

Oltre l'eresia, contro il diktat
Per una fenomenologia della religione

Federico Viola

1. *Introduzione*

Il seguente lavoro trae la sua genesi sulla scorta dell'intuizione secondo cui, una fenomenologia della religione, sebbene storicamente praticata¹, raramente sia stata interrogata in modo esplicito quanto alle condizioni della sua legittimità.

Difatti, l'espressione fenomenologia della religione, sembrerebbe qualificarsi come una contraddizione in termini, in accordo ad un precostituito *diktat* husserliano che prescrive alla pratica fenomenologica un certo ateismo metodologico.

Di conseguenza, ogni tentativo di tal tipo si presenterebbe secondo una suggestiva espressione – coniata sotto lo sguardo del sospetto – nelle vesti di una “fenomenologia eretica”².

La risposta – funzionalmente al presente studio – prende corpo a fronte della tensione che emergerà tra due orientamenti speculativi in contrasto tra loro: il fronte dell'impossibilità incarnato dalle posizioni di Janicaud ed Heidegger, tese a porre in rilievo il tradimento della laicità prescritto alla pratica fenomenologica; in contrasto al fronte della possibilità interpretato da Marion e van der Leeuw nello scarto di conseguire le più intime ispirazioni della fenomenologia pur rimanendo entro i margini di competenza della propria disciplina.

1. I seguenti lavori sono qui richiamati a titolo indicativo, come esemplari tentativi di fenomenologia della religione: R. Otto, *Il sacro*, tr. it. di E. Bonaiuti, SE, Milano 2018; G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 2017; N. Söderblom, *Il sacro*, tr. it. di F. Della Costa, Morcelliana, Brescia 2019.

2. L'espressione “fenomenologia eretica” è sdoganata da P. Ricœur ne *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9. Essa, tuttavia, è stata coniata da Roman Ingarden.

2. La svolta teologica della fenomenologia contemporanea

Nel 1991, Dominique Janicaud, apponendo firma a *Le tournant théologique de la phénoménologie française*³, opera che avrebbe inaugurato un concitato dibattito soprattutto in area francese, denuncia levando una voce critica sul percorso compiuto dalla fenomenologia contemporanea, un certo volgimento della stessa in direzione di derive teologiche.

I protagonisti esplicitamente richiamati al gioco delle parti rientrano nella triade composta da: Emmanuel Lévinas, Jean Luc-Marion e Michel Henry. Il *j'accuse* rivolto ai *nouveaux phénoménologues* sarebbe dunque quello di aver fatto entrare a pieno titolo contaminazioni di carattere teologico all'interno del pensiero fenomenologico.

Dallo sforzo contenuto ne *L'essere e il nulla*⁴ di preservare la trascendenza dell'essere, al tentativo de *Il visibile e l'invisibile*⁵ di nominare ciò che vi è di più nascosto nelle tramature dell'esperienza, Sartre e Merleau-Ponty si costituirebbero come i precursori del volgimento. Seppur infedeli alla prima recezione della fenomenologia, al loro atto inaugurale viene riconosciuto, nel giudizio di Janicaud, il pregio di aver ampliato i contorni dell'indagine pur nel repentino cambio di direzione.

Giudizio più severo invece quello rivolto alle operazioni teoretiche condotte sotto il segno dell'apertura: rispettivamente nella forma dell'altro nel pensiero metafisico di Lévinas, alla pura donazione nella fenomenologia del dono di Marion, e all'archirivelazione in termini immanentistici in Henry.

Le manovre condotte nelle intenzioni della nuova generazione di fenomenologi vengono percepite da Janicaud come un esercizio di libertà metodologica che nasconde sotto il velo dell'etichetta "fenomenologia" il trampolino di lancio per una ricerca sulla trascendenza divina.

Le voci della fenomenologia contemporanea sarebbero dunque "eretiche" nella misura in cui avrebbero tradito il *diktat* husserliano che la fenomenologia debba rimanere essenzialmente atea nell'impostazione e nel metodo. Costituirebbe di conseguenza una illegittimità di coerenza praticare una filosofia di tal tipo sotto l'etichetta "fenomenologia", oltre che un tradimento della disciplina e una violazione dei suoi metodi.

3. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Combas 1991.

4. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2023.

5. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007.

I motivi polemici sono dunque rivolti, con veemenza, a quelle che vengono considerate delle perversioni del metodo fenomenologico, impiegato per fini espliciti o impliciti di natura teologica, contestandone l'abuso e l'applicazione prematura. In sintesi, Janicaud rendicontando storicamente le intuizioni interpretative che hanno caratterizzato gli ultimi trent'anni della fenomenologia francese, individuando gli elementi che differenziano radicalmente la recezione del pensiero husserliano, denuncia un nuovo approccio alla fenomenologia che, pur mantenendo il nome, ne tradisce l'essenza.

3. Heidegger: tra fenomenologia e teologia

La conferenza *Phänomenologie und Theologie*⁶ di Martin Heidegger, offre la possibilità di praticare un affondo teoretico sulla questione che concerne la possibilità di praticare legittimamente una fenomenologia religiosa. Nella conferenza, infatti, sarà possibile rischiarare, sotto una luce nuova, i confini vigenti tra la filosofia e la teologia, delimitare l'ambito di pertinenza tematica delle due, ed indicare esplicitamente il tipo di relazione che esse stabiliscono tra loro, pur nella fragilità del loro legame.

Operazioni che condurranno all'approdo teoretico costituito dalla posizione finale di Heidegger giocata sulla sfida di sostenere che: «non c'è qualcosa come una filosofia cristiana; ciò è semplicemente un "ferro ligneo"»⁷. Smarcandosi dal comune senso di intendimento del rapporto in termini di due opposte visioni sul mondo in conflitto tra loro, Heidegger qualifica la teologia e la filosofia anzitutto come scienze.

La filosofia, nota anche come scienza ontologica, nel rivolgersi all'essere, non assume come oggetto di indagine una determinata porzione di enti definiti; piuttosto, indaga il modo del loro manifestarsi.

D'altra parte la teologia, designata come scienza ontica o scienza positiva, costruisce la sua conoscenza su di un oggetto tematico ben definito, denominato *positum*. Nella fattispecie, non un oggetto tra gli altri, ma la fede stessa, e ciò che essa rende accessibile, ossia la rivelazione di Cristo.

Contro ogni tradizionale interpretazione che riconduce il significato della teologia al suo etimo greco – Θεός, λόγος, discorso su Dio – la teologia si presenta ora come "scienza della fede" e, a partire da questa, capace di costituire autonomamente la propria positività.

6. Cfr. M. Heidegger, *Filosofia e teologia*, in Id., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2020, pp. 3-34.

7. Ivi, p. 22.

Quanto alla scientificità invece, la teologia si rivela strutturalmente bisognosa del contributo della filosofia. Si legge nella terza ed ultima parte della conferenza lo snodo teoretico cruciale: «La filosofia è il correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico [...] dei concetti teologici fondamentali»⁸.

La filosofia entra in gioco, pertanto, presentandosi come colei che è in grado di offrire correzioni allo sviluppo dei concetti teologici: il modo in cui questa correzione avviene è attraverso l'indicazione formale. In altri termini, il contenuto sul quale opera la teologia non è fornito dalla filosofia, piuttosto essa indica il modo in cui utilizzare correttamente la propria ragione, aiutando la teologia a decifrare la forma concettuale sotto la quale si esprime il contenuto.

Se si vuol mantenere una certa forma di coesistenza tra le due scienze, bisogna epurare il loro rapporto da qualsiasi pallido tentativo di far operare la filosofia su contenuti, oggetti e concetti appartenenti alla teologia.

«Non c'è quindi qualcosa come una filosofia cristiana [...] o fenomenologica»⁹. È in questo che la fenomenologia non può occuparsi di concetti teologici – e quindi costituirsi come fenomenologia religiosa. Può tutt'al più fornire una direzione alla teologia, limitandosi ad accompagnarla nel suo approccio, offrendo talvolta delle indicazioni. Heidegger in questo, è categorico nell'adottare un certo ateismo metodologico nella fenomenologia¹⁰.

Pertanto l'una, può offrire elementi per pensare meglio l'altra, ma senza incombere in alcun rapporto di necessità o contaminazione tematica reciproca. Heidegger nega esplicitamente il diritto alla filosofia di entrare in quelle che vengono considerate le zone di pertinenza della teologia. In alcun modo la filosofia può arrogarsi il diritto di trattare oggetti che sfiorano l'ambito di pertinenza della sua indagine poiché non ne ha gli strumenti.

In definitiva, secondo Heidegger, non può darsi una fenomenologia della religione.

8. Ivi, p. 21.

9. Ivi, p. 22.

10. «Nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, la filosofia deve essere atea in senso di principio. Proprio in virtù della sua tendenza fondamentale, essa non deve avere l'ardire di possedere o di determinare Dio. Quanto è più radicale, tanto più chiaramente si presenta come un via-da-Lui» (M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. di M. de Carolis, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1990, p. 220).

4. *La Rivelazione come fenomeno possibile*

Il tentativo di ammettere la rivelazione come fenomeno possibile, condotto da Jean-Luc Marion ne *Il visibile e il rivelato*¹¹, si ascrive all'esigenza di fondare un discorso che, pur ripensando gli orizzonti tematici della fenomenologia, ne rimanga fedele allo spirito. Prospettiva di indagine, questa, rivela di successo nel panorama fenomenologico contemporaneo nella sua capacità di offrire una giustificazione legittima ad ogni tentativo di praticare una fenomenologia della religione.

Ammettere il fenomeno della rivelazione nel pensiero marioniano significherà farsi carico del superamento di alcuni ostacoli posti dal pensiero fenomenologico stesso. Anzitutto, iscrivendo la rivelazione entro la figura del paradosso, accettare fin da principio di «esperire la possibilità di una qualunque impossibilità»¹² sottraendosi al principio metafisico di ragion sufficiente¹³ prescrivente ad ogni ente la riconduzione ad una causa che ne spieghi sufficientemente l'esistenza. In secondo luogo svincolarsi dalle condizioni imposte dall'io, poiché una rivelazione non potrebbe fenomenologicamente essere costituita da un soggetto. Infine, ripensare la nozione di orizzonte, giacché una rivelazione – per sua stessa definizione – eccede ogni possibile contenimento al suo interno, qualunque ne sia la forma pensata.

Vi sono tuttavia, dei fenomeni che, sconfiggendo le condizioni precedentemente esposte «incessantemente rivendicano il proprio diritto a manifestarsi e, senza attendere il nulla osta della filosofia, riescono a portare di fatto a compimento tale manifestazione»¹⁴. Non presentandosi secondo la modalità tradizionale dell'oggetto e costringendo la fenomenologia a ridefinire i canoni dell'apparizione tradizionalmente intesa: l'idolo, l'icona, l'evento e la carne¹⁵, prendono il nome di fenomeni saturi, tra i quali, la figura di Dio assurge a fenomeno saturo per eccellenza.

11. J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, ed. it. a cura di C. Canullo, Jaka Book, Milano 2007.

12. Ivi, p. 10.

13. «Nulla si fa senza ragion sufficiente, ossia che nulla accade senza che sia possibile, a chi conosce sufficientemente le cose, indicare una ragione che basti a determinare perché è stato così e non altrimenti» (G.W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, in Id., *Scritti filosofici*, ed. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, p. 448).

14. J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 4.

15. Il concetto di fenomeno saturo trova adeguato spazio di trattazione in J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di R. Caldarone, Inschibboleth, Roma 2024, e in Id., *In sovrappiù. Studi sui fenomeni saturi*, tr. it. di F. Peruzzotti, Inschibboleth, Roma 2024.

Per cui, alcuna contaminazione di carattere teologico rinvenibile all'interno della fenomenologia, poiché, ogni tentativo di discorso su Dio – lungi dal riferirsi al dio della tradizione biblica o metafisica – si compie in termini di possibilità fenomenologica, nello stesso senso in cui Heidegger nel § 7 di *Essere e tempo* affermava che: «più in alto della realtà si trova la possibilità»¹⁶.

La fenomenologia, pertanto, non si occupa di questioni teologiche assunte dall'esterno dei propri confini di indagine.

È in tal senso, che alla fenomenologia spetta il compito della possibilità, ossia descrivere il dominio dei fenomeni possibili; mentre alla teologia quello dell'effettività: dare un nome ed un volto alle possibilità pensate dalla fenomenologia.

In questo, la fenomenologia della religione non solo non tradisce lo spirito di laicità che presiede all'esercizio della pratica fenomenologica, ma anzi ne persegue l'ispirazione più intima, portandone a compimento le sue pretese.

5. *Fenomenologia dell'esperienza vissuta religiosa*

Un contributo fondamentale alla fenomenologia della religione è offerto, infine ma non per importanza, dalle pagine dell'epilogo dell'omonima opera di G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*.

L'operazione metodica, quanto rivelatrice, compiuta da van der Leeuw – attraverso un confronto serrato con le altre discipline, condotto *per viam negationis* – permette di chiarire in modo significativo lo statuto della fenomenologia della religione, precisarne l'oggetto e mostrarne la piena legittimità: una fenomenologia a tema religioso può infatti costituirsi senza incorrere in alcuna contraddizione in termini.

Nella fenomenologia della religione, d'altronde «Dio non è né soggetto né oggetto [...] cioè non si mostra in maniera da poterlo intendere e parlare di lui»¹⁷. Ciò che essa assume come proprio oggetto è piuttosto l'esperienza vissuta del soggetto.

Quell'*Erlebnis* che costituisce il cuore del metodo fenomenologico possiede, inequivocabilmente, un referente: «in molti casi è impossibile dire più di questo, e perché l'uomo possa attribuire a questo qualche cosa un

16. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2015, § 7, p. 53.

17. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 542.

qualsiasi predicato, è necessario che venga costretto a rappresentarselo come qualche cosa di diverso»¹⁸.

È in questo senso che la fenomenologia della religione costituisce una posizione degna di approfondimento, capace di rilanciare nuove sfide al panorama fenomenologico contemporaneo, in virtù della sua responsabilità di assumersi il rischio di descrivere quella tensione esperienziale, in cui qualcosa, sotto l'egida del totalmente altro, possa darsi come possibile.

18. Ivi, p. 7.

Abstract

La fenomenologia della religione, seppur storicamente praticata, raramente è stata sottoposta a un esame critico della sua legittimità, oscillando tra il diktat che le impone un ateismo metodologico e l'idea che nei suoi sviluppi eretici essa esprima la sua vera ispirazione. Il seguente lavoro propone di sondare tale tensione attraverso il confronto tra due prospettive in contrasto tra loro: sul fronte dell'impossibilità Janicaud ed Heidegger sosterranno l'uno le contaminazioni di carattere teologico interne alla fenomenologia francese, l'altro il ruolo della filosofia come correttivo ontologico nei confronti della teologia. Sul versante opposto, Jean-Luc Marion proporrà la rivelazione come fenomeno saturo e Gerardus van der Leeuw individuerà nell'esperienza vissuta religiosa l'oggetto legittimo di tale indagine fenomenologica. L'analisi si conclude con una valutazione critica, volta a mostrare come una fenomenologia della religione possa darsi, ma solo entro i limiti imposti dalla distinzione metodologica tra filosofia e teologia.

The phenomenology of religion, although historically practiced, has rarely been subjected to a critical examination of its legitimacy, oscillating between the diktat imposing methodological atheism and the view that in its heretical developments it expresses its true inspiration. This paper aims to explore this tension through a comparison of two opposing perspectives: on the side of impossibility, Janicaud emphasizes the theological contaminations within French phenomenology, while Heidegger assigns philosophy the role of an ontological corrective with respect to theology; on the opposite side, Jean-Luc Marion proposes revelation as a saturated phenomenon, and Gerardus van der Leeuw identifies lived religious experience as the legitimate object of this phenomenological inquiry. The analysis concludes with a critical evaluation, showing how a phenomenology of religion may be possible, but only within the limits imposed by the methodological distinction between philosophy and theology.