

*IM ANFANG WAR DAS WORT. HUSSERL E LA FENOMENOLOGIA
DELLA COSCIENZA RELIGIOSA*
Elia Gonnella*

Abstract: Husserl and the phenomenology of religion have a delicate relationship that combines direct references to religious themes with broader analyses subsumable under the more general phenomenology of consciousness. This paper shows the themes and problems of a Husserlian phenomenological analysis of religious consciousness through an encounter with its elements. Word, Prayer, relationship with the Sacred and Faith are some of the indelible traces of a phenomenology of religious consciousness. The belief, however, is that phenomenology can be spoken of if and only if the themes are addressed through the analysis of consciousness as the method teaches. Thus, an analysis of religious lived-experiences and transcendence (subjective and absolute) is joined by such phenomenologically diriment questions as a possible dichotomy between transcendence of immanence or immanence of transcendence.

Keywords: *Husserl, Phenomenology of Religion, Consciousness, Faith, Transcendental*

1. In principio era il Verbo: irriducibilità del manifestarsi Divino?

Quando nello *Studierzimmer* Faust si accinge a tradurre – nel suo *Geliebtes Deutsch* – l’incipit del Vangelo secondo Giovanni, *im Anfang war das Wort*, si trova a esitare su quella Parola, quel *Wort* iniziale, le cui implicazioni si irradiano alacremenente proprio come accade a ogni cosmogonia. Se infatti l’archè non desta troppo scompiglio alla coscienza se tradotto con *Anfang* – che Husserl nel 1908 rende come *Prinzip*¹, e Heidegger poi nel 1939 come

* *Dottorando di Ricerca in Forme e Storia dei Sapere Filosofici presso l’Università del Salento.*

¹ E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, hrsg. von Robin D. Rollinger, *Husserliana*, XXXVI, Springer, Dordrecht 2003, p. 71.

*Anfang*² – quel *logos*, con tutte le reti semantiche che lo accompagnano³, genera dubbi. In latino troviamo *verbum*, nella traduzione di Lutero *Wort*, ma se posiamo lo sguardo sul proseguimento e in particolare sul coincidere di *essere presso* ed *essere* accogliamo l'esitazione goethiana. «In principio era il Verbo / e il Verbo era presso Dio / e Dio era il Verbo».⁴ Vi è qualcosa di trascendente la parola pronunciata, conosciuta, che certamente origina dal fatto di essere – questa Parola – concomitante con un principio (In principio era il Verbo), trovarsi presso Dio (il Verbo era presso Dio) e coincidere con Dio (Dio era il Verbo). Non si può trattare la Parola alla stregua della parola ordinaria, di una semplice enunciazione. Questa discrasia tra Parola-parola accenna a uno statuto dirompente cratofanico e una delle caratteristiche elementari della manifestazione di Potenza è il sovrappiamento delle dicotomie che caratterizzano l'essere umano ordinario – che della sua *Hilflosigkeit* ha messo in mora le radici con la formalizzazione razionalista⁵.

In altre parole, *tertium datur: essere presso* ed *essere* si fondono come «the identification of 'God' with the 'Word,' and the Word as God. The Word is both *with* God, and *is* God. This is the logical difficulty, to grasp how two things can be one but separate, and both separable and inseparable at the same time»⁶. Questo restare fuori dalla dinamica del terzo escluso alligna nell'intraducibilità, nell'inesprimibilità e trasponibilità, di un'esperienza singolare qual è quella religiosa. Ed è così, concludendo l'excurus del dramma goethiano, che Faust opta inizialmente per *Sinn*, ma non soddisfatto passa a *Kraft* e infine a *Tat*⁷. La costellazione *Sinn-Kraft-Tat* rappresenta proprio l'irriducibilità manifestativa del Divino a una sola dimensione interpretativa della Parola. Come se l'irrequietezza umana non trovasse mai un'immagine, sia essa visiva o sonora, completamente soddisfacente⁸, e il

² M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις Aristoteles, Physik B, I*, in *Wegmarken, HGA*, 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 239-301, p. 247.

³ D. Hoffmann, *Logos as Composition*, «Rhetoric Society Quarterly», 33, 3, 2003, pp. 27-53.

⁴ Giovanni 1,1.

⁵ A. Ales Bello, *Sacra-facere: dal sacro alla desacralizzazione*, «Archivio di Filosofia», 76, 1/2, 2008, pp. 231-242, pp. 240-242; Ead., *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvecchi, Roma 2014.

⁶ B. Grassom, *Art, Alterity and Logos: In the Space of Separation*, in Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Five: The Creative Logos. Aesthetic Ciphering in Fine Arts, Literature and Aesthetics*, Analecta Husserliana, XCII, Springer, Dordrecht 2006, pp. 67-78, p. 67.

⁷ J. W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Reclam, Stuttgart 1986, p. 36, vv. 1229-1237.

⁸ Anche per le immagini divine visive, in particolare le icone, si costituiscono mediazioni dal sensibile a uno statuto intelligibile di per sé non raffigurabile, J.-J. Wunenburger, *Esthétique*

Wort apparisse, in questo senso, solo un abbozzo contenente campi semantici e relative dimensioni esperienziali differenti (*Sinn-Kraft-Tat*). L'esitazione faustiana ci permette, scopo di questo lavoro, di entrare nel vivo dell'analisi fenomenologica. Se infatti le tracce sonore nelle cosmogonie sono pressoché universali⁹, e nello specifico nella religione Cristiana l'udito e l'ascolto sono onnipresenti chiavi d'accesso all'ulteriorità divina¹⁰, il cuore della questione è rappresentato dall'interrogarsi circa le modalità di relazione con la Parola.

Ricordando la difficoltà rappresentativa (e univoca) del Divino, non si vuole fare dell'Apofatismo il punto di risoluzione, piuttosto si iniziano a impastare i problemi fenomenologici in gioco: cosa significa incontrare il manifestarsi Divino? Quale tipo di esperienza è l'esperienza religiosa? E, ancora, domanda fenomenologica per eccellenza, in che *modo* essa avviene?

2. Husserl e la fenomenologia della religione

Nel suo diario suor Adelgundis Jaegerschmid annota una conversazione avvenuta con Husserl nell'estate del 1936 durante la quale il maestro avrebbe espresso un fondamento te(le)ologico al metodo fenomenologico a dir poco meravigliante¹¹.

Ho appena ricevuto una rivista americana in cui un gesuita – uno dei suoi, vero, suor Adelgundis! – mi presenta come un filosofo cristiano. Sono indignato per lo zelo intempestivo di tale iniziativa di cui non sapevo nulla. Come si può fare una cosa simile senza consultarmi? Non sono un filosofo cristiano. La prego, faccia in modo che non mi presentino come tale dopo la mia morte. Ve l'ho detto tante volte: la mia filosofia, la Fenomenologia, non vuole essere altro che una via, un metodo che permetta a coloro che si sono allontanati dal cristianesimo e dalla Chiesa, di ritornare verso Dio.¹²

de la transfiguration. De l'icône à l'image virtuelle, Les Éditions du Cerf, Paris 2016; Id., *Le sacré*, PUF, Paris 2019 (1981).

⁹ M. Schneider, *Le rôle de la musique dans la mythologie et les rites des civilisations non européennes*, in A. Roland-Manuel (éd.), *Histoire de la musique, Encyclopédie de la Pléiade*, I/1, Éditions Gallimard, Paris 1960, pp. 131-214.

¹⁰ S. De Guidi, *Sull'udire e ascoltare la Parola del Signore*, «Esperienza e Teologia», 16, 2003, pp. 37-77.

¹¹ A. A. Jaegerschmid, *Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938)*, «Stimmen der Zeit», 199, 2, 1981, pp. 129-138.

¹² E. De Miribel, *Comme l'or purifié par le feu. Edith Stein (1891-1942)*, Éditions Plon, Paris 1984; tr. it. di Gabriella Fiori, *Edith Stein. Dall'Università al lager di Auschwitz*, Edizioni Paoline, Milano, 1987, p. 214. Per il testo originale, A. A. Jaegerschmid, *Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938)*, cit., p. 130.

Sostenere che la fenomenologia possa essere un metodo per tornare verso Dio richiede *prima facie* qualche specificazione, innanzitutto a partire dai momenti più o meno celati in cui Husserl, parallelamente alle pure analisi fenomenologiche, dà qualche segnale di una simile impostazione. Non a caso in una lettera a Gustav Albrecht, Husserl sostiene che le domande più elevate, quelle che non tutti possono afferrare, sono quelle metafisiche che riguardano la nascita e la morte, l'essere ultimo dell'Io e del noi oggettivato come umanità, la teleologia, che alla fin fine rimanda alla soggettività trascendentale e alla sua storicità trascendentale, ma naturalmente al primo posto come domanda suprema: l'essere di Dio come principio di questa teleologia e il senso di questo essere rispetto alle altre forme dell'essere (come ad esempio dell'Io trascendentale)¹³. E il nodo con quanto appena detto circa il metodo risulta stretto proprio nelle righe successive quando Husserl sostiene che «der sich in mir erschließenden transzendentalen Allsubjektivität – der wahren Stätte göttlichen „Wirkens“, zu dem die „Konstitution“ der Welt als „unsere“ gehört – von Gott her gesprochen die ständige Welterschöpfung in uns, in unsere, transzendentalen, letztlich wahren Sein»¹⁴. Rendendo complanare il luogo in cui Dio opera, a cui appartiene la costituzione del mondo come *nostra*, alle tracce trascendentali, Husserl sembra sostenere che fenomenologia e religione abbiano un rapporto più profondo di qualsiasi analisi fenomenologica *sull'ambito del religioso*¹⁵. Come ricorda Ales Bello, Husserl «affirms that only when one understands the nature of transcendental consciousness, then can one understand the transcendence of God»¹⁶. Detto altrimenti, per fare fenomenologia distinguendola metodologicamente da ogni filosofia della religione l'analisi deve incontrare la soggettività

¹³ E. Husserl, *Husserl an Albrecht*, 3. VI. 1932, in Id., *Briefwechsel*, IX, *Familienbriefe*, hrsg. von Karl Schuhmann, *Husserliana, Dokumente*, III, Springer, Dordrecht 1994, pp. 82-84, pp. 83-84.

¹⁴ *Ivi*, p. 84.

¹⁵ In questo senso, Id., *Selbstliebe und Nächstenliebe. Streben nach objektiven Werten. Intersubjektive Objektwelt als Bedingung der Möglichkeit wertvoller Subjekte. Gott als teleologisches Prinzip*, in Id., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, *Husserliana*, XLII, *Reflexionen zur Ethik. Aus den Freiburger Jahren*, Text Nr. 24, Beilage XXIX, Springer, Dordrecht 2013, pp. 333-338, pp. 335-336.

¹⁶ A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Springer, Dordrecht 2009 (*Analecta Husserliana*, XCVIII), p. 82.

trascendentale quale fondamento *assoluto* della conoscenza¹⁷, e tramite questa semmai ricavare l'Assoluto altro, attraverso i modi di annunciarsi delle trascendenze¹⁸. Su questo il §58 di *Ideen* è alquanto chiarificatorio.

Dopo l'abbandono del mondo naturale, ci imbattiamo in un'altra trascendenza che, a differenza di quella dell'io puro, non è data in una unità immediata con la coscienza ridotta, ma viene al contrario conosciuta assai indirettamente e rappresenta per così dire il polo opposto alla trascendenza del mondo. Ci riferiamo alla trascendenza di Dio [...] un essere «divino» esterno al mondo [...] trascendente non solo rispetto al mondo, ma manifestamente anche rispetto alla coscienza “assoluta”¹⁹.

La riduzione del mondo naturale all'assoluto della coscienza mostra come vi siano connessioni fattuali (*faktische Zusammenhänge*) dotate di un ordine conforme a regole caratteristiche (*mit ausgezeichneten Regelordnungen*) a partire, contestualmente, da certe articolazioni dei vissuti di coscienza, al cui connettersi reticolare fa da specchio la costituzione di un mondo – come correlato intenzionale – morfologicamente ordinato nella sfera dell'intuizione empirica; quindi un mondo a partire da cui possono sorgere le scienze classificatorio-descrittive. Se guardiamo a questo mondo attraverso la chiave materiale possiamo determinarlo, attraverso la teoresi scientifica di stampo fisico-matematico, come manifestarsi di una natura fisica regolata da leggi naturali – e nel cui agire è rintracciabile una mirabile teleologia (*wunderbare Teleologie*) proprio perché la razionalità in atto non è minimamente richiesta dall'essenza, e sembra quindi tracciarla. Ma se ci interroghiamo circa il metodo della riduzione trascendentale – quindi con il passaggio alla coscienza pura – ci si interroga sul fondamento della fattualità della coscienza costitutiva (*Faktizität des entsprechenden konstituierenden Bewußtseins*), che è il problema filosofico del fondamento – non metafisico, ma

¹⁷ S. Bancalari, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, p. 59. Bancalari poi approda a un'interpretazione della fenomenologia della religione husserliana in chiave idolatrica, *ivi*, pp. 63-68.

¹⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Karl Schuhmann, *Husserliana*, III/1 und III/2, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. di Vincenzo Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. I: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 127.

¹⁹ *Ivi*, pp. 144-145.

fenomenologico²⁰. Riconoscere uno statuto assoluto *rispetto alla coscienza assoluta* significa trattare con un «“assoluto” in un senso totalmente diverso dall’assoluto della coscienza, come d’altra parte sarebbe un essere trascendente in un senso totalmente diverso rispetto alla trascendenza nel senso del mondo»²¹.

3. Husserl e la coscienza religiosa

Se la coscienza religiosa si fonda su di un motivo razionalmente fondante come ricorda Husserl nel § 58 di *Ideen*, le espressioni religiose devono incontrarsi in un modo strutturalmente organizzato dalla coscienza. Un primo problema, però, è rappresentato dal fatto che l’*Erlebnis* che si presenta con l’analisi della sfera dei vissuti di coscienza è inevitabilmente di un tipo particolare. Il vissuto religioso a differenza dei vissuti percettivi, di memoria, ecc., solleva qualche esitazione nel processo dell’analisi fenomenologica. Si chiede infatti quale sia precisamente l’oggetto d’analisi di una fenomenologia dell’ambito religioso, considerato che, quando Husserl riflette sul significato della riduzione e sul residuo di tale riduzione, cioè la sfera dei vissuti come essenzialità, si interroga su ciò che la coscienza incontra e ciò che la trascende. Come il mondo essendo trascendente pur si riflette nella coscienza, così anche per Dio si dovrebbero disporre delle tracce coscienziali cui Dio fa da trascendente, come abbiamo detto, *in un senso totalmente diverso rispetto alla trascendenza nel senso del mondo*. L’analisi fenomenologica che richiede quel rigore analitico che tanto l’ha definita nel caso di un “oggetto” così specifico si trova per lo meno in una prima agitazione. Ad esempio, si pone il quesito del noema Dio di cui il vissuto religioso ci informa. Un simile problema, che già Albert Dondeyne²² risolveva postulando un noema di Dio su cui torna con atteggiamento critico-analitico Henry Duméry²³, ricordando che il noema riferito a Dio non si rapporta a questo direttamente ma semmai

²⁰ Ricorda Ales Bello che dall’analisi essenziale «è bandita ogni considerazione metafisica, non essendo l’essenza né una forma in senso aristotelico, né un’idea in senso platonico» (A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985, p. 25). Per una lettura fenomenologica della metafisica in chiave religiosa si veda N. Ghigi, *La metafisica come ricerca di Dio nella fenomenologia di Husserl*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 4, 2002.

²¹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 145.

²² A. Dondeyne, *Foi, théologie de la foi et phénoménologie*, «Foi théologique et phénoménologie», Paris, Centre Catholique des intellectuels français, 1951, pp. 32-38.

²³ H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Société d’édition d’enseignement supérieur, Paris 1957.

tramite una via che possiamo definire obliqua, alla stregua di un indice o cifra della trascendenza²⁴, se letto alla luce delle posizioni husserliane su *ein Transzendentes in total anderem Sinne*, ci porta a trattare con un fondamento cercato nella coscienza ma non confuso con gli *Erlebnisse*. Soprattutto, se pensare Dio richiede una presa di posizione filosofica che ha a che fare con i problemi ultimi e sommi – ossia il problema di Dio come questione filosofica –, il credere in Dio è una riflessione su Dio e sulla fede – quindi sull’oggetto di questa fede – che nell’ottica fenomenologica diviene l’interrogare l’esperienza religiosa come oggetto d’analisi fenomenologica.

Wenn „Gott“ nur ein anderer Name für die universale Bewährung als Generaltelos der Intentionalität wäre, wäre er damit eine Art Gegenstand, und als Gegenstand wäre er ein Konstitutionsprodukt unseres Bewusstseins. Doch als das Absolute, welches das Bewusstseins-Absolute transzendiert, kann Gott kein noematischer Pol des Bewusstseins und nicht von ihm konstituiert sein²⁵.

Husserl, come abbiamo iniziato a vedere e come vedremo, al di là di una trattazione specificamente religiosa – che è frammentata in numerosi scritti – interroga un’altra via (l’idea che *fenomenologia e religione abbiano un rapporto più profondo di qualsiasi analisi fenomenologica sull’ambito del religioso*). Al di là della postulazione del Dio delle religioni – e della religione – in rapporto a cui si può analizzare il *vissuto* e l’*intenzionalità*, scoprire il significato attraverso l’*intuizione d’essenza*, compiere l’*epochè*, indagare i livelli di senso dati nell’atto intenzionale attraverso la *costituzione* e al limite discutere del *noema*-Dio, si pone appunto la questione più radicale di interrogarsi su Dio nell’ottica di una prospettiva puramente fenomenologica che domandi circa l’essenzialità del rapporto di coscienza con l’ulteriorità divina. Una domanda che, nella sua urgenza fondativa, sospende momentaneamente la differenziazione diatopico-diacronica delle configurazioni ierofaniche nell’esigenza ultima di un rapporto assolutizzante.

4. Trascendenza dell’immanenza o immanenza della trascendenza?

Proviamo a toccare il problema tornando alla Parola con cui abbiamo iniziato, il Principio coincidente ed essente presso Dio. Essa appare, con-

²⁴ *Ivi*, p. 153, n. In questo senso si veda l’analisi noematica e l’intenzionalità critica proposte in G. Cristaldi, *Note per una fenomenologia della fede*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 75, 4, 1983, pp. 582-593.

²⁵ K. Held, *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*, Klostermann, Frankfurt am Main 2018, p. 46.

vibra, non alla stregua di una semplice enunciazione, ma come cifra designante un'ulteriorità erompente data immanentemente. La domanda husserliana da porsi è se questa relazione si dia in modo diretto – alla stregua di una immanenza *della* trascendenza – o se sia compito dell'analisi “recuperare” le tracce trascendenti nell'immanenza – trascendenza *dell'*immanenza. I due genitivi, da intendersi come soggettivo il primo e come oggettivo il secondo, poiché nel primo caso la trascendenza sarebbe immanente, mentre nel secondo l'immanenza sarebbe oggetto di manifestazione della trascendenza da recuperare analiticamente, emergono dal chiaro e inequivocabile compito della *Rückfrage* husserliana. Esso parla chiaro: attraverso la *Rückfrage* si dà la struttura originaria (*Urstruktur*) nel suo mutamento della *hyle* originaria (*Urhyle*), con le cinestesi originarie (*Uркиnästhesen*), i sentimenti originari (*Urgeföhlen*) e gli istinti originari (*Urinstinkten*), da cui quindi deriva il fatto che il materiale originario (*Urmaterial*) si fonde in unità che è la forma essenziale precedente la mondanità²⁶. E se la *Rückfrage* intesa come astrazione e messa fuori gioco del *Weltleben*, come cancellazione forzata, non porta da nessuna parte²⁷, si dà una concretizzazione del trascendentale, una sua *Verleiblichung*.

Non è qui in discussione l'esito teologico (o a-teologico) di un'analisi dell'esperienza percettiva, né possiamo ora decidere se la tesi fenomenologico-trascendentale di un Dio che conosce la cosa per prospettive sia meno problematica della tesi opposta, visto che il suo sviluppo coerente ci porterebbe a considerare la temporalità, la corporeità e la cinestesi come momenti della conoscenza divina. Ad ogni modo, occorre osservare che per Husserl il parallelismo tra la *nostra* coscienza trascendentale e *Dio* come rappresentante ideale della conoscenza assoluta non ha tanto lo scopo di negare l'autonomia della conoscenza divina, quanto piuttosto di “stabilizzare” il sapere fenomenologico di fronte ad eventuali declinazioni scettiche della finitezza del conoscere²⁸.

²⁶ E. Husserl, *Teleologie. <Die Implikation des Eidos transzendente Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. Faktum und Eidos>*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1929-1936), III, hrsg. von Iso Kern, *Husserliana*, XV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Nr. 22, pp. 378-386, p. 385.

²⁷ A. Kubik, *Theologische Kulturhermeneutik impliziter Religion. Ein praktisch-theologisches Paradigma der Spätmoderne*, De Gruyter, Berlin 2018, p. 263.

²⁸ M. Smargiassi, *La soggettività trascendentale concreta. Linee per una rilettura della fenomenologia di Edmund Husserl*, Aracne, Roma 2003, pp. 174-175.

Una simile impostazione del problema, che Smargiassi identifica come trascendentale-concreta, e che Natalie Depraz affrontava proprio all'interno della *distinctio* fenomenologica trascendentale-naturale tra *encharnement* e *charnellité*, può portarci nei territori dell'intersoggettività²⁹. Se però prendiamo la proposta di Ales Bello per l'individuazione delle vie della riduzione (via cartesiana, via intersoggettiva e via oltre le ontologie) – tematica interna a un dibattito che già vedeva la partecipazione di studiosi come Boehm e Kern – possiamo tentare un ulteriore passo in avanti verso l'identificazione di una proposta d'analisi del rapporto immanenza-trascendenza nel territorio husserliano. Con la *via cartesiana* Husserl comprende che il rapporto immanenza-trascendenza si costituisce a partire da un dato di indubitabilità: tutto ciò che è dato alla dimensione della coscienza è *immanente* e quindi indubitabile; esso presenta caratteri di verità³⁰. Ciò che è fuori di essa, al contrario, rimane dubitabile. Ciò che è *trascendente*, in quanto annunciatosi alla coscienza, non può però essere ignorato poiché la validità di ciò che esula la coscienza, per il fatto stesso di essere incontrato, seppur in questa forma debole e dubitativa, deve essere indagato. È la via che passando per la soggettività coscienziale conduce all'ego cogito: in questa l'annunciarsi immanente di qualchecosa lo rende fenomenologicamente indubitabile; ciò che trascende un simile quadro, la trascendenza, è purtuttavia oggetto di un presentificarsi manifestativo in quanto annunciatesi nel correlato intenzionale della coscienza. Husserl dichiara che la vera e genuina trascendenza (*wahre und echte Transzendenz*) è quella rivolta al mondo *intersoggettivo* di cui la *Einführung* fa da ponte: essa conduce oltre la sfera originaria conducendo agli altri³¹. Un passo ulteriore, tuttavia, lo otteniamo

²⁹ N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995. Per un'analisi tra Husserl e Stein sul problema dell'intersoggettività, P. Manganaro, *Corpi soggetti. Edmund Husserl, Edith Stein, & gli altri*, InSchibboleth, Roma 2021.

³⁰ Dal testo del 1985 fino alla pubblicazione dei testi husserliani del 2022, Ales Bello ha indagato, tra le varie piste di ricerca, le vie della riduzione, si veda Ead., *Husserl*, cit., pp. 24 sgg. e E. Husserl, *La preghiera e il Divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di Angela Ales Bello, Edizioni Studium, Roma 2022, pp. 25 sgg. Da confrontare con la delineazione delle cinque vie (oggettiva, soggettiva, intersoggettiva, hyletica ed etica) in Ead., *Edmund Husserl. Pensare Dio - Credere in Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, pp. 37 sgg. e Ead., *The Divine in Husserl and Other Explorations*, cit., pp. 25 sgg.

³¹ E. Husserl, *<Immanenz und Transzendenz in der Originalen Sphäre. Wie ist die echte und wahre Transzendenz, die intersubjektive, möglich?>*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1921-1928), II, hrsg. von Iso Kern, *Husserliana*, XIV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Beilage LIII, pp. 439-442.

con una terza via, la via oltre le ontologie/l'ontologia della *Lebenswelt*. Al di là di tutto ciò che si sedimenta e si costruisce vi è lo sfondo comune a partire da cui ogni determinazione di senso accinge le sue configurazioni morfologico-coscienziali. Questa via rintraccia la forma originaria nelle modalità costitutive di una teleologia quale *Urform* e «forma di tutte le forme»³². Al di là di ogni ontologia, e di ogni scienza, se sospendiamo il loro porsi come garanti del reale, e le loro tesi, recuperiamo uno strato originario, una *Form aller Formen* di cui Husserl ci dice essere una teleologia (*Teleologie*) che costituisce tutto l'essere nella sua totalità, concretamente e individualmente (*alles Sein in Totalität konkret und individuell ausmachende*)³³. Ciò che regge come strato strutturale (*strukturelle Schicht*) è il *göttliche Wille*, la volontà divina³⁴, su cui si può fare affidamento poiché, scrive Husserl nella *Erste Philosophie*, un Dio regge il mondo (*ein Gott „regiert“ die Welt*)³⁵. Nessun cieco destino (*kein blindes Schicksal*), ma una convergenza teleologica governata da Dio.

5. Possibilità di un'immanenza della trascendenza

Nella prospettiva di un rapporto immanenza-trascendenza abbiamo che alla coscienza sono dati vissuti immanenti che in quanto tali sono indubitabili; quanto la coscienza incontra, il polo noematico, fa da legame con l'oggetto trascendente – gli oggetti trascendenti appaiono nell'immanenza (*die transzendenten Gegenstände sind in der Immanenz erscheinende*)³⁶ – che rimanda a un mondo trascendente continuamente sperimentato e quindi presuntivo (*eine transzendente, immerfort wahrgenommene und doch präsumierte Welt*)³⁷. Questo rivolgersi verso il mondo trascendente – a cui si aggiunge riprendendo la via intersoggettiva il rivolgersi all'esistenza altrui – è quanto si dà anche nell'atteggiamento interiore religioso per eccellenza, quello della preghiera. Lungi dall'essere un riferimento soggettivistico, un essere rivolto all'interiorità come qualcosa di privato, nel rapporto con Dio, nella preghiera, dice Husserl, «cercando e trovando Dio» si è rivolti «in senso

³² A. Ales Bello, *Husserl*, cit., p. 42.

³³ E. Husserl, *Teleologie*. <Die Implikation des Eidos transzendentale Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. Faktum und Eidos>, cit., p. 380.

³⁴ *Ivi*, p. 381.

³⁵ *Id.*, <Versuch zu einer> *Scheidung der Stadien <auf dem Wege zu einer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität>*, in *Id.*, *Erste Philosophie* (1923/24), II, hrsg. von Rudolf Boehm, *Husserliana*, VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 251-258, p. 258.

³⁶ *Id.*, *Immanenz und Transzendenz in der Originalen Sphäre*, cit., p. 441.

³⁷ *Ibidem*.

fenomenologico verso l'interiorità, nel quale, attraverso la mia interiorità, la via conduce verso tutti gli altri [...] e, perciò, innanzi tutto verso il mondo»³⁸.

Il rapporto istituito con Dio sembra inserirsi nell'Assoluta trascendenza dell'incontro con il trascendente dato nell'immanenza. A una prima trascendenza data nell'incontro riflessivo con un qualunque oggetto d'esperienza si affianca la trascendente intersoggettività costituita, proseguendo con l'ultimo esempio, non solo dalle comunità di preghiera ma altresì dal rivolgersi fenomenologico verso l'interiorità, rivolgersi inteso quale marca indelebile della soggettività trascendentale. Infine, lo sboccamento di una simile analisi è l'ulteriorità terrena data nel mondo e la forma di tutte le forme teleologicamente definita. Dio quale *göttliche Wille* o inteso come colui che *regiert die Welt* fa da contraltare all'idea di Dio quale ulteriorità Assoluta delle conformazioni morfogenetiche della coscienza. Il rapporto con Dio che, come abbiamo appena detto, sembra inserirsi nell'*Assoluta trascendenza dell'incontro con il trascendente dato nell'immanenza*, al di là della debolezza ridondante di simili affermazioni, allude al problema fondamentale cui esse pur si legano³⁹. Non da ultimo, quello di chiedersi se, rendendo complanare la presenza Divina al darsi entro la sfera della coscienza, l'analisi fenomenologica dell'ambito religioso risponda, in un'impostazione husserliana, al quesito circa la concezione di una esteriorità ontologica di Dio⁴⁰. E su questo le parole di Husserl sulla preghiera sono chiare – se lette all'interno della tensione rivelativa di immanenza-trascendenza: l'orante è sempre rivolto verso un'esteriorità; l'oggetto della preghiera, ciò verso cui la preghiera si rivolge, è uno spazio altro. Anche nell'atteggiamento più personale quale quello della preghiera, o dell'orazione, con il suo oggetto al tempo stesso Assoluto e concreto, nelle forme di un fatto linguistico umano, ecco che l'immanenza apre a una trascendenza. In quest'ottica, riprendendo la distinzione proposta

³⁸ *Id.*, *Inneneinstellung des Gebets und Phänomenologische Innenrichtung*, in *Id.*, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937*, hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, *Husserliana*, XLII, Springer, Dordrecht 2013, Beilage XXV, pp. 246-247; tr. it. di Angela Ales Bello, *Atteggiamento interiore della preghiera e orientamento fenomenologico verso l'interiorità*, in E. Husserl, *La preghiera e il Divino*, cit., pp. 160-161, p. 161.

³⁹ La delimitazione della qualità di un rapporto tra l'Io e Dio, L. C. Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Lang, Frankfurt am Main 2008, pp. 62 sgg.

⁴⁰ V. Ciboratu, *De la possibilité d'une analyse phénoménologique de l'expérience religieuse*, «Alter», 28, 2020, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 27 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1998>, pp. 63-77, par. 18.

(immanenza della trascendenza o trascendenza dell'immanenza) ci sembra valida una proposta che coniughi il darsi di un'ulteriorità nell'immanenza che in quanto tale è riferita all'ambito di un'esteriorità – in questo caso Assoluta e non riducibile. Si capisce pertanto che la posta in gioco è connaturata al ruolo analitico della fenomenologia. E allora le parole husserliane della *Crisi* risultano dirette al problema. L'atteggiamento fenomenologico (*phänomenologische Einstellung*) può essere inizialmente (*zunächst*) paragonato a una conversione religiosa (*mit einer religiösen Umkehrung*) in quanto chiamato a produrre una completa trasformazione personale⁴¹. In questo senso, ricorda Serban:

Comme l'attitude religieuse – et même plus qu'elle –, l'attitude phénoménologique est pour Husserl à même de produire une transformation radicale de l'être humain [...] s'il n'y a certes pas de « tournant théologique » chez Husserl, sa phénoménologie a tout de même esquissé et suivi par différentes voies, comme nous l'avons montré, un « chemin non confessionnel vers Dieu » [...] suscité par l'élucidation transcendantale de la vie humaine, de sa signification et de sa finalité, il est aussi et surtout le moteur d'une transformation existentielle où la conversion religieuse et l'*époque* dévoilent leur affinité⁴².

La Parola quale strumento di accesso culturale, di accesso alla conversione, o al sapere religioso, è sempre una parola fattasi carne nell'incontro sensibile della coscienza umana. Il suo connettersi con un'ulteriorità, alla luce delle possibilità immanenti della trascendenza sopra menzionate, costituisce lo strumento privilegiato in possesso alla caduca soggettività umana d'accesso all'incontro Divino⁴³.

⁴¹ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, *Husserliana*, VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 140; tr. it. di Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 166.

⁴² C. Serban, *Présentation : l'approche husserlienne de Dieu, entre métaphysique phénoménologique et phénoménologie de la religion*, «Alter», 28, 2020, pp. 279-296, par. 33, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 26 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/alter/2204>.

⁴³ Si veda inoltre V. Melchiorre, *Prospettive teologiche nella fenomenologia di Husserl*, in A. Masullo, C. Senofonte (a cura di), *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1991, pp. 21-40, in particolare pp. 31 sgg.

Conclusioni

Come già notava Boehm per Husserl il ricorso a Dio, il ruolo che Dio riveste nell'indagine fenomenologica, è coesistente con il domandarsi *Wozu ist überhaupt alles, was ist?*⁴⁴ che è niente di meno che una radicalizzazione di quella che Heidegger definisce come domanda fondamentale della metafisica – con gli inevitabili rimandi all'impostazione già di Leibniz e poi di Schelling. Si tratta di un domandare che anche laddove non nomina esplicitamente Dio cerca un principio del suo operare nello sconfinamento delle tracce assolute della coscienza. Quella *Rückfrage* che consente la radicalizzazione del metodo fenomenologico consente altresì un'assolutizzazione dell'impostazione del problema di Dio che di fatto ne permette una delineazione, una via, che può essere percorsa come “parallela al Dio delle religioni”⁴⁵.

Ma anche laddove metodo fenomenologico e storia delle religioni collaborano⁴⁶, rapporto su cui valgono ancora le parole di Gerardus van der Leeuw⁴⁷, vi può essere una ripresa del lavoro husserliano. Husserl intende il rapporto tra la dimensione teorica e quella esperienziale come intrecciato e al contempo come un adattamento del pensiero alla recezione intuitiva della presenza del *principio teologico* nella coscienza –

⁴⁴ R. Boehm, *Zum Begriff des “Absoluten” bei Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 13, 2, 1959, pp. 214-242, p. 242.

⁴⁵ M. Marchetto, *Scoprire Dio con Husserl*, Scholé, Brescia 2022.

⁴⁶ A. Ales Bello, *Per una fenomenologia della religione*, «Segni e Comprensione», 95, 2018, pp. 27-50; A. Ales Bello, S. Mobeen, *Lineamenti di antropologia filosofica. Fenomenologia della religione ed esperienza mistica islamica*, Apes, Roma 2012.

⁴⁷ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen 1956 (1933); tr. it. di Virginia Vacca, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975, pp. 540-541: «la fenomenologia della religione non è la storia della religione. Certo, la storia non può dire nulla senza prender posizione verso i fenomeni; una semplice traduzione, l'edizione di un testo, non si potrebbe fare senza ermeneutica, come abbiamo visto. Da parte sua, il fenomenologo può lavorare soltanto su materiali storici; deve sapere quali documenti esistano, che caratteri, che proprietà hanno, prima di accingersi a interpretarli. Storico e fenomenologo lavorano perciò in comunione stretta, anzi abitualmente sono uniti nella persona di un ricercatore unico. Tuttavia la missione dello storico differisce essenzialmente da quella del fenomenologo ed ha fini diversi. Per lo storico tutto consiste in primo luogo nello stabilire quel che fu, ed anche dove non intende, deve descrivere quanto ha trovato, anche se la descrizione dovesse ridursi a registrare e catalogare. Il fenomenologo invece, quando non ha capito, non ha niente da dire. Cammina, avanza o retrocede; lo storico fa altrettanto, ma si ferma più spesso; qualche volta non si muove affatto. Nel cattivo storico questo significa soltanto indolenza o incapacità; al contrario, il silenzio del buono storico altro non è che una necessaria rinuncia, e torna a suo onore».

Deum et animam scire cupio, diceva Agostino. E, inteso in questo senso il procedere fenomenologico, la posizione di van der Leeuw è diretta. La fenomenologia, scrive,

è quella viva attività, autenticamente umana, che consiste nel non smarrirsi, né fra le cose né nell'ego, nel non librarsi al disopra delle cose come un Dio, né passare al disotto di esse come un animale, nel fare quanto non è dato né all'animale né a Dio: collocarsi comprensivamente accanto a ciò che si mostra e guardarlo⁴⁸

aggiungendo che essa «presuppone un commercio sommamente intenso e diretto, una quasi simbiosi col mondo; è l'empirismo più radicale, perché per tutte le tesi e formule, comprese quelle della logica pura abbiamo bisogno di una prova nel contenuto vissuto»⁴⁹.

Vogliamo concludere ricordando un dato biografico che illumina quel rapporto tra pensiero e pratica, quella simbiosi con il mondo, che il metodo fenomenologico accoglie inequivocabilmente. Nato in una famiglia ebraica, Husserl il 26 aprile 1886, all'età di chi scrive il presente contributo, riceve il battesimo nella chiesa evangelica di Vienna prendendo dal suo amico Gustav Albrecht il nome di Edmund Gustav Albrecht Husserl⁵⁰. Questo momento corona attraverso un gesto culturale la tendenza che Husserl andava accogliendo in quel periodo. Nel 1882, infatti, si ritrova affascinato dalla figura di Cristo proprio grazie alla lettura del Nuovo Testamento⁵¹. Il gesto non può passare inosservato a un'analisi del problema religioso in Husserl⁵², fermo restando che, se le proposte per un'indagine fenomenologica del religioso di stampo husserliano – negli intrecci intessibili con le tematiche del Sacro, del Divino, della Fede, della Religione, e delle religioni, come della Preghiera – sono ritenibili valide, l'indagine consegna una pista che di Dio fa l'incontrovertibile ulteriorità, altra da ogni dogmatica riduzione che non sia afferente al genetliaco fenomenologico.

⁴⁸ *Ivi*, p. 534.

⁴⁹ *Ivi*, p. 645, n. 24.

⁵⁰ K. Schuhmann, *Malvine Husserls "Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl"*, «Husserl Studies», 5, 1988, pp. 105-125, p. 106 (*Einleitung* a M. Husserl, *Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl*, pp. 110-118).

⁵¹ A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, cit., p. 70.

⁵² Per una proposta di coerentizzazione dell'impostazione husserliana con le prospettive storico-escatologiche si veda quanto sostenuto da in K. Held, *Der biblische Glaube*, cit., in particolare pp. 60-61.