definire la filosofia come un «comportamento razionale» è privo di senso, e che con una tale definizione la filosofia viene sottomessa alla scienza «con il conseguente occultamento della difficoltà principale»⁵⁴. È solo in virtù di un'analisi delle figure fenomenologiche che emergono nell'*Introduzione metodica* che si può intendere con chiarezza come Heidegger legga le *Lettere* di Paolo, e come queste assurgano a esemplificazione della vita fattiva.

3.

Si è visto come il tema centrale del corso prenda in considerazione e sviluppi l'interpretazione fenomenologica dell'esperienza fattiva della vita protocristiana, attraverso la lettura della *Lettera ai Galati* e della *Prima e Seconda Lettera ai Tessalonicesi*. Il problema della vita e di una sua autentica significazione si mostrano come il nucleo essenziale di elaborazione dell'ermeneutica fenomenologica della fattività. Ciò che va specificato è che Heidegger non ha ancora presente le figure chiave di *Sein und Zeit*, e i corsi che vanno dal 1918 al 1923 non sono le anticipazioni o le prove generali dell'*opus magnum* del '27⁵⁵; questi appaiono invece come il laboratorio in cui Heidegger definisce inizialmente concetti fondamentali che risulteranno poi, riveduti e corretti, pilastri per la sua ontologia fondamentale e per il suo definitivo autonomizzarsi dalla fenomenologia husserliana.

Tale elaborazione del giovane Heidegger, che proseguirà poi nelle cosiddette interpretazioni fenomenologiche di Aristotele⁵⁶, sottolinea le implicazioni teologico-politiche che in maniera carsica permangono nel riconoscimento di un possibile originario «essere in comune», stare in comune dell'uomo che è determinato dalla legge della sua appartenenza (la condivisione di Jabes⁵⁷). Tempo e attuazione manifestano la *prestruttura*

⁵² Heidegger (1990).

⁵³ «È mia intenzione accrescere e mantenere desta la necessità della filosofia di rigirarsi sempre in questioni preliminari al punto di farla diventare realmente una virtù», *ibidem*. Si veda anche il corso del Ws 1929/30, Heidegger (1992), p. 235.

⁵⁴ Heidegger (2003a), p. 41.

⁵⁵ Cfr. Chiereghin (1991), pp. 265-288.

⁵⁶ Gadamer (1989), Heidegger (1923).

⁵⁷ Jabes (1992).

e il «come» originario della vita del protocristianesimo, che non chiede «quando» la *parousia* avverrà, ma si radica nell'attuazione, nel «come» fattivo del vivere, ossia nella decisione per Dio contro gli idoli. Decidendo di non chiedere «quando» e vivendo nell'attuazione di tale decisione, i primi cristiani vivono l'esperienza della vita fattiva, cioè di una perfetta unità, in cui la scissione tra pensiero ed essere non è neppure pensabile in quanto non si manifesta.

4.

Per delineare una corretta «esplicazione fenomenologica» delle lettere paoline è necessario mostrare i rapporti che intercorrono tra l'apostolo e i Tessalonicesi, *come* Paolo si relaziona a quelli e che *milieu* ne deriva: bisogna cioè far interagire il mondo-del- sé con il mondo-degli-altri per ottenere l'immagine del mondo-ambiente. Heidegger è ormai pronto a compiere «l'inversione da ciò che è storicamente obiettivo a ciò che è relativo alla storia dell'attuazione», inversione che è già contenuta nell'esperienza fattiva della vita.

L'appiglio di partenza che Heidegger scopre è l'essere-divenuti (*egenéthemén*) dei Tessalonicesi, grazie alla venuta (*eisodos*) tra di loro di Paolo; ma *come* è venuto tra di loro? L'*eisodos* paolino non si caratterizza come l'imposizione dell'apostolo di Cristo ma assume i connotati della madre che *si prende cura* dei propri figli, «così noi ci siamo fatti piccoli in mezzo a voi»⁵⁸. Alcuni passi della *Prima Lettera ai Tessalonicesi*⁵⁹ esprimono *come* Paolo si è presentato ai Tessalonicesi: egli nutriva un affetto così profondo che avrebbe donato non solo l'*euaggélion tou theoû* ma anche la propria vita (*psýchas*). L'intenzione heideggeriana è quella di portare alla luce la reciprocità di vita che si è venuta a creare tra il mondo del sé paolino e il mondo degli altri tessalonicese, e come ciò sia potuto accadere in virtù del fatto che i Tessalonicesi «sono divenuti». «Essere divenuti» significa essere mutati fattivamente nella vita e nel comportamento grazie a un sapere e a un ricordare che nulla hanno a che fare con la gnoseologia filosofica e scientifica, ma che derivano unicamente dal «contesto della situazione dell'esperienza cristiana della vita». È questo un tratto dell'autenticità del vivere fattivo protocristiano in quanto esso esperisce originariamente assieme sapere e fattività, cosa che noi figli della cultura greca non siamo più in grado di fare. Riguardo a tale problema, Heidegger mostra il fallimento della psicologia scientifica dell'esperienza vissuta tanto di Dilthey quanto di Wundt. E tuttavia, la predicazione di Paolo – accolta con gioia – ha portato *afflizione*, ha gettato i Tessalonicesi «in mille tribolazioni»; chi però ha accolto l'annuncio è entrato «in interazione con Dio». Il rapporto diretto con Dio crea gioia infinita e allo stesso tempo un'infinita inquietudine, come si vedrà poi in Agostino; accogliere e avere accolto la predicazione, il vangelo di Dio, è aver accolto «il *come* della condotta di vita cristiana», «il *come* del comportar-si nella vita fattiva»; «avete ricevuto da noi come dovete vivere per piacere a Dio». Cruciale è il *decidersi per* Dio, mentre abbandonare gli idoli è una conseguenza derivata di un tale volgersi verso. La vita degli *eidola*, che è anche vita delle illusioni, non è vita comunitaria ma teoresi e speculazione che obiettivizza e oggettivizza la realtà. Il volgersi verso Dio, la *con-versione* (*douléuein*) e l'attendere nella speranza (*anaméuein*), ossia un *mutare in Dio*, sono le modalità fondamentali della vita fattiva autentica, di chi ha accolto la predicazione e vive fattivamente l'angoscia e la gioia. Echi kierkegaardiani sono sicuramente presenti nella lettura fenomenologica heideggeriana, ma la tonalità, il senso e il radicamento delle parole e del pensiero di Heidegger hanno già un *come* differente, che può essere indicato con l'etichetta di ontologia ermeneutica della fattività o più semplicemente con ontologia fenomenologica⁶⁰.

Si perviene così al nucleo centrale dell'interpretazione: il senso della *parousia*, «l'attesa del secondo Avvento del Signore». La vita di Paolo si svolge in un vuoto di tempo, si potrebbe dire nella dimensione del *frattempo*. Paolo non vive durante la venuta di Cristo, della sua morte e resurrezione, e non vive ancora nel tempo della seconda venuta, che mette fine al

⁵⁸ 1Ts 1,5.

⁵⁹ 1Ts 2, 7; 8, 10, 14.

⁶⁰ Löwith (1995).

tempo stesso e alla sua terribile, angosciosa oscillazione. Paolo si trova nel *frattempo*; prova su di sé tutta l'inquietudine di una stasi che in realtà è *dynamis*, di uno stallo che è movimento; sente tutto il peso della sua debolezza, ma sa – e questo è ancora un sapere non teoretico – che Dio ha detto «la potenza si attua nella debolezza», e dunque «ben volentieri mi vanterò piuttosto delle mie debolezze, perché abiti in me la potenza (*dynamis*) di Cristo»⁶¹ invece che dell'esperienza estatica e mistica⁶². Così il *frattempo* diviene un'attesa operosa e fertile, una parentesi temporale in cui il senso dominante è la fatticità del vivere cristiano; il *frattempo* diviene una dimensione che sfugge alla temporalità ordinaria e alla sua tripartizione che sradica la vita fattiva dal dominio del prima, dell'ora e del dopo, immettendola nella dimensione originaria della temporalità che non risponde alla domanda «quando?». Dunque Paolo non indica il tempo e l'attimo (*perí de tón chrónon kai tón kairón*)⁶³ in cui accadrà la *parousia*, non usa cioè il «tempo "obiettivo"» e nemmeno il tempo della filosofia, che Heidegger identifica con il tempo «non cristiano» della vita fattiva decadente. In questo *Umwelt* vi sono coloro che vivono per cercare «pace e sicurezza», che si legano perciò alle cose del mondo di cui si prendono cura. Ebbene, questi uomini saranno colti di sorpresa, *all'improvviso*, da una tremenda rovina: «quando diranno "pace e sicurezza", proprio allora sopraggiungerà su di loro la rovina, come le doglie sulla donna incinta, e non potranno sfuggirvi». Sono questi gli uomini che vivono nel tempo ordinario, che attendono, che sperano e il cui «attendere si assorbe in ciò che la vita arreca loro»; essi vivono l'attesa e in essa la rovina li coglie, senza che abbiano la possibilità di salvarsi, «perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico», ma sono presi e persi «nella tenebra» (*én skotéi*). Questa figura assomiglia all'uomo contemporaneo, assorbito dall'*engagement* tecnico-pratico, e tale antropologia heideggeriana è reperibile in molti suoi contemporanei (Spengler, Jünger) e anche in molti suoi maestri (Schleiermacher, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, per il quale il Dio che è morto è quello dei filosofi). Ma questa è anche la fotografia dell'uomo occidentale, espressione della filosofia greca e della cultura europea, che pensa Dio come oggetto di speculazione a causa di quel «decadimento dal comprendere autentico» che per Heidegger si identifica con la metafisica e con l'atteggiamento teoretico; «la filosofia greca è penetrata nel cristianesimo. Soltanto Lutero ha fatto un tentativo in questa direzione e ciò spiega il suo odio per Aristotele»⁶⁴; e la filosofia greca, cioè Platone e Aristotele, determina essenzialmente «la vita spirituale odierna», anche se Aristotele va reinterpretato: «in lui non si hanno solo considerazioni ontologiche, ma queste ultime sono accompagnate da una prospettiva del tutto differente, anche se non tematizzata. La Metafisica aristotelica è forse già più avanti di quanto noi stessi oggi siamo in filosofia»⁶⁵.

L'uomo, che vive la dimensione inautentica, dice «pace e sicurezza», così come altri Tessalonicesi accolgono il *dire*, la *parola*, la *predicazione* (*logos*) di Paolo come se (*als ob*) già qui il linguaggio fosse «la casa dell'essere» e la dimensione all'interno della quale si danno le modalità fattive dell'autenticità e dell'inautenticità della vita. L'altra modalità del vivere cristiano dei Tessalonicesi è quella autentica: «ma voi, fratelli, non siete nella tenebra, perché quel giorno, possa sorprendervi»⁶⁶; essi sono nella luce del giorno del Signore (*photós, hémera*), ossia – dice Heidegger – nel giorno della *parousia*. La temporalità della vita cristiana autentica risulta «senza un proprio ordine e senza punti fissi» proprio perché, come si diceva, è un *frattempo*, una sospensione (*epoché*) della temporalità ordinaria. Questa specifica modalità del tempo cristiano è qualcosa di fattivo, in quanto «esser desti» e nella «veglia», e il senso di questa temporalità diventa – ma è anche tutt'uno – essenziale «per l'esperienza fattiva della vita». È questa la temporalità dell'insicurezza che rifiuta la prassi mondana per un altro ethos; che rinuncia a pace e

⁶¹ 2Cor. 12, 9.

⁶² 2Cor. 12, 5.

⁶³ 1Ts 5,1.

⁶⁴ «Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quello odiava. Alcune scosse le diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl», Heidegger (1992), p. 13.

⁶⁵ Heidegger (2003a), p. 91.

⁶⁶ 1Ts 5,4.

sicurezza, a perdersi nelle occupazioni di tutta una vita, per non perdersi nell'oblio della *theoria* ma, anzi, per vegliare ed essere sobri, pronti quando «il giorno del Signore verrà come un ladro di notte». Se l'attesa della *parousia* dipende dal modo in cui io vivo, allora la mia vita è segnata dalla disperazione e dalla continua angoscia, proprio in quanto la mia debolezza e la mia inadeguatezza si fanno sempre più manifeste.

Nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* Paolo accresce e contrappone due modi di vita che, tuttavia, differiscono da quelli tracciati nella prima epistola. Qui le due modalità sembrano riguardare entrambe coloro che hanno accolto la predicazione paolina ma che si dividono in quelli che l'hanno rettammente compresa e quelli che l'hanno fraintesa. Quest'ultimi sono coloro che lasciano le attività e le opere per darsi alla teorizzazione sulla *parousia*, sul quando, sul come, abbandonandosi e perdendosi in una sorta di sapere teoretico, «trasformando in mero ozio l'incuranza nei confronti della *casualità della vita*». La *Faktizität* della vita risulta così essere una modalità *altra* rispetto al sapere teoretico e metafisico, modalità che coincide con l'intento fenomenologico (*zu den Sachen selbst*).

La *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* corrobora la tesi heideggeriana di un'ostilità di Paolo nei confronti del sapere teoretico e di una gnoseologia speculativa derivata dalla metafisica greca, rivolgendosi tutto all'attività e all'attuazione come autentiche modalità di vita. L'azzeramento del piano teoretico si accompagna all'assolutizzazione della sfera della fatticità: nessun processo di astrazione e nessun «insegnamento teoretico» si trovano nella predicazione di Paolo, ma solo il far venire a manifestazione le azioni del Dio cristiano. In questo senso si può dire che la predicazione paolina è una vera e propria fenomenologia dell'esperienza fattiva della vita cristiana. Per il giovane Heidegger, Paolo è il campione dell'anti-accademia, colui che porta avanti una nuova modalità della conoscenza, rispetto a qualsiasi sapere codificato in dogmi, e in questo c'è da parte di Heidegger quasi un'identificazione ideologica con l'apostolo. Questo aspetto avrà in tempi infausti una serie di mete politiche che vorrebbero dare, per Heidegger, il colpo definitivo al vecchio sapere e all'istituzione accademica⁶⁷.

5.

Il guardare, ossia il curare la vocazione, l'essere stati chiamati, sono modalità fondamentali della la vita cristiana che vive le significatività (*Bedeutsamkeiten*) fattivamente esistenti *os me*, «come se non» (*als ob nicht*)⁶⁸, ossia nella modalità di un'analogia negativa, antiteoreticistica, che pone in primo piano la critica al sapere accademico e, di contro, l'impulso verso un *compito* (*Bestimmung*)⁶⁹ di rivitalizzazione della cultura che di necessità passa per una *Destruktion* – distruzione/ decostruzione – del sapere metafisico delle Università. Contro ogni forma di gnosi, Paolo muove in direzione di un sapere che è immediatamente comportamento e compito, perché *vocazione*; l'esser chiamati dei cristiani comporta, senza alcuna mediazione, una fattiva modalità di vita che nasce con la predicazione e che con essa, «costantemente e simultaneamente», si attua come esperienza fattiva. Se è vero che la predicazione è «sempre compresente in modo vitale», ci si deve chiedere in che modo, da questi contesti d'attuazione, si formi successivamente quella che Heidegger definisce «concettualità dogmatica», cioè come avvenga la trasformazione della conoscenza fattiva della vita in sapere teoretico e dogmatico, attraverso un processo di de-vitalizzazione⁷⁰. «Questo vi dico, fratelli: *il tempo si è contratto*»⁷¹: l'angosciante affermazione di Paolo sottolinea ancora una volta il legame ontologico indissolubile che c'è tra temporalità e fatticità-attuazione della vita cristiana; l'originarietà dell'attuazione è consustanziale al tempo contratto, e queste due prestrutture, tra loro interconnesse, determinano i contesti e i modi di riferimento al

⁶⁷ Heidegger (1933).

⁶⁸ Heidegger (2003), p. 160.

⁶⁹ Heidegger (1993). G. Cantillo, nell'*Avvertenza*, spiega: «Per quanto riguarda la traduzione del titolo si è scelta la più letterale, ma si deve ricordare che *Bestimmung* accanto al significato di "determinazione" [...] di "definizione" ha anche quello di "destinazione", di "scopo", di "compito".»

⁷⁰ Heidegger (1921/22).

⁷¹ *1Cor.* 7, 29.

mondo ambiente, al mondo degli altri e al mondo del sé, dell'esperienza fattiva della vita cristiana. Resta ancora poco tempo, dice Heidegger; il cristiano vive nell'ancora-soltanto (*das Nur-Noch*) che accresce la sua angoscia: «la temporalità concentrata è costitutiva della religiosità cristiana: un "ancora-soltanto"; non c'è tempo per rimandare». L'ansia dei cristiani è provocata dalla contrazione del *kairos*, la temporalità dell'attuazione, ossia della fatticità della vita cristiana. La figura di *kronos* e «la figura di questo mondo» (*to schema tou kosmou*) stanno per dileguare, e allora bisogna vivere «come se (*als ob*) non», nell'analogia privativa: la *Zeitlichkeit-kairos*, il tempo che si è contratto, determina l'esperienza cristiana della vita come analogia privativa. Se *Kronos* rappresenta il tempo profano e *kairos* il tempo messianico, il tempo della fine che non va confuso con l'escatologia cioè con la fine del tempo, e se il *kairos* si è contratto, ciò significa che per Paolo la *parousia*, che coincide con il tempo della collera e la fine del tempo, si è avvicinata. Per questo la sua predicazione indica *come vivere*, certamente in ansia, il tempo che resta, ma pone anche la non più dilazionabile decisione; il contrarsi del tempo e il passare della figura del mondo richiedono una modalità determinata del decidersi. E questa decisione non può fondarsi su un sapere pratico⁷², su una *phronesis*, o su uno teoretico, ma solo sulla disposizione fattiva del vegliare e dello stare sobri. L'interpretazione fenomenologica della dottrina di san Paolo, se da un lato segue la tesi tipica del protestantesimo (riconducibile a Lutero e ripresa poi, tra Ottocento e Novecento, nel quadro dell'elaborazione di una «storia del dogma») secondo cui, in virtù della metafisica cattolica di matrice tomistica, si sarebbe persa l'autenticità dell'annuncio a causa della sua «ellenizzazione», prodromo della «esiziale romanizzazione», autenticità dell'annuncio che dev'essere recuperata grazie a una «rinnovata analisi storica ed esegetica», come avviene in Harnack, dall'altro la rigorosa conseguenza della rottura heideggeriana con il «sistema del cattolicesimo», e, all'inverso, l'adesione alle tesi sostenute dal neotomista Martin Grabmann riguardo alla coincidenza di mistica e razionalità di contro alla concezione dell'esperienza mistica intesa come il «completamente diverso», «l'altro», sostenuta da Rudolf Otto in *Il sacro*, dimostra, sin dai tempi di *Privatdozent*, l'ambizione e l'oscillazione caratteristica di Heidegger. La sua adesione alle tesi espressamente neoscolastiche, che Heidegger aveva posto come suo obiettivo polemico centrale – si pensi alle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele –, è dettata con ogni probabilità dal fatto di ingraziarsi Grabmann per una recensione al suo *Duns Scoto*. Va anche sottolineato come Heidegger interpreti un passo della *Seconda Lettera ai Corinzi* in cui Paolo narra della sua personale esperienza estatica, e affermi: «per Paolo il fatto decisivo non è l'aver ricevuto il dono della grazia: qui egli tagliacorto e non ci dice nulla in proposito. Il "come" dell'estasi è ignoto e irrilevante [...]. Paolo vuole essere visto solo nella sua debolezza e nella sua angustia». Sposare la tesi di Grabmann sulla razionalità dell'estasi è allora coerente con il progetto di vita fattiva che Heidegger porta avanti. Secondo il filosofo, il piano del sapere razionale è ciò che porta alla decadenza della vita fattiva, così come l'estasi non è il momento essenziale per l'esperienza fattiva della vita cristiana. Affermare che l'estasi è razionale significa non attribuirle valore ma togliergliene; significa affermare la sua matrice eminentemente teoretica e negare la sua validità fattiva e, dunque, affermare la sua struttura inautentica, così come inautentica è anche la tesi sostenuta da Otto che pone l'estasi come irrazionale⁷³ e perciò stesso ancora una volta scissa dalla fatticità della vita cristiana, l'unica a caratterizzarsi come ambito dell'autentico.

Bibliografia

- Atti degli Apostoli*, (1974), in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna.
Anelli, A. (2011), *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia.
Barth, K. (2002), *L'epistola ai Romani*, trad. it. a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano.

⁷² Volpi (1991).

⁷³ Heidegger (1949).

- Bultmann, R. (2018), *Nuovo testamento e mitologia*, trad. it. di L. Tosti e F. Bianco, con *Saggio introduttivo* a cura di I. Mancini, Queriniana, Brescia.
- Derrida, J., (1997), *Fini dell'uomo*, in Id., *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Dilthey, W. (1982), *Critica della ragion storica*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino.
- Fabris, A. (1997), *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, Laterza, Roma-Bari.
- Gadamer, H.G. (1987), *I sentieri di Heidegger*, trad. it. di G. Moretto e R. Cristin, a cura di R. Cristin, Marietti, Genova.
- Gadamer, H.G. (1990), "Uno scritto 'teologico' giovanile di Heidegger", in Heidegger, M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di H.G. Gadamer, trad. it. di G.P. Cammarota e V. Vitiello, *Filosofia e Teologia*, IV, 3, settembre-dicembre.
- Heidegger, M. (2006), *Oltrepassamento della filosofia (1938/39); L'essenza del nichilismo (1946/48)*, in Id., *Metafisica e nichilismo*, trad. it. di C. Angelino, a cura di C. Angelino e H.J. Friedrich, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1974), *Fenomenologia e teologia*, trad. it. a cura di N.M. De Feo, La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger, M. (1978a), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- Heidegger, M. (1978b), *L'essenza del fondamento*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- Heidegger, M. (1980), *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1987), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1990), *La svolta*, a cura di M. Ferraris, il melangolo, Genova.
- Heidegger M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di H.G. Gadamer, trad. it. di G.P. Cammarota e V. Vitiello, *Filosofia e Teologia*, Anno IV, n. 3, settembre-dicembre.
- Heidegger, M. (1991), *Il principio di ragione*, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1992), *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, trad. it di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1992), *Concetti fondamentali della metafisica*, trad. it. di P. Coriando, il melangolo Genova.
- Heidegger, M. (1993), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1995), *Lettera sull' "umanismo"*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2003a), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi Milano.
- Heidegger, M. (2003b), *L'inno Der Ister di Hölderlin*, a cura di U. Ugazio, Mursia, Torino.
- Heidegger, M. (2011), *Le problème du péché chez Luther (dans le séminaire de Rudolf Bultmann, Die Ethik des Paulus [Ws 1923/24])* trad. fr. di Ch. Sommer, in S.-J. Arrien et S. Camilleri (éd.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Vrin, Paris p. 259-286.
- Heidegger, M.-Gadamer H.G. (1999), *L'Europa e la filosofia*, a cura di J. Bednarich, postfazione di M. Riedel, Marsilio, Venezia.
- Heidegger, M. (2014), *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, a cura di G. Vattimo, Ugo Mursia, Milano.
- Heidegger, M.-Rickert (2016), *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, trad. it. di A. Donise, A. P. Ruoppo, Orthotes, Salerno.
- Heidegger M.-Löwith, K. (2017), *Carteggio 1919-1973*, a cura di G. Tidona, Ets, Pisa.
- Herrmann von, F.W. (1997), *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, il melangolo, Genova.

- Husserl, E. (1977), *Glosse a Heidegger*, a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano.
- Husserl, E. (1994), *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.
- Jabès, E. (1992), *Il libro della condivisione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Jacobsson, M. (2010), *Heidegger e Dilthey*, Mimesis, Milano-Udine.
- James, W. (2004), *Principi di psicologia*, a cura di G. Preti, Principato, Milano.
- James, W. (1998), *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia.
- Löwith, K. (1995), *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, trad. it. di V. Rasini, in S. Poggi e P. Tomasello, *Martin Heidegger*, Led, Milano.
- Lutero, (2005-), *Opere*, Queriniana, Brescia.
- Mora, F. (1990), *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Jouvence, Roma.
- Mora, F. (2000), *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova.
- Mora, F. (2002), *Filosofia della vita e filosofia della prassi*, Cafoscarina, Venezia.
- Mora, F., a cura di, (2015), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine.
- Ott, H. (1992), *Alle origini del pensiero di Heidegger. Il filosofo teologico*, F. Bianco (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano.
- Ott, H.- Penzo, G. (ed 1996), *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia.
- Otto, R. (1994), *Il sacro*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano.
- Pöggler, O. (1991), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it. di G. Varnier, Guida, Napoli.
- Regina, U., (1998), *Noi eredi dei cristiani e dei Greci*, in E. Mazzarella (ed.) *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna.
- San Paolo (1997), *Lettere*, I e II voll., a cura di G. Barbaglio, Rizzoli, Milano.
- Savarino, L. (2000), "Filosofia e temporalità. Heidegger e il cristianesimo prima di *Essere e tempo*", *Discipline Filosofiche*, IX, 2, 1999, *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, a cura di M. Gardini, Quodlibet, Macerata.
- Septuaginta*, (1979), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Simmel, G. (1989), *Sociologia*, a cura di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano.
- Simmel, G. (1993), *Saggi di sociologia della religione*, a cura di R. Cipriano, Borla, Roma.
- Simmel, G., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano.
- Simmel, G. (2018), *Ultimi saggi della filosofia della storia. Ein ganz neues Buch*, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano-Udine.
- Taubes, J. (1996), *Escatologia occidentale*, a cura di M. Ranchetti, Garzanti, Milano.
- Taubes, J. (1997), *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano.
- Troeltsch, E. (1989), *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli.
- Vattimo, G. (1989), *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova.
- Vattimo, G. (2016), *Heidegger teologo cristiano?*, in *I quaderni neri di Heidegger*, a cura di D. Di Cesare, Mimesis, Milano-Udine.
- Volpi, F. (1976), *Heidegger e Brentano*, Cedam, Padova.
- Volpi, F. (1989), *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'ascesi del pensiero*, in M.M. Olivetti (ed.), *La recezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova.
- Volpi, F. (1991), "L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*", *Filosofia '91*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari.
- Volpi, F. (1997), *Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari.
- Wahl, J. (1938), *Etudes Kierkegaardienne*, Aubier, Paris.
- Weber, M. (1999), *Economia e società*, voll. I-IV, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino.