

*Au dedans, au dehors*

*Collana diretta da:*

**GIUSEPPE CANTILLO, DANIELLE COHEN-LEVINAS,**

**JEAN-FRANÇOIS COURTINE, ELIO MATASSI †**

*Au dedans, au dehors*  
7

Philippe Capelle-Dumont

Pensare la religione

*A cura di Carla Canullo*



Traduzione italiana di  
Silvia d'Onofrio (capp. 1, 3, 4) e  
Selusi Ambrogio (capp. 2, 6, 7).

La traduzione del capitolo 5 è di Carla Canullo.

© 2015, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.

Proprietà letteraria riservata di  
Inschibboleth società cooperativa,  
via A. Fusco, 21 - 00136 - Roma

[www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)  
e-mail: [info@inschibbolethedizioni.com](mailto:info@inschibbolethedizioni.com)

ISBN: 978-88-98694-13-6

Collana *Au dedans, au dehors*  
Issn. 2281-5368

Copertina e Grafica: Ufficio grafico Inschibboleth  
Immagine di copertina:  
composizione grafica di documenti antichi in greco, latino,  
sanscrito, ebraico e arabo.  
© Inschibboleth soc. coop.

*Introduzione*  
di Carla Canullo

## *Pensare la religione: un compito irriducibile*

Carla Canullo

In un frangente storico lacerato tragicamente dalla faccia violenta delle religioni, “pensare la religione” è un compito meno accademico che culturale, compito che urge per la comprensione del nostro tempo. Perciò, per presentare questo libro, scegliamo di soffermarci di più sul contesto con il quale dialoga e meno sulla discussione e presentazione dei contenuti. L'autore Philippe Capelle-Dumont, già *doyen* dell'Institut Catholique di Parigi, è docente all'Università di Strasbourg, terra di frontiera e incontro, città di ospitalità e rifugio. Quasi a contraddire tale vocazione all'ospitalità, la religione sembrerebbe essere piuttosto motivo di guerre e contraddizioni e questo tempo parrebbe dare ragione soltanto ai suoi critici<sup>1</sup> e alle smentite che essa riceve. Smentite che coincidono con la sconfitta e la contraddizione del suo stesso nome, il quale nasce per esprimere ciò che lega, o anche, quel *legame che si reca nel nome stesso di “religio”*.

1. Critica che a partire da Ludwig Feuerbach e Karl Marx non ha smesso mai di trovare sempre nuovi sostenitori.

1. Se, infatti, per un verso “religione” si declina nella linea del ciceroniano *relegere*<sup>2</sup>, per altro verso si declina secondo l’etimologia che risale a Lattanzio e che si esprime nel verbo *religare*<sup>3</sup>; il primo verbo a indicare la scrupolosità nell’osservanza dei precetti del culto divino, il secondo a indicare la pratica del legame che la religione stabilisce tra l’uomo e Dio. Una terza etimologia lega i due significati, mostrando come a un certo punto della storia della cultura occidentale i due sensi siano stati ricondotti a un solo significato. Perciò, tra i secoli VI e VII, Isidoro di Siviglia, riprendendo il verbo ciceroniano, scrive: «La religione è così chiamata perché attraverso essa *religamus*, ossia leghiamo le nostre anime all’unico Dio al fine di rendere il culto divino mediante il vincolo del servizio»<sup>4</sup>. E prosegue: «Tale parola si compone del verbo *re-ligere*, ossia di *eligere*, che significa scegliere, risultando chiara la corrispondenza, in latino, tra i termini di *religione* e *scelta*»<sup>5</sup>. Anche Cicerone associava *relegere* ed *eligere* ma scrivendo: «Coloro che riconsideravano con cura e, per così dire, ripercorrevano tutto ciò che riguarda il culto degli dei furono detti religiosi da *re-legere*, come elegante deriva da *eligere*, diligente da *diligere*, intelligente da *intelligere*; in tutti questi termini c’è lo stesso senso di *legere* che è in *religiosus*»<sup>6</sup>. *Legere*, dunque, con Cicerone, si fa suffisso da cui derivano altri termini che proprio grazie a tale verbo assumono un senso nuovo, mentre successivamente il termine “religione” cambia significato per indicare il legame con il Dio, legame che non si subisce ma che si sceglie attivamente. Se, allora, al di là delle variazioni dei significati,

2. Cicerone, *De natura deorum*, II, 72.

3. Lattanzio, *Divinae Institutiones*, IV, 28.

4. Isidoro di Siviglia, *Etymologiae sive origines*, trad. it. a cura di A. Valastro Canale, Utet, Torino 2004, Libro VIII, 2.

5. *Ibid.*

6. Cicerone, *De natura deorum*, II, 72.

una costante in queste etimologie può essere reperita, questa va individuata proprio nel *legame* che la religione nutre in sé prima di indicare il modo in cui esso si esplicita, ossia il culto, i testi, le credenze, ecc.; tutti elementi che, certo, caratterizzano quanto chiamiamo “religione”, espressione del rapporto con il Dio. Senza dimenticare mai il monito che Franz Rosenzweig non cessa di rivolgere a ciascuno, ricordando che Dio non ha creato la religione ma il mondo<sup>7</sup>! Ciò detto, e dunque tenendo sempre presente questo monito, è impossibile ignorare quanto e come la religione<sup>8</sup> interroghi la filosofia.

2. E quando ci attestiamo su tale interrogazione, vediamo che ben al di là del contesto disciplinare della “filosofia della religione”<sup>9</sup>, la domanda filosofica sulla religione, o anche sul cristianesimo, non cessa di accadere come “dato di fatto”. Non si tratta di una ricerca per credenti o per studiosi dotati di particolare sensibilità religiosa; al contrario, si tratta di ricerche che insistono sul senso che religione e cristianesimo assumono per l’uomo d’oggi e nel mondo attuale. Qui le letture si moltiplicano e prendono strade diverse, andando dal “cristianesimo debole” di Gianni Vattimo, dove tale debolezza è in realtà la nuova *chance* del cristianesimo, alle recenti letture del cristianesimo di Giovanni Ferretti che nello spazio pubblico seco-

7. F. Rosenzweig, *Alcune note supplementari a La stella della redenzione*, in *Il nuovo pensiero*, ed. it. a cura di G. Bonola, Arsenale, Venezia 1983, p. 60.

8. Usiamo il singolare per evitare pesantezze nel testo.

9. Su tale ricerca ci limitiamo a segnalare quattro testi, recenti, nei quali le questioni concernenti la filosofia della religione vengono efficacemente esposte: A. Aguti, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Editrice La Scuola, Brescia 2013; A. Fabris, *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell’epoca dell’indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci, Roma 2012; J. Grondin, *Introduzione alla filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 2011; M. Ravera, *Introduzione alla filosofia della religione*, Utet, Torino 2008.



lare propone la pratica di una “traduzione” della fede<sup>10</sup>. Per giungere, poi, alla proposta di Richard Kearney che parla di “ana-teismo”, ossia della ripetizione e del ritorno a Dio dopo l’identificazione di Dio e metafisica. E, a tal proposito, Kearney scrive: «Il problema di Dio si ripropone oggi con rinnovata urgenza. Si sente tanto parlare del “ritorno del religioso” nella politica mondiale contemporanea. [...] Molti parlano di “svolta religiosa” nella filosofia europea oppure, al contrario, di una “svolta antireligiosa”. [...] Il problema di Dio continua a ripresentarsi, obbligandoci a domandare a noi stessi che cosa intendiamo quando parliamo di Dio»<sup>11</sup>.

Insomma, per laici credenti e non credenti, la religione rappresenta una provocazione inaggirabile per il pensiero, provocazione che continua ad aprire dibattiti di cui lo stesso Philippe Capelle-Dumont è stato protagonista<sup>12</sup>.

3. In questo quadro si ritaglia la questione specifica che l’autore indaga anche nei testi qui presentati e che, più in generale, egli contribuisce a chiarire: l’irriducibilità della religione. O meglio, non soltanto l’irriducibilità della fede in un Dio o negli

10. Di Vattimo si veda *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996; G. Vattimo e R. Rorty, *Il futuro della religione*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005; di Giovanni Ferretti *Essere cristiani oggi. Il “nostro” cristianesimo nel moderno mondo secolare*, EllediCi, eumann Torino 2011; Id., *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella editrice, Assisi 2013. Su questi temi si veda inoltre J. Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, Bayard, Paris 2007.

11. R. Kearney, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, con introduzione di Gianni Vattimo, trad. it. di M. Zurlo, Fazi editore, collezione Campo dei fiori, Roma 2012, p. XXI.

12. Si veda a tal proposito il suo dialogo André Comte-Sponville pubblicato in Ph. Capelle-Dumont, André Comte-Sponville, *Dieu existe-t-il encore ?*, Cerf, Paris 2005.

dèi, ma l’irriducibilità della religione *en tant que telle*. Tuttavia, per esplicitare il senso di tale irriducibilità, l’asse di questa presentazione va spostato verso una dimensione che forse l’autore non riconoscerebbe immediatamente come la propria ma che, a nostro avviso, risponde alla questione detta all’inizio: “perché” e “come” pensare la religione, e non soltanto il cristianesimo, in un frangente storico che ne attesta il versante più violento ed escludente, versante che infligge al nome stesso di “religione” la più dura delle sconfitte, recidendo tragicamente legami là dove si vorrebbe unire? Infatti la potenza del *legame* – lo ribadiamo – sta nel nome stesso di “religione”, e Capelle-Dumont propone di pensarlo come quell’*alleanza* che in modi diversi attraversa i sette capitoli che compongono questo libro. Ciononostante, e sebbene quest’alleanza si proponga con evidenza all’indagine filosofica che questo testo presenta e all’ordine *de iure* sul quale la filosofia si attesta, la realtà effettiva sembrerebbe smentirla, cosa che non va dimenticata né ignorata.

Lungi dell’operare una sorta di rimozione al fine di pensare “serenamente” la religione, quando nei capitoli sesto e settimo l’autore entra direttamente nel tema dell’alleanza, non lo fa cercando la legittimazione del “fenomeno religioso” ma percorre una strada diversa, esplicitamente fenomenologica, alla quale si chiede di far venire alla luce l’*irriducibilità* dell’alleanza, modalità di legame. Ora, è avviso di chi scrive che tale legame sia irriducibile perché, se non lo fosse, l’umano stesso e i luoghi o espressioni culturali in cui s’investe mancherebbero; o anche, mancherebbero innanzitutto *ogni* ambito sociale e giuridico. L’alleanza, detto altrimenti, è un modo per pensare la religione nel suo potere unitivo e non nel suo carico escludente o violento; perciò il pensiero «della religione» è reso possibile da quest’accento posto sul legame che resiste anche quando si nega l’esistenza di Dio. Che, infatti, l’alleanza resista agli attacchi, anche virulenti, delle sue negazioni e delle diverse forme di ateismo lo mostra l’irriducibilità del suo stesso apparire e del

suo fenomeno, il quale – prima ancora che come rapporto con Dio – viene a manifestazione sia in ogni modalità di rapporto tra gli uomini, sia in ciò che tocca l'esistenza, ad esempio il tempo<sup>13</sup>. In altri termini, l'irriducibilità della religione, prima di essere irriducibilità del Dio o degli dèi, è irriducibilità del legame di cui l'esistenza si connota, per così dire, *vi propria sua* e di cui ciascuno può, nella propria esistenza, attestare l'accadere. *Legame* – va ripetuto – sociale e giuridico prima che religioso in senso proprio; ma anche *legame* della e nella carne per il quale ogni singola esistenza inizia. È l'irriducibilità di questo legame, o anche, è la sua irriducibile originarietà ad ogni livello umano che rende anche “pensare la religione” un compito irriducibile. Va ancora chiarito il senso in cui, tuttavia, intendiamo l'aggettivo “irriducibile”.

Qualifichiamo così ciò che, venendo meno o mancando, segnerebbe anche il venir meno o il mancare della possibilità stessa di pensare, dire, ecc. qualsiasi realtà. O anche, renderebbe impossibile il fatto che qualcosa inizi o accada e che dunque si possa dire, incontrare, conoscere. Irriducibili sono tutte quelle “effettività” che, se non si dessero, segnerebbero la mancanza stessa della possibilità di iniziare (una storia, un discorso, la lista potrebbe essere allungata). Per questo motivo l'irriducibile, lo ribadirà in altro senso Capelle-Dumont nel quarto capitolo (*Fenomenologia e teologia: la doppia irriducibilità*), non si dice al singolare ma al plurale, indicando tutto quanto caratterizza in proprio l'esistere umano. Ciò che si coglie come irriducibile è, al contempo, *irrinunciabile*, ché se vi si rinunciassero niente vi sarebbe. Solo a titolo esemplificativo e senza voler ridurre la pluralità di irriducibili che invece va ribadita, indichiamo almeno due casi (di irriducibile) già pensati in filosofia, l'*ego* e

13. Secondo quanto Capelle-Dumont scrive nel sesto capitolo.

la vita, il primo che riprendiamo dalla formulazione cartesiana, il secondo dalla riflessione di Michel Henry sulla Vita.

In primo luogo l'*ego*, ché anche qualora se ne contesti il primato metafisico e gnoseologico nessuno può negare di essere qualcuno che nega; la filosofia del novecento è stato un appassionato e intelligente travolgimento del primato dell'*ego* superato nella domanda heideggeriana “chi?” (poi ripresa da Paul Ricoeur e svolta in altri livelli), nelle riflessioni sul sé o nel primato levinassiano dell'alterità; nessuna di queste riflessioni, tuttavia, ha negato un tratto dell'*ego*, ossia il suo essere pietra d'inciampo da superare ma pur sempre e irriducibilmente là – e dunque irriducibile. Chi lo nega o lo riformula *prima* deve inciamparvi e *poi* negarlo d'una negazione che, tuttavia, non è stata mai definitiva, ché le metamorfosi del soggetto non smettono di moltiplicarsi *vis-à-vis* delle sue conclamate acefalie.

In secondo luogo la *Vita*, la quale – almeno nella riflessione di Henry – si sente per la carne patica che si coglie per la propria automanifestazione, irriducibile perché rende possibile *ogni* sentire, anche il sentire del mondo che, pure, Henry oppone alla Vita stessa<sup>14</sup>. Senza la Vita niente sarebbe possibile, e Capelle-Dumont si confronta con il pensiero di Henry proprio nel capitolo dedicato all'irriducibile.

Almeno in questi due casi, dunque, l'irriducibile si mostra come ciò che è anche irrinunciabile, perché se vi rinunciassimo non potremmo neppure produrne la negazione. Esso è, insomma, la pietra d'inciampo che brilla quando la si scarta. Irrinunciabile, tuttavia, non significa irrifrutabile e proprio l'*ego* e la vita mostrano che il loro rifiuto resta sempre possibile, che l'irriducibile non è necessitante e che esso sollecita incessante-

14. Inevitabilmente riduciamo tematiche che meriterebbero ben altra attenzione. Si veda su questo tema M. Henry, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, trad. it. di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997.



mente un'opzione *pro* o *contra*, come il caso dell'alleanza e del legame mostrano.

Di fatti, l'alleanza di cui Capelle-Dumont propone una metafisica, come ogni legame, è irriducibile perché nessuno può negare, se non altro, l'irriducibile legame con il mondo in cui vive; non è però irrefutabile, ché anzi proprio l'inaggrabile irriducibilità di tale legame sollecita un'opzione. Per questo motivo – diremo tornando al punto di partenza – la violenza non è la caratteristica della religione; la caratteristica di questa, ciò che la connota e che, per così dire, la individua in proprio, è la sua capacità di legare, come le diverse etimologie hanno messo in luce. La violenza non è l'inevitabile destino della religione, è l'opzione per la contraddizione *del suo stesso nome*, che segna la legame e unione, è opzione *contra* e non *pro* l'irriducibile che la individua e che la violenza *nega*. Perciò quest'ultima non è il destino della religione (e delle religioni) e affermarlo significa aver già deciso *contro* la/le religione/i.

Pensare la religione è dunque un compito irriducibile: è l'invito a pensare non che cosa la o le religioni siano ma i modi in cui il *legame* che ne costituisce il nome accade, si dà, e che cosa esso può produttivamente generare quando, contro ogni violenza, è *scelto*.

4. Ribadire l'irriducibilità di tale legame e del compito che lo pensa colloca tale riflessione in dialogo con un tema che in Italia si è diffuso attraverso l'opera di Jan Assmann. L'uscita di *Mosè l'Egizio*<sup>15</sup> ha sollevato molte polemiche cui l'autore ha risposto in *La distinzione mosaica*<sup>16</sup>, al quale rinviamo per una

15. Apparso in Italia presso Adelphi, Milano 2000, traduzione di E. Bacchetta.

16. Traduzione di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2011.

trattazione più ampia della questione. Riassumendo le tesi di Assman, vediamo come – seguendo la tesi che questi assume da Theo Sundermeier<sup>17</sup> – le “religioni secondarie”<sup>18</sup> si siano caratterizzate per un verso con l'affermazione di diversi monoteismi, per altro verso dichiarando un'esigenza di verità che hanno annunciato “contro” i politeismi, di conseguenza dichiarati “religioni false”. Perciò «queste religioni (ossia le religioni secondarie, ndr.), e queste soltanto, hanno contemporaneamente una verità da annunciare e un avversario da combattere»<sup>19</sup>; per tale compito esse si connotano di esclusivismo nei riguardi dei politeismi, esclusivismo che è sempre violento. Il che non equivale però a dire che il monoteismo sia di per sé violenza mentre il politeismo sarebbe non-violento<sup>20</sup>. Assmann lo precisa quando scrive: «Le religioni secondarie *devono* essere intolleranti, devono cioè avere le idee chiare su quanto rendono inconciliabile con le loro verità affinché tali verità possiedano quel carattere di autorità, normatività e cogenza, capace di plasmare la vita, che esse rivendicano per sé»<sup>21</sup>. Dichiarando esplicitamente il suo obiettivo, l'autore ribadisce che suo intento «non è la critica del monoteismo, bensì l'analisi storica del suo carattere rivoluzionario in quanto forza di innovazione capace di cambiare il mondo. In questo senso è fondamentale il fatto che gli scritti della Bibbia ispirati al monoteismo ne raccontino l'instaurazione come fenomeno violento, anzi addirittura come

17. Cfr. T. Sundermeier, *Religion, Religionen*, in K. Müller, T. Sundermeier (edd.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999.

18. Ossia le religioni subentrate alle “religioni primarie” e politeistiche sviluppatesi nel quadro delle diverse culture e società.

19. Assmann, *La distinzione mosaica*, cit., p. 17.

20. Per l'argomentazione e i testi a supporto a questa tesi cfr. *ibid.*, pp. 27-30.

21. *Ibid.*, pp. 27-28. Il corsivo è dell'autore.

un susseguirsi di massacri»<sup>22</sup>. Ma, prosegue il testo, «sto parlando di semantica culturale, non di storia degli avvenimenti»<sup>23</sup> e «da tempo sappiamo che le crudeltà raffigurate nella Bibbia non sono mai avvenute nella realtà storica»<sup>24</sup>.

Il confronto con Assmann è centrale per due motivi: il primo perché affronta in maniera fondata dal punto di vista della storia delle culture l'accusa, sovente mossa alle religioni, di essere origine di violenza, il secondo perché assumendo radicalmente questa tesi ne permette *finalmente* la discussione. *Finalmente*, al di là di ogni difesa della religione che rischierebbe sia di non prendere in considerazione fatti storici pure innegabili, sia di ignorare la violenza che comunque in nome della stessa viene perpetrata. Ne è riprova il fatto che proprio Assmann, dopo aver riconosciuto la violenza che ha accompagnato l'affermazione del monoteismo per il suo portato aletico, rimarca che la violenza non appartiene alla religione *en tant que telle* ma è una delle vie, non la sola, che può percorrere o che sceglie per affermarsi. La violenza è una scelta, un'opzione che, peraltro, talvolta è più narrata nel suo portato culturale e meno nel suo effettivo accadere storico. E se tale violenza è innegabilmente accaduta, ciò è avvenuto per un'opzione non necessitata dalla religione che, invece, afferma e cerca la verità. Il che ci permette di concludere che: 1- la violenza non rappresenta il tratto irriducibile del monoteismo, che invece tende ad una verità per l'affermazione della quale la violenza non è l'opzione necessaria o necessitante. Si potrà obiettare che il fatto che l'effettività storica abbia confermato tragicamente la semantica culturale sta a indicare che violenza e religione non possono essere separate, obiezione che non può essere ignorata. Né, tuttavia, può

22. *Ibid.*, p. 38.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 37.

essere ignorata la reciproca, ossia il fatto che *tutte* le religioni hanno contribuito all'affermarsi di una cultura e di una società, e questo caratterizza tanto le religioni primarie quanto le religioni secondarie. Di qui la seconda conclusione: 2- se entrambi i due dati di fatto, dati contrari, si tengono, ossia se violenza ed edificazione della cultura possono sussistere, allora quello che resta irriducibile per ogni religione è innanzitutto la capacità di *legare d'un legame che costruisce se è scelto, che distrugge se è negato*. Questa possibilità ancipite si dà perché l'irriducibile irrinunciabile non è irrifutabile, che il legame (o l'alleanza) resta come residuo che sempre *può* (ma non necessariamente deve!) essere rifiutato. Perciò anche chi riflette sul portato storico di violenza delle religioni non può non riconoscere il loro valore unitivo, valore che esse recano nel nome.

5. La rottura dell'alleanza è la *decisione* della recisione del legame, e in tal senso gli studi filosofico-culturali, le attestazioni storiche o quelle addotte dalla storia delle religioni non mancano. Capelle-Dumont, in questi capitoli, ci propone la via inversa, interrogandosi su che cosa possa accadere quando e se il legame è seguito nel suo potere unitivo. Certo, lo fa da filosofo (e dunque non da storico delle religioni o delle culture), e seguendo un metodo specifico, la fenomenologia. Ora, il metodo fenomenologico – lungi dall'essere una scelta obbligata dalla temperie francese cui l'autore appartiene – è praticato in quanto se ne riconosce l'adeguatezza *vis-à-vis* della "cosa stessa": se l'irriducibile è tale perché resiste alle diverse riduzioni, tali riduzioni sono innanzitutto quelle "messe tra parentesi" che la fenomenologia ha insegnato a praticare per cogliere l'essenza di ciò che esiste<sup>25</sup> e grazie alle quali il metodo *può* seguire «dalla natura delle cose da studiare, non dai nostri pregiudizi e mo-

25. Il termine "riduzione" è perciò qui detto nel senso husserliano.



delli precostituiti»<sup>26</sup>. Perciò le diverse pratiche della riduzione saranno il metodo adeguato per attingere l'irriducibile e le diverse riformulazioni della fenomenologia saranno possibili vie per tale attingimento.

I primi quattro capitoli di questo libro sono libere variazioni su questo tema svolte sulla scia di Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, Henry Maldiney. È per indagare il senso dell'irriducibile, o degli irriducibili, che Capelle-Dumont conduce le sue diverse riflessioni, partendo da un tema che interroga la filosofia mentre la mette in scacco, ossia la mistica. I capitoli quinto, sesto e settimo attestano invece un'altra possibile declinazione che il tema dell'irriducibile può avere, ossia la declinazione metafisica pensata *dopo* la fine dell'onto-teo-logia e grazie alla fenomenologia. Capelle-Dumont lo fa pensando la metafisica non a partire da ciò che è superato o attraversato, ossia l'effettività, per così dire, "fisica", ma collocandosi nel prefisso "meta" sulla scia delle riflessioni proposte da Stanislas Breton, Paul Ricoeur e Jean Greisch. I capitoli 'Meta', 'Theos' e 'Eccedenza'. *Ragione metafisica e ragione teologica*, *Metafisica del tempo testamentario* e *Per una metafisica dell'alleanza*. *Pensare il cristianesimo* rappresentano un crescendo che va verso l'affermazione della differenza tanto radicale da permettere il darsi dell'alleanza. L'insistenza dell'autore – nei riguardi del traduttore – affinché fosse mantenuto il termine *eccedenza* (in francese *excédance*) è per rimarcare la prossimità con la *différance/differenza* di Jacques Derrida, ossia con ciò che si destina a restare sempre nell'irriducibile distanza/differenza per il suo eccedere. Solo quando la differenza è ribadita e attinta l'irriducibilità del legame può essere colta, *ché nell'identico e nel medesimo nes-*

26. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, Laterza, Bari-Roma 20003, p. 43.

sun legame accade. Dopo aver indagato l'irriducibilità della differenza, Capelle-Dumont passa ad affrontare la questione dell'alleanza nel tempo testamentario e *in fine*, in quella che egli chiama "metafisica dell'alleanza", ossia quella nuova o altra modalità di pensare la religione che ne declina la potenza di legare prima o al di là della recisione violenta del legame che, nonostante le sue smentite, continua a recare nel nome. *Ché non necessariamente ciò che si distingue s'opponesse con violenza*<sup>27</sup> e, forse, proprio la distinzione è possibilità di alleanza, o anche, di cura di quel legame che coglie nella parola "religione" un termine efficace e adeguato.

6. Resta da dire da dove vengono questi saggi. Essi sono il frutto di una riflessione che è partita da Martin Heidegger<sup>28</sup> per proseguire nei due volumi *Finitude et mystère*<sup>29</sup>. Ma i volumi curati da Capelle-Dumont e le sue iniziative editoriali sono ampissime, concentrate attorno alla riflessione su filosofia e teologia. I volumi citati, infatti, sono apparsi nella collezione *Philosophie & Théologie* che il nostro dirige presso la casa editrice Cerf dove sono apparsi, tra i numerosi titoli, anche i cin-

27. La tesi di Assmann è che il monoteismo cristiano tenderebbe a cancellare le differenze che la distinzione mosaica ha introdotto. Tale cancellazione si esplicita non di rado in modo violento. Ribadiamo: che la violenza sia accaduta è innegabile ma che questo sia il tratto distintivo della religione rappresenta una contraddizione del suo stesso termine. Capelle-Dumont, invece (ma anche questo è stato detto!) partendo dall'affermazione di un'incontestabile differenza tra pensiero e ogni forma di teo-logia o eccedenza, segue la via dell'alleanza possibile tra diversi.

28. Ph. Capelle-Dumont, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2001 (nouvelle édition augmentée); ed. it. a cura di G. Ferretti, traduzione di L. Gianfelici, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011.

29. Rispettivamente Cerf, Paris 2005 e Cerf, Paris 2013.

que corposi volumi dell'antologia di testi dedicati alla filosofia e alla teologia nelle diverse epoche della storia del pensiero<sup>30</sup>. Se il rapporto di filosofia e teologia rappresenta l'asse principale dell'insegnamento e della ricerca di Capelle-Dumont, va però sottolineato anche il suo interesse per quelle esperienze filosofiche che ingiustamente sono state accantonate. È il caso della sua attenzione per Jean Nabert<sup>31</sup>, nome che ricorre spesso nel volume e che forse, ai più, porterà alla mente un riferimento ricorrente nei testi di Paul Ricoeur, il più noto tra quanti si sono ispirati alla sua opera. Se Nabert è l'autore che, in modo trasversale, attraversa tutti i capitoli del presente libro, ciò è dovuto al fatto che la sensibilità ermeneutica di Nabert si è accompagnata a una critica della metafisica non intesa come decostruzione ma come ripetizione del prefisso (o della funzione) "meta". Ripetizione di un prefisso che costringe e stringe a passare attraverso la finitezza per andare verso un divino che non è colto se non nel suo cor-rispondere a quelle esigenze di assoluto che albergano nella finitezza stessa.

Solo in questo senso l'attraversamento della finitezza è sempre attraversamento che va verso il divino, verso quel Dio che, alla scuola di Heidegger, è pensato da Capelle-Dumont al di là dell'ontologia e, alla scuola di Nabert, è pensato alla luce di una criteriologia del divino. Criteriologia per la quale l'uomo e

30. L'elenco che segue (i volumi sono stati tutti pubblicati nella collezione suddetta) è solo una traccia sbiadita della ricchezza del lavoro diretto da Capelle-Dumont: *Philosophie et théologie dans la période antique* (volume dirigé par Jérôme Alexandre, introduction de Ph. Capelle-Dumont, 2009); *Philosophie et théologie au moyen âge* (volume dirigé par Olivier Boulnois); *Philosophie et théologie à l'époque moderne* (volume dirigé par Jean-Christophe Bardout); *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine* (2 voll. dirigés par Jean Greisch et Geneviève Hébert).

31. Nel 2001 Capelle-Dumont ha istituito presso la Bibliothèque Fels di Parigi il "Fonds Nabert", inaugurato da Paul Ricoeur.

Dio sono distanti, distinti e, al contempo, capaci di un *legame* che Capelle-Dumont propone di pensare come *alleanza* fondata nella possibilità (o nei "criteri") che l'esistenza finita "ha" per riconoscere fuori di sé quel medesimo assoluto che ospita in sé.

7. Il carattere aperto di questo volume, quasi una raccolta programmatica di capitoli che si snodano tra l'interpretazione dei filosofi incontrati e la cornice dell'alleanza sempre possibile, è un invito a pensare sempre e di nuovo un *legame* che può accadere soltanto là dove si danno differenza e distanza. Ancora, è l'invito a pensare sempre e altrimenti la trascendenza andando verso una *teo-logica* per la quale mai e per nessun motivo il divino o il Dio autorizzerebbe la violenza<sup>32</sup> contro l'altro o l'estraneo. Di nuovo, andando verso una *teo-logica* in cui il legame dell'alleanza dà da pensare in modo nuovo quanto è già stato pensato riconfigurando al contempo sia il pensiero che la religione. Il *pensiero*, perché gli insegna quelle nuove vie che potrà percorrere se resterà fedele all'apertura del legame più che alla chiusura che scaturisce da affermazioni che rifiutano la prova dell'alterità; la *religione*, perché la invita a tornare al suo nome foriero di legami prima che di chiusura.

Perciò "pensare la religione" vuole essere meno il pensiero di un (s)oggetto e più l'apertura di un compito. Non si tratta, cioè, di pensare la o le forme storiche della religione, rivelate o meno. In questo libro è in gioco un percorso che il pensiero compie se e quando si lascia convocare al legame con questo (s)oggetto particolare e speciale perché *irrinunciabile ma non*

32. In tal senso v'è una profonda consonanza tra gli intenti di Capelle-Dumont e quanto Ferretti proponeva nel saggio *Trascendenza etico-teologica non violenta*, in *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, ESI, Napoli 2003, pp. 93-115.



*irrifutabile*. (S)oggetto che si affida alla libertà di ognuno e al libero pensiero di ciascuno, dove la religione non teme il rigore e la critica del pensiero e dove il pensiero non tema le provocazioni cui la religione lo espone. Ancora, dove l'uno mostra e prova all'altra (e viceversa!) che i loro limiti e distanze sono confini destinati ad ampliarsi e non barriere destinate a chiudere alleanze sempre nuove e possibili<sup>33</sup>. Di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine.

### *Premessa*

di Philippe Capelle-Dumont

33. Un'acuta indagine di limiti e barriere tra ontologia e teologia, che potremmo estendere a filosofia e religione, è proposta da Giovanni Ferretti nel testo *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, che Capelle-Dumont ha voluto pubblicare nella sua collezione (cfr. *Ontologie et théologie chez Kant*, Cerf, Paris 2001).