

## PREFAZIONE

In un testo del 1925, scritto sotto forma di “note supplementari” al suo libro principale pubblicato qualche anno prima, Franz Rosenzweig scriveva: «A suo tempo ho licenziato *La stella della redenzione* priva di prefazione. Mi atterrisce il tenore delle consuete prefazioni da filosofo, veri starnazzamenti dopo aver fatto l’uovo, scortesie ed ingiuriose verso il lettore che non ha ancor fatto nulla, né tanto meno può aver letto il libro»<sup>1</sup>! Queste parole sono a dir poco scoraggianti! Scommettiamo tuttavia che una prefazione possa essere ben altra cosa che un atto di adulazione e un gioco di autocompiacimento. Essa, per esempio, può assolvere due compiti importanti: in primo luogo esprimere gratitudine verso coloro che hanno realizzato l’edizione dell’opera e si sono assunti il difficile compito di realizzarne la traduzione: i miei più sinceri ringraziamenti vanno, a questo proposito, a Giovanni Ferretti e Lorenzo Gianfelici. In secondo luogo, una prefazione può essere messa al servizio del lettore, cosa che cercheremo di fare brevemente in quanto segue.

Prescindendo dalle produzioni mediatiche d’ogni sorta, superficiali ed erronee, che riguardano un Heidegger molto spesso più “immaginario” che reale, constatiamo che le più recenti pubblicazioni delle opere complete (*Gesamtausgabe*) del filosofo di Friburgo, confermano le nostre tesi pubblicate negli anni 1990 e poi sviluppate negli anni seguenti.

In primo luogo, il rapporto di Heidegger con la teologia non è più – non poteva più essere – considerato come una semplice appendice, o come un settore particolare dell’universo interpretativo del suo pensiero. Al contrario, esso doveva infine conquistare quella dignità che lasciava intravedere questa formula rimasta a lungo enigmatica: «Senza questa provenienza teologica, io non sarei mai giunto sul cammino del pensiero. Provenienza è sempre futuro – *Ohne diese theologische Herkunft*

<sup>1</sup> FR. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenal, Venezia 1982, 41.

wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft»<sup>2</sup>. La questione era e resta questa: come può una lunga tradizione di pensiero come quella del cristianesimo, congedato, rifiutato e destituito da Heidegger, aver determinato lo sviluppo del suo pensiero e, addirittura, essere considerato per sua stessa ammissione sotto la categoria del “futuro”? La tesi principale del libro voleva prendere in esame il problema che molte generazioni di lettori di Heidegger avevano ereditato. Esso presenta così due livelli di lettura; in primo luogo, la relazione tra la filosofia e la teologia è, *come tale*, costitutiva del cammino di pensiero heideggeriano; in secondo luogo, questa relazione si declina secondo tre ambiti: filosofia e teologia biblica, filosofia e onto-teologia, pensiero dell'essere e attesa del dio. La pubblicazione – posteriore a quella della prima edizione del nostro scritto – del tomo 66 della *Gesamtausgabe, Besinnung*, ha confermato la nostra tesi. In un testo del 1938, Heidegger scriveva: «Nessuno può misconoscere che tutto il cammino che ho percorso fin qui fu tacitamente accompagnato dal confronto con il cristianesimo, un confronto che non fu e non è casuale, ma rappresenta la salvaguardia della provenienza più propria [...], e che [tale cammino] implica al contempo il distacco doloroso da tutto ciò. Solo chi è radicato nel mondo cattolico e lo vive concretamente potrà avere qualche idea delle esigenze che, come delle scosse telluriche sotterranee, hanno influenzato il cammino percorso fin qui»<sup>3</sup>. Questa confessione, formulata molto presto ma ripresa tardivamente, non solo obbliga il commentatore a considerare il cristianesimo come un *corpus* utile alla comprensione della sua opera, ma ancor più radicalmente a considerarlo come il terreno esistenziale e speculativo a partire dal quale trovano origine le determinazioni essenziali dell'itinerario intellettuale del filosofo tedesco.

In secondo luogo, una comprensione adeguata di questo “terreno” esige la presa in considerazione delle differenze tra le scuole teologiche. A tal proposito, in *Besinnung* Heidegger aggiunge: «Il tempo di Marburgo aggiunse un confronto più serrato con il cristianesimo protestante – ma, anche quest'ultimo, come qualcosa che doveva già essere superato da ci-

<sup>2</sup> *Aus einem Gespräch von der Sprache* (1953-1954), 96 [90].

<sup>3</sup> «Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes “Problem” war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft [...] und schmerzliche Ablösung davon in einem. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten», *Besinnung* (1938-1939), 415.

ma a fondo, non significava la sua distruzione»<sup>4</sup>. Bisogna ammettere che molti commentatori non si sono accorti né della pluralità dei nuclei teologici né della tensione tra il cattolicesimo e il protestantesimo, presenti nel cammino di pensiero heideggeriano. In Francia, i celebri studi di J. Beaufret, pur rilevando il rapporto di Heidegger con alcuni punti essenziali della storia della teologia, e pur pronunciandosi a questo riguardo su questioni fondamentali, hanno tuttavia lasciato nell'indeterminazione confessionale il concetto stesso di teologia cristiana. Più recentemente, l'attuale tesi, a dire il vero molto parziale, di una «svolta teologica della fenomenologia francese», non ha esitato a riprendere la conferenza *Phänomenologie und Theologie*, senza però sforzarsi di identificare le scelte propriamente teologiche e confessionali che questa conferenza avalla o contesta.

Infine, proprio per esplicitare la natura esatta del rapporto che Heidegger ha effettivamente intrattenuto con il mondo plurale del cristianesimo abbiamo messo in evidenza un triplice punto di vista: (a) quello che concerne la complessità dell'*habitus* cattolico nel quale Heidegger ha ricevuto la sua formazione intellettuale; (b) quello che indaga la pluralità delle influenze teologiche, in modo predominante protestanti, da cui il suo cammino è stato influenzato; (c) quello per cui Heidegger, senza mai rinunciare alla relazione con la teologia e con i teologi, prende congedo dal cristianesimo, sia dal cattolicesimo che dal protestantesimo.

Fatte queste distinzioni, si chiariscono le principali scelte teoriche di Heidegger concernenti lo statuto della “filosofia cristiana” e della “teologia naturale”, il rapporto tra la mistica, la dogmatica e il *positum* della “teologia cristiana”, le influenze neotestamentarie, agostiniane, luterane, pascaliane e kierkegaardiane dell'analitica del *Dasein* nelle loro articolazioni con le letture posteriori di Nietzsche e di Hölderlin.

Abbiamo escluso, tuttavia, la possibilità di un'interpretazione teologica dell'opera di Heidegger. In un colloquio statunitense nel 2001, Jacques Derrida ci domandò se fosse possibile operare una sorta d'inversione permanente tra il pensiero di Heidegger e la teologia cristiana. La risposta è stata negativa. In effetti, i tentativi di leggere nel pensiero di Heidegger una teologia secolarizzata o una metafisica cripto-teologica, si scontrano con tre considerazioni che non si dovrebbero mai dimentica-

<sup>4</sup> «Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums – alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muß», *ibid.*

re: (a) la teologia ereditata da Heidegger è fatta di opposizioni teoriche interconfessionali forti che rendono impossibile un'indagine globale ed univoca; (b) Heidegger ha trascurato se non ignorato molte categorie essenziali del cristianesimo, tra cui, ad esempio, quella dell'incarnazione; (c) soprattutto, egli si è posto decisamente al di fuori della teologia, cercando dal 1924 di uscirne e dal 1936 volendo individuare il suo punto d'origine. Pur rifiutando ogni sua interpretazione teologica, possiamo comunque tracciare le linee di continuità dell'opera heideggeriana ponendola in una tensione plurima e differenziata con la teologia.

Ciò comporta un grande vantaggio di fronte a un'opera complessa in cui, come nella Foresta Nera, convivono molte specie vegetali e varietà animali, integrate però in un unico ecosistema. Il commentatore è spesso sconcertato dalla pluralità di temi e di nuclei di senso – fatticità, ontoteologia, poesia, tecnica, *éthos*, *Ereignis*, ritiro – che attraversano la monumentale produzione heideggeriana, ma anche dalla messa in scena di fissazioni e quasi ossessioni ermeneutiche sul suo periodo “nazista”, sul suo supposto “antiumanismo”, sul suo preteso “ateismo” o ancora sul suo apparente “irrazionalismo”. Se è vero che l'opera di Heidegger è un “ecosistema” fino alla sua “svolta” (*Kehre*), ciò, tuttavia, non si evidenzia attraverso la sottolineatura di un tema privilegiato, o ricorrendo a un vano *deus ex machina* speculativo, ma a partire dalla triplice tensione, irriducibile e irrecusabile, che abbiamo tentato di sviluppare. Se occorre tuttavia individuare, a monte di tutti i binomi concettuali implicati in questa tensione e di cui le pagine seguenti espongono la complessità, una relazione fondante e ispiratrice presente fin dalle prime opere (1915-1920), allora, e senza riserve, noi privilegeremo la tensione tra i due concetti di “fatticità” (*Faktizität*) e di “correlatività” (*Korrelativität*). Il primo di questi concetti è stato scoperto nel suo ruolo centrale nel corso degli anni Novanta del secolo scorso e noi abbiamo seguito il suo emergere progressivo nel periodo 1920-1928. Questo concetto in effetti permette di comprendere la congiunzione tra la lettura dell'esperienza cristiana originaria e non soltanto originale (san Paolo, sant'Agostino, Lutero) e la vita fattizia nell'interpretazione fenomenologia di Aristotele. Inteso come “struttura”, “peso” e “fardello della vita”, indicando la non-originarietà e l'irriducibilità delle strutture ontologiche, questo concetto esprime, nel modo più radicale, la condizione di finitezza del “già-qui” anteriore a ogni soggettività, pensante o trascendentale. Tuttavia, la rottura epistemologica prodotta dalla fatticità rispetto a ogni istanza metafisica non storica, sia essa religiosa (Dio, regno di Dio, *Actus Purus*...) o filosofica

(*Causa sui*, Ragione, Volontà di potenza...) non esonera il pensiero dallo schema della "correlatività". Influenzato precocemente dalla concezione storicizzante dello Spirito hegeliano, Heidegger ha voluto pensare filosoficamente un "rapporto vitale" di "correlatività" tra Dio e il mondo. Di conseguenza, la critica che egli rivolge alla scolastica, così come egli la eredita, concerne la sua incapacità di riconoscere la posizione di valore che risiede *anche* nell'"individuo". Bisogna ben comprendere che il dispositivo teorico che Heidegger inaugura a partire dagli anni 1936-1938 (*Beiträge zur Philosophie*), lungi dall'indicare una qualche chiusura o dipendenza del "dio" nei confronti dell'"essere", vuole essere coerente con la necessità effettiva dell'incontro del dio con la finitezza del soggetto umano che altro non è che la finitezza del *Seyn*. Detto altrimenti: il *Gott* sta al *Seyn* così come sta al *Dasein*.

Abbiamo spiegato a lungo, qui e altrove, che una tale costruzione implica grosse aporie: esse concernono tanto la questione dell'attesa del dio e del suo rapporto al desiderio umano, quanto il problema della resistenza etica nel suo rapporto all'Essere e all'*Ereignis*. Più direttamente, si può ammettere senza tema d'errore che Heidegger ha *ignorato e non compreso* molti concetti fondamentali della teologia nello stesso momento in cui l'ha collocata al di fuori dal pensiero originario. Tuttavia, il suo itinerario di vita e di pensiero, effettivamente indissociabile da una pratica e da una teorizzazione della relazione filosofia/teologia, e a dispetto delle numerose difficoltà che fa sorgere, ha non solo aperto nuove questioni sullo statuto della metafisica ma ha anche pungolato la teologia a definire in maniera rigorosa il suo gesto speculativo. Si potrà così riprendere a ragione la celebre formula di Karl Barth a proposito di Hegel: «Un grande problema, una grande delusione e forse anche una grande promessa»<sup>5</sup>.

Philippe Capelle-Dumont

<sup>5</sup> K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* 1, Siebenstern, Hamburg 1975, 350 [trad. it., *La teologia protestante nel XIX secolo* 1, Jaca Book, Milano 1972, 465].