

L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla figura dell'ultimo Dio nei 'Contributi alla filosofia (dell'evento)' di Heidegger*

Ernesto Forcellino
Università di Salerno
ernesto.forcellino@alice.it

ABSTRACT

The *last God* is the most enigmatic figure of the *Contributions to Philosophy (from Enowning)*, the complex posthumous work by Heidegger. The present essay tries to show how in that work important speculative questions are present and how, at the same time, the possibility for differently thinking “ethos” is announced. Heidegger delineates the *last God* profile, employing a rich texture of recalls, where the legacy of ancient Greek “sophia” and the poetry of Hölderlin are intermingled. The nietzschean “death of God”, biblical tradition, mystic and theological echoes and early Christianity are also recognizable. It is principally announced the oscillation between “flight and arrival” of the *last God*, the instantaneous passage that has in its absence the most sensible sign of his transit. *From* the self-refusal and *from* an arriving that is at the same time a past that has never been present and a future that is always postponed, the paradoxical measure for an “original ethic” is delineated. Moreover, through the *last God*, the question of “Ereignis” – “Leitfaden” of the *Contributions* but also of the whole heideggerian thought – is faced in a more effective way.

0. *Premessa* – La ‘compagine’ (*Fuge*) conclusiva degli heideggeriani *Contributi alla filosofia (dell'evento)*¹ – opera volutamente postuma, dacché Heidegger

* Il presente saggio costituisce parte integrante d'un lavoro più ampio – in corso di pubblicazione – dedicato ad alcune questioni teoretiche presenti nei *Contributi alla filosofia (dell'evento)* di Heidegger.

¹ La sezione dei *Beiträge* dedicata alla figura dell'ultimo Dio conclude il manoscritto heideggeriano e, potremmo dire, si configura anche sotto l'aspetto filosofico essenziale come il ‘vero’ esito dell'intera opera. Nella versione a stampa del testo compare tuttavia alla fine una ulteriore parte, *das Seyn*, composta successivamente, ma presente nel manoscritto dopo il ‘Vorblick’, nella quale vengono ripresi i temi nodali del percorso intrapreso. Sulla scelta di inserire questo capitolo alla fine si veda il ‘Nachwort’ del curatore dei *Beiträge zur Philosophie* F.-W. Von Herrmann, il quale fa riferimento, tra l'altro, ad un appunto sull'argomento scritto dallo stesso Heidegger, risalente al 1939. Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. v. F.-W. von Hermann, ‘Gesamtausgabe’ Bd. 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 511-521; trad. it. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, pp. 493-494. D'ora in avanti, l'opera verrà citata con la sigla *BPh*, seguita dal rinvio alla pagina in lingua originale e, fra parentesi, all'edizione italiana (che seguiremo, salvo diversa indicazione).

stesso non volle che vedesse la luce in vita – è interamente occupata dalla figura dell'ultimo Dio, assente dagli scritti 'pubblici' del filosofo di Messkirch. Vi si allude tuttavia nella celebre intervista rilasciata al settimanale *Der Spiegel*; anch'essa significativamente destinata, sempre per volere di Heidegger, ad una lettura successiva alla sua morte.

“...la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo) “².

Si tratta di un passo infinite volte citato, quasi altrettante volte frainteso, e che forse le pagine dei *Beiträge* potrebbero aiutare a leggere secondo una nuova luce.

Cominciamo allora con una domanda: quale “necessità del pensiero” induce Heidegger a riservare ancora uno spazio per dar figura al divino? Perché, consumato l'Essere (*Seyn*) nella ‘eventualità’ del suo essenziarsi, della sua *Wesung* – la cui modalità fondamentale è data peraltro dalla ritrazione – s'impone tuttavia l'urgenza di tornare al nome di Dio? E sia pure dell'“ultimo Dio”? non è, in altri termini, sufficiente assumere tale consumazione come la reale ‘svolta’ verso la quale s'indirizza il pensiero, in vista di ciò che i *Contributi* definiscono ‘altro inizio’? Nel nome che tuttavia in queste pagine resta: la parola *Seyn*, la cui differenza ‘inaudita’ si consegna solo entro lo spazio di un grafema, non è già revocata all'Essere stesso – e in maniera volutamente contraddittoria – la possibilità di aver nome? Eppure, resta da comprendere come le ‘vere’ pagine finali dei *Beiträge zur Philosophie*, ci consegnino questo paradosso che non potrà esser taciuto, dal momento che è il rigore stesso con cui Heidegger ha edificato questa sua opera enigmatica ad esigerlo. È come se ci venisse detto che alle spalle della metafisica, e nell'ombra che ne cela l'essenza, se pure la parola dell'Essere, o meglio: la parola-Essere, non sia termine che convenga più ad indicare la ‘cosa’ stessa del pensiero – dacché infatti l'essere *svanisce* nell'*Ereignis*³ – permanga tuttavia un margine di efficacia per un'altra parola. Quella parola che consente, nonostante tutto, di nominare ancora – *non invano* – il nome di Dio. E, su questo margine, pare essere altresì annunciata una pos-

² M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con 'lo Spiegel'*, Guanda, Parma 1987, p. 136.

³ “Sein verschwindet im Ereignis“, M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1988, p. 22 (trad. it. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1991, p. 128 – “L'essere svanisce nell'*Ereignis*“).

sibilità di abitare altrimenti il mondo. Ma non già edificando dimore, piuttosto decostruendone la possibilità stessa, anzi: declinando secondo il modo sospeso del 'possibile' – *das Mögliche* – lo spazio stesso dell'abitare.

Si è detto del resto che la questione appare paradossale. Si consideri ad esempio che tale nome – il nome dell'ultimo Dio – starebbe al contempo per un altro nome – il nome *Ereignis*, appunto – essendone in certo modo 'figura' senza però 'essere' l'*Ereignis* medesimo. Le pagine che seguono mireranno a mantenersi su tale paradosso, e non già a scioglierlo. Per far ciò, quel che si propone come filo conduttore di queste riflessioni è una considerazione preliminare, per ciò stesso carica d'una buona dose di oscurità: la necessità di ricorrere, e sia pure per *un'ultima volta*, al nome di Dio, non è dovuta alla ricchezza di senso di cui esso è ancora investito, ma giusto il contrario; vale piuttosto per la sua – paradossale, appunto – *insignificanza*. Perché il nome di Dio, meglio d'ogni altro nome e parola – meglio del nome e della parola 'Essere' – non significa (più) *niente*. È senza di sé, rifiutandosi ad esser 'propriamente' pronunciato. Come il nome proprio che si installa nel frammezzo della assenza e mancanza di nomi. Del *negarsi* del nome.

1. Vero luogo *cruciale* dell'intera opera, e finale *fuga* d'un libro che si nega al suo stesso statuto, 'der Letzte Gott' non è affatto un 'altro dio', non una nuova *rappresentazione* che semplicemente si aggiunga alle altre. "Rispetto agli dei già stati" e "specie rispetto al Dio cristiano", si dà piuttosto come "quello del tutto diverso", la cui alterità e differenza sono in tal misura radicali da volgersi all'interno della medesimezza.

Per intendere l'enigmatica polisemia del *letzter Gott* occorre che la lettura si orienti tra i continui riferimenti che Heidegger vela nelle sue pagine. Ma qui è Hölderlin a divenire interlocutore fondamentale: il poeta del Dio 'prossimo', eppur 'difficile da afferrare' (*'Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott'*), abita sempre, con voce silenziosa, i passaggi più profondi dei *Beiträge*, ne scandisce in certo modo il ritmo nascosto. Se ne presagisce costantemente l'ombra, nel subitaneo brillare degli dei per la loro stessa assenza, o insistendo nell'attesa – forse destinata a durare infinita – d'una salvezza o d'un aiuto che scaturisca, enigmaticamente, non altrimenti che dal "*mancare di Dio*" (*'...so lange, bis Gottes Fehl hilft'* – 'Dichterberuf').⁴ È Hölderlin il poeta più 'ad-veniente', più

⁴ Ma le voci che, con sapiente *contaminatio*, s'intrecciano fra loro sotto l'aspetto dell'ultimo Dio, sono davvero tante, al punto da moltiplicarsi in un gioco prismatico d'infiniti richiami. Sembra di avvertire in queste pagine, ad esempio, gli echi trasmutati del dio di Eraclito che "οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει", *non dice né nasconde, ma accenna*, mentre al con-

‘venturo’ per gli “Zukünftigen des letzten Gott”, colui che dischiude l’ampio spazio della sua provenienza lontana ed in tale vastità ‘scandisce la misura’ (*durchmißt*): “attraversa e trasforma ciò che è più grande (*das Größte*) “. ⁵ Con il canto del poeta s’inaugura il tempo della ‘doppia’ indigenza, dirà Heidegger nella nota conferenza del ’36 su *Hölderlin e l’essenza della poesia*, esposto com’è fra il ‘non più’ degli dei fuggiti e il ‘non ancora’ del Dio che viene. E noi siamo presi nella distretta di questi due ‘non’ – ‘troppo tardi per gli dei, e troppo presto per l’Essere’ – che traccia la tramatura del ‘frammezzo’ che si abita, *insicuro* nella duplice mancanza della nullità che lo fonda⁶. Stare sul luogo di questo frammezzo – volutamente contraddittorio, perché insieme *ou-topico* – pare dunque essere il vero ‘ethos’ dell’altro inizio nascostamente annunciato nell’epilogo dei *Contributi*.

Il luogo che nei *Beiträge* Heidegger sottopone alla dignità dell’interrogazione radicale, è attraversato da quell’opaco limite in cui ogni ancoraggio ad un orizzonte di significatività è perduto, dove la ‘Stimmung’ del

tempo si indovinano passaggi della versione luterana della Bibbia e della *Disputatio di Heidelberg*, o l’annuncio della morte di Dio lanciato da Nietzsche. E ancora si scorgono riferimenti vetero e neotestamentari, e forti richiami all’elevatezza speculativa della mistica, in specie a Meister Eckhart, come anche – ma si tratta di una presenza costante in tutti i *Beiträge* – alla filosofia di Schelling (tra l’altro è del 1936 – dunque il medesimo anno d’inizio dei *Beiträge* – il primo ciclo di lezioni che Heidegger dedicherà alle schellinghiane ricerche sull’essenza della libertà umana. Cfr. M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) – (Sommersemester 1936)*, hrsg. v. I. Schüßler, Gesamtausgabe Bd. 42, Klostermann, Frankfurt a. M., 1988). Sull’ultimo Dio si vedano, tra gli altri, J.-F. Courtine, *Les traces et le passage du Dieu dans les ‘Beiträgen zur Philosophie’ de Martin Heidegger*, in “Archivio di filosofia”, LXII, n. 1-3, 1994, pp. 519-538; V. Vitiello, *L’ultimo Dio: un tremito d’essere*, in Id. *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma/Bari 1995, pp. 67-70; F. Tomatis, *L’ultimo Dio*, in Id. *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 56-68; G. Figal, *Gottesvergessenheit: Über das Zentrum von Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*, in “Internationale Zeitschrift für Philosophie” 9/2000, pp. 176-189; J. Greisch, *La pauvreté du "dernier Dieu" de Heidegger*, in H. A. Krop (Hrsg.), *Post-theism: reframing the Judeo-Christian tradition*, Peeters, Leuven 2000, pp. 397-420; D. R. Law, *Negative theology in Heidegger's ‘Beiträge zur Philosophie’*, in “International journal for philosophy of religion” 48/2000, pp. 139-156; C. Ionescu, *The concept of the last god in Heidegger's Beiträgen: Hints towards and understanding fo the gift of Sein*, in “Studia phaenomenologica” 2/2002, pp. 59-95; H. Hübner, “Vom Ereignis” und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”, in Coriando (hrsg. von) “Herkunft aber bleibt stets Zukunft”. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, pp. 135-158.

⁵ M. Heidegger, *BPh*, op.cit., p.401 (p. 393).

⁶ Su Hölderlin come principale ‘ispiratore’ per il pensiero dell’ultimo Dio ci permettiamo di rinviare a E. Forcellino, ‘Ist unbekannt Gott? È sconosciuto Dio?’ Su ‘in lieblicher Bläue di Friedrich Hölderlin’, in “Il Pensiero”, 2/2000, pp. 87-100.

‘presagio’ (*Ahnung*) si volge allo spazio d’un nascondimento in cui accade l’indecidibile *eventualità* di ciò che al tempo stesso può esser dato e sottratto. ‘Dato’, s’intenda, *nella* sottrazione medesima e *a partire* da tale sottrazione. Un luogo estremo, al quale ogni cosa resta esposta, fra presenza e abbandono, nel non-senso della sua revoca *sempre possibile*.

Ma come approssimarci – in questo intreccio indecidibile – al passaggio del Dio, come soltanto poterne congetturare (*erdenken*) la profonda unicità e il più inafferrabile segreto se ci riesce di concepire in maniera ancora così impropria la ‘morte’?

“Se già capiamo così poco la morte in ciò che ha di estremo, come possiamo pretendere di essere maturi per il raro cenno dell’ultimo Dio? “. ⁷

Eppure, l’ultimo Dio ‘sta’ proprio nello *Zwischen*, nell’ou-topico frammezzo del dis-velamento e del nascondersi, quell’interstizio chiaroscurale che tiene unite e separa la pura possibilità dell’inizio e l’im-possibile possibilità della morte.

Lo si rammenti: secondo analitica dell’esistenza, la morte s’impone come il vertice stesso del possibile, il suo dispiegamento più puro ed estremo proprio nella misura in cui attraverso di essa è data la ‘possibilità dell’impossibilità’ dell’esistenza in generale. Ma s’intenda: non la morte – va da sé: non il mero fatto del morire – bensì la sua possibilità, o meglio: la morte in quanto possibilità, *prima* della stessa determinazione dell’esistere, tratteggia l’esistenza stessa dell’esserci nella sua più profonda costituzione d’essere. Ed è sul fondamento della possibilità condotta all’estremo dell’impossibile che l’esistenza viene colta nella sua *impossibile* totalità in quanto essa medesima ‘possibile’. O, detto altrimenti, nell’esperienza della pura possibilità del possibile/impossibile, cui schiude l’esser-per-la-morte, alla indeterminatezza del possibile – per ciò stesso impossibile – è sospeso ogni ordine ‘reale’ dei significati mondani. Compreso l’orizzonte schematico del tempo – come dello spazio – e la dimensione primaria dell’autocoscienza trascendentale.

Ma nella morte non s’adombra semplicemente la possibile venuta dell’impossibile, se non piuttosto il fatto che l’impossibile stesso ‘sia’ possibile. Che l’impossibile, anzi: ‘il più che impossibile’ è possibile.

Ci stiamo lasciando guidare, in realtà, da un suggestione celata nei versi di Angelus Silesius, il mistico del Seicento che Heidegger ben conosceva:

“Das überunmöglichste is möglich “ - *il più che impossibile è possibile*⁸.

Questo legame fra l’azzardo di pronunciare ancora il nome di Dio (e sia pu-

⁷ M. Heidegger, *BPh*, op.cit. p.405 (397).

⁸ Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, trad. it. con testo originale a fronte a cura di G. Fozzer e M. Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, p. 383 [153].

re secondo il paradosso di un'ultima nominazione per il Dio *ultimo*) e la 'mortalità' del *Dasein*, è estremamente significativo. Vi appaiono intrecciati quel che per l'esserci – per la sua possibilità – è impossibile essendo possibile – l'ultimità della morte, appunto – e quel che, nell'arrischio del nome, si nega all'essere e alla nominazione, mentre insieme può negare, portar via (*Weg-sein*) l'esserci (*Da-sein*), che pure ancora tenta di dagli nome.⁹

Invero nel cenno fugace dell'ultimo Dio giunge a maturazione (*Reife*) l'essenziale duplicità che attraversa l'Essere stesso nella sua *Wesung*, quel darsi in uno di essere e 'non' che nei *Contributi* è richiamato dal gioco sospeso dell'*Ereignis* come indeciso ed esitante negarsi (*zögernde Versagung*).

“La maturità è gravida dell'originario 'Non' “. Questo 'Nicht' lascia che la donazione, oscillando nel *Gegenschwung*, sia 'non-ancora' e già 'non-più' tale al medesimo tempo. Lì dove la possibilità dell'Essere, il *noch-nicht* del suo avvenire possibile, resta sospesa al *nicht-mehr* dell'impossibilità, la “wesende nichthafte des Seyns als Ereignis “ perviene al suo grado estremo. Del pari il Dio ultimo eccede ogni lineare procedere del tempo, perché è il più adveniente (*das Kommendste im Kommen*, dirà Heidegger in 'Die Geschichte des Seyns', la cui essenza più riposta in quanto *Verweigerung* è il *Nicht-kommen*)¹⁰ e proprio in quanto tale *semper adveniens*, nel rinvio alla sua origine segreta. Meglio: col suo accennare sospende la temporalità, per essere l'incatturabile istante celato in ogni interstizio del tempo, e che, sconvolgendone la successione, riflette quel futuro assoluto già ripiegato sulla 'Gewesenheit', sull'esser-stato che allude al passato mai stato presente d'una provenienza indisponibile.

“In questo essenziarsi (*Wesung*) del cenno, l'Essere stesso perviene alla sua

⁹ Il richiamo ad Angelus Silesius, suggerito dall'accostamento fra concepibilità della morte e cenno dell'ultimo dio presente nella pagina dei *Beiträge*, ci è stato esso stesso suggerito. Trae infatti origine dall'accostamento che Jacques Derrida – proprio richiamandosi ai versi di Silesius citati – compie fra teologia negativa e mortalità dell'esserci: “La possibilità dell'impossibile, del “più impossibile”, del più impossibile che il più impossibile, ciò richiama, a meno che non annunci, quanto Heidegger dice della morte “[...] la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci” (*die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*). Cio che è, per il *Dasein*, per la sua possibilità, puramente e semplicemente impossibile, ecco ciò che è possibile, e la morte ne è il nome. Mi domando se si tratti di un'analogia puramente formale. E se la teologia negativa parlasse in fondo della mortalità del *Dasein*? E della sua eredità? Di ciò che si scrive dopo esso, secondo esso? “ J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée Paris 1993, pp. 33- 34; trad. it. in J. Derrida, *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, p. 138. Ma si veda anche: J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, in Id. *Psyché: Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 535-595.

¹⁰ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. v. P. Trawny, Gesamtausgabe Bd. 69, Klostemann, Frankfurt a. M., 1998, p. 106.

maturità ('Reife'). Maturità è la prontezza a diventare frutto e donazione. In ciò è essenzialmente l'*ultimo*, la *fine essenziale*, richiesta dall'inizio, ma a quello mai ricondotta. Qui si svela l'intima finitezza dell'Essere: nel cenno dell'ultimo Dio.

Nella maturità, nella potenza per il frutto e nella grandezza della donazione, è al tempo stesso insita la *più velata* essenza del *non*, in quanto non-ancora e non-più.

È in base a ciò che si può presagire l'intimità dell'essenziarsi nell'Essere del negativo. Conformemente alla *Wesung* dell'Essere, però, nel gioco del capitare (*Anfall*) e della mancanza (*Ausbleib*), il *non* ha a sua volta diverse forme della propria verità e, di conseguenza, anche il *niente* ".¹¹

¹¹ M. Heidegger, *BPh*, op. cit., p. 410 (402 – trad. lievemente modificata). Si badi, tuttavia, che questa 'Nichthaftigkeit' nulla ha, paradossalmente, di 'logicamente' *negativo*. Giacché non se ne coniuga la specificità secondo il registro logico della negazione. "Conformemente alla *Wesung* dell'Essere però, nel gioco del capitare e della mancanza, il non ha a sua volta diverse forme della propria verità e, di conseguenza, anche il *niente*. Se ciò è calcolato solo dal punto di vista "logico" con la negazione dell'ente nel senso di ciò che è lì presente [...] allora ogni confutazione della questione del nulla è vana chiacchiera cui rimane preclusa ogni possibilità di spingersi mai nell'ambito decisivo della domanda sull'essenziale finitezza dell'Essere ", *BPh* p. 410 (402). È ancor sempre viziato da una connotazione 'ontica' ogni esercizio della differenza che determini l'Essere stesso come non-ente, come ni-ente (ossia negazione dell'ente inteso come un alcunché di *Vorhandenen*). Tal esercizio si articola infatti presupponendo l'ente come fondamento dell'essere, di cui quest'ultimo sarebbe infine il rovescio negativo, la dialettica negazione, appunto. Pensare la differenza a partire dall'essere stesso significa, per contro, cogliere il nulla come intrinseco all'essere stesso secondo il modo del suo avvenire pre-positivo (ossia non conseguente alla posizione determinata dell'ente 'che è') come *niente* di essente. Più che di 'negatività' dell'essere bisognerebbe parlare, sotto questo profilo, della sua costitutiva 'Nichtigkeit': la 'nientità' che *fin dall'inizio* caratterizza l'Essere nel suo 'avvenire essenziale' (*Wesung*). Si tratta allora di quel nulla che, al pari dell'essere cui resta intrinseco, non 'è' (identificabile a sé in quanto) nulla, ma solo 'nientifica'. Occorre pertanto anche qui esperirne la differenza rispetto ad ogni accezione 'logica', e dunque meramente negativa: se come fondamento dell'ente l'Essere al contempo manca a se stesso – è senza di sé – e dunque *si nega* in quanto 'fondo abissale', ciò tuttavia rimanda ad un 'No' più originario, puramente iniziale e 'pre-positivo' rispetto alla tradizionale *posizione* logica espressa secondo i canoni speculativi della *determinatio-negatio*. Non si tratta dunque qui di recuperare l'efficacia dialettica del negativo, in cui il 'Nicht' resta ancor sempre concepito a partire dall'ente e alla *determinatezza e mediazione* di quest'ultimo ricondotto. Al contrario, qui avviene il 'No' inscritto nell'Evento medesimo. *Prima* del 'negativo' – ma insieme *anche* come possibilità di quest'ultimo – si dà il luogo pre-logico o a-logico – "a-concettuale " – del *nulla*, nel quale il 'non' e la *Nichtheit* indicano appunto non già un'astratta negazione (che presupporrebbe il 'che cosa' dell'essere) ma piuttosto un 'modo' *essenziale* dell'Essere stesso (che dice invece del 'come' dell'accadere), in cui quest'ultimo strutturalmente si sottrae: *si nega*. O a dir meglio, indicano l'essere stesso come 'modo' che non ha un 'essere' (non ha un modo *d'essere* articolato per generi e specie) e la cui verità

La duplice piega del ‘non-ancora’ e del ‘non-più’ fa dell’ultimo Dio la testimonianza più elevata della ‘Nichtigkeit’ dell’Essere e della sua finitezza. Essenzialmente ‘finito’ è l’Essere, dacché, come s’è visto, in quanto ‘possibile’ è, in uno, rinviato al suo stesso *negarsi*. Contro il circolo hegeliano, in cui il possibile perviene alla determinatezza risolvendosi nell’atto della sua de-finizione, Heidegger tenta di pensare la svolta, il movimento in-deciso, incompiuto e conflittuale dell’Essere, *possibile* e perciò radicalmente finito.

Qualora l’Essere fosse pensato come in-finito, ad esso verrebbe sottratto il carattere di evento abissale, sarebbe ‘determinato’. All’inverso, la ‘finitezza’ dell’Essere dice del suo non possedersi nel fine, restando sospeso così all’abissale *possibilità della fine*.¹² E la connotazione del Dio come ‘ultimo’ annuncia che il suo avvento resta sempre *in forse*, e che al pari dell’Essere anch’esso non potrà trascorrere col suo cenno altrimenti che alla maniera del ‘possibile’. La sua è una presenza che al tempo stesso è abbandono, come un’offerta che si dà nel rifiuto, dacché la stessa ‘divinità’ del divino sta tutta nel gesto iniziale di questo ritrarsi quale presenza che si tiene sempre in sospenso, come la possibile possibilità esposta all’impossibile del Silenzio. E la voce che solo può corrispondere al suo *Vorbeigehen* resta *appesa* al tremito della invocazione, al rischio dell’ammutolimento.

“La svolta avviene essenzialmente fra la chiamata (all’appartenente) e l’appartenenza (di colui che è chiamato). Svolta è contro-svolta (*Kehre ist Widerkehr*). Il *richiamo* (*Anruf*) al salto (*Zu-sprung*) che balza nell’evento-appropriazione è il grande silenzio del più velato conoscersi.

Di qui trae la sua origine ogni linguaggio dell’esser-ci, e tale linguaggio è perciò, nell’essenza, il tacere (*im Wesen das Schweigen*) “. ¹³

‘die Kehre im Ereignis’ avviene fra “chiamata (all’appartenente) e appartenenza (del chiamato) “. Ma si badi, nell’oscillazione della svolta non accade alcuna ‘necessaria’ destinazione. Tutto resta, piuttosto, sospeso al frammezzo che unisce-separa *Zuruf und Zugehörigkeit*, e che si articola al modo d’un reciproco appartenersi e respingersi: *Kehre ist Widerkehr*. Nella chiamata – nell’appello – non è dunque possibile riconoscere una sorta di soggetto pre-determinato da cui essa proceda, bensì non altro che la sua indeterminabile pro-

consiste nel suo avvenire essenziale, nella declinazione appunto ‘modale’ (ed ‘eventuale’) del suo movimento.

¹² “[...] se ci si muove nella contesa tra quelle proposizioni, si dovrebbe dire: se l’Essere è posto come infinito, esso è proprio allora *determinato*. Se è posto come finito, se ne afferma l’abissalità. Giacché l’in-finito non può certo essere inteso come il senza fine che unicamente passa e trascorre, bensì come il *circolo* chiuso! Invece l’evento sta nella sua “svolta”! (controverso) “. Ivi, p. 269 (p. 270).

¹³ Ivi, pp. 407-408 (400 – trad. lievemente modificata).

venienza. Di qui anche l'assoluta dipendenza dell'esserci dall'Altro. *Der letzte Gott* è certo pensato al contempo come “der ganz Andere”, ma proprio perché tale la sua alterità non è *fuori* più di quanto non sia al contempo *nell'*esserci stesso. E a questo permane intrecciata la radicale incertezza del non-sapere, che è segno del limite del conoscere solo perché anzitutto inscritta nel ‘mistero’ che anche il Dio è per se stesso, restando quest'ultimo sospeso alla possibilità di *ri-velarsi*, così come insieme – nel suo aspetto ‘spaesante’ e ‘terribile’ (*entsetzliche*) – di *negarsi e negare*.¹⁴

L'ultimo Dio è divinità *ri-velatrice* che non redime – “*hier geschieht keine Erlösung*”¹⁵ – se annuncia la finitezza estrema di tutte le cose così come d'ogni dio, e di ogni dio manifesta il carattere ‘ultimo’, vicino solo nella sua lontananza più remota. La prossimità al *letzter Gott* s'esperisce non altrimenti che “nella più lontana lontananza dell'indecidibilità sulla fuga o la venuta degli dei”.

2. *Qui non accade redenzione alcuna*: il tremito dell'Essere non garantisce custodia, perché non altrove se non nell'Essere stesso avviene il ripido vorticare della svolta e quell'oscillazione in cui, senza alcun saldo fondamento che li sorregga – al margine della radicale *insecuritas* – l'uomo appartiene all'Essere per il tramite del Dio e il Dio riconosce il suo bisogno dell'Essere, disvelandone il tratto profondo – la *Nichtigkeit* della sua essenza – *in absentia*, ossia proprio

¹⁴ In questo richiamo alla straniante presenza dell'Altro nella prossimità a sé dell'esserci, si sente indubbiamente risuonare l'eco di Agostino, del Dio ‘interior intimo meo’. Ma qui appare determinante anche la presenza di Schelling. Si legga ad esempio la fondamentale chiusa del corso a lui dedicato da Heidegger nel 1936, e richiamato in una nota precedente “...dell'uomo si fa esperienza guardando agli abissi e alle sommità dell'Essere, tenendo conto dell'elemento terrificante della divinità, dell'angoscia vitale di tutto ciò che è creato, della tristezza di ogni creazione creata, della malvagità del male e della volontà dell'amore. Non è Dio che qui viene abbassato al piano dell'uomo, ma all'inverso: l'uomo viene esperito in ciò che lo spinge al di là di se stesso; a partire da quelle necessità, mediante le quali egli viene fissato come quell'Altro, che l'”uomo normale” di ogni epoca non vuol mai ammettere di essere, perché ciò per lui significa, semplicemente, il turbamento dell'esserci. L'uomo – quell'Altro, quale esso deve essere, grazie al quale soltanto il Dio può rivelarsi, ammesso che si riveli “. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, op.cit. pp.197-198, trad.it. p.271. Cfr. J.F. Courtine, *Anthropologie et anthropomorfisme (Heidegger lecteur de Schelling)*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp.56-88; C. Esposito, *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*, Ecumenica, Bari 1988; Id. *Heidegger, Schelling e il volere dell'essere*, in AA. VV. *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, a cura di A. Ardivino, Guerini, Milano 2003, pp. 87-109.

¹⁵ M. Heidegger, *BPh*, op cit., p. 413.

mediante questo mancare ed essere abbisognato.

S'intenda però che il bisogno dell'Essere da parte del Dio non implica l'esigenza d'una sua definizione ontica. Il Dio non ha bisogno dell'Essere *per essere*, e per disvelarsi di conseguenza in quanto ente. Piuttosto, il suo stesso 'essere' è descritto dal costitutivo abbisognare *dell'Essere* – e questo in un senso del tutto contrario rispetto alla determinazione in cui si dispiega il rapporto essere-ente. Laddove l'ente diviene, propriamente, un 'qualcosa che è' in ragione dell'abbandono dell'Essere, all'inverso nella tensione fra Essere e Dio si produce una reciproca differenziazione, ove entrambi i termini del rapporto – pur nella loro incomparabilità – a rigore *non-sono*. 'Non-è' l'Essere – dacché il suo 'dispiegamento essenziale' accade piuttosto al modo del negarsi (all'ente)¹⁶ – e parimenti 'non-è' il Dio, se, appunto, al suo 'essere' non corrisponde altro che *l'aver bisogno dell'Essere stesso*.

“Mai l'Essere (*Seyn*) è più essente dell'ente, e neppure è meno essente degli dei, perché questi non 'sono' affatto. L'Essere 'è' il frammezzo tra l'ente e gli dei ed è totalmente e sotto ogni riguardo incomparabile, questi ne hanno bisogno e a quello è sottratto”¹⁷.

¹⁶ Conviene tuttavia ribadire che al 'non-essere' dell'essere non è riconducibile nulla di 'negativo' (*negativ*), essendo il negativo – qualora venga assunto secondo il suo abito 'logico' – conseguente piuttosto alla determinazione 'ontica' dell'essere stesso. Ma è altresì per questo che l'essere avviene essenzialmente (*west*) 'in conformità al non' (*als nichthaft*), negandosi/sottraendosi alla ferma identità dell'ente lì presente.

¹⁷ M. Heidegger, *BPh*, op.cit., p.244 (p.248). Con ciò si comprende anche perché la dinamica intrinseca al dispiegamento essenziale dell'essere non sia più riconducibile al *far-essere* l'ente, se non piuttosto al suo fondamentale abbandono. Contestualmente, l'essenza più riposta del Dio non corrisponde più alla determinazione 'generante/creante' che *fa-essere* l'essere stesso, bensì, appunto, all'aver bisogno di quest'ultimo. Sotto il segno di questa mancanza si rivela la costitutiva indecidibilità del divino – fuori dalla sua trasposizione in figura e dunque indipendentemente dalla sua già compiuta manifestazione in una forma determinata “Perciò lo si può rag-giungere solo nel salto dentro l'abbandono dell'essere in quanto accadere divino (rifiuto) “. È forse rinvenibile anche in ciò la ragione per cui – in occasione del seminario di Zähringen – Heidegger si premura di rimarcare la differenza essenziale fra la questione dell'essere e la determinazione del divino: “Essere e Dio non sono identici, ed io non tenterei mai di pensare l'essenza di Dio mediante l'essere. Alcuni sanno forse che io provengo dalla teologia, che ho conservato nei suoi confronti un antico amore e che me ne intendo un po'. Se dovessi scrivere una teologia, cosa che talvolta sono tentato di fare, la parola 'essere' non dovrebbe in alcun caso comparirvi. La fede non ha bisogno di pensare l'essere. Se avesse bisogno di farlo, già non sarebbe più fede. Lutero l'ha compreso. Perfino nella sua Chiesa sembra che lo si dimentichi. Ho molte riserve a ritenere che l'essere sia adatto per pensare teologicamente l'essenza di Dio. Con l'essere, in questo caso, non si può ottenere nulla. Io credo che l'essere non possa mai essere pensato come fondamento ed essenza di Dio, ma che tuttavia l'esperienza di Dio e della sua rivelazione (in quanto essa incontra l'uomo) avviene nella dimensione dell'essere, il che non significa mai che l'essere

E non altrove che nell'Essere si descrive l'istantaneo tremore del diventare dei (*Erzitterung des Götterns*), tanto che il Dio stesso – non-essendo e avendo bisogno dell'Essere – ripete il frammezzo del suo tremito essenziale, l'intimo movimento dell'evento appropriante in cui accade il gioco di spazio/tempo della concessione e del rifiuto.

L'essenza divina si sottrae così ad ogni calcolo e scioglimento, nella sua indecidibile possibilità fondata sulla *Verweigerung*.

“Quanto è lontano da noi il Dio, quello che ci nomina fondatori e creatori perché di costoro ha bisogno la sua essenza?”

Egli è tanto lontano che noi siamo incapaci di decidere se si muova verso di noi o via da noi.

E congetturare (*erdenken*) pienamente questa lontananza nel suo essenziale presentarsi come lo spazio-tempo dell'estrema decisione, significa domandare

possa valere come predicato possibile di Dio. Qui ci sarebbe bisogno di distinzioni e delimitazioni completamente nuove “. M. Heidegger, *Seminare*, op.cit., pp. 436-37; trad.it. p.207. Si veda, con particolare riguardo alla questione del rapporto essere/Dio, il bel libro di J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, Arthème, Fayard, Paris 1982 (trad. it. *Dio senza essere*, a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1987). Già in precedenza ci si è richiamati alle pagine di J. Derrida in cui è suggerito un accostamento pensiero heideggeriano e tematiche teologiche. Riflessioni estremamente significative si trovano anche in J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987 (trad. it. J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, a cura di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989); Id., *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida – G. Vattimo (a cura di), *La religione - "Annuario filosofico europeo"*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-73. Affronta in maniera molto profonda la questione 'teologica' nel pensiero heideggeriano – soffermandosi anche sulla figura dell'ultimo Dio – C. Strube, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*, Fink, München 1994. Ma in generale, per quanto riguarda la complessa e ampiamente dibattuta questione del divino in Heidegger, cfr. A.A.VV., *Heidegger et la Question de Dieu*, Grasset, Paris 1980 (in particolare gli studi di F. Fédier, *Heidegger et Dieu*, pp. 37-45; J.L. Marion, *La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu*, pp. 46-74; B. Dupuy, *Heidegger et le Dieu inconnu*, pp. 103-121; R. Kearney, *Heidegger, le possible et Dieu*, pp. 125-167); M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990; F. Dastur, *Heidegger et la théologie*, in “Revue philosophique de Louvain”, 92, 1994, pp. 226-245; AA. VV. *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1995; AA.VV., ‘*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*’. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, op. cit. 1998 (in particolare B. Casper, *Das Versuchtsein des Daseins und das 'Freiwerden von den Götzen'*, pp. 67-81, C. Esposito, *Die Gnade und das Nichts: zu Heideggers Gottesfrage*, pp.199-223); P. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Éditions du Cerf, Paris 1998; J. Greisch, *Quel Dieu peut encore nous sauver? Le tournant ontologique de l'herméneutique et ses conséquences. Martin Heidegger*, in Id. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. vol. 3: *Vers un paradigme herméneutique*, Éditions du Cerf, Paris 2004, pp. 499-734.

della verità dell'Essere, dell'evento stesso dal quale scaturisce ogni storia futura, se ancora ci sarà storia.

Questa lontananza dell'indecidibilità di ciò che è estremo e primo, di ciò che è aperto nella radura (*das Gelichtete*) per il velarsi, è l'essenziale presentarsi della verità stessa in quanto verità dell'Essere.

Infatti ciò che si il vela in questa radura, la lontananza dell'indecidibilità, non è un puro vuoto, lì presente e indifferente, ma lo stesso presentarsi essenziale dell'evento in quanto essenza dell'evento, dell'indugiante diniego che in quanto appartenentegli si appropria già dell'esser-ci, il trattenersi dell'attimo e dell luogo della prima decisione ¹⁸.

L'*Erzitterung des Seyns* è attraversata da questa sospensione, dacché essa è il fondo essenziale dell'accadere – *in uno* – di donazione e sottrarsi, ove si produce quell'effetto di straniamento che congiunge l'Essere e il transito silenzioso dell'ultimo Dio. È in ragione di questo passaggio sospeso che fallisce ogni calcolo e attesa, così come qualsiasi ipotesi sul divino retta ancora da presupposti metafisici. Heidegger tenta di affrancare l'ultimo Dio ad ogni definizione che abbia a fondamento i 'teismi' accomunati dall'eredità storica della apologetica giudaico/cristiana. Ma della morte di questo 'concetto' di Dio, già Nietzsche s'è reso artefice ed esecutore testamentario. Si tratta adesso, piuttosto, di muovere verso l'origine non-storica che giace inespresa nello strato nascosto di questa medesima tradizione, per attingere, come *altro inizio* possibile pure della storia, all'essenziale possibilità del divino – possibilità allusa nel raro cenno (*seltener Wink*) dell'ultimo Dio, e a partire dalla quale solo 'può' avvenire e insieme non-avvenire la divinità stessa.

In altri termini, l'essere paradossale di questo Dio si riconosce nel fatto che il suo carattere "ultimo" non ne esprime affatto una qualità determinata, un attributo inerente, per così dire, alla sua identità presupposta. Al contrario, il Dio è tale – e appare dunque riconoscibile nel suo tratto divino – proprio a misura del suo essere "ultimo". È insomma ultimo non già in ragione del suo essere-Dio, bensì manifesta la propria divinità *in quanto ultimo*. Nel che appare implicita, per ciò stesso, la contraddizione di ogni metafisica della presenza – e dunque del Dio inteso insieme come *causa sui* ed *ens summum* – rinviando tale 'ultimità' piuttosto al senso 'nichthaft' (conforme al 'non') d'una pura ritrazione.

Allora l'ultimo, *der Letzte*, non dice il Dio né gli dei, ma insieme e l'uno e gli altri e né l'uno né gli altri. Si colloca all'incrocio indecidibile a partire dal quale solo possono darsi al pensiero unità e molteplicità. La molteplicità degli dei non intacca l'unicissima unicità (*einzigste Einzigkeit*) dell'ultimo Dio, né ne

¹⁸ M. Heidegger, *BPh*, op. cit., pp. 23-24 (p. 52 – trad. lievemente modificata).

contraddice il carattere incalcolabile. Lungi dall'assecondare una possibile 'numerazione' del divino, essa ne evoca piuttosto la ricchezza abissale celata nell'istantanea possibilità del rilucere e celarsi dell'Ultimo. Questa possibilità riconduce ad una comune origine ed essenza il Dio e gli dei, nomina la loro pari *ultimità* e finitezza, esposti come sono al 'forse' del loro annunciarsi o scomparire. Eppure il balenare insieme di nascita e tramonto non preannuncia semplicemente la fine; al contrario, nella 'finitezza' è riflessa la profonda oscillazione in se medesimo dell'inizio. *La 'possibilità' del Dio totalmente altro ri-vela l'altro inizio del 'possibile'*. Qui l'irrisolta contraddizione tra uno e molti, la radicale *Un-entschiedenheit*, implica ad un tempo la tensione nella medesimezza dell'essenza tra esplicazione nei molti dell'uno e negazione nell'uno dei molti, dove l'arrischio della negazione del molteplice ad opera dell'uno si fa intrinseca alla molteplicità stessa. E ciò accade *uno actu* quale possibilità radicale del 'non', dell'im-possibile inteso come tratto fondante della stessa 'Göttlichkeit', della *deità* – quel presupposto irriducibile al concetto sulla base del quale è data la stessa possibilità del Dio.

L'ultimo Dio non si identifica con gli dei fuggiti: *non-* è il suo stesso non-più; così come – parimenti – *non-è* quel che viene (non-è il suo non ancora). E ciò perché, a rigore, non gli si conviene alcuna identità d'essere, e dunque alcuna figura determinata o specificità 'ontica'. Il suo essere non consiste nell'un polo o nell'altro – gli dei che sono stati, il Dio che viene o verrà – intesi come determinazioni pre-esistenti alla loro reciproca oscillazione. Di tale oscillazione si rivela piuttosto come l'indeducibile possibilità, e l'incondizionato spazio-di-tempo: *fra venuta e fuga*. Ne è, in certo modo, la legge nascosta e rigorosa, coincidente con lo stesso oscillare cui entrambe – fuga e avvento – restano indecidibilmente sospese. L'ultimo Dio non si dà altrimenti che come questa stessa 'Erschwingung' di venuta e fuga. Come il frammezzo utopico in cui consiste il senso medesimo della 'deità' (*Gottheit*) in quanto tale. Inteso secondo tale prospettiva, certo l'ultimo Dio non corrisponde in alcun modo al Dio che è venuto per ultimo – né alla promessa sicura del suo 'ultimo' avvento, della sua disvelante *parousia*. E così come non corrisponde al Dio venuto per ultimo, neppure si identifica univocamente nel Dio che viene o verrà per ultimo. Nessuna escatologia 'definita' ne divora l'eccedenza, né risolve la sua possibilità possibile nella fideità – ancorché trasposta in avvenire – del suo esser-presente. Per questo – conviene ribadirlo – nella sospensione fra non-più e non-ancora, *der letzte Gott* dice piuttosto l'esser-ultimo della divinità in quanto tale. Ciò che è stato delineato all'inizio di questo cammino seguendo il ritmo della poesia di Hölderlin sembra ora congiungersi con il suo tratto 'estremo'. Attraverso il suo passare 'istantaneo', accade infatti come se l'ultimo Dio

faccia continuamente cenno oltre di sé, lasciando in tal modo presentire la pura possibilità del *Sacro nascosto*.¹⁹

Come si è compreso, tale possibilità è colta nella sua purezza solo allorché s'intenda al contempo come possibilità della sua stessa impossibilità. Nel possibile cui il Dio ultimo resta sospeso, accade al contempo l'indecisa possibilità della negazione in sé del divino (come un assoluto *nicht-mehr*) così come – e al medesimo istante – la possibilità del suo concedersi alla presenza. O al suo assoluto differimento (come un sempre 'inattuale' *noch-nicht*).

3. Durante il ciclo di lezioni tenuto nel '28 e dedicato ai "Problemi fondamentali della Fenomenologia", soffermandosi sulla dottrina scolastica dell'*essentia* e dell'*existentia* Heidegger fa cenno alla peculiarità speculativa della mistica medievale, e segnatamente al pensiero di Meister Eckhart. L'intento dei mistici medioevali è quello di cogliere l'ente-Dio – "assunto ontologicamente come l'essenza autentica" – nella sua stessa essenzialità. Per questo, afferma Heidegger,

"...Meister Eckhart parla il più delle volte di 'essenza superessenziale': a lui non interessa affatto Dio – Dio è per lui ancora un oggetto provvisorio –, ma la 'deità'. Quando Meister Eckhart dice 'Dio', egli intende la 'deità', non *deus*, ma la *deitas*, non l'*ens*, ma l'*essentia*, non la natura, ma ciò che è oltre la natura, l'essenza, quell'essenza a cui vien per così dire contestata ogni determinazione di esistenza, da cui dev'essere tenuta lontana ogni *addictio existentiae*. Perciò egli afferma: 'Se si dicesse che Dio è, questa risulterebbe un'aggiunta'. Qui si ha la traduzione tedesca di '*additio entis*', per usare il linguaggio di Tommaso. 'Così Dio non è né nello stesso senso né secondo lo stesso concetto delle creature'.

Perciò Dio è per se stesso il suo 'non', vale a dire, è l'essenza più universale, la più pura possibilità ancora indeterminata di ogni possibile, il puro niente. Egli è niente rispetto al concetto di tutte le creature, rispetto ad ogni determi-

¹⁹ Nella sezione dei *Beiträge* dedicata all'ultimo Dio, Heidegger non fa alcun esplicito riferimento alla questione del Sacro, tema centrale, come abbiamo avuto modo di sottolineare, anzitutto del suo incontro con l'opera di Hölderlin. Ma tenendo conto di quanto l'influenza del 'pensiero poetante' hölderliniano risulti decisiva per l'elaborazione della figura del *letzter Gott*, non ci sembra affatto arbitrario scorgere dietro di essa anche il rinvio alla indeterminatezza notturna del Sacro, e alla sua *presenza assente*. Questo aspetto è stato opportunamente affrontato da G. Strummiello in *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, Levante Bari 1995, pp. 271-291. Sull'*ambiguità* e la *doppiezza* del Sacro si vedano ora le pagine di V. Vitiello in Id., *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002, soprattutto pp. 57-72.

nazione possibile o attuata²⁰.

L'altro pensiero conduce ad una riflessione che dalla critica della onto-teologia non tragga semplicemente come conseguenza l'insostenibilità dell'interrogazione sul divino ma piuttosto la radicalizzi, fuori dall'ambito rappresentativo, al punto da non sottrarsi neppure alla possibilità della rivelazione, meglio: alla rivelazione stessa in quanto possibilità. Qualora il discorso sul Dio resti coinvolto ancora entro il gioco meramente 'comunicativo' del suo darsi, leggendo il dis-velamento del divino sotto la forma del farsi 'idea' di sé epperò fondamento del vedere in quanto ente – e sia pure al modo del *summum ens* – il Dio stesso resterà interamente 'divorato' dalla piena 'evidenza' manifestativa, connotando il propria rivelarsi come totale estinzione della sua assenza possibile, del 'secretum' declinato in irriducibile nascondimento. È piuttosto fuori da ogni ricaduta ontica – in seguito alla quale la predicazione dell'esistenza in riferimento al Dio implica soltanto la sua riduzione all'accidentalità dell'oggetto – che bisognerà ridare dignità alla domanda intorno al divino.

L'ultimo Dio dice l'indeterminatezza del 'Dio possibile', per il quale neppure ha senso chiedersi del suo concreto attuarsi, né se il suo cenno inapparente annunci la venuta del Dio o degli dei. Nella sua 'ultimità' piuttosto è celato quel carattere 'unico', quella *Göttlichkeit* che nomina il tratto essenziale proprio d'ogni possibilità divina. Solo per effetto di un pensiero ancora interamente condizionato dalla metafisica ci si potrà chiedere se il passaggio del *Letzter Gott* alluda alla presenza futura del Dio unico o dei molti dei. Perché, domanda Heidegger, sospettare che nominando 'ultimo' questo Dio se ne riduca l'elevatezza, o si pronuncerà addirittura la più dura bestemmia, mentre il 'total-

²⁰ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. F.-W. Von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 24, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, pp. 127-128. Trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1990, pp. 86-87. Sulla questione si veda G. Strumiello, "Got(t)heit" : *La Deità in Eckhart e Heidegger*, in "Heidegger e i medievali" (atti del colloquio internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000) a cura di C. Esposito e P. Porro, (Quaestio-1) Brepols, Bari-Turnouth 2001, pp. 339-359. Riguardo alla presenza di Meister Eckhart e in generale della mistica nel pensiero di Heidegger, cfr. J.D. Caputo, *Meister Eckhart and the later Heidegger. The Mystical Element in Heidegger's Thought*, in AA.VV., *M. Heidegger. Critical Assessments*, Routledge, London-New York 1992, Vol. II pp.130-77; H. Helting, *Heidegger und Meister Eckhart*, in AA. VV., 'Herkunft aber bleibt stets Zukunft', op.cit., pp.83-100; Id. *Heidegger und Meister Eckhart: vorbereitende Überlegungen zu ihren Gottesdienst*, Duncker und Humblot, Berlin 1997; P. Chapelle, *Heidegger et la mystique médiévale*, in "Transversalités: Revue de l'Institut catholique de Paris", 60/1996, pp.73-84; H. Vetter, *Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung: hermeneutische Beobachtungen*, in AA. VV., *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert*, Akademia, St. Augustin, pp. 307-321.

mente altro' dev'esser detto 'ultimo', proprio perché

“alla fine la decisione sugli dei porta tra costoro ed eleva così al massimo l'essenza dell'unicità della divinità? “²¹.

L'essenza 'unica' del divino, la sua 'deitas' significa la pari *ultimità* degli dei tutti, qualora del Dio, sciolto dal vincolo dall'ek-sistere, si colga appunto l'indeterminatezza della pura possibilità. Ponendo l'accento sulla priorità e primarietà del possibile, e in ragione della sua purezza, l'essenza divina dovrà allora coincidere con il puro 'niente'. È il Dio presagito nel suo 'non', esposto all'arrischio della “più pura possibilità ancora indeterminata di ogni possibile “. E questa possibilità è davvero estrema, perché investe anche se stessa. Per essa possiamo ripetere il medesimo che della *Wesung des Seyns* in quanto *Ereignis*: che è possibile non meno e non più che impossibile. Il transito fugace dell'ultimo Dio non concede apertura più di quanto ritraendosi non chiuda.

“La massima vicinanza dell'ultimo Dio avviene dunque quando l'evento, in quanto indugiante negarsi, si intensifica nel rifiuto “²².

Appunto perché si dà nel riflesso del pensiero solo in quanto 'possibile', il Dio 'ultimo' è preso nel diniego, restando esposto all'incertezza intrinseca alla propria stessa possibilità. Nel suo passaggio fugace è raccolta la messa in forse di se medesimo, la possibilità della sua impossibilità intesa come cifra fondante del suo stesso esser-possibile. Per questo è *'incalcolabile', lo 'straniante...'*.

E per questo anche la radicalità dell'altro inizio – la cui profonda oscillazione l'ultimo Dio segnala col suo transito – va pensata come 'altra' pure dal suo distendersi nel cominciamento, dal *dare inizio*. Questa alterità connota la sua essenza iniziale in quanto in essa vige lo statuto della pura possibilità sottratta al destino del render possibile; il che corrisponde, per il Dio stesso, all'affrancamento dalla necessità di manifestarsi. È la possibilità che l'inizio torni su di sé e si rifiuti.

“L'*ultimo* Dio non è una fine, bensì l'oscillare in sé verso se stesso dell'inizio, e dunque la forma più alta del rifiuto, perché ciò che è iniziale si sottrae a ogni cattura ed è essenzialmente solo nell'ergersi di tutto ciò che in esso è già compreso come futuro e rimesso alla sua forza determinante “²³.

E tuttavia questo vuol significare che in Dio accade anche la possibilità dello scioglimento dall'inizio, dell'iniziare e della sua negazione. Non può, in Dio, venir esclusa neppure la 'possibilità' *futura* della sua separazione dall'inizio, la possibilità del dare inizio che segna il destino finito dell'ultimo Dio, la sua distinzione da ciò che egli stesso 'non-è' e pure gli appartiene come

²¹ M. Heidegger, *BPh*, op.cit., p. 406 (pp. 398-399).

²² Ivi, p. 411.

²³ Ivi, p. 416 (p. 407).

provenienza immemorabile. Ma qui anche si lascia intravedere come nella 'nientità' della separazione dall'inizio, dall'origine stessa, permanga il riflesso estremo d'un 'Non' più profondo – non 'negativo' perché prima d'ogni esercizio della negazione – una più profonda 'ricusa' che costituisce il carattere più segreto e abissale dell'alterità dell'altro inizio. Se nell'ultimo Dio traluce l'essenza più riposta della 'nientità' dell'Essere, dove alla possibilità 'futura' del *noch nicht* si sovrappone *uno actu* il passato senza tempo del *nicht mehr*, del 'non più' sottratto anche al concetto d'una possibilità che comprenda insieme l'attuarsi e il non attuarsi, ciò comporta allora – e questo anche al di là di una 'terminologia' propriamente heideggeriana – che il divino stesso venga compreso non solo *prima* d'ogni possibile 'creazione' – nel 'non' della creazione ancora 'non' avvenuta – ma che sia presagito finanche prima di se stesso, nel suo 'Non', appunto²⁴. Un *Deus* davvero 'absconditus' questo, che in sé non-è esso stesso Dio, e resta 'appeso' ad un inizio che non è (originante) *origine*. La *Verweigerung*, il tratto più estremo della prossimità dell'ultimo dio, radicalizza il suo esser-possibile sino alla negazione della possibilità di sé, all'*impossibile* che si nega e nega il 'render possibile' nella estrema differenza del 'nulla' senza in-

²⁴ A questo 'Nicht' pre-positivo anche si allude allorché è sottolineato lo svanire dell'essere nell'*Ereignis*, la revoca della fermezza identitaria dell'Essere per la sua *Wesung* e – quanto al 'Non' e al nulla – per il suo 'nichten', per il *nientificare* in cui si risolve. Per un verso, se essere e nulla fossero semplicemente opposti l'uno all'altro, è evidente che non si darebbe passaggio alcuno dall'uno all'altro e viceversa (o, qualora un siffatto passaggio si desse, esso finirebbe col risultare già del tutto compiuto, già da sempre 'passato'). Ma, per altro verso, ciò non implica che, negando l'opposizione fra essere e non-essere, se ne debba di contro predicare la reciproca identità. Tale identità corrisponderebbe infatti unicamente al rovescio – ancorché di segno inverso – dell'opposizione fra essere e non essere, replicandone per ciò stesso l'assolutezza. Né assoluta opposizione né altrettanto assoluta identità, dunque. Ma neppure – rifiutando la coincidenza 'immediata' o 'mediata' di essere e nulla – differenza nell'identità, intendendo questa determinazione come riconoscimento d'un'identità ampia al punto tale da poter accogliere in se stessa finanche il proprio 'non' (la propria negazione). Che anche il rapporto essere/nulla possa venir dispiegato al modo della differenza *nella* identità, implica invece una più radicale comprensione del luogo stesso 'in cui' tale differenza si installerebbe. Detto altrimenti: tale rapporto sta a significare che l'identità, lungi dal costituirsi secondo la fermezza del proprio auto-riferimento, appare piuttosto destituita della sua stessa presenza. Come un'identità che allora mai non è presso se stessa, ma che anzi – scontando la propria costitutiva incompiutezza – si mostra *essenzialmente* differita, sempre 'imminente' e non del tutto presente. In tal senso occorre intendere allora l'intrinseco co-appartenersi di essere e nulla, e l'origine della loro contesa: il nulla è intrinseco all'essere come il costitutivo differire di quest'ultimo da se stesso, come la 'verità' del suo evento che è un 'modo' di darsi rispetto al 'che cosa' proprio della ricaduta ontica nell'identico, nella logica dell'ente manifesto.

dizio alcuno di rivelazione. Talché è nella possibilità del dio pure la possibilità di non-rivelarsi, o insomma di una *re-velatio* estrema, che reca in se medesima la possibilità non solo della sua offerta celata in più profonda ritrazione, nel velo che s'infittisce ricoprendo la sua presenza all'atto stesso del disvelare, ma altresì la possibilità dell'impossibilità che rivelazione si dia, che ancora accada il dispiegamento di un 'Logos' quale cominciamento e principio.

Ci si trova dunque al cospetto d'un palese paradosso, perché ora, nel nome stesso del Dio e nella 'necessità' medesima che ne reclama il passaggio, si compie una sorta di scarto al di qua della presenza, come a voler suggerire che al cenno che ne rivela, appunto, il carattere 'ultimo', estremo, corrisponda quel che nella presenza medesima del presente *non* si presenta. Ciò che, manifestandosi – ancorché nella maniera fugace del 'winken' – tuttavia *differisce* dalla presenza che si manifesta. Ma del Dio, in tal modo, è presagito il dispiegarsi essenziale – *die Wesung* – non già secondo una declinazione privativa, ma piuttosto riconoscendo nel rifiuto la modalità stessa del suo evento, il suo proprio tratto manifestativo – al di là, verrebbe dunque da dire, di qualsivoglia determinazione teologica 'negativa' e 'positiva'.

È anche questa la ragione per cui sulla figura e *sul nome* dell'ultimo Dio non farebbe presa la determinazione dei significati ma anzi, in luogo dell'ulteriorità di senso che in maniera eminente dovrebbe attestarne la trascendenza, vi si lascerebbe piuttosto scorgere un accadere 'riduttivo' e 'sottrattivo', ove sia adombrata ancor più la prossimità al nulla. Come una sorta di *kénosis* dei significati, verrebbe infine da arrischiare, in cui – quale riflesso, sulla soglia del nome, del suo negarsi – pronunciare ancora una volta (o per 'l'ultima' volta) il nome del Dio, varrebbe ora per la sua costitutiva differenza rispetto ad ogni cristallizzato 'contenuto' del discorso.

Davvero, allora, questo Dio non offre, non può offrire dimore, né esige che si edificino templi in sua lode:

“...il Dio non appare più in una 'esperienza vissuta', sia essa 'personale' o 'di massa', bensì unicamente nello 'spazio' abissale dell'Essere stesso. Tutti i 'culti' e le 'chiese' invalsi finora, e cose del genere, non potranno essere l'essenziale preparazione dell'incontro (*Zusammenstoßes*) del Dio e dell'uomo nel centro dell'Essere “²⁵.

Dacché piuttosto questo Dio sconvolge ogni possibilità di trovar luogo, è *un-heimlich* per eccellenza, se lui stesso – vicino e *impossibile* da afferrare – non può aver luogo né dimora. S'è visto che, in quanto ultimo, vi corrisponde insieme la pura inzialità dell'inizio, rivelando così come sia 'più antico' rispetto ad ogni dio (e quindi ad ogni religione e ad ogni fede) giacché di ogni presenza

²⁵ Ivi, p. 416 (p. 407 – trad. lievemente modificata).

divina esso costituisce l'irriducibile presupposto. 'In' ogni dio, l'ultimo è già lì, se ek-siste unicamente a partire da sé ed in sé, come l'evento inafferrabile d'ogni possibile presentificazione.

Ed allora per il cenno del *letzter Gott* non v'è paradossalmente traccia più prossima che l'orizzonte disadorno su cui è calata la notte, sulla dismisura della terra che *per via negationis* custodisce fuga e mancanza. È lo stesso carattere estremo della *Wesung* dell'Essere ad esigere l'intima indigenza della *Seinsverlassenheit*.

“...a questa verità dell'Essere, al rifiuto, appartiene il velamento del non ente come tale, lo scioglimento (*Losgebundenheit*) e la dissipazione (*Verschleuderung*) dell'Essere. Adesso finalmente deve restare l'abbandono dell'Essere”²⁶.

I segni del Dio accadono nell'instante in cui si dà il “Ci” dell'Essere, in quel luogo utopico, il frammezzo per la ricusa, ove si tengono sospesi alla decisione l'indecidibile assenza e venuta del divino: a questo intreccio che non si scioglie, col quale si esperisce la coappartenenza di congiunzione e disgiunzione (fuga e avvento), restano sospesi gli dei come l'Essere che si tiene celato sotto il velo dell'oblio.

Indeterminatezza del Sacro che si muta nella distinzione del divino, richiamando al contempo, però, non altro che il suo istantaneo negarsi ad esso. E tuttavia, in forza di questo legame negativo, pure il divino serba memoria del Sacro, ma solo più, appunto, quale traccia della sua infinita sottrazione.

Come una impossibile promessa futura, un avvenire per sempre differito alla sua ultima ora. Solo così, forse, potrà mai essere presagita l'estrema venuta del divino: al modo d'una destinazione trasposta in un futuro che 'qui' – non

²⁶ Ivi, p. 406 (p. 398). Questo inafferrabile movimento di ritrazione è forse possibile riconoscere il senso più riposto della *Seinsverlassenheit* heideggeriana. Si vuol qui sottolineare che – nell'evento dell'abbandono dell'essere – il *Verlassen*, l'abbandonare medesimo, 'avviene essenzialmente' a partire dall'essere stesso: l'abbandono finisce dunque per rivelarsi *dell'essere* rispetto all'ente, e insieme senza riguardo alcuno per quest'ultimo. Si tratta di un essenziale chiudersi in sé dell'alterità assoluta dell'essere, sospeso al senso paradossale della sua stessa donazione. Come un invio dell'essere *ad altro* cui tuttavia corrisponde, al contempo, un ritrarsi *dall'altro*, lasciando essere ogni ente nel proprio essere. Sotto questo profilo, è allora possibile comprendere come, nell'abbandono, l'essere *si abbandona*: secondo la possibilità del *lasciar essere* ('sein lassen') appunto, ma al contempo *abbandona se stesso*: si scioglie da sé, resta senza di sé. Entro l'orizzonte di *presenza* dell'ente, si scorge – *in negativo* – la 'mancanza' di questo medesimo orizzonte così come, ancor più profondamente, l'*assenza* dell'essere in quanto tale (e insieme l'assenza del 'Sacro'). Si potrà mai interpretare il senso di tale rapporto, trasponendone il paradosso – contro ogni esplicita intenzione heideggeriana – in chiave 'intratrinitaria', e leggere secondo la sua 'legge' anche il legame e l'infinita separazione fra il Padre ("l'abbandono dell'essere in quanto accadere divino") e il Figlio?

altrove che ‘qui’ – resta sempre tale. Sicché nel medesimo istante in cui si volge innanzi alla propria ri-velazione, il Dio che viene cela in sé il fondo notturno, indistinto, della propria provenienza; e allora indietro, verso di esso, infinitamente fa segno e sembra spinto a tornare.

*Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott.*²⁷

4. Ogni linguaggio, ogni nominazione del divino non può che fondarsi sul silenzio di questo transito inafferrabile: il volgersi in direzione dell’ultimo, del più *ad-veniente*, implica la risonanza di quel fondo, della falda in ombra del passato memorabile che s’è tracciato cancellandosi nella stessa storia dell’Essere, nella religione e nella metafisica d’Occidente, la terra declinante e *occidua*. Attraverso la ripresa e il precorrimento, l’ultimo Dio ritorna sui nomi della tradizione scorgendone il lato inespresso, e nel suo passaggio si lascia comprendere quella ontologia della ‘nientità’ e del non-essere, quella *meontologia* che disfa l’ontologia tradizionale, e che appunto nella ‘ripetizione’ (*Wiederholung*) incrocia il cammino del totalmente altro. Per essa le teologie trascorse sono il necessario legame negativo che l’ultimo Dio contraddice e rispetto alle quali si staglia il profilo della sua alterità. E tuttavia, per quanto *der letzte Gott* si pensi contro quelli già stati, ‘contro’ quello cristiano anzitutto, la sua differenza emerge dal fondo d’un linguaggio che porta le tracce e le incisioni della sua storia, che reca le parole e i nomi dell’occidente greco e cristiano, inevitabilmente. Questa è pure la dimensione che il pensiero heideggeriano abita, ma al modo eccentrico d’un cammino che sfugge alla pura evidenza del già dato, per volgersi al presagio (‘Ahnung’) dell’ultimo, al futuro eterno ri-volto all’inizio. Si tratta, diremmo, d’una provenienza senza appartenenza, nel solco d’una traccia che volge ad altro, che fa cenno verso l’ultimo, il più veniente, per i *futuri*, gli *ad-venienti* chiamati a stare, *in-stare* nel luogo outopico, nell’in-stante del suo transito. E così, anche nei *Beiträge zur Philosophie* si adombrano, ad esempio, in maniera tutt’affatto imprevedibile e de-situante, i segni di una presenza, le tracce di un cristianesimo inquieto, mai del tutto scomparse – di là dal suo privilegio *greco* del pensiero – nelle riflessioni più profonde del filosofo di Messkirch.²⁸ Attraverso il sintagma ‘teologico-filosofico’ dell’ultimo Dio acca-

²⁷ F. Hölderlin, *Brot und Wein* - “Di là giunge e indietro fa segno il veniente dio “; trad. it. di G. Vigolo, in F. Hölderlin, *Poesie*, Mondadori, Milano 1986, p. 137.

²⁸ Si affaccia quindi, come già prima si accennava, l’ipotesi di un sorprendente recupero – nel pensiero del *letzter Gott*, annunciato ‘zumal gegen den christlichen’ – diremmo quasi *eretice*, della povertà estrema del Dio cristiano, così come ci è offerta nelle pagine più profonde del Vangelo, e *contro* la stessa tradizione del cristianesimo storico. Cfr. V. Vitiello, *L’ultimo Dio: un tremito d’essere*, in Id., *Cristianesimo senza redenzione*, op. cit., pp. 67-70. Si

de come se si condensasse, e vi assumesse figura, la tensione mai sopita – nel pensiero di Heidegger – fra la pagana e oscura fedeltà alla terra, e la radicale ‘insecuritas’ e disappartenenza al mondo propria del mistero cristiano. È ciò che peraltro si presagisce già nelle pagine di *Sein und Zeit*. La prima parte dell'*Hauptwerk* heideggeriano appare infatti interamente articolata sulla base di un tema tutto pagano, greco, come quello della appartenenza dell'esserci al mondo, dove *Da-sein* dice ad un tempo: *in-der-Welt-sein*. La stessa costituzione ontologica, lo stesso essere dell'esserci, si configura come rapporto al mondo, e il rapporto al mondo non si dà come un modo specifico d'essere dell'esserci, ma l'essere dell'esserci si articola in maniera costitutiva proprio *in quanto* essere-nel-mondo. “Anche qui sono presenti gli dei”, recita Eraclito al cospetto degli stranieri che, stupiti, lo scorgono mentre si scalda nei pressi di un forno.

Ma giunti alla seconda sezione dell'opera – mantenendosi *nel* medesimo luogo – lo scenario muta radicalmente. In essa s'affaccia un motivo che potremmo definire profondamente *cristiano*: si tratta di quella costitutiva *Unbe-deutschheit der Welt*, l'“insignificanza del mondo” che s'impone nell'angoscia e nella già evocata tematica del *Sein zum Tode*, l'essere per la morte inteso come richiamo alla possibilità dell'impossibilità dell'esistenza in generale. Destinando l'esserci alla sua più “vera” essenza – il fondo notturno e abissale della sua stessa *ipseità*, in cui è “gettato” – l'imprevedibile esperienza limite dell'angoscia ne attesta l'estraneità *al* mondo, *nel* mondo. Dacché solo nell'essere-nel-mondo si può provare la radicale separatezza da esso. E tutta-

vedano anche gli scritti già citati, e compresi nel vol. 5 della ‘Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft’, “*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*”. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, op. cit. (in particolare: B. Casper: *Das Versuchtsein des Daseins und das “Freiwerden von den Götzen”*, pp. 67-81, H. Hübner: “*Vom Ereignis*” und vom Ereignis Gott. *Ein theologischer Beitrag zu den “Beiträgen zur Philosophie”*, pp. 135-158, C. Esposito: *Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*, pp. 199-224); H. Hübner, *Martin Heideggers Götter und der christliche Gott. Theologische Besinnung über Heideggers “Besinnung” (Band 66)*, in “*Heidegger Studies*”, 15, 1999, pp. 127-151; L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Liguori, Napoli 2201; L. Samonà, *Interpretazione e tempo di Dio. Riflessioni sulla lettura heideggeriana della religiosità protocristiana*, in Perissinotto-Ruggenini (a cura di), *Tempo e interpretazione. Esperienze di verità nel tempo dell'interpretazione*, Guerini, Milano 2002, pp. 149-164. Interessanti spunti di riflessione intorno alla presenza di echi cristiani nella meditazione di Heidegger, sono offerti anche da D. Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, PUF, Paris 2004. Per quanto concerne le inquietudini e i presagi sul destino dell'Occidente che traspaiono dalle pagine dell'opera, si vedano soprattutto le profonde e originali osservazioni di F. Duque, *La contrada dello straniero*, in Id., *Il fiore nero. Satanismo e paganesimo alla fine della modernità*, op. cit., pp. 169-184. Cfr. anche M. Cacciari, *Epilogo*, in Id., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, pp. 161-170.

via va detto che al medesimo tempo l'angoscia non può accadere come momento "successivo" all'*in-der-Welt-sein*, al modo di un ritrarsi in sé *dall'*essere-nel-mondo; non foss'altro perché la disappartenenza e la "nientificazione" del mondo – in cui l'esserci si scopre come "solus ipse" – si danno non temporalmente ma ontologicamente "prima" del tempo come orizzonte mondano d'esperienza, rimandando a quella dimensione – non-temporale, pre-storica, così come non-umana, non-mondana – che sospende l'esserci e la vita alla indeterminatezza del possibile. È, questa, la radice oscura dell'uomo e del mondo così come dell'orizzonte del tempo e della storia. È la costituzione spaesante – letteralmente *unheimlich* – del suo 'ethos' più riposto, in cui resta inscritta l'alterità del sé a sé, la finitezza e l'impotenza costitutive dell'esserci rispetto alla propria stessa impossibile possibilità.

Quasi come se, *in noi stessi*, ci accadesse di invocare: "Vere tu es Deus absconditus", ripetendo le parole di Lutero – che annunciando la sua *Theologia crucis* a sua volta cita Isaia – nella *Disputatio di Heidelberg*.²⁹

²⁹ Su questa irrisolta tensione fra paganesimo e cristianesimo, da intendere quale *Leitfaden* per cadenzare l'intero cammino di pensiero heideggeriano, ha efficacemente insistito V. Vitiello, di cui si veda il recente *Heidegger: tra etica pagana e morale cristiana*, in A.A. VV., *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, op. cit., pp.261-282. F. Duque ha a propria volta sintetizzato in maniera pregnante questo stesso motivo, affermando che "...la stella alla quale si indirizzava il suo cammino [scil. di Heidegger] (indipendentemente dal fatto che si possa giungere senza dubbio ad essa o no) era, per così dire, un 'Sole doppio', o meglio una costellazione formata dagli spostamenti e dalla reciproca attrazione del non scritto 'diritto degli dei' e del cristiano 'Dio sconosciuto' ", F. Duque, *Il contrattempo. Lo spostamento ermeneutico della religione nella fenomenologia heideggeriana*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna 1998, pp.165-194 (p.171). Per quanto riguarda – ancora una volta – la prossimità della figura dell'*ultimo Dio* con gli aspetti più riposti della morale cristiana, altrove Duque avanza anche l'ipotesi di intendere il 'gegen' rivolto al dio cristiano in esergo alla sesta *Füge* dei *Beiträge*, piuttosto nel senso d'un 'muovere verso' che in quello d'una opposizione; "...tali considerazioni mostrano la possibilità di una controversia fruttuosa del pensare meditativo (*Besinnung*) heideggeriano con il pensiero religioso trinitario, al di là di affermazioni aggressive come il famoso esergo della 'giuntura' (*Fuge*) dedicata all'*ultimo Dio*: 'il completamente distinto *gegen* gli dei già stati, e specialmente *gegen* quello cristiano'. Aggressive, nel caso in cui s'intenda questo *gegen* come un 'esser contro', e non – cosa che sarebbe ben plausibile – come una *Begegnung*, un 'andar verso': il proprio della 'venuta' del Dio dell'altro inizio in direzione della 'provenienza' (*Herkunft*) dell'epoca della metafisica ", F. Duque, *Sacra inutilità. Il Sacro in Heidegger e Hölderlin*, in Id. *La radura del Sacro*, a cura di E. Forcellino (trad. it. di L. Sessa ed E. Forcellino), Albo Versorio, Milano 2007, p. 110. A sostegno della sua lettura, l'autore cita tra l'altro l'importante *Brief an einen jungen Studenten*, scritto da Heidegger nel 1950, di cui conviene riportare un passaggio fondamentale, anche per la sua vicinanza al percorso fin qui seguito: "La mancanza di Dio e dei divini è assenza. Ma assenza non è semplicemente un nulla, bensì è la presenza, di cui appunto ci si deve anzitutto appropriare, della nascosta pienezza del già-stato e che, così

Anche da tale intreccio resta percorsa l'insistita (*inständig*) preparazione dell'altro inizio, e la paradossale cifra 'etica' che ne descrive l'esercizio. Si tratta, diremmo, d'un dimorare sospeso, che nell'*ethos* riflette l'accadere dell'Essere non già in base alla fermezza della presenza e alla determinazione identificante della sua essenza (*Wesen*), ma anzi a partire dal movimento in cui l'essenza si scompone nella 'Wesung', descrivendo l'evento dell'Essere secondo il 'modo' del suo differire, del suo sottrarsi – negandosi – alla definizione 'attuata' dell'ente 'che è'. Di ciò è appunto 'figura' il trascorrere dell'ultimo Dio, rispetto al quale l'esser-ci – “das Wesen *im* Menschen” – mai non può autonomamente 'decidere' per il Dio, né per la “fondazione della verità dell'essere in quanto *Zeit-Raum* necessario al quieto silenzio del suo passaggio”.

E qui, nell'istante di questa contraddizione, nell'utopia di questo 'frammezzo', presagire paradossalmente la dimora.

Dov'è la mia dimora? Dove non siamo né io né tu.
Dove il mio fine ultimo, cui devo giungere?
Dove nessun fine si trova. Ove dunque mi volgerò?
Ancora oltre Dio, a un deserto, devo tendere³⁰.

raccolto, è (*west*), del divino com'era nella gremità, nei profeti del giudaismo, nella predicazione di Gesù. Questo non-più è in se stesso un non-ancora dell'avvento nascosto della sua inesauribile essenza “. M. Heidegger *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., II, p. 57; trad. it. p. 123.

³⁰ A. Silesius, op. cit. p. 107: “Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich un du nicht stehen. / Wo ist mein letztes End, in welches ich soll gehen? / Da, wo man keines findt. Wo soll ich denn nun hin? / Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn”. Alla fine dell'aforisma, Silesius appone la seguente nota: “Ossia oltre tutto ciò che si conosce di Dio e che di lui si può pensare, secondo la contemplazione negativa, riguardo alla quale si vedano i mistici”.