

Johann Baptist Metz

MEMORIA PASSIONIS

Un ricordo provocatorio
nella società pluralista

In collaborazione con
JOHANN REIKERSTORFER

QUERINIANA

IV.

NELL'EPOCA DELLA «GLOBALIZZAZIONE»

Il cristianesimo non ha soltanto un messaggio temporale (§§ 7-10), ma anche un messaggio planetario (§§ 11-13). Esso si intende fin dal principio come una religione-mondo, come una religione che si volge a tutti gli uomini, e in questo senso rappresenta la pretesa di possedere una missione universale. Come si comprende e si comporta oggi questo cristianesimo, in questo periodo di globalizzazione? In primo luogo voglio qui (§ 11) sottoporre una proposta sul come una teologia «col viso rivolto al mondo» possa oggi trattare di questa nuova situazione sensibile al pluralismo, senza abbandonare la convinzione che il cristianesimo, anche e proprio oggi, abbia qualcosa da dire a tutti gli uomini (dunque «al mondo»).

§ 11. Programma mondiale del cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture: la con-passione

1. *Cristianesimo come religione-mondo*

Comincio con una caratterizzazione della cosiddetta globalizzazione, che difficilmente dovrebbe essere contestata: il tempo della globalizzazione, oggi assai discussa, è – ciò che sempre si deve almeno dire a questo proposito – comunque anche il tempo di un pluralismo di religioni e di mondi culturali che si trovano insieme sempre più rapidamente e sempre più ineluttabilmente. Anche il cristianesimo oggi non vive più in un universo chiuso: è esposto alla concorrenza delle altre religioni e delle loro pretese di validità. Così si raccomanda tolleranza, dialogo o discussione; questo è certamente importante. È tuttavia risposta bastante al costituzio-

nale pluralismo delle religioni? Non ci sono anche limiti alla tolleranza e ai criteri di dialogo? Non ci sono in definitiva anche storture, «deragliamenti» (J. Habermas), in un certo senso «patologie» (J. Ratzinger) nella sfera delle culture e delle religioni, a cui ci si deve opporre e che è necessario correggere? E nei tempi di questo pluralismo non si trovano anche situazioni in cui la razionalità formale, puramente procedurale dei discorsi risulta fallimentare?

Tener presenti queste domande non significa certo negare o liquidare il pluralismo, bensì sviluppare una forma di contatto con esso che risulti accettabile e accessibile a tutti gli uomini. C'è tuttavia, nella irrevocabilmente riconosciuta molteplicità delle religioni e delle culture, un criterio di accordo e di vita associata vincolante per tutti e in questo senso capace di verità? Oppure alla fine rimane tutto consegnato all'arbitrarietà del mercato postmoderno? Nell'ambito delle religioni e delle culture la globalizzazione conduce ad una relativizzazione di tutte le pretese di validità, ad una moltitudine di giochi linguistici religioso-culturali che in definitiva stanno senza rapporto uno di fronte all'altro, e in questa assenza di rapporti possono facilmente condurre a nuovi conflitti e a scoppi di violenza? Incombe forse – nonostante ogni smentita – un nuovo scontro di religioni e civiltà (*Kulturen*)?

Devono essere interrogati e verificati le tradizioni (*Tradition*) e i contesti dei mondi culturali e religiosi. Molti oggi favoriscono – proprio anche nelle nostre cerchie culturali occidentali, in questo tempo postmoderno, in questo tempo del «Nietzsche atmosferico», in questo tempo di assenza di Dio favorevole alla religione – la «soluzione gradevole» di una religione senza Dio, di una religione posteriore alla «morte di Dio»²⁴⁶. Questa religione senza Dio non risulta molto più tollerante e portatrice di pluralismo rispetto alla memoria del Dio biblico, il quale in definitiva è tramandato come Dio della storia e delle leggi? Nondimeno la mia proposta mira a questa soluzione «dura», mira al centro della rimemorazione di Dio nelle tradizioni bibliche e alla forma, corrispondente a questa rimemorazione, della responsabilità planetaria nell'epoca del pluralismo²⁴⁷.

Con quale pretesa questa proposta interviene nel discorso pubblico sulla globalizzazione e sulla pluralizzazione? La teologia si fonda certo sul presupposto che l'uomo non è soltanto esperimento di se stesso (ciò che, a partire da Nietzsche, si insinua spesso e volentieri «postmodernamen-

te»), ma che è anche – in modo più fondamentale e con durevole pretesa di normatività – rimemorazione di sé. Perciò la teologia reclama, nella sfera pubblica dell'epoca globalizzata, la distinzione tra razionalità tecnica ed anamnestica, che non solo risulta irrinunciabile per il suo discorso su Dio, ma anche per il discorso «sull'uomo», fintanto che questo discorso non venga liquidato semplicemente come «residuo semantico»²⁴⁸ proprio di epoche costituite da un umanesimo occidentale ormai superato. Anche la razionalità discorsiva, prevalente oggi nella pubblica discussione sull'«esperimento uomo», si deve poter appoggiare, nel discorso sull'«uomo», ad una semantica alimentata dalla memoria, qualora voglia sostenere le pretese normative contro la sopravvivenza della razionalità puramente tecnica, e qualora voglia con ciò tutelare la razionalità umana. Il carattere di razionalità e di pubblicità ammesso nelle considerazioni seguenti è stato parzialmente sviluppato già nel § 12 e verrà appositamente tematizzato nella seconda parte («*Memoria passionis* – Prospettive nel procedimento fondativo»), soprattutto nei §§ 14 e 15. In base a questo, l'abbozzo che qui è da sviluppare deve conquistare la sua cogenza nella disputa per un programma mondiale capace di universalizzazione, il quale non può essere realizzato semplicemente per votazione.

2. Monoteismo sensibile alla teodicea

Cominciamo con la «difficile universalità» della rimemorazione biblica di Dio, difficile in questi tempi di globalizzazione e del loro costitutivo pluralismo. Infatti il «principio» monoteistico delle tradizioni bibliche costituisce un principio universalistico. Dio è un tema del genere umano o non è affatto un tema. Gli dèi sono pluralizzabili e regionalizzabili, ma non Dio, non il Dio biblico. Egli è unicamente il «mio» Dio in quanto può anche essere il «tuo»; è il «nostro» Dio in quanto è anche il Dio di tutto il resto degli uomini. Astrattamente, presa per così dire in senso metastorico, questa concezione monoteistica di Dio è caratterizzata da una profonda ambivalenza. Rappresenta essa nei fatti, in maniera così basilare, una concezione della pace e non dell'inimicizia, punta davvero al riconoscimento della filiazione da Dio di tutti gli uomini, o piuttosto non finisce inevitabilmente nella legittimazione e nel consolidamento della contrapposizione amico-nemico tra gli uomini?

²⁴⁸ Cfr. su questo § 4.

Effettivamente il discorso cristiano su Dio ha sempre anche assunto i caratteri di un «forte» monoteismo schiettamente qualificato da una politica di potenza. Ormai esso si espone all'acutissima critica della modernità e del suo illuminismo politico. Esso viene considerato perlopiù e non a torto come fonte di legittimazione di una concezione pre-democratica della sovranità nemica della divisione dei poteri, radice di un obsoleto patriarcalismo e ispiratrice del fondamentalismo politico con il suo pensiero di amico-nemico²⁴⁹. Di fronte ad una tale critica il cristianesimo non può d'altronde rivalersi col ripiegare – come non di rado avviene nella teologia attuale – sulla teologia trinitaria e col cercare di dimostrare, in base alla confessione di fede del Dio trino, la tollerabilità del cristianesimo verso il pluralismo e la modernità in modo acriticamente antropomorfizzante. Con ciò infatti il cristianesimo negherebbe dal principio, ad esempio alle religioni strettamente monoteistiche di tradizione (*Tradition*) ebraica e anche islamica, ogni tolleranza verso il pluralismo – a prescindere del tutto dal fatto che un cristianesimo che perdesse di vista il proprio retroterra monoteistico, insieme alla trascendenza di Dio in esso custodita, si contrapporrebbe apertamente alle tradizioni bibliche, e correrebbe il rischio, con la sua cristologia e teologia trinitaria, di divenire una nuda mitologia²⁵⁰.

Il discorso sul Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, che è anche il Dio di Gesù, non è espressione di un qualche astratto monoteismo metastorico, ma di un monoteismo «debole», vulnerabile, empatico; esso è nel nucleo un discorso su Dio sensibile al dolore²⁵¹. In tale monoteismo biblico si tratta in fondo di un «monoteismo speculativo». Che cosa s'intende con ciò? *In primo luogo* questo monoteismo è accompagnato da una figura di «illuminismo biblico», ovvero contiene sì elementi di un monoteismo arcaico con i suoi miti di violenza e le sue immagini di amico-nemico ostili alla pace, e tuttavia conosce anche un «divieto delle immagini», una cri-

²⁴⁹ Per un ulteriore apprezzamento dell'attuale discussione sul monoteismo, cfr. ora anche J. WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, 49-77. Un rilevante punto di vista è rappresentato anche in E. NORDHOFEN, *Die Zukunft des Monotheismus*, in *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Merkur-Sonderheft 1999, 828-846.

²⁵⁰ Cfr. *Zum Begriff § 10*. Lì (pp. 184s. [trad. it. cit., 201, modificata]) si sottolinea espressamente che «il monoteismo che si viene evidenziando nel discorso biblico su Dio [...] non [risulta] nel suo nucleo identico con quel 'monoteismo politico' come lo vide fondato per es. E. Peterson, ricorrendo al rispecchiamento greco-ellenistico del Dio-Uno nella egemonia-una (*mono-archē*)» – e perciò non necessita di un rimpiazzo di natura trinitario-teologica del monoteismo in quanto tale (proposto da

tica radicale dei miti e la teologia negativa dei profeti²⁵². In secondo luogo il discorso su Dio delle tradizioni bibliche risulta basilamente «infranto» da una domanda, la questione della teodicea, tanto non-rispondibile quanto non-dimenticabile – dunque dalla questione sul dolore presente nella creazione buona di Dio –, è dunque un discorso che non contiene realmente una risposta di troppo, ma piuttosto una domanda di troppo. Risulta perciò un discorso su Dio che può rendersi certo della propria universale pretesa solo tramite la questione della sofferenza, la *memoria passionis*, la rammentazione del dolore, in particolare del dolore degli altri – fino al dolore del nemico. Universale infatti, ovvero significativo per tutti gli uomini, questo discorso lo può essere solo se è nel suo nucleo un discorso su Dio sensibile al dolore altrui. Un tale universalismo del discorso su Dio è in partenza antitotalitario e capace di pluralismo.

La lotta per questo monoteismo riveste presumibilmente un significato decisivo negli attuali, assai discussi, conflitti fra culture – per esempio, fra la cultura politica dell'Occidente e quella dei paesi islamici. Ritengo vano voler sopprimere, con queste ed analoghe controversie, la religione, e con essa il «principio monoteistico» in quanto tale. Si tratta piuttosto di invocare e rivendicare i tratti salienti di questo monoteismo sensibile al dolore nelle tradizioni delle tre grandi religioni monoteistiche – fra gli ebrei, i cristiani e i musulmani.

Senza dubbio, tutte le religioni monoteistiche radicate nella Bibbia sono marchiate a fuoco dal tradimento storico perpetrato nei confronti dell'assioma fondamentale del monoteismo biblico, secondo cui la rimemorazione di Dio è legata alla rammentazione del dolore altrui. E non sono proprio oggi le religioni monoteistiche stesse che urtano sempre contro tali rammentazione del dolore altrui, risvegliando e consolidando così situazioni di odio e di violenza – nella ex-Jugoslavia, in Irlanda, nel conflitto israele-palestinese, nel Libano, nel mondo arabo in generale e così via²⁵³?

²⁵² Su questo cfr. da un punto di vista filosofico: W. OELMÜLLER, *Negative Theologie heute*, München 1999, 9-58 e E. NORDHOFEN, *op. cit.* (cfr. n. 249).

²⁵³ Su differenze e ulteriori interpellanze critiche nella comprensione del monoteismo, come in genere sulla questione di un dialogo religioso globale, cfr. la sezione 6 in questo paragrafo («Un'ecumenicità della con-passione fra le religioni?»).

3. Il «primo sguardo» di Gesù: responsabilità planetaria sensibile al dolore

Le tradizioni bibliche del discorso su Dio e le storie neotestamentarie su Gesù conoscono una irrinunciabile forma di responsabilità planetaria. Con ciò senza dubbio, e di questo si dovrebbe tener precisamente conto, l'universalismo di questa responsabilità non si orienta prima di tutto all'universalismo del peccato degli uomini, ma a quello della sofferenza presente nel mondo. Il primo sguardo di Gesù non fu diretto al peccato degli altri, ma al dolore degli altri. Per lui il peccato rappresentava non da ultimo il rifiuto (*Verweigerung*) di partecipare al dolore altrui, rifiuto (*Weigerung*) di pensare al di là dell'oscuro orizzonte della propria storia di sofferenza; era, come lo chiamò Agostino, «ripiegamento del cuore su di sé», consegna all'abituale narcisismo della creatura; si trattava per lui – nel linguaggio scolastico – di «concupiscenza», in quanto apparizione, espressione *del peccato*²⁵⁴. E così il cristianesimo prese avvio come comunità di memoria e di narrazione nella sequela di Gesù, il cui primo sguardo fu rivolto al dolore altrui.

Questa basilare sensibilità per il dolore degli altri contraddistingue il nuovo modo di vivere di Gesù. Tale sensibilità per il dolore non ha niente a che fare con la ipersensibilità, niente a che vedere con un infelice culto della sofferenza. È piuttosto espressione del tutto a-sentimentale di quell'amore che Gesù aveva in mente quando – del resto affatto sulla scia della sua eredità ebraica – parlava dell'unità indivisibile fra amore di Dio e amore del prossimo: l'appassionamento a Dio come coinvolgimento, come mistica politica della con-passione. Un cristianesimo che si rifà alle proprie radici, avrà sempre a che fare con essa. Chi riconosce «Dio» nel senso di Gesù, mette in conto che, tramite la sventura altrui, i propri supposti interessi possano venir lesi, come insinua la parabola del «buon Samaritano», con cui Gesù si è narrativamente addentrato nella rimemorazione del genere umano.

E sottolineo così incisivamente questo coinvolgimento che scaturisce dall'appassionamento a Dio, in quanto secondo me il cristianesimo ebbe già molto presto grandi difficoltà con la basilare sensibilità per il dolore del suo messaggio, a cui qui si è accennato. La questione, che inquieta

²⁵⁴ Su questo cfr. il mio articolo *Konkupiszenz*, in H. FRIES (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 2, München 1962, 843-851 [trad. it., *Concupiscenza*, in *Dizionario teologico*, vol. 1, Que-

profondamente le tradizioni bibliche, della giustizia per coloro che soffrono ingiustamente, nel divenire teologia del cristianesimo, venne infatti a mio parere troppo rapidamente mutata e trasformata nella questione della redenzione dei colpevoli. Per tale questione era pronta la risposta: l'azione redentrice di Cristo. La dottrina cristiana della redenzione drammatizzò troppo la questione della colpa e relativizzò la questione della sofferenza. Così la teologia credette di poter estrarre dal cristianesimo la spina della questione della teodicea. La questione della sofferenza finì in un circolo soteriologico. Da religione prima di tutto sensibile al dolore il cristianesimo si mutò in religione in primo luogo sensibile ai peccati. Non più al dolore della creatura era diretto il primo sguardo, ma alla sua colpa. Tuttavia, questo non paralizzò tale basilare sensibilità per il dolore altrui, e non incupì la visione biblica della grande giustizia di Dio, che secondo Gesù avrebbe dovuto valere per la fame e la sete di tutti²⁵⁵?

Certamente tale sottolineatura della sensibilità per il dolore propria del messaggio cristiano e del suo discorso su Dio non vuole mettere in questione la rilevanza del peccato e della colpa, dell'espiazione e della redenzione (e questo, certo, non già guardando ad un'illusione d'innocenza che oggi imperversa nella società)²⁵⁶. Qui soprattutto noi cristiani dobbiamo venire interrogati – nel senso della questione che ho già posto qui esplicitamente nel contesto di un cristianesimo dopo Auschwitz²⁵⁷. Abbiamo forse – nel corso del tempo – interpretato e praticato il cristianesimo troppo esclusivamente come una religione sensibile al peccato e quindi troppo poco come una religione sensibile al dolore? Non abbiamo magari bandito troppo velocemente e a cuor leggero dall'annuncio cristiano della passione il grido degli uomini contenuto nelle insondabili storie di sofferenza del nostro mondo? Non abbiamo inquadrato troppo velocemente questi sofferenti, a noi estranei, nell'ambito «puramente profano»? E non siamo così divenuti sordi di fronte alla profezia di questa sofferenza, che parla del fatto che il figlio dell'uomo ci si fa incontro proprio da questa storia «profana» di sofferenza, e comprova con ciò la serietà della sequela?

²⁵⁵ Ciò ha condotto del resto, nel corso della modernità, a fatali controreazioni – fino ad oggi, fino alla tendenza attuale di una completa separazione di religione e colpa, di mistica e morale.

²⁵⁶ Si tratta unicamente della questione della priorità e della proporzione – e della pericolosa unilateralità di un «assolutismo cristiano del peccato», in cui proprio le esperienze concrete ed individuali del fallimento e della colpa minacciano di dileguarsi. Su questo cfr. specificamente l'*Excursus* conclusivo: «Sensibilità al dolore *versus* sensibilità ai peccati? – Memoria di un documento sinodale».

²⁵⁷ Cfr. sopra, § 2,2, specialmente le considerazioni su di una cristologia che risulti sensibile alla questione della teodicea.

«Allora essi si meravigliarono e cominciarono a domandargli», ovvero nella parola di Gesù sul giudizio (*Mt 25*): «Signore, quando ti avremmo visto che soffrivi?... Ed egli rispose loro: ‘In verità vi dico: quanto avete o non avete fatto ad uno di questi più piccoli, l'avete o non l'avete fatto a me’». Esiste davvero, questa connessione, questo patto mistico fra la passione e le passioni!

4. Con-passione come programma mondiale del cristianesimo

Attualmente non c’è nella lingua tedesca alcuna parola che esprima inequivocabilmente questa basilare sensibilità al dolore – e il dato di fatto che il primo sguardo di Gesù era rivolto al dolore altrui; «compassione» (*Mitleid*) non è quasi più utilizzabile con candore, suonerebbe in ogni caso troppo emotivo, lontano dalla prassi e impolitico. Sarebbe sospettato di depoliticizzare le condizioni sociali attraverso una loro sovramoralizzazione, e di velare le imperanti ingiustizie attraverso il sentimentalismo. Per ciò adopero in via ipotetica il forestierismo «con-passione» come parola chiave per il programma mondiale del cristianesimo nell’epoca della globalizzazione e del suo costitutivo pluralismo dei mondi religiosi e culturali. Non intendo questa con-passione come una vaga «empatia» (*Mitgefühl*) che proviene dall’alto o dall’esterno, ma come coinvolgimento, come percezione partecipante e obbligante del dolore altrui, come rammentazione fattiva del dolore degli altri. Tale con-passione richiede soprattutto la disponibilità ad un mutamento di prospettive, quel mutamento di prospettive a cui le tradizioni bibliche (in particolare anche le storie di Gesù) sempre invitano; esse invitano infatti ad osservare e a giudicare noi stessi con gli occhi degli altri, soprattutto dei sofferenti e dei vessati, e a sostenere questo sguardo almeno un poco più a lungo di quanto lo permettano i riflessi spontanei della nostra autoaffermazione²⁵⁸. Per questa con-passione vale l’imperativo categorico: «Guarda lì e saprai!» (H. Jonas).

Laddove questa con-passione riesce, prende avvio ciò che neotestamentariamente si definisce la «morte dell’Io», comincia l’autorelativizzazione dei nostri desideri e interessi preconcetti – nella disponibilità a farsi «interrompere» dal dolore altrui. Prende avvio ciò che si designa come

²⁵⁸ Che il Dio biblico non possa venire esperito «da sopra» o «da fuori» la storia umana di sofferenza questo punto di vista fondamentale ha già condotto le nostre considerazioni sulla questione del

«mistica», con una parola tanto pretenziosa quanto fuorviante. Ai miei occhi questa mistica della con-passione costituisce del resto la guida tipicamente biblica alla mistica propriamente detta, proprio all'autorelativizzazione mistica, all'«abbandono dell'Io» –, tuttavia non in quanto rinuncia all'Io, non in quanto scomparsa dell'Io nel vuoto amorfio di un universo asoggettuale, ma come una sempre più profonda penetrazione in un'alleanza mistica tra Dio e gli uomini, in cui – diversamente dalle religioni dell'Estremo Oriente – l'Io non viene semplicemente dissolto in senso mistico, ma viene rivendicato moralmente e politicamente, rivendicato tuttavia entro una mistica della con-passione: appassionamento a Dio che si esperisce e si mantiene come coinvolgimento, come mistica degli occhi aperti²⁵⁹. Mi ripeto: un cristianesimo che si rifà alle proprie radici, deve sempre fare i conti con essa. Questa mistica della con-passione non è una faccenda esoterica, è concessa a tutti e da tutti pretesa. E non vale solo per la sfera della vita privata, ma anche per la vita pubblica e politica.

Questa mistica della con-passione è una mistica «radicata nella terra» attraverso il contatto con gli altri che soffrono; contemporaneamente spesso essa non è altro che l'esperienza accettata di una «sofferenza per Dio», non per calzare sopra le esperienze di dolore quotidiane, talora terribilmente «profane», un'esperienza religiosa; non per aggiungere alle storie pubbliche di sofferenza del mondo alla fine anche un'esperienza religiosa privata, ma per riunire, in questa mistica della sofferenza per Dio, tutte le nostre esperienze di dolore che gridano al cielo, per strapparle all'abisso della disperazione e della dimenticanza e incoraggiarle ad una nuova prassi. Una nuova prassi che includa senz'altro l'imputabilità e il bisogno di conversione di chi agisce – non per reintorpidire subito il nuovo agire pubblico col romanticismo religioso avulso dalla politica, ma per sottrarre a questo agire la base dell'odio e della pura violenza. Precisamente questo mi pare importante in una situazione in cui tutti i grandi conflitti politici minacciano di sfociare in tremende lotte culturali e religiose.

Così come la curiosità teoretica può essere considerata la dote tipicamente greca data all'Europa, e il pensiero giuridico insieme allo stato repubblicano come dote tipicamente romana, allo stesso modo, secondo me, lo spirito della con-passione può essere visto come la dote tipicamente biblica data all'Europa nell'epoca della globalizzazione e del suo plura-

²⁵⁹ La concezione dell'alleanza risulta fondativa della comunità, ed esclude un contatto con Dio immediato, per così dire cieco all'alterità. Il riconoscimento di Dio incluso nel rapporto con gli altri, o il suo rifiuto, non può venir denunciato nemmeno facendo riferimento alla situazione postcristiana della nostra società.

lismo di mondi religiosi e culturali. In questo spirito di con-passione si mostra la potenza che, nel cristianesimo, tocca e si addentra nel mondo. Essa invia i cristiani al fronte dei conflitti politici, sociali e culturali del mondo odierno. In esso sta la radice della resistenza all'autoprivatizzazione del cristianesimo all'interno delle nostre condizioni pluraliste. Esso definisce la mistica della con-passione come mistica politica. Spiegherò questo con l'aiuto di esempi che tengono presente la situazione del nostro nuovo secolo.

Primo: Questo spirito della con-passione vuol costituire ispirazione e motivazione per una nuova *politica di pace*. Percepire il dolore altrui – perfino il dolore di chi è stato sinora nemico –, e prenderlo in considerazione nel proprio agire, è la premessa di una promettente politica di pace all'interno delle nostre condizioni globalizzate. Per questi passi esemplari verso la pace non conosco nessun'altra strada che quella che l'israeliano Rabin ed il palestinese Arafat vollero imboccare, quando nel 1993 a Washington per la prima volta si diedero la mano e si assicurarono mutuamente che in futuro non avrebbero desiderato guardare solo alla propria sofferenza, alla sofferenza dei rispettivi popoli, ma che sarebbero stati pronti anche a non dimenticare e a tener in considerazione nel loro agire politico le sofferenze degli altri, di coloro che fino ad allora erano stati nemici. A mio parere ciò riflette lo spirito di una nuova politica di pace nel mondo globalizzato. Questo spirito accenna in ultima analisi ad un motivo protobiblico, obbliga a quella *con-passione* che, sola, rompe le basilari coazioni all'inimicizia. Ciò rappresenta per me l'avvio ad una politica di pace in base alla *memoria passionis*, in base alla rammentazione del dolore altrui. Cosa sarebbe successo, per esempio, nella ex-Jugoslavia se i popoli autoctoni – cristiani e musulmani – avessero agito secondo questo imperativo della con-passione? Se essi, nei loro conflitti interetnici, si fossero dunque ricordati non soltanto della propria sofferenza, ma anche di quella degli altri, di quella di coloro che fino a quel momento erano nemici? Che cosa ne sarebbe stato delle guerre civili nelle altre zone d'Europa, se i cristiani non avessero sempre tradito questa con-passione? E solo se anche tra noi, in questa nuova Unione Europea, crescerà d'importanza una cultura politica ispirata da tale con-passione, aumenterà la probabilità che l'Europa sia luogo culturale prospero, luogo di pace, e non un luogo di violenza implodente, dunque di guerra civile che va inasprendosi²⁶⁰.

I conflitti globali alla soglia del terzo millennio saranno presumibilmente sempre più caratterizzati da conflitti di cultura e di civiltà, per esempio, dal conflitto dell'Occidente (considerato sotto il profilo culturale) con la civiltà (*Kultur*) del mondo arabo. Come potrebbe l'Occidente europeo fronteggiare tali sfide sulla base dell'amnesia culturale? Come, per esempio, far sì che si connettano l'universalismo dei diritti dell'uomo e l'idea inabrogabile delle differenze culturali in seno al genere umano²⁶¹? Una questione che, dopo l'11 settembre 2001, ha acquistato un'impellenza del tutto nuova. Può la coazione all'inimicizia che impregna il terrorismo globale venire infranta dall'*éthos* della con-passione, ovvero dal suo universalismo negativo della rammentazione del dolore altrui? Come si può superare l'aporia tra universalismo occidentale dei diritti dell'uomo e sovranità dei mondi culturali storicamente dati²⁶²?

Il confronto dell'Occidente con l'islam e in generale col mondo arabo non finirà, a mio modo di vedere, in uno spietato scontro di civiltà (*Kulturen*), solo se in Occidente siamo pronti, al di là della legittima battaglia al terrorismo, a vederci e considerarci non solo con gli occhi nostri, ma anche con quelli del «mondo altro», con gli occhi – come proditorialmente si dice – del «resto del mondo». Manca infatti soprattutto un generale guardarsi in viso entro il mondo globalizzato che possa sempre renderci consapevoli del fatto che nei contrasti dolorosi del mondo non si tratta solo della questione del superamento della indigenza (*Armut*) sociale, ma anche della questione del riconoscimento della dignità culturale. Anche di questo lo spirito della con-passione vuole prendersi cura.

Secondo: Tale spirito della con-passione può anche valere come incitamento ad una nuova politica del *riconoscimento*. Nelle condizioni politiche globali non si tratta oggi soltanto del rapporto di un partner della discussione con l'altro, ma, in modo più fondamentale, del rapporto dell'uno con l'altro minacciato ed escluso, dunque anche del rapporto con le vittime sociali e culturali della globalizzazione. Condizioni di riconoscimento rigorosamente simmetriche, come quelle che vengono ammesse nello schema delle nostre progredite società del discorso, non vanno in de-

²⁶¹ Cfr. su questa concezione anche: *Zum Begriff § 8,3.*

²⁶² Su questo cfr. i miei contributi: *Mit den Augen des Feindes. Im Geist der «Compassion».* Wie ein neuer Friedensprozess im Nahen Osten gelingen könnte, in *Die Zeit* 13 (21.3.2002) 38; cfr. *Ein Haus gegen den Tod*, in *Themenheft 2002 der Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit*, Bad Nauheim 2002, e in H. LUTTERBACH – J. MANEMANN (edd.), *Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum*, Münster 2002, 2-4; su questo anche *Für eine Ökumene der Compassion*, in Ch. KREMMELS – W. HUBER (edd.), *Religion im Erbe: Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsähigkeit des Christentums*, Gütersloh 2002.

finitiva oltre la logica dei rapporti di mercato, di scambio e di concorrenza. Solo condizioni asimmetriche di riconoscimento, solo il sostegno degli uni verso gli altri esclusi e dimenticati infrange la violenza di tale logica. Senza dubbio non pochi sospetteranno, in questa sottolineatura dell'asimmetria, un concetto politico eccessivamente empatico. Di fatto esso reclama tuttavia quella «implicazione morale» irrinunciabile della politica e della sfera pubblica della politica, senza cui la politica mondiale sarebbe solo ciò che oggi già in larga misura sembra: il flagello dell'economia e della tecnica nell'epoca dei mercati senza confini e di una biopolitica di conseguenza sconfinata.

Terzo: In questo senso lo spirito della con-passione rivendica anche il punto di partenza della basilare *uguaglianza* di tutti gli uomini. Questa uguaglianza, che appartiene ai fondamenti delle moderne democrazie basate sullo stato di diritto, e che rimaneva estranea alle democrazie antiche, risulta fondata biblicamente, e questo soprattutto anche nella sua svolta morale: «Non c’è dolore nel mondo che non ci riguardi». Il cristianesimo rimanda in tal modo apertamente ad una autorità che è accessibile ed accettabile per tutti gli uomini, ovvero all’autorità dei sofferenti, specialmente di coloro che soffrono ingiustamente e innocentemente. Quest’autorità dei sofferenti rappresenterebbe l’intima autorità di un *éthos* globale, di una morale globale, che obbliga tutti gli uomini prima di ogni votazione, di ogni accordo, e che perciò non può venire aggirata o relativizzata da nessuna cultura o religione, e nemmeno dalla chiesa.

Quarto: In definitiva questa con-passione disapprova un pragmatismo politico che ha preso le distanze dalla rimemorazione della sofferenza, e di conseguenza è divenuto moralmente cieco. Essa costituisce l'incitazione ad una nuova *politica della rimemorazione* nel tempo dell'amnesia culturale, come resistenza all'oblio della libertà moderna, che può costruire la propria felicità in definitiva solo sulla dimenticanza impietosa delle vittime²⁶³.

In tutti questi punti di vista dovrebbe comunque risultar chiaro qualcosa della potenza globalmente toccante e penetrante del cristianesimo che, nella con-passione, tocca le proprie radici bibliche. Forse questo è ciò che Nietzsche aveva radicalmente rifiutato e denunciato come «morale degli schiavi», proprio ciò che il cristianesimo dovrebbe oggi testimoniare nei processi di globalizzazione: con-passione, coinvolgimento come

espressione vivente del suo appassionamento a Dio, una mistica della compassione assolutamente politica. Essa rappresenta la dote biblica, la risorsa cristiana dell'Europa e dell'umanità, nell'epoca drammatica della globalizzazione.

Tuttavia, questa pretesa non suona oggi come un romanticismo puramente pastorale? Può essere che questo spirito della con-passione sia risultato una volta, nelle relazioni del passato, nei primi universi di contiguità, nelle comunità arcaiche di città e villaggio, vivibile faccia a faccia. Ma come può oggi resistere agli attacchi e all'anonimato senza volto del nostro mondo globale? Di fronte a tali domande non dobbiamo tuttavia dimenticare: nel mondo non ci sono dappertutto solo dolore e sventura, vicini e lontani, ma ormai è presente, in questo nostro mondo che sempre più cresce insieme, anche il cristianesimo, qua e là, talora in minoranze, talora numeroso. Non per niente la chiesa viene considerata la più antica istituzione globale del nostro mondo. Praticamente essa si trova ovunque, è vicina, a portata d'occhio e di voce, per essa non è, a rigore, distante alcuna sventura, e nessun dolore è assolutamente irraggiungibile. Se e dove essa si trova nel suo agire pubblico sempre più interconnessa, non ha propriamente bisogno di servirsi di un'etica astratta, di un'etica degli effetti più lontani che risulti priva di conseguenze²⁶⁴.

Mi viene in mente un'immagine onirica, una di quelle immagini diurne che improvvisamente emergono e velocemente di nuovo si dissolvono: adesso ci sono sulla nostra terra – certo, parlando in termini puramente statistici – oltre due miliardi di cristiani. Che cosa succederebbe se azzardassero tutti questo esperimento della con-passione all'interno dei loro mondi di vita distinti e sparsi per tutta la terra, per quanto in modo minuto e non appariscente, solo che fosse in modo tenace e radicato – per me va bene anche in «reti» della con-passione – così che questo esperimento penetrasse sempre più nelle fondamenta della vita associata degli uomini, al di là degli appelli morali: che cosa succederebbe? Che cosa succederebbe se si giungesse infine fra i cristiani ad un'ecumene della compassione? Questo non getterebbe una nuova luce sulla nostra Terra, su questo mondo così dolorosamente lacerato in mezzo alle tempeste della globalizzazione?

In conclusione voglio ancora indicare espressamente due attuali gruppi di questioni riguardo la nuova situazione mondiale. Da una parte si tratta della questione dell'*éthos* globale, dall'altra della questione di un'ecume-

²⁶⁴ Su questo cfr. il § 12.

ne della con-passione fra le religioni nella sfera delle condizioni globalizzate.

5. *Un éthos globale della con-passione?*

Negli attuali tentativi (assolutamente meritori) di formulare un *éthos* globale, si discute spesso di un universalismo morale, che deve essere ottenuto sulla base di un cosiddetto consenso minimale o fondamentale tra le religioni e le culture. Tuttavia, da un punto di vista strettamente teologico e non solo religioso-politico vale ciò che segue: un *éthos* globale non è un prodotto della votazione e del consenso. Chi desidera ricondurre questo *éthos* globale all'assenso di tutti, dimentica nei fatti che il consenso, che l'assenso di tutti può rappresentare certo la conseguenza, non tuttavia il fondamento e il criterio di una pretesa universale. Non è il consenso che fonda l'autorità di questo *éthos*, ma la precedente, intima autorità dell'*éthos* permette e fonda il consenso universale, l'assenso di tutti. Quale sarebbe tuttavia quest'autorità, a cui oggi ci si può richiamare in tutte le grandi religioni e culture del genere umano? È, in estrema sintesi, l'autorità dei sofferenti, di coloro che soffrono innocentemente e ingiustamente²⁶⁵.

Questa autorità dei sofferenti (non: della sofferenza!) è certamente – secondo i moderni criteri di consenso e discussione – un'autorità «debole». Essa non può venir tutelata né ermeneuticamente né discorsivamente, poiché l'obbedienza ad essa presuppone la comprensione e la discussione – e certo a costo di ogni moralità universale.

A quest'obbedienza si trova sottoposta ogni etica, che alla fine non voglia divenire una pura «etica contrattuale», un'etica dell'accettazione o della giustificazione entro la nostra civiltà mondiale scientifico-tecnica, così che attraverso essa non si definiscano più scopi e limiti dell'agire umano, ma si cerchi solo una riconciliazione di questo agire con «necessità oggettive» che emergono sempre di nuovo. In una tale etica dove si trova per esempio l'obiezione contro una forma di biotecnica sempre più delineantesi, in cui «l'uomo» è considerato solo come prodotto residuale, come frammento di natura non ancora pienamente indagato attraverso l'esperimento?

L'autorità «debole» dei sofferenti è secondo me l'unica autorità universale che ci è rimasta nelle nostre condizioni globalizzate. Essa risulta «forte» tuttavia in quanto non è aggirabile né religiosamente né culturalmente. Perciò il riconoscimento di questa autorità si lascia anche formulare come quel criterio che risulta accettabile per gli uomini di tutte le religioni e culture, e che perciò può orientare la discussione religiosa e culturale nelle condizioni globalizzate. Il riconoscimento di questa autorità dei sofferenti rappresenta in forma negativa il riconoscimento dell'inviolabile «dignità dell'uomo»; essa sottrae questa dignità ad ogni pensiero dell'equivalenza ed esclude che la «dignità» costituisca un attributo puramente sociologico o culturale²⁶⁶. Col suo ancoramento al riconoscimento dell'autorità dei sofferenti diviene distinguibile il fatto che la dignità del singolo sopravanza una sua semplice fondazione categorico-storica²⁶⁷.

6. *Un'ecumene della con-passione fra le religioni?*

Affinché il processo di globalizzazione non conduca ad una banalizzazione culturale e morale («cultura mondiale ridotta al minimo comun denominatore»), il nucleo religioso delle culture del genere umano non può proprio oggi essere tralasciato. Non rappresenta esso la resistenza contro la sofferenza ingiusta, resistenza che è capace di fare incontrare anche le persone provenienti dai mondi religiosi e culturali più diversi? Proprio qui vedo l'opportunità e il compito di un'*indiretta ecumene* delle religioni: non immediatamente nel trovarsi-insieme (*Miteinander*) e l'uno-verso-l'altro (*Zueinander*) nel diretto confronto religioso, ma nella prassi della comune responsabilità planetaria, nella comune opposizione alle cause della sofferenza ingiusta nel mondo, contro il razzismo, contro la xenofobia, contro la religiosità nazionalistica o filoetnica, con le sue ambizioni alla guerra civile; ma anche contro la fredda alternativa di una società mondiale, in cui «l'uomo» si dissolve sempre più nei sistemi spopolati dell'economia, della tecnica e della loro tecnologia della cultura e della comunicazione; una società mondiale in cui la politica globale perde sempre più

²⁶⁶ Cfr. P. GLOTZ – J.B. METZ – L. SIEP, *Diskurs über die Menschenwürde*, in *Die neue Gesellschaft*, Frankfurter Hefte, aprile 2002, 219-221.

²⁶⁷ Questo è un richiamo al fatto che almeno indirettamente e in ultima istanza la questione della teodicea appartiene al discorso fondativo della dignità umana: cfr. l'*Excursus* al § 1.

il proprio primato nei confronti di un'economia globale, con le sue leggi di mercato che da tempo ormai astraggono dall'uomo stesso²⁶⁸. La questione dei sofferenti (non della sofferenza!) potrebbe essere la base di una coalizione delle religioni per la salvezza e la promozione della con-passione sociale e politica nel nostro mondo.

Tale ecumene della con-passione non sarebbe soltanto un evento religioso, ma anche politico. Questo certamente non per proferire parole di utopistica politica dei principi (*Gesinnungspolitik*) o di politica religiosa fondamentalista, ma per sostenere e rendere possibile in questo tempo di globalizzazione una politica mondiale scrupolosa – beninteso attraverso la rimemorazione della sofferenza accumulata nelle religioni del genere umano: nel senso della con-passione, nel senso della percezione partecipante al dolore altrui. Di fronte al sempre più veloce, inevitabile e incatenante pluralismo dei mondi religiosi e culturali, lo spirito della con-passione fa dell'autorità dei sofferenti l'ineludibile criterio di ogni dialogo culturale e religioso²⁶⁹.

Nel dialogo religioso con l'islam il richiamo alle comuni radici bibliche del discorso su Dio non può tuttavia condurre al fatto che la questione delle differenze magari profonde nella comprensione del monoteismo (come nella comprensione dei testi sacri) non sia assolutamente da porre. La comprensione del monoteismo biblico come un discorso su Dio basilarmente sensibile al dolore è di tipo speculativo, ovvero si deve ad una cultura ermeneutica relativamente alla Bibbia in quanto «parola di Dio». Può e deve darsi nell'islam in quanto tale un simile atteggiamento ermeneutico in rapporto al Corano? Se no, come può il monoteismo islamico evitare con successo di venire strumentalizzato da una pura politica di potenza?

Nel dialogo interreligioso soprattutto una domanda sarà in futuro di decisiva importanza e determinerà il discorso religioso planetario: come si rapportano due forme classiche di mistica religiosa della sofferenza a contatto col dolore altrui? Da un lato si tratta delle tradizioni biblicamente monoteistiche, dall'altro della mistica della sofferenza presente nelle tradizioni dell'Estremo Oriente e in particolare in quelle buddhistiche, che adesso, anche nel mondo occidentale postmoderno, nel mondo posterio-

²⁶⁸ Per la proposta di un'«ecumene indiretta» cfr. anche *Zum Begriff § 11*.

²⁶⁹ Per questa prospettiva criteriologica cfr. anche il mio contributo *Memoria passionis. Zu einer*

re alla proclamata «morte di Dio», in questo tempo del «Nietzsche atmosferico» guadagnano sempre più proseliti.

Nella sezione 4 di questo paragrafo ho già illustrato un'importante differenza nella comprensione della mistica fra concezione cristiana ed estremo-orientale-buddhistica. Qui desidero, nell'interesse di un incontro intellettualmente serio tra le religioni, esprimere quella differenza là accennata attraverso una questione fondamentale. La mistica della sofferenza dell'Estremo Oriente non prende le mosse dal fatto che tutti i contrasti tra Io e mondo, generatori di sofferenza, devono essere superati grazie al fatto che l'Io si dissolve in definitiva nella precedente unitarietà (*Alleinheit*) ed armonia dell'universo²⁷⁰? Dunque, l'Io non risulta qui un'illusione misticamente smascherabile oppure, come già aveva formulato F. Nietzsche, qualcosa che solo «sta dietro»²⁷¹, per così dire il primo e vero antropomorfismo che fuorvia l'intera storia occidentale dello spirito e della religione?

Certamente in questo modo di trattare la questione c'è qualcosa di estremamente seducente per i soggetti europei stressati ed eccessivamente sovraccaricati in senso morale. Dove tuttavia il soggetto autonomo è a disposizione della mistica, in essa non svaniscono, come elemento illusorio, anche tutti gli altri soggetti? Dove potremmo trovare lì ancora un ineludibile obbligo alla con-passione – alla sensibilità e alla preoccupazione per il dolore degli altri? Questa mistica della sofferenza estremo-orientale non è una mistica avulsa dal soggetto e cieca all'alterità? Non rende meno teso il rapporto tra mistica e morale pagando un prezzo troppo alto?

La mistica biblico-monoteistica della con-passione è in ogni caso nel suo nucleo una mistica politica. È una mistica che cerca il volto, e non una mistica della natura e in particolare dell'unitarietà cosmica priva di volto. Il suo imperativo categorico, com'è documentato in parecchie varianti in entrambi i Testamenti della fede cristiana, suona: Svegliamoci, apriamo gli occhi! Gesù non insegna – sia detto con tutto il rispetto per Buddha e per la spiritualità dell'Estremo Oriente – una mistica degli occhi chiusi, ma degli occhi aperti, una mistica dell'obbligo incondizionato alla percezione

²⁷⁰ Laddove una ricezione occidentale del buddhismo non dia importanza a questa questione, ciò conduce in definitiva soltanto a forme di banalizzazione di una grande religione del genere umano e conferma indirettamente quel crescente scetticismo che il buddhismo originario dell'Oriente serba verso una sua disinvolta adozione all'interno delle forme di vita occidentali.

²⁷¹ Su questo cfr. il mio contributo *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in O. MARQUARD (ed.), *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg 1990, 170-186.

del dolore altrui. Con ciò egli tenne conto nelle sue parabole delle difficoltà creaturali degli uomini, dei loro innati narcisismi – li caratterizzò come coloro che guardano e tuttavia non vedono. Forse esiste una paura basilare di fronte al vedere (*Sehen*), al vedere attento e minuzioso (*Hinsehen*), quel vedere che ci coinvolge ineluttabilmente in ciò che è guardato e che non ci lascia passare immacolati? «Guarda lì e saprai!». Si ancora qui quella ineludibile responsabilità dell’Io che cristianamente significa «coscienza morale»; e ciò che chiamiamo «voce» di questa coscienza morale è la nostra reazione all’afflizione provocata dal volto estraneo dei sofferenti. È per questa coscienza morale che l’autorità del Dio che giudica si manifesta nell’autorità dei sofferenti, in quella sola autorità sotto cui Gesù ha posto, nella sua famosa parabola del giudizio, l’intera storia del genere umano: *Mt 25,37-40*. «Tuttavia essi si meravigliarono e cominciarono a domandargli: ‘Signore, quando ti avremmo visto che soffrivi?...’». Ed egli rispose loro: ‘In verità vi dico, ciò che avete fatto ad uno di questi più piccoli, l’avete fatto a me. Ciò che non avete fatto ad uno di questi più piccoli, non l’avete fatto a me’». Nella mistica della con-passione si verifica l’incontro con la passione di Cristo. Ha luogo qui la sequela – oppure non ha luogo.

Anche questa sequela ha le sue esperienze da venerdì santo: le esperienze di sofferenza di fronte ad un Dio che «abita in una luce inaccessibile» – e in quella luce permane; le esperienze di sofferenza in un’eclissi di Dio priva di volto, che in definitiva sfocia nel grido del Cristo crocifisso: «Mio Dio, perché mi hai abbandonato?». In quel grido in cui Dio «c’è» solo nell’abbandono divino di suo figlio; in quel grido in cui la mistica della con-passione non è in definitiva altro che l’esperienza accettata di una «sofferenza per Dio»²⁷². Perciò il cristianesimo nemmeno difende la «sublime» soluzione della questione della sofferenza nello stile della mistica buddhista; in definitiva Gesù non può, nella sua passione, sollevarsi al di sopra della propria sofferenza, la sua mistica della sofferenza termina con un grido apocalittico. Nella propria mistica della sofferenza il cristianesimo non può semplicemente liquidare il soggetto o l’Io. In relazione con la sostanza delle tradizioni biblico-monoteistiche questo essere-soggetto appartiene in definitiva anche al retroterra dell’immagine europea del mondo e della storia.

Excursus: Sensibilità al dolore *versus* sensibilità ai peccati? – Memoria di un documento sinodale

Sul dare rilevanza alla sensibilità al dolore rispetto ad una strabordante sensibilità ai peccati nel cristianesimo, sul salvare la questione della teodicea nel contesto della cristologia e della soteriologia si esprime in più passi il già ripetutamente citato documento sinodale *Unsere Hoffnung*. Voglio brevemente richiamarlo alla memoria riguardo a quattro punti di vista.

Primo: La rivendicazione, tentata nel § 11, della sensibilità al dolore propria del cristianesimo non significa una disistima o un disconoscimento della sua sensibilità ai peccati²⁷³. Si deve evitare solo un rischio: che la sensibilità ai peccati non ricopra la basilare sensibilità del messaggio di Gesù verso il dolore, e nella cristologia la questione della teodicea non venga semplicemente rimpiazzata o meglio resa superflua dalla soteriologia²⁷⁴. Il sovralogoramento della riflessione sui peccati ebbe infatti come conseguenza che nel concetto moderno di autonomia l'imputabilità dell'uomo poté essere posta sempre più agli antipodi del concetto di libertà²⁷⁵. Perciò dal «circolo soteriologico» bisognerebbe filtrare la questione biblica della giustizia per coloro che soffrono ingiustamente e – in modo correttivo – mutarla in una inconsolata interpellanza a Dio stesso. Sicuramente tale correttivo sarebbe compreso in modo completamente sbagliato, se venisse interpretato come tentativo di scaricare semplicemente su Dio stesso la responsabilità per le storie di sofferenza degli uomini, e come tentativo di «discolpare» così gli uomini dalla loro responsabilità sociale. Poiché questa interpellanza rivolta a Dio di fronte alla storia di sofferenza della sua creazione invoca allo stesso tempo la dignità della libertà umana compresa nella sua responsabilità e così anche nella sua imputabilità.

Il tenersi saldi ad una consapevolezza della colpa di fronte a Dio rappresenta una lotta per il riconoscimento della libertà nella sua non-scariabile responsabilità. Così anche il cristianesimo si oppone «col suo discorso sul peccato e sulla colpa a quella segreta illusione d'innocenza che

²⁷³ Cfr. *Vergebung der Sünden. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument 'Unsere Hoffnung'*, in StZ 195 (1977) 119-128.

²⁷⁴ Questo tema è sviluppato più a fondo nel § 2,2.

²⁷⁵ In questo contesto bisognerebbe senz'altro chiedersi se tale interpretazione moderna dell'autonomia non sia fin dal principio strutturata come una sorta di strategia della discolpa. Su questo cfr. anche la discussione del concetto di autonomia nel § 14.

si diffonde nella nostra società, e con cui noi cerchiamo la colpa e lo scacco, semmai, sempre soltanto negli altri, nei nemici e negli oppositori, nel passato, nella natura, nell'indole e nell'ambiente. La storia della nostra libertà appare ambivalente, risulta dimezzata»²⁷⁶. La concezione teologica dell'uomo non vuole danneggiare la libertà soggettuale, non la vuole limitare o sminuire – per esempio allo scopo di lasciare a Dio sufficiente spazio di manovra nella storia; al contrario, essa sollecita l'uomo ad accettare questo essere-soggetto anche di fronte a Dio e a sostenerne la conseguente responsabilità.

Certamente il discorso dell'uomo peccatore divenne molte volte massima di un'etica dell'ordine politico estremamente conservatrice – opposta ad ogni etica del cambiamento politico. Non raramente il discorso sulla colpa e sul peccato – e specialmente il discorso sul peccato originale dell'uomo – servì così a legittimare condizioni vigenti e a coprire le situazioni e le strutture colpevoli²⁷⁷. Non tutto ciò che non si può abrogare (come l'imputabilità degli uomini) è anche immutabile! Senz'altro nella dottrina teologica della concupiscenza viene propriamente formulato come compito cristiano il riplasmare la tendenza tracciata in noi all'«autodeformazione del cuore» e alla rovina²⁷⁸.

Secondo: Già in *Erlösung und Emanzipation*²⁷⁹ ho cercato di mostrare come l'*homo emancipator* si giustifichi col fatto che dimezza la propria responsabilità. «La storia della nostra libertà appare ambivalente, risulta dimezzata. Un inquietante meccanismo di discolpa agisce in essa: attribuiamo a noi stessi i successi, le riuscite e le vittorie del nostro fare; per il resto tuttavia coltiviamo l'arte della rimozione, del rinnegamento del nostro ambito di competenza, e siamo alla ricerca di sempre nuovi alibi di fronte al lato notturno, al lato catastrofico e sventurato della storia da noi portata avanti e descritta. Questa sotterranea illusione d'innocenza riguarda anche la nostra condotta intraumana. Essa non promuove, bensì compromette sempre più il rapporto responsabile con altre persone, in quanto sottomette i rapporti intraumani all'ideale dubbio di una libertà la quale

²⁷⁶ *Unsere Hoffnung*, I.5 [trad. it., *La nostra speranza*, in *Il Regno* 19 (1976)].

²⁷⁷ Su questo cfr., per esempio, la strumentalizzazione del dogma del peccato originale allo scopo del ristabilimento degli ordinamenti predemocratici nel tradizionalismo francese in GGG, § 2.

²⁷⁸ Cfr. il mio articolo *Konkupiszenz*, in *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, München 1962, 843-851 [trad. it. cit.].

²⁷⁹ Cfr. GGG, § 7. Lì tra l'altro vi sono richiami a O. MARQUARD, *Wie irrational kann Geschichts-*

insiste sull'innocenza di un egoismo di matrice naturale. Tale libertà non rende però liberi; piuttosto rinsalda la solitudine e l'assenza di relazioni degli uomini tra loro»²⁸⁰.

Nella versione postmoderna il meccanismo di discolpa dell'antropodicea spinge verso la disaggregazione di un soggetto storico che, in quanto tale e nel pieno delle proprie facoltà, risulti responsabile; spinge verso la negazione della sua esistenza come soggetto di responsabilità libera e solidale. Così come una certa «teodicea» del periodo illuministico ha cercato di giustificare Dio di fronte alla storia umana di sofferenza negando semplicemente l'esistenza di quest'ultimo, il meccanismo di discolpa dell'antropodicea conduce in definitiva alla messa in discussione dell'uomo negandolo semplicemente come soggetto di responsabilità di fronte alla storia di sofferenza. Il discorso della morte del soggetto, della fine della storia, di un'era post-storica, delle tendenze ad una certa rimitizzazione presente nella nostra vita storica, il contrapporsi di tragico ed etico – in tutto questo l'uomo come soggetto storico responsabile in quanto tale scompare. Col rifiuto della questione della teodicea ci siamo dunque sbarazzati di entrambi – di Dio e dell'uomo? Queste conseguenze non mostrano *ex negativo* che una questione della teodicea sostenuta ed orientata a Dio fonda una dignità dell'uomo che costringe a pensare alla libertà solidale nel riconoscimento dell'autorità dei sofferenti?

Soprattutto per Nietzsche risulta evidente che la questione del bene e del male, la questione della responsabilità e della colpa possiede una base religiosa che trascende la coscienza morale; senza quest'ultima quella decade ed in particolare si smarrisce sempre più nell'amnesia culturale oggi dominante. E qui il problema è solo quello se, nelle cosiddette antropodicee della modernità, non si ripresenti l'irrisolta questione della teodicea con la sua «metafisica negativa», se queste antropodicee stesse non siano da interpretarsi come teodicee cifrate, che funzionano come un riferimento rovesciato al tema di Dio rimosso e dimenticato²⁸¹.

Terzo: Il cristianesimo considera l'uomo imputabile; secondo la sua concezione, appartiene alla dignità dell'uomo poter essere anche colpevole. Per esso l'uomo costituisce una sorta di libero della creazione, che non agisce semplicemente secondo leggi e strutture, e che perciò risulta collocato al di sopra o al di fuori di quel complesso di determinazioni che chiamiamo «natura»²⁸². Riguardo a lui non ci appaga, e nemmeno si pretende,

²⁸⁰ *Unsere Hoffnung I.5* [trad. it., *La nostra speranza*, in *Il Regno* 19 (1976)].

²⁸¹ Su queste considerazioni cfr. anche il contributo citato nella nota 273.

²⁸² In rapporto al «determinismo neurologico» di cui attualmente si discute, rimando alla relativa

la cosiddetta innocenza della natura, la dimenticanza e l'indifferenza priva di distinzioni propria dei processi naturali. La pretesa di colpevolezza degli uomini è la pretesa della libertà e della responsabilità. Le due vanno insieme, parlando in senso cristiano-teologico, come due lati di una moneta. E su questo il testo sinodale afferma che il discorso cristiano di colpa e conversione non dev'essere compreso come «un discorso che mette a rischio la libertà, esso è anzi un discorso che scopre la libertà, che la preserva, in quanto osa appellarsi alla libertà dell'uomo anche là dove oggi frequentemente si vede all'opera solo costrizione biologica, economica o sociale, e dove, richiamandosi a queste costrizioni, ci si dispensa rapidamente da ogni responsabilità»²⁸³.

Quarto: In che misura tuttavia il concetto fin qui abbozzato di responsabilità e di colpa può raggiungere il concetto teologico di «peccato» e con ciò la domanda su Dio?

Pongo la controdomanda: Dove altrimenti porta, a che cosa accenna altrimenti l'esperienza di questa colpa se le si tiene testa e se non si ripiega subito nelle consuete strategie di discolpa e autogiustificazione? È proprio questo tener testa a cui desidero accordare dignità teologica in senso proprio. Dove l'uomo tiene testa alla colpa, che a lui tocca come soggetto storico – anche nella forma di un coinvolgimento diffuso nella colpa –, dove dunque egli non neghi o minimizzi semplicemente, di fronte a tale colpa, il suo essere soggetto, lì egli assume il solo «punto di vista» possibile, quello davanti a Dio. A chi si rivolge il suo lamento, se esso non vuole autoingannarsi, e se desidera elevarsi al di sopra di un lagnarsi vagamente errabondo e psicoanaliticamente interpretabile? A chi potrebbe rivolgersi la supplica di perdono se non a Dio²⁸⁴? L'«implorare Dio per Dio», con cui

letteratura, per esempio, di W. SINGER, *Eine neue Menschenwürde? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2004, soprattutto anche al discorso di J. Habermas in occasione del conferimento del Premio Kyoto: «Ci vuole altro per smascherarci come autoillus. L'Io è certo costruito socialmente, e per questo non è un'illusione; per questa ragione la ricerca neurologica fa un errore categoriale se ci nega la libertà» (*FAZ-Feuilleton* del 15-11-2004), adesso pubblicato anche in ID., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 155-186.

²⁸³ *Unsere Hoffnung I.5* [trad. it., *La nostra speranza*, in *Il Regno* 19 (1976)].

²⁸⁴ Nel suo discorso per il conferimento del premio per la pace J. Habermas si avvicina, nella forma di una mancanza, a questa concezione: «Quando il peccato si muta in colpa, qualcosa va perduto, in quanto col desiderio del perdono è sempre connesso il desiderio non sentimentale di far sì che il dolore recato agli altri non fosse avvenuto. In primo luogo a ragione ci inquieta l'irreversibilità della sofferenza trascorsa – quel torto fatto agli innocenti che vengono maltrattati, mortificati, uccisi, il quale va oltre ogni misura di risarcimento di cui l'uomo è capace. La speranza perduta lascia dietro di sé

Gesù chiarisce il senso basilare della preghiera, allude anche al perdono dei peccati²⁸⁵.

Guardando alla volontà oggi diffusa di innocenza, il documento sinodale *Unsere Hoffnung* chiede: «Forse non abbiamo tenuto testa a Dio perché non abbiamo tenuto testa all'abisso della nostra esperienza di colpa e della nostra disperazione? Perché la nostra coscienza della disgrazia si banalizza, perché ci nascondiamo la profondità presagita della nostra colpa (questa trascendenza verso il basso), perché ci lasciamo oggi volentieri distogliere da essa dalla critica all'ideologia o dalla psicanalisi?»²⁸⁶.

§ 12. Programma di riforma della chiesa *ex memoria passionis*

Questo schizzo orientativo rivolto alla chiesa presuppone le considerazioni svolte nel § 11. Esso rinuncia a ripetere quelle basilari e perfino pratiche considerazioni riformistiche che ho, per esempio, esposto in *Wege in der Kirchenkrise: Kirche der Compassion*²⁸⁷. Lo sguardo deve dirigersi subito a quel fondamentale tema riformistico che cerco di formulare nell'illustrazione della metafora dell'«elefante cattolico»: percezione e superamento della tendenza all'autoprivatizzazione della chiesa nell'ambito pubblico pluralista della nostra società ancora moderna o postmoderna. Con ciò è contemporaneamente caratterizzata un'ulteriore porzione di quel programma di deprivatizzazione che finora, sotto la voce di nuova Teologia Politica, era rivolto soprattutto alla situazione della teologia stessa²⁸⁸.

²⁸⁵ Questa affermazione si trova inserita nelle argomentazioni svolte al § 5.

²⁸⁶ *Unsere Hoffnung* I,5 [trad. it., *La nostra speranza*, in *Il Regno* 19 (1976)].

²⁸⁷ In P.M. ZULEHNER – A. HELLER (edd.), *Kirchenreform*, Graz - Wien 1998, 123-133; su questo cfr. anche *Zu einigen Kriterien kirchlicher Erneuerung*, in M. BÜNKER – TH. KROBATH (edd.), *Kirche – lernfähig für die Zukunft?*, FS Johannes Dantine, Innsbruck 1998, 19-22.

²⁸⁸ Cfr. su questo il § 18.

1. Chiesa della con-passione

Si può ben parlare di provocazioni primarie e secondarie rappresentate dal messaggio di Gesù. La con-passione, indicata nel § 11, rappresenterebbe allora la prima delle provocazioni del suo messaggio. Hanno forse i cristiani a questo riguardo scombussolato qualcosa nel corso del tempo? E certo questa con-passione rappresenta una provocazione estrema – tanto quanto il cristianesimo stesso, tanto quanto la sequela e Dio. Nel linguaggio di una religione borghese (*bürgerlich*) cementatasi in se stessa, che non ha così tanto timore come di fronte al proprio fallimento e che perciò preferisce un uovo oggi alla gallina domani, quella con-passione difficilmente sarà oggetto di discussione. Ci sono dunque fra noi orecchi aperti per un cristianesimo della con-passione, dell'accresciuta sensibilità per il dolore altrui? E come stanno le cose proprio riguardo ai giovani e al loro rapporto verso questa con-passione? Posso rispondere in definitiva unicamente con una controdomanda: Chi si può ritenere capace di questa primaria provocazione del messaggio di Gesù, e di ciò che in essa supera i limiti? Chi, della rocambolesca idea dell'esser-ci per gli altri, prima che si abbia qualcosa da essi? Da chi si potrebbe pretendere di «vivere nell'altro modo» così offerto? Da chi, se non proprio dai giovani?

La con-passione non è un invito all'eroismo o alla santità straordinaria. Essa vuole essere alla portata di tutti, virtù quotidiana, virtù di base dei cristiani, senza cui il tono elevato delle comunicazioni ecclesiastiche riguardo la globalizzazione si perderebbe in una determinatezza (*Massgeblichkeit*) senza conseguenze. Facciamo dunque attenzione alle tracce presenti nel nostro mondo di vita, tracce di una salda disponibilità a non eludere il dolore degli altri, facciamo attenzione alle coalizioni ed ai progetti-base di con-passione, i quali si sottraggono al flusso attuale di raffinata indifferenza e di ricercata apatia, e si rifiutano di vivere e di celebrare la felicità e l'amore come autoallestimenti narcisistici.

2. La metafora dell'«elefante cattolico».

Contro l'autoprivatizzazione della chiesa nell'ambito pubblico pluralista

Una riforma della chiesa che non scruti oltre i limiti della chiesa per guardare in faccia il mondo, non è una riforma. Perciò questo programma di riforma *ex memoria passionis* si volge contro una tendenza oggi deli-

neantesi all'autoprivatizzazione della chiesa in un ambito pubblico mondiale culturalmente e religiosamente pluralista: la chiesa deve divenire chiesa di con-passione, se vuole sfuggire alla propria autoprivatizzazione.

Richiamo qui due versioni sufficientemente familiari di questa autoprivatizzazione della chiesa. Da un lato – di fronte alla temuta desostanzializzazione della vita religiosa – c’è la tendenza, che appare fondamentalistica, a considerare la chiesa come un «piccolo gregge»: la tendenza a determinare l’identità ecclesiale in maniera rigorosamente esclusiva, guidata dal proposito di intrattenersi solo con ciò che risulta affine; tendenza che non raramente viene consolidata da un linguaggio omiletico reso zeloticamente più acuto, e così via. Tuttavia questa strada è sbarrata per la chiesa dal suo peculiare messaggio, poiché il Dio da essa annunciato, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, che è anche il Dio di Gesù, non rappresenta una sua proprietà privata, e in generale non è proprietà privata di nessuno²⁸⁹. Il messaggio di Dio trasmesso dalla chiesa non tollera alcuna cifratura ecclesiologica²⁹⁰. Chi conosce unicamente la chiesa, non può dire di conoscere neppure la chiesa.

Dall’altro lato vi è la tendenza per così dire liberalizzante ad una chiesa borghese assistenziale, al consolidamento di quella chiesa-di-servizi (*Dienstleistungskirche*) che, nei nostri sogni ecclesiastici, abbiamo già una volta creduto di esserci lasciata alle spalle. Ormai anche il cattolico – da buon borghese – si serve della chiesa se ne «ha bisogno». In un mondo postmoderno confuso e non perspicuo, i bisogni dell’ambito di vita privato si accrescono sempre più. Come rappresentante di un tale ambito privato di vita, la chiesa nelle sue liturgie continuerà a trovare ancora attenzione e incoraggiamento. Come stanno tuttavia le cose con le sue *chances* di essere rappresentante dell’organizzazione della vita in un ambito pubblico che possiede una visione pluralista del mondo²⁹¹? Per la chiesa sussiste infatti il rischio che essa, nelle sue liturgie, serva un bisogno di rappresentanza vagamente errabondo in un mondo di vita che sta divenendo sempre meno chiaro, che essa rappresenti, per così dire, come è stato dichiarato, solo la rappresentanza, ma non l’irrinunciabile autorità dei sofferenti, la qua-

²⁸⁹ Su questo cfr. il § 5 e il § 6.

²⁹⁰ Sull’argomento cfr. la sezione 1 del § 6 («Contro la cifratura ecclesiologica del discorso su Dio»).

²⁹¹ Su questa questione e sulle prospettive che ne conseguono confronta il mio abbozzo riformista *Elementare Krisen – elementare Vergewisserungen. Eine Skizze*, in *Kirche in der Gesellschaft. Wege in das 3. Jahrtausend*, a cura del Segretariato della Conferenza episcopale austriaca, St. Pölten 1997, 17-20.

le vuole veramente presentarsi e incarnarsi nella rimemorazione di Dio della chiesa²⁹².

Già molti anni fa ho cercato di infrangere criticamente l'autoprivatizzazione della *teologia*, con cui essa ha reagito diverse volte alle sfide della modernità europea, nel segno di una nuova Teologia Politica²⁹³. Come tuttavia trattare la situazione della *chiesa* e i sintomi e le tendenze all'autoprivatizzazione che essa presenta? Come si può evitare, ad esempio, che il piccolo, ma ricco di conseguenze, decreto conciliare *Sulla libertà religiosa*, in cui anche la chiesa cattolica cerca di tenere in conto la nostra opinione pubblica che possiede una visione pluralista del mondo, e sistema e su bordina un astratto diritto di verità al diritto della persona che si trova nella propria verità: come si può evitare, dicevo, che questo documento conciliare venga frainteso quale invito all'autoprivatizzazione della chiesa in un mondo religiosamente pluralista? Come si dovrebbe ampliare e conservare l'abbozzo di deprivatizzazione esposto dalla nuova Teologia Politica riguardo alla chiesa nel nuovo ambito pubblico pluralista?

Naturalmente non ho per questo alcuna risposta accettabile, ma mi sono scelto un'immagine, una metafora ecclesiastica che mi è da lungo tempo familiare, e che a mio modo di vedere descrive anche l'andamento della chiesa nel nostro tempo. Si tratta della metafora dell'elefante, per così dire dell'elefante cattolico, che già per la sua forma difficilmente si fa chiudere in un angolo, e che con la sua autentica mole si è già trascinato oltre molte soglie epocali – il più delle volte con passi difficili e strascicati, e non raramente anche in modo simile all'elefante in un negozio di porcellane.

Lo sviluppo della metafora dell'elefante cattolico deve suscitare l'interesse per la delineazione di una prima risposta alla nuova situazione della chiesa.

Primo: Con i suoi – statisticamente – ben più di un miliardo di fedeli, la chiesa cattolica ha ancora un aspetto tanto grande e voluminoso quanto quello di un elefante. Ormai è venuta su come chiesa mondiale culturalmente policentrica, e a ragione è considerata la più antica istituzione globale entro le nostre condizioni globalizzate. Per questa chiesa globale, diffusa e disseminata nell'intero globo terrestre, non vi è propriamente alcu-

²⁹² Su questo cfr. le mie *Bemerkungen zum «katholischen Prinzip» der Repräsentation*, in M.J. RAINER – G. JANSSEN (edd.), *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 2, *Bilderverbot*, Münster 1997, 303–307.

²⁹³ Cfr. su questo il (primo) abbozzo di deprivatizzazione presente nei miei primi contributi alla

na sventura che risulti assolutamente distante²⁹⁴. A Roma si cita volentieri questo profilo della chiesa che abbraccia tutto il mondo. Esso può senz'altro indurre a sentire le dimensioni ecclesiastiche (*Kirchentümer*) europee e specialmente mitteleuropee solo come «debilitate», ed a presumere che esse rappresentino perfino una sorta di modello ecclesiastico di fine serie. Tuttavia questo destino europeo della chiesa – la Riforma intracristiana, l'illuminismo politico, la secolarizzazione dello stato e la pluralizzazione della società – è divenuto oggi una sfida rivolta all'intera chiesa mondiale. E l'elefante cattolico non la sosterrà senza passarci attraverso.

Secondo: La chiesa è dotata di una proverbiale memoria da elefanti. Gli elefanti non dimenticano, serbano. Con la sua memoria da elefanti la chiesa possiede letteralmente un'essenza serbante. Essa serba per noi, gli invaghi della dimenticanza, una storia antica di millenni, con le sue sommità e profondità, e in definitiva anche con una disponibilità a una pubblica autocritica che, con tale rimemorazione, si è lentamente ride stata. Quest'autocritica dovrebbe oggi certamente essere ancora mobilitata anche nelle questioni ecumeniche e sociali. Desidero qui indicare intanto due nuovi pubblici banchi di prova per l'elefantiaca memoria della chiesa.

Da un lato, l'ambito di una *biopolitica* che tende sempre più a trascendere i propri limiti. Mentre noi contemporanei cerchiamo sempre meno di vivere in base alle nostre tradizioni e sempre più esclusivamente in base ai nostri esperimenti, questa memoria da elefanti si prende cura di una riserva di cognizioni d'importanza vitale, di super-importanza vitale – come ad esempio il fatto che l'uomo non sia solo esperimento di se stesso ma, più fondamentalmente, rimemorazione di se stesso, debitore di sé non solo ai propri geni, ma anche alle proprie storie. Che nell'attuale discorso pubblico sull'«esperimento uomo» la memoria elefantiaca della chiesa, tanto di passo pesante quanto d'enorme peso, nella forma della *memoria passionis* possa divenire un ricordo (*Gedächtnis*) provocatorio nel nostro ambito pubblico minacciato dall'amnesia culturale, questa intenzione corre come un filo rosso tutte le singole riflessioni di questo volume.

Dall'altro lato, faccio riferimento all'ambito dell'*europopolitica*. Certamente se la democrazia si radica nel consenso, l'*éthos* della democrazia si radica però soprattutto nella rimemorazione. Tutti i moderni democratici stati di diritto sono perciò sempre anche comunità di memoria. Come

²⁹⁴ Sull'etica degli effetti più lontani, infruttuosa di fronte alle odierni catastrofi, cfr. le osservazioni e le interpretazioni sensibili a questo problema di H. RITTER, *Nahes und fernes Unglück*, Frankfurt a.M. 2004.

stanno le cose con la nostra nuova Europa²⁹⁵? Non vi è in ogni caso alcuna determinazione dell'*éthos* europeo senza la rammentazione storica, senza una precisa designazione delle profonde strutture storico-culturali dell'Europa! Un esempio: l'affermazione della basilare uguaglianza di tutti gli uomini è una proposizione alla quale tutte le moderne democrazie liberali sono vincolate, e che appartiene chiaramente anche ai fondamenti di un'Europa democratica. Se considerata nella sua interezza, questa affermazione trova il suo inequivocabile fondamento nella Bibbia. Nella sua svolta morale essa rimanda ad un'autorità che risulta accessibile ed accettabile per tutti gli uomini, all'autorità dei sofferenti, specialmente di coloro che soffrono ingiustamente ed innocentemente; ad un'autorità che, come già illustrato nei paragrafi precedenti, vincola tutti gli uomini prima di qualsiasi accordo, e così può divenire fondamento di una morale globale del diritto razionale²⁹⁶. Una politica europea ispirata a questo *éthos* sarebbe comunque più ed altro che una mera disposizione del mercato e della tecnica e dei loro cosiddetti vincoli oggettivi nella nostra epoca di globalizzazione. Qui la memoria elefantica della chiesa dovrebbe magari rammentare all'Europa politica il suo proprio *éthos*.

Tra l'altro all'Europa rimane ancora un altro compito di politica rime-morativa. Tale politica non riuscì, per quanto riguarda la Germania, ad imporsi nella bozza di costituzione europea, come (mi) è stato assicurato a Berlino²⁹⁷. Così in futuro dovranno essere soprattutto proprio i cristiani di Germania che ricorderanno all'Europa il fatto che nel suo recente passato, durante l'egemonia nazista, una nuova definizione incombeva su di essa: Europa come «cimitero degli ebrei». In che modo, tuttavia, deve essere esclusa con successo una ripetizione di questa gravissima eclissi dell'Europa, se l'*éthos* europeo non conosce e non nomina l'olocausto in quanto tale?

Terzo: La chiesa cattolica sembra essere cocciuta e coriacea come un elefante – e questo ormai in duplice modo. Da un lato, essa coltiva – nonostante tutte le proclamazioni conciliari sull'aggiornamento della chiesa – una costituzionale diffidenza verso gli stimoli e i bisbigli del cosiddetto spirito del tempo. Ciò la fa sempre apparire – e non in ogni caso a torto –

²⁹⁵ Sulla questione se le eredità, citate nel preambolo alla convenzione, ora ratificata, sulla Costituzione Europea siano, nella loro imputazione astratto-astorica («culturalmente, religiosamente, umanisticamente») espressione dell'amnesia culturale egemone, cfr. nel dettaglio il § 13 con la relativa proposta di fornire all'Europa un «ricordo».

come arretrata, non desiderosa e nemmeno capace d'imparare, come una sorta di dislessica della scuola dell'Illuminismo e della modernizzazione. Tuttavia, più mortale del sospetto di risultare in questo senso inattuale, conta per la chiesa il sospetto di divenire semplicemente inutile grazie alla troppo zelante autosecolarizzazione. Quale aspetto assumerebbe, tuttavia, la feconda resistenza che essa deve al nostro mondo secolare e al suo presente stirato da tutte le pieghe di una coscienza inattuale? Su questo tenterò parimenti di dire ancora qualcosa.

Prima però ancora una parola sull'altra versione della coriacità elefantica della chiesa. Questa si dà infatti ormai e sempre più all'interno della chiesa stessa. Per rimanere nella metafora, c'è la coriacità di quelli che sono «laggiù» nei confronti di coloro che siedono «lassù» sull'elefante e stabiliscono la rotta di marcia. E perciò si giunge sempre più spesso alla controversia intraecclesiastica sulla strada da seguire, ad una controversia che senz'altro potrebbe servire a ravvivare le relazioni ecclesiali, in quanto l'autorità ecclesiastica non annuncerà la propria indicazione di marcia nel tono elevato di una determinatezza senza conseguenze, qualora prenda in considerazione con ciò anche l'autorità dei credenti stessi e non solo proclami, ma anche rispetti il *sensus fidelium*. In definitiva vale anche per la vita ecclesiale: solo chi cammina diritto può anche volontariamente stare in ginocchio ed in letizia esser grato²⁹⁸.

Quarto: Dove conduce, adesso, la strada della chiesa nell'ambito pubblico pluralista del nostro tempo ancora moderno oppure postmoderno? Dove si situa l'obiezione costruttiva della chiesa allo spirito del tempo secolare o postsecolare? Per il mio povero tentativo di risposta desidero ancora una volta far ricorso alla metafora dell'elefante, e mettermi alla ricerca della proverbiale sensibilità di questo pachiderma, dunque dell'«anima» ricettiva (*sensibel*) dell'elefante cattolico, di cui potrebbe nutrirsi la forza necessaria all'orientamento della chiesa. Per me quest'anima dell'elefante cattolico, questa particolare ricettività (*Sensibilität*) della chiesa è, detto in breve, la mistica politica della con-passione: una chiesa del coinvolgimento come espressione vivente del suo appassionamento a Dio.

Con tale mistica della con-passione la chiesa non si trova al di sopra, ma al di sotto dell'autorità dei sofferenti. E la teologia conquista la propria libertà critica nello spazio rimemorativo della chiesa proprio attraverso il fatto che interroga la rimemorazione di Dio rappresentata dalla chiesa sul

²⁹⁸ Sull'eredità del concilio Vaticano II interpretata in questa direzione, cfr. le mie considerazioni presenti in *Das Konzil – 'der Anfang eines Anfangs?'*, in K. RICHTER (ed.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 11-24.

se e sul quanto tale rimemorazione divenga *memoria passionis* della comunità, rammentazione del dolore altrui, sul se e sul quanto la rimemorazione dogmatica della chiesa si sia da tempo allontanata dalla rimemorazione di quella sofferenza degli uomini, che grida al cielo.

Il passaggio da una chiesa d'Europa (e del Nordamerica) più o meno culturalmente unitaria, dunque più o meno culturalmente monocentrica, ad una chiesa mondiale radicata culturalmente in modo molteplice e in questo senso policentrica contiene, accanto ad altre difficoltà, anche la questione propriamente teologica: come può la chiesa europea, nell'ascesa verso la reale chiesa mondiale, connettersi con queste culture extraeuropee, se essa non può considerare il progetto della civiltà tecnologica globale, dunque l'europeizzazione profana del mondo, alla stregua di un candido catalizzatore dell'attualizzazione universale del proprio messaggio? Questa centrale questione viene notoriamente trattata nell'attuale discorso teologico sotto la voce «inculturazione»²⁹⁹. Non posso occuparmi qui della rilevante ampiezza di questo concetto nell'uso linguistico ecclesiastico e teologico. Per me si tratta qui esclusivamente della segnalazione che la «globalizzazione della chiesa» riuscirà realmente se tutti i suoi tentativi di inculturazione rimangono guidati dallo spirito della con-passione. In definitiva, di fronte al pluralismo delle religioni e dei mondi culturali che oggi sempre più velocemente e ineludibilmente si trovano assieme, questo spirito della con-passione rende l'autorità dei sofferenti l'ineludibile criterio per ogni dialogo culturale e religioso. Di conseguenza questo spirito della con-passione dovrebbe guidare anche tutti gli esperimenti verso l'impianto del vangelo in mondi culturali estranei, affinché esso non conduca a sempre nuove messinscene di impietosi scontri di civiltà.

Quinto: Per finire, di nuovo l'elefante e di nuovo il riferimento alla sua grandezza: ci sono adesso – parlando in modo puramente statistico – in tutto il mondo oltre un miliardo di cattolici. Lo so, «in modo puramente statistico». Nonostante ciò, desidero anche qui concludere con l'immagine onirica che ho già formulato nel paragrafo precedente guardando al cristianesimo mondiale. Che cosa succederebbe se l'elefante cattolico arrischiasse questo esperimento della con-passione e se – il mio sogno ad occhi aperti – si giungesse con ciò presto ad un'ecumene della con-passione fra i cristiani? Che cosa succederebbe? Che cosa significherebbe questo per il nostro confuso secolo della globalizzazione?

Excursus: Rimemorazione istituzionalizzata della sofferenza?

Nell'elaborazione di una nuova Teologia Politica come teologia «col viso rivolto al mondo» ho sempre anche cercato di accogliere il contesto storico-sociale entro la determinazione teologica della chiesa: chiesa come «istituzione di libertà critica della fede nei confronti della società»³⁰⁰, come «pubblica trasmettitrice di una memoria rischiosa e affrancante»³⁰¹, come «chiesa mondiale culturalmente policentrica»³⁰², come «comunità di memoria e narrazione nella sequela di Gesù, il cui primo sguardo è rivolto al dolore altrui»³⁰³, in definitiva – e in sintesi – come «chiesa della compassione». In seguito deve essere brevemente illustrato l'orizzonte di problemi storico-sociali, con cui la metafora ecclesiale dell'«elefante cattolico» reagisce. Questa metafora sottolinea il carattere istituzionale della chiesa, il quale cerca di fornire ad un mondo sotto l'incantesimo dell'amnesia culturale una rimemorazione, comprendendosi la chiesa come rimemorazione istituzionale della sofferenza, come «rimemorazione rischiosa» per se stessa e per il mondo sociale contemporaneo³⁰⁴. I processi che oggi vengono discussi sotto la voce «globalizzazione» non da ultimo sembrano danneggiare la democrazia e il moderno stato sociale e di diritto; in definitiva questa «globalizzazione» (dei mercati) può condurre ad una crisi sociale globale che non sarà più democraticamente controllabile e in cui la politica perderà (definitivamente) il proprio primato sull'economia.

Così la politica democratica dello stato di diritto si avvia, al limitare della modernità, verso un nuovo autoaccertamento. Ciò che essa per prima cosa scopre nello stadio di questa speculazione è – detto grossolanamente – il fatto che ad essa, sul terreno della modernità, manca il terreno. Sembra che per questa speculazione non si dia alcun centro, alcun nucleo. Ciò che essa scorge come fondamenti sono il consenso, che può interrompersi, il contratto, che può essere sciolto o comunque sempre ridefinito, l'i-

³⁰⁰ In *Il problema di una ‘teologia politica’ e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società*, in *Concilium* 6 (1968) 13-31.

³⁰¹ In *Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, in *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Mainz 1971, 86-96.

³⁰² In *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 2/3 (1986) 140-153.

³⁰³ Cfr. sotto, § 11.

³⁰⁴ Assumo i seguenti punti di vista essenzialmente dalle corrispondenti riflessioni in *Zum Begriff* § 10.

stituzione come codificazione, in linea di principio variabile, di convenzioni sociali e così via. In tal modo insorge in questa politica un'acutizzata insicurezza e incertezza proprio nel suo momento speculativo³⁰⁵.

Dal punto di vista teoretico della modernità, la cosiddetta premodernità è ritenuta il periodo della fondazione e in particolare della costituzione di forme di vita e di società guidate dalla tradizione, mentre la modernità rappresenta il periodo della limitazione critica di tali forme di vita e di società. La critica è andata così lontano ormai – al limitare della modernità – da porre fine a tutte le forme fondative guidate dalla tradizione? In definitiva vi sono oggi teorie filosofiche e sociologiche che ritengono contraria allo spirito illuministico e incompatibile con la modernità ogni ragione mnemodefinita. Una società, dunque, in cui il progetto della modernità risulti riuscito ed in questo senso compiuto, è in modo inevitabile e irreversibile rigorosamente post-tradizionale? L'illuminismo politico e la politica moderna si costituiscano esclusivamente in base a memorie rigorosamente filtrate dal discorso? La democrazia attingerebbe dunque tutte le risorse culturali, di cui vive, esclusivamente dal discorso democratico stesso. «Le società avanzate hanno già cominciato da tempo ad autoprodurre le condizioni culturali della propria esistenza»³⁰⁶. Oppure anche: «La svolta secolare della modernità produce allo stesso modo le premesse del suo superamento»³⁰⁷. Non ci sono dunque più tradizioni culturali di sorta che guidino il discorso, che potrebbero tutelare quei discorsi contro i loro propri formalismi e contro la loro debolezza normativa? L'obbligo, svincolato dalle istituzioni, al discorso svincolato da obblighi è capace di rimpiazzare il carattere vincolante della rimemorazione? La democrazia è possibile anche soltanto come durevole discorso istituzionalizzato? La politica ha perduto la propria rimemorazione? La propria rimemorazione della sofferenza?

Certo, non si possono vivificare quelle tradizioni morte o esaurite col mostrare quanto sarebbero davvero necessarie o ciò che esse potrebbero rendere – per esempio di fronte ai pericoli e alle insicurezze collettive, che oggi ostacolano e paralizzano le nostre iniziative sociali. Tuttavia a ben ve-

³⁰⁵ Per una descrizione e una fondazione dettagliata di questa situazione a partire da uno sguardo teoretico-discorsivo cfr. H. DUBIEL, *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt a.M. 1994.

³⁰⁶ Posizione propria di H. Dubiel (cfr. nota precedente).

³⁰⁷ Posizione propria di U. Beck, A. Giddens, in U. BECK – A. GIDDENS – S. LASH, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a.M. 1996; A. GIDDENS, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft der Politik*, Berlin 1997.

dere si tratta di un'altra questione, ovvero: Vi sono ancora, al limitare della modernità, istituzioni che si comprendano come memorie accumulate, come codificazione di una rimemorazione collettiva a lungo termine, come erogazione di una provvista di memoria per la strutturazione di estesi mondi di vita che non risultino governabili in maniera puramente discorsiva? Vi sono ancora, al limitare della modernità, istituzioni che possano cogliere in maniera feconda il rapporto, divenuto speculativo, con le tradizioni, e che possano con ciò porre in rilievo politicamente e culturalmente l'irrinunciabilità di queste ultime, irrinunciabilità che perlopiù si può ancora formulare solo aporeticamente? Si danno tali istituzioni? E se per caso si danno: non appartengono a questo complesso di istituzioni anche e non da ultimo quelle religiose? Le istituzioni religiose, dunque, le quali racchiudono un nucleo capace di salvare la libertà proprio per il fatto che esse, per ripetere qui nuovamente l'assioma del monoteismo biblico, compitano la rimemorazione di Dio da esse rappresentata – in modo sensibile alla teodicea – attraverso la rammentazione del dolore altrui?

Certo, una tale definizione delle istituzioni religiose classiche – della chiesa – riesce solo difficilmente a sottrarsi al sospetto di una sconsiderata idealizzazione. Essa deve trovare conferma unicamente nel fatto che l'istituzione religiosa – la chiesa – riunisce in sé ciò a cui la obbliga la propria rimemorazione: la rimemorazione di Dio nella rammentazione del dolore altrui. Nemmeno la chiesa si trova al di sopra, bensì al di sotto di quell'autorità dei sofferenti che Gesù, nella sua parabola del giudizio, ha reso il criterio con cui giudicare il mondo. Il fallimento dell'istituzione religiosa – della chiesa – consiste oggi ai miei occhi nel fatto che essa ha elevato troppo la sua rimemorazione dogmatica di Dio rispetto alla rimemorazione della sofferenza degli uomini. Il suo richiamo all'autorità di Dio suona perciò talvolta così fondamentalistico perché l'annunciata autorità di Dio non si riflette nell'autorità dei sofferenti.

§ 13. Dare all'Europa un ricordo: per un'Europa pluralista, contro un'Europa laicista

1. Un «progetto secolare»?

Oggi non solo il cristianesimo, ma anche l'Europa politica trova difficoltà con se stessa – e certo proprio per quanto riguarda il cristianesimo. A che cosa ci si riferisce? Nelle discussioni per l'approvazione della Costituzione Europea (più precisamente della convenzione per la Costituzione Europea) nel corso degli ultimi anni si poteva di continuo ascoltare: «L'Europa è un progetto secolare – e perciò il cristianesimo non trova alcuna collocazione in una costituzione europea». Qui bisognerebbe assolutamente analizzare più a fondo – e certo riguardo al significato di «secolare» come riguardo alla neutralità della costituzione, conseguente al «progetto secolare Europa», rispetto a religioni e visioni del mondo. Ci sono infatti due versioni contrastanti di tale neutralità. L'una si può contrassegnare come versione laicista, l'altra come versione pluralista, per cui il clima spirituale-morale, l'*éthos* della nuova Europa, risulterebbe caratterizzato o in modo laicista o in modo pluralista.

La versione pluralista della convenzione per la costituzione non bandisce la religione dall'ambito pubblico, ma la obbliga al confronto pubblico col pluralismo costituzionale delle religioni e delle visioni del mondo. Realizza ciò in conformità ad una libertà religiosa che la costituzione deve garantire, la quale è determinata sia come libertà religiosa positiva sia come libertà religiosa negativa, e mira quindi tanto alla tutela «della» religione quanto alla tutela «dalla» religione.

Rispetto a questa la versione laicista (che notoriamente in Francia diviene intelligibile solo in base ad una costellazione storiografica del tutto determinata) consiste nella rigida privatizzazione della religione. Essa non risulta neutrale nei confronti della religione proprio in quanto nel suo concetto di neutralità privilegia inevitabilmente la libertà religiosa negativa (come libertà dalla religione). Nel suo nucleo essa risulta antipluralista. L'*éthos* laicista di una costituzione europea fagociterebbe in Europa, perfino in maniera fondamentalistica, tutte quelle costituzioni nazional-statali in cui si sia depositato un altro rapporto pubblico con la religione (diverso da quello francese)³⁰⁸. Tale versione laicista, come si è imposta nel-

l'attuale testo costituzionale, non mira ad un'Europa secolare, bensì secolaristica.

Può essere che oggi non pochi suppongano che vi sia in questa versione laicista quell'*éthos* costituzionale dell'Europa che orienta in avanti, al futuro. Per parte mia posso in essa riconoscere soltanto una sorta di visione-patina per l'Europa, una visione che ignora la cognizione, oggi sempre crescente, della dialettica contraddittoria dei processi propri d'un illuminismo unidimensionale e di una secolarizzazione piatta. La versione laicista cerca di assoggettare (per così dire fondamentalisticamente) il corrispondente ambito pubblico dell'Europa ad un paradigma adialettico della secolarizzazione.

2. Dialettica della secolarizzazione?

In questo contesto desidero almeno occuparmi brevemente di una discussione religioso-filosofica attuale in Germania. Mi sono sempre meravigliato del perché, per esempio, la Scuola di Francoforte, al di là della sua prima «Dialettica dell'illuminismo», non abbia parlato davvero mai di una «Dialettica della secolarizzazione». Ora, ad esempio, nel tardo J. Habermas, appare la possibilità di avviare una nuova «traduzione» filosofica delle religioni essenziali (*substanziell*), «una 'traduzione' in cui ciò 'che è tradotto' non risulta superfluo» (J. Reikerstorfer), una «traduzione» in cui la filosofia (della religione) non rimpiazza semplicemente il linguaggio autentico della religione, per renderlo con ciò superfluo nei riguardi del discorso pubblico della modernità e delle proposte di integrazione normativa del suo pluralismo costituzionale³⁰⁹. J. Habermas: «La garanzia di eguali libertà etiche richiede la secolarizzazione del potere dello Stato, ma vietata la sovrageneralizzazione politica della prospettiva secolaristica sul mondo. I cittadini secolarizzati non possono, finché mantengono il loro ruolo

stiana, Rizzoli, Milano 2003] – e la relativa prefazione di E. W. Böckenförde, dove sono presenti anche stimoli per una distinzione fra Europa laicista e pluralista. Su questo cfr. anche J. CASANOVA, *Der Ort der Religion in säkularen Europa, in Transit*, 2004.

³⁰⁹ Cfr. J. REIKERSTORFER, *Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz*, in *Orientierung* 70 (2006) 30-34; tra breve sarà pubblicato, con più dettagli, ID., *Eine 'Übersetzung', in der 'Übersetzes' nicht überflüssig wird. Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz*, in R. LANGTHALER – H. NAGL-DOCEKAL (edd.), *Jürgen Habermas über Religion*, Wien - Berlin 2006.

di cittadini dello Stato, né negare alle immagini religiose del mondo fondamentalmente un potenziale di verità, né contestare ai concittadini credenti il diritto di fornire contributi in linguaggio religioso alle pubbliche discussioni. Una cultura politica liberale può perfino aspettarsi dai cittadini secolarizzati che essi prendano parte a sforzi per tradurre rilevanti contributi da un linguaggio religioso ad uno pubblicamente accessibile»³¹⁰.

Di fronte a tale definizione per così dire operazionale di una «dialettica della secolarizzazione» nel quadro di società borghesi del discorso emergono senza dubbio anche questioni critiche. Nella sua impostazione discorsivo-teoretica Habermas non sottovaluta tuttavia la potenza intelligibile e critica della base anamnestica dei discorsi pubblici, che, attraverso la tradizione (*Tradition*) ebraico-cristiana, non è soltanto penetrata nell'*éthos* della fede, ma anche nell'*éthos* della ragione del genere umano, e si è riflessa, per esempio, anche nella cerchia della Scuola di Francoforte, nella metafisica negativa di W. Benjamin e Th. W. Adorno³¹¹?

3. Nell'incantesimo dell'amnesia culturale

Senza dubbio non ho mai così chiaramente sentito la mancanza della base anamnestica del discorso pubblico come nelle discussioni sulla convenzione per la Costituzione Europea. Ovviamente un tale richiamo a questa base anamnestica avrebbe dovuto render conto del se e del come l'ambito pubblico orientato alla rimemorazione – proprio avendo di fronte la storia europea – possa costituire fattivamente il fondamento dell'intesa e della pace, se con essa non venga piuttosto radicalmente violata o più precisamente revocata una delle conquiste più importanti dell'illuminismo politico. Non sono infatti proprio le memorie collettive radicate socialmente e culturalmente che impediscono sempre l'intesa reciproca, che

³¹⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, 322 [trad. it. parz., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma - Bari 2006, 18, modificata]; in questo contesto Habermas parla espressamente della «via ad una comprensione dialettica della secolarizzazione culturale».

³¹¹ Su questo più dettagliatamente cfr. le mie considerazioni nel procedimento fondativo del § 14, le quali tentano, sotto il titolo di «È giunto il momento di pensare nuovamente in modo dialettico: *Memoria passionis* nell'uso pubblico della ragione», di rammentare ai kantiani la dialettica post-kantiana di un uso pubblico della ragione. Cfr. anche J.B. METZ, *Vernunft mit Leidensapriori*, in K. AP-

sempre hanno condotto a conflitti dolorosi e ad inimicizie drammatiche (internazionali e intranazionali), e di cui si nutrono fino ad oggi tutte le guerre civili patenti o latenti? Il mio tentativo di elaborare la *memoria passionis* come categoria base di una teologia nell'ambito pubblico pluralista cerca di ovviare a questo pericolo e allo stesso tempo di indicare una forma di contatto con l'ambito pubblico pluralista accessibile ed accettabile per tutti gli uomini, senza ritirarsi con ciò nella razionalità formale e puramente procedurale dei discorsi³¹².

Senza dubbio, guardando alla convenzione per la Costituzione Europea, ormai messa da parte, sembra come se l'Europa in quanto tale avesse perso il proprio ricordo (*Gedächtnis*), come se fosse divenuta vittima di quell'amnesia culturale che avanza adialetticamente, che palesemente molti europei ritengono senz'altro il vero e proprio progresso. Alla fine di questo «progresso» ci sarebbe l'«esperimento uomo» della biotecnologia, che non si lascia più limitare normativamente da alcuna obiezione rime-morativa. Nella disputa pubblica sulle «immagini dell'uomo» e sui «valori» il cristianesimo mette in evidenza che l'uomo non è soltanto esperimento di se stesso, ma anche – e in maniera più fondamentale – rimemorazione di sé. E la teologia reclama, nell'odierno discorso sulla razionalità, la differenza tra razionalità tecnica e anamnestica, per corroborare così, contro ciò che si profila come una totale autoproduzione dell'uomo nell'esperimento biotecnico, l'obiezione rappresentata da una politica della rimemorazione, per la quale l'uomo risulta e resta più e altro dall'ultimo frammento di natura non ancora pienamente indagato attraverso l'esperimento. In definitiva anche la politica del discorso che domina oggi in questa pubblica controversia può difendersi dalla sopraffazione messa in atto da una biopolitica che si svincola sempre più dai limiti solo attraverso il fatto di servire, da parte sua, ad una semantica del tema «uomo» alimentata dalla rimemorazione.

Nel preambolo alla convenzione sulla Costituzione Europea si tratta del clima spirituale-morale dell'Europa³¹³, in breve dell'*éthos* dell'Europa. Lì lo si descrive esclusivamente con comuni attributi avulsi dalla storia come «culturale, religioso, umanistico». Non vi è tuttavia, come detto, alcuna determinazione dell'*éthos* europeo senza rammentazione storica della sua

³¹² La questione che mi rende inquieto suona: Vi è nella molteplicità, oggi irrevocabilmente riconosciuta, di religioni e culture un criterio di accordo e convivenza che possa vincolare tutti e in questo senso anche capace di verità? Cfr. le considerazioni introduttive al § 11.

³¹³ Cfr. su questo anche M. ZECHMEISTER, *Crisi del cristianesimo, crisi dell'Europa?*, in *Concilium* 3 (2005) 80-85.

genesi, senza accertamento e designazione delle profonde strutture storico-culturali dell'Europa! Certo, la democrazia si radica nel consenso; l'*éthos* della democrazia, nondimeno, si radica soprattutto nella rimemorazione. Ciò spiega, da parte sua, che e come le «eredità» astrattamente citate nella convenzione europea (cultura, religione, umanesimo) non si sono sviluppate assolutamente in maniera isolata, ma si intrecciano in modo molteplice l'una all'altra – nella critica e nell'ispirazione reciproca – e così forgiano l'*éthos* dell'Europa. Non è in definitiva casuale che lo Stato neutrale, il quale garantisce e corrobora la libertà religiosa (ed in questo senso è stato secolare), sia sorto proprio in quello spazio culturale storicamente determinato che risulta insieme contrassegnato anche dall'eredità ebraico-cristiana. Guardando all'intellettuale e alla prassi della libertà religiosa non tutte le religioni sono eguali! L'attenzione per questa inegualanza appartiene, secondo me, alla responsabilità per la cultura politica dell'Europa.

Perciò l'«eredità ebraico-cristiana», che ha, in un lungo processo storico di apprendimento, affermato e sviluppato per se stessa (non senza opposizioni interne) questa forma compiuta di libertà religiosa, dovrebbe venir espressamente nominata tra le «eredità dell'Europa» – e ciò proprio nell'interesse della salvaguardia della libertà religiosa compiuta e pratica, e del pluralismo che in essa si radica³¹⁴. In tal senso, nel novembre 2003, ho avanzato la proposta, in una lettera aperta all'allora Ministro degli Esteri tedesco, se si potesse integrare la debole e indeterminata formulazione prevista per il preambolo della convenzione («ispirandosi alle eredità culturali, religiose ed umanistiche dell'Europa»)* almeno con una minima precisazione: «ispirandosi alle eredità culturali, religiose – in particolare ebraico-cristiane – ed umanistiche dell'Europa»³¹⁵. Questa aggiunta non riuscì a superare, come mi assicurò il Ministro degli Esteri, l'opposizione di Francia e Belgio nell'incontro per la redazione della convenzione.

³¹⁴ La questione del fino a che punto questo postulato sollevi il problema di una cosiddetta «cultura dominante (*Leitkultur*) dell'Europa», e di una sua compatibilità con un ambito pubblico rigorosamente pluralista, non può essere (ancora) qui ulteriormente seguita. In ogni caso essa dovrebbe includere l'eredità dell'illuminismo politico – nel senso di una «Dialettica dell'illuminismo» (cfr. *Zum Begriff* § 10).

* Testo tratto dalla Costituzione Europea approvata a Roma il 29 ottobre 2004 (http://www.governo.it/costituzione_europea/costituzione_testi/costituzione_preambolo.html); la versione tedesca, differente in punti nodali, riporta: «schöpfend auf den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas».

4. Il pericolo dell'autoprivatizzazione del cristianesimo

Come sempre, la «dialettica della secolarizzazione» poc’ anzi accennata non conduce in ogni caso ad un ambito pubblico privo di religione, ma ad un ambito pubblico pluralista sia da un punto di vista religioso che delle visioni del mondo, ad un ambito pubblico della libertà religiosa fattasi pratica. Guardando a questa situazione si evidenzia secondo me un nuovo basilare pericolo per il cristianesimo europeo. Non si tratta più, in ogni caso non primariamente, del pericolo di una privatizzazione del cristianesimo imposta dall'esterno, dallo stato secolare. Si tratta piuttosto del pericolo che il cristianesimo, sotto la spinta anonima di un ambito pubblico pluralista in quanto a religiosità e visioni del mondo, si autoprivatizzi sempre di più, e ponga da sé in questione la propria identità e la propria missione. Minacciano il cristianesimo europeo non solo i rischi di un'autosecolarizzazione, ma proprio anche i rischi dell'autoprivatizzazione di ciò che non è secolarizzabile.

Come già accennato nei paragrafi precedenti, ormai da molti anni ho cercato di sviluppare, sotto la voce di una nuova «Teologia Politica», un programma di deprivatizzazione³¹⁶. Ora si tratta di una seconda fase di deprivatizzazione, si tratta del superamento della tendenza autoprivatizzante del cristianesimo ecclesiale in quanto tale.

Nel § 12 si sono già indicati due chiari sintomi di questa autoprivatizzazione ecclesiale: da un lato le tendenze, che appaiono fondamentalistiche, verso una chiesa come «piccolo gregge», in cui per così dire Dio diviene proprietà privata della chiesa; dall’altro lato la tendenza, in un certo senso liberalistica, alla chiesa assistenziale civile, la quale offre certamente servizio alla privata cornice biografica (*Lebensrahmung*) all’interno di un mondo di vita che va sempre più diffondendosi e che risulta sempre meno perspicuo, e tuttavia non offre servizio alla configurazione della vita pubblica. Ho già mostrato il pericolo che e come il decreto del concilio Vaticano II *Sulla libertà religiosa*, per la nostra questione particolarmente significativo e meritorio, possa venir frainteso come invito all’autoprivatizzazione della chiesa³¹⁷. Che aspetto potrebbe tuttavia assumere un cri-

³¹⁶ Questa nuova Teologia Politica non può essere confusa con la «Teologia Politica» quale è familiare dalla tripartizione «classica» della teologia – teologia mitica, naturale e politica – fin dai tempi della Stoà; secondo questa tripartizione la nuova Teologia Politica apparterrebbe, semmai, alla teologia «naturale» (ovvero filosofica). Su questo cfr. J.B. METZ, *Politische Theologie*, in *LThK* 8 (1999) 392-394, e sotto, § 18.

³¹⁷ Cfr. § 12. – Questo decreto è significativamente l’unico documento conciliare che fu anticipa-

stianesimo che si sottragga con successo al pericolo della propria autoprivatizzazione nell'Europa pluralista? Ha senso in generale discutere di una pretesa del cristianesimo a sussistere in un ambito pubblico tollerando la pluralità? Come si può discutere della rimemorazione biblica di Dio in un ambito pubblico rigorosamente pluralista? D'altra parte, che cosa succederebbe se l'uso pubblico della ragione si sottraesse alla dialettica tra ricordare e dimenticare e si volesse così fondare esclusivamente su una dimenticanza? Se dunque nell'uso pubblico della ragione si imponesse definitivamente in Europa l'amnesia culturale³¹⁸?

Dopo tutto ciò che finora si è detto, la menzione dell'eredità ebraico-cristiana nel dar forma all'Europa non servirebbe all'emarginazione delle altre tradizioni religiose, ma proprio a render possibile un pacifico e produttivo trovarsi-insieme (*Miteinander*) nell'ambito pubblico pluralista dell'Europa. Di fronte allo sviluppo demografico europeo un dialogo religioso tra cristiani e musulmani orientato alla capacità di pluralismo diviene sempre più urgente. Come stanno, per esempio, le cose nell'islam a proposito della comprensione e della prassi della libertà religiosa, del rapporto comunque precario tra monoteismo e pluralismo, tra monoteismo e violenza? In che misura il cristianesimo da parte sua si priva, proprio a causa di una remissiva autoprivatizzazione della religione, della sua vera capacità di pluralismo? E se davvero un ingresso della Turchia nell'Unione Europea non potesse essere escluso nel lungo termine, l'importanza di queste e altre simili questioni, verso cui un progetto laicista risulta chiuso già in partenza, diverrebbe palese per la configurazione politica e culturale dell'Europa. Nella lettera poc'anzi menzionata al Ministro degli Esteri tedesco (del 23.11.2003) si dice anche: «Il riferimento esplicito all'eredità ebraico-cristiana dell'Europa rivendica senz'altro un criterio, fino ad ora a malapena discusso e che tuttavia tocca da vicino la cultura politica che guida i futuri trattati con la Turchia. Non il Corano, ma (soprattutto) la Bibbia ha marcato il retroterra religioso-culturale della storia europea. Ciò

tamente formulato dalla teologia nordamericana. Nella discussione teologica sul tema dell'ambito pubblico bisognerebbe assolutamente porre attenzione alla differenza fra una cultura religiosa anglosassone-nordamericana e una continentale-europea: su questo cfr. *Zum Begriff* § 10,2.

³¹⁸ Che non si dia alcuna «nuda» ragione, alcun «nucleo» della ragione assolutamente esonerato dalla cultura e in questo senso semplicemente decontestualizzato in senso culturale, che anche il concetto della «pura ragione» sia forgiato in modo specificamente legato al contesto – in questo caso come espressione della cultura astrattiva dello spirito (greco-)europeo: ciò appartiene per me alle premesse della ragione anamnestica, il cui carattere dialettico cerco di illustrare nel § 14. Cfr. adesso il

dovrebbe essere riconosciuto anche da parte di una Turchia desiderosa di aderire all'Unione, poiché l'Europa non può e non deve volersi ampliare al prezzo dell'amnesia culturale».

Un cristianesimo che tramandi il principio biblico dell'eguaglianza anche nella sua portata di svolta morale, offre, secondo le considerazioni già svolte nel § 11 e nel § 12, un *éthos* che si basa sull'autorità dei sofferenti, il quale, nel riconoscimento del pluralismo delle nostre condizioni e convinzioni, può dimostrarsi universalmente vincolante. La Teologia Politica non vede perciò alcuna possibilità di rinunciare ad un diritto universale razionale procurato in questo senso negativamente tramite l'autorità dei sofferenti. Perciò essa critica anche un certo sospetto d'incompetenza sollevato sommariamente contro la ragione, e cerca di fondare le sue pretese di universalità nel carattere dialettico della ragione anamnestica³¹⁹.

Excursus: L'Europa e il «Terzo Mondo»

Che cosa consegue da un'Europa capace di pluralità rispetto al suo rapporto con il mondo extra-europeo? Come si rapporta l'universalismo dei diritti dell'uomo, sorto in Europa, con i diritti dei popoli e delle culture degli altri, qui soprattutto del cosiddetto «Terzo Mondo»? Certo, l'attuale situazione (nel processo di globalizzazione) mostra potenziali di conflitto del tutto nuovi, che non sono solo contrassegnati da incompatibilità sociali, ma soprattutto culturali e religiose. Alle questioni che da ciò risultano il § 11 cerca di dar conto con la proposta di un programma mondiale del cristianesimo sotto la voce con-passione. Qui desidero intanto richiamare l'attenzione sulle prospettive che – rimaste in sospeso! – derivano da un'epoca che ha potuto suddividere disinvoltamente il globo in Primo, Secondo, Terzo (e Quarto) Mondo.

³¹⁹ Per considerazioni più approfondite riguardo ad una metafisica negativa dotata di un apriori della sofferenza cfr. il § 14,1.

1. L'Europa dell'illuminismo politico

Gli europei sono sempre ancora degli universalisti, operano tanto da curiosi quanto da insensibili, passano per valicatori e varcatori di confini, conquistatori e assoggettatori, missionari, «esportatori» e senz'altro – eurocentrici. E con questo? Che cosa è mutato? Che cosa c'è di significativo precisamente per l'intesa tra mondo occidentale e «resto» del mondo?

Per prima cosa una breve parola sulla durevole importanza, sul durevole compito dell'Europa nel mondo attuale e di fronte al mondo extraeuropeo. L'Europa costituisce anche la patria culturale e politica di un universalismo che, nel suo nucleo, risulta rigorosamente anti-eurocentrico. Non ho in mente qui l'Europa dell'egemonia razionale e commerciale, non l'Europa della civiltà (*Zivilisation*) tecnico-scientifica, ma l'Europa dell'illuminismo politico. Certo, l'universalismo che tende alla libertà e alla giustizia proprio dell'Illuminismo era in primo luogo universale solo in senso semantico, e fino ad oggi è rimasto minoritario nella sua concreta attuazione. Ciononostante esso fonda una nuova cultura politica ed erme-neutica, che punta al riconoscimento della libertà e della dignità soggettuale di tutti gli uomini. Guardando alle questioni or ora espresse ciò vuol dire: il riconoscimento dell'autenticità culturale non può significare la rinuncia all'universalismo dei diritti dell'uomo sviluppatisi nelle tradizioni europee. Insieme col suo approfondimento teologico, secondo cui la storia come storia di passione (degli uomini) è l'unica grande narrazione sempre valida, esso garantisce che il pluralismo culturale non degeneri semplicemente in relativismo, che il riconoscimento degli altri nel loro essere altri rimanga capace di verità (*Wahrheitsfähig*). Perciò bisognerebbe riflettere qui più accuratamente sull'assioma: il diritto degli uomini infrange il diritto dei popoli e il diritto degli uomini infrange anche il diritto delle culture.

Desidero intanto discutere subito un punto che si riferisce espressamente al rapporto tra i due continenti che qui sono in questione. La mia domanda critica suona: Non ci sono due specie di diritti umani nell'odierna politica mondiale? Dove va a finire, per esempio, il diritto dei paesi poveri di questa Terra di prendere parte alle decisioni, quando si tratta della dignità e della libertà della loro gente? Discutiamo adesso, come detto, l'idea che il diritto degli uomini possa in determinate circostanze infrangere il diritto dei popoli. Non è tuttavia notevole che in Europa spontaneamente ci rivolgiamo sempre solo a quelle situazioni di crisi presenti nei paesi poveri per le quali all'occorrenza dovremmo intervenire per

amore dei diritti dell'uomo? A chi di noi poi viene in mente che anche le popolazioni povere potrebbero avere il diritto di intervenire nella politica mondiale dei paesi industriali del Nord e spingere per una decisiva democratizzazione dell'economia globale? A chi di noi viene in mente che i paesi poveri avrebbero il diritto di interpellare la sovranità dei paesi ricchi, i quali in definitiva non solo sono responsabili delle catastrofi ecologiche, ma hanno esposto i popoli e le culture povere e altrimenti sviluppate di questa Terra ad una spinta modernizzatrice e acceleratrice che non promuove, bensì in tali paesi distrugge le forme di vita umanamente degnitose?

Non esistono dunque due specie di diritti umani? E questa disegualanza non è divenuta di nuovo netta da quando è finita la guerra fredda e di conseguenza i ricchi e forti paesi industrializzati del Nord non devono più avere alcun timore che i paesi poveri di questa Terra possano passare al campo politico avverso? La chiesa, che si colloca nel punto d'intersezione tra paesi ricchi e poveri, non dovrebbe qui divenire l'impavida *lobby* di questi paesi poveri, per il loro diritto a prendere parte alle decisioni nella politica mondiale, per l'egualanza nelle questioni dei diritti umani e contro l'opinione egemone secondo cui gli assunti relativi ai diritti dell'uomo rappresentano in verità imperativi che, nel commercio mondiale, risultano estranei al sistema? In fin dei conti il Regno di Dio annunciato dalla chiesa non è indifferente ai prezzi del commercio mondiale³²⁰.

2. *Crisi dello spirito europeo: euro-esteticismo ed euro-provincialismo*

Ora però volgiamo di nuovo lo sguardo all'Europa. Predomina ormai da tempo un nuovo stato d'animo, una nuova mentalità in Europa, un nuovo spirito: è la variante di ciò che nella cultura intellettuale è stato discusso come postmodernismo. Si è diffuso un quotidiano postmodernismo dei cuori, che sposta l'indigenza e la miseria del cosiddetto Terzo Mondo di nuovo in una lontananza più estesa e priva di volto. C'è stato da sempre in Europa una sorta di euro-darwinismo, documentato, a mio modo di vedere, nell'inclinazione degli europei a considerarsi come il culmine vittorioso dell'evoluzione del genere umano, e documentato allo stesso tempo nell'incapacità degli europei a giudicarsi con gli occhi delle

³²⁰ Su questo cfr. *Unsere Hoffnung* I.6 [trad. it., *La nostra speranza*, in *Il Regno* 19 (1976)].

loro vittime. Si mostrano oggi due tratti caratteristici della mentalità europea e nello spirito europeo (se parole così grosse sono concesse), che desidero caratterizzare in un caso come euro-esteticismo e nell'altro come euro-provincialismo; due tratti caratteristici che risultano d'importanza decisiva per il rapporto dell'Europa col cosiddetto Terzo Mondo.

Euro-esteticismo: Che cosa intendo con questo? Lo voglio illustrare con un aneddoto. Nell'autunno del 1989 l'allora Ministro tedesco del Lavoro andò in Polonia e, impressionato dagli sconvolgimenti locali, affermò: «Marx è morto, Gesù vive». Questa è una rispettabile proposizione confessionale; costituisce tuttavia anche una diagnosi? Difficilmente. Da un punto di vista diagnostico essa può al massimo significare (almeno per l'Europa): «Marx è morto. Nietzsche vive». Nietzsche caratterizza l'estinzione dell'ultima metafisica, della filosofia della storia e della critica sociale per mano dell'estetica e della psicologia. Di conseguenza nella cultura intellettuale dell'Europa odierna si trovano tendenze all'estetizzazione, alla psicologizzazione dell'identità europea. Con metafisica inverecondia si depredano la mistica e la spiritualità delle grandi culture asiatiche, e precisamente di quelle che si reputano tali. Così in definitiva non solo l'Europa, ma il mondo intero viene consegnato a ciò che ad uno «piace». Il mondo si prepara alla *nouvelle cuisine* della postmodernità.

Sono nondimeno questo euro-esteticismo e questo euro-psicologismo fenomeni d'evasione e più precisamente di rassegnazione? Non si tratta con ciò forse della parodia cangiante di un pensiero europeo assuefatto alle crisi e alla miseria? L'Europa corre il rischio di assuefarsi alle crisi di povertà del mondo, le quali divengono in ogni caso sempre più ricorrenti e che perciò noi europei riduciamo con un'alzata di spalle ad un'anonima e asoggettuale evoluzione sociale.

Euro-provincialismo: Anche questo mi sembra costituire un sintomo della cultura intellettuale dell'Europa, che sempre più penetra nella coscienza quotidiana. Che cosa s'intende? S'intende una nuova «umiltà» postmoderna, il pensare ed il sentire entro condizioni rese piccole e con criteri resi piccoli. I grandi concetti, che perlopiù devono intendersi quali utopie o visioni, risultano sospetti. Il discorso su *la storia*, su *la società*, *il mondo* è considerato obsoleto, latamente totalitario. L'americano Francis Fukuyama è divenuto esempio, con le sue considerazioni assai discusse sulla «fine della storia?» nei primi anni Novanta, del nuovo spirito che si aggira in Occidente e in particolare al Nord: la grande storia è giunta alla fine, adesso ci sono soltanto le piccole storie.

Lo spirito europeo ama «in modo più esiguo». Un nuovo sogno d'in-

nocenza sembra aver afferrato il pensiero europeo³²¹. Esso si esprime in una preferenza per i miti, che vengono raccontati voltando le spalle a quella storia in cui vi è stata sofferenza e morte³²². Il nuovo spirito europeo apprezza l'*epoché* (*Suspension*) etica e politica che si trova nei miti e nelle favole. Appare in questo modo il culto intellettuale della nuova innocenza dell'Europa, così si fissano le strategie spirituali per l'immunizzazione dell'Europa, così comincia la preparazione intellettuale di un pensiero politico dell'*Apartheid* europeo, ciò che una volta ho chiamato il «provincialismo tattico» dell'Europa, così si esprime l'euro-provincialismo.

3. «Prospettiva globale» in base alla rimemorazione dell'Europa

Un tale «provincialismo» si contrappone all'universalismo capace di pluralità radicato nell'eredità ebraico-cristiana dell'Europa. Questo si sa guidato dalla *memoria passionis*, che si cura che la norma della giustizia nel rapporto di uno con l'altro non venga rimpicciolita. Anche se si prende in considerazione la tragicità della diacronicità sorta grazie ai processi di globalizzazione, un *éthos* radicato nella *memoria passionis* non si può acquietare col fatto che i poveri sono forse vittime o anche flagello delle loro proprie spietate oligarchie. E la chiesa, in questo processo? Nella propria liturgia essa non deve rappresentare alcuna potenza politica, ma, nella sua rappresentazione, deve rammentare quell'impotenza politica alla quale rimane obbligata nella sua rimemorazione di Dio intessuta di rime-
morazione della sofferenza. Affinché la sua anamnesi cultuale della passione di Cristo non finisca in un mito avulso dalla storia, essa deve esercitarsi in una cultura anamnestica che miri alla storia di passione degli uomini e da lì conquisti gli orizzonti e le massime per il suo agire cristiano.

³²¹ Come già indicato nel § 3,2 per la descrizione della piccola morale.

³²² Su questo, che la storia sia dicibile nel senso di una grande narrazione solo in quanto storia di passione del genere umano, cfr. le relative osservazioni nella chiusa del § 17.