

«Con il volto rivolto verso il mondo».

Una notizia teologico-biografica

di *Johann Baptist Metz*

J.B. Metz traces the retrospective biography of his theological thinking, which begins with the inauguration of political theology in his volume *Sulla Teologia del Mondo* (1968): political theology stands for «theology facing the world», the elimination of thinking about faith from the private realm of existence, which in its own «historicity» cannot absorb the unpredictable course of historical events which characterize the world in the concreteness of its political and social structures. Under these circumstances, the problem of theodicy cannot be addressed by way of a privileged confessional immunization in the face of agony, or by pointing to the final metaphysical overcoming of all pain, but it must be seen in the light of a «history of passion of humanity» where suffering and pain become the fundamental narrative moment. Recovering this collective subjectivity, the recognition of the primary equality of all persons which also stands at the basis of Jesus' actions, allows accepting the challenges of pluralism without succumbing to the decomposition of all values: the global program of a Christianity that can interact in a pluralistic context is that of the «passion of God» as «compassion for the other», «mysticism of open eyes».

1. *Retrospettiva*

La mia biografia teologica è segnata principalmente da un nome: quello del mio maestro e amico Karl Rahner. Attraverso di lui mi sono inserito nel campo della tradizione della teologia cattolica. Quando nel 1984 Karl Rahner morì, era ritenuto da molti il teologo cattolico più significativo e autorevole del suo tempo ed era considerato un'ispirazione e una sfida imponenti per la sua Chiesa. E se la teologia cattolica già oggi scorge nuovamente altri temi e guarda più in là di lui, questo avviene non da ultimo per il motivo che, con la sua 'svolta antropologica' del discorso su Dio, l'ha condotta a un confronto critico-produttivo con lo spirito della modernità come quasi nessun altro in precedenza.

Rahner è un classico della moderna teologia cattolica, ovvero qualcuno da cui si può ancora imparare, anche quando si è già iniziato, a propria volta, a interrogare e contraddire. So quello che dico. A porgli le mie

Traduzione italiana di *Marta Zaccagnini*. Questo testo riproduce in forma mutata e ampliata un discorso che ho tenuto quando mi è stato assegnato il Premio teologico delle settimane universitarie di Salisburgo (2007). Esso offre uno sguardo sulla nuova teologia politica, così come da parte mia cerco di definirla e interpretarla quale teologia 'con il volto verso il mondo'.

domande e obiezioni iniziai soprattutto rispetto ai fondamenti filosofici della sua ‘svolta antropologica’ del discorso cristiano su Dio. Questa infatti, a mio parere, non può essere compiuta puramente dal punto di vista della filosofia della coscienza – ovvero ‘trascendentale’. Deve piuttosto procedere fin dall’inizio considerando l’uomo nella storia e nella società – in modo quindi ‘dialettico’. In questo senso ho poi parlato della ‘teologia politica’ come di un’impostazione della teologia fondamentale.

Quaranta anni fa pubblicavo un libro: *Sulla teologia del mondo*.¹ Nel suo orientamento portava interamente l’impronta del *pathos* universalistico di Rahner nel discorso su Dio. Rahner – come in seguito anch’io – si è opposto al pericolo di una cifratura ecclesiologica del discorso su Dio. Per lui – come in seguito anche per me – il Dio delle tradizioni bibliche ed ecclesiali non era soltanto un tema della Chiesa, ma anche un tema dell’umanità.²

Quale era allora ‘l’immagine del mondo’ di questa ‘teologia del mondo’ che già nel libro giovanile si presentava come tentativo di una ‘teologia politica del rapporto tra Chiesa e stato’? Orbene, non si trattava di ‘mondo’ o anche di ‘umanità’ in un’universalità astratta, quasi distante dalla storia, ma di un mondo nella sua singolarità storica, concreta, del mondo nella sfera pubblica della sua situazione storica, con cui irrompe nel mondo di una fede privata, all’apparenza ermeticamente chiuso, e ne mette a prova la speranza (cfr. 1Petr. 3,15). La ‘deprivatizzazione’ della lingua della fede è stata l’iniziale parola programmatica di questo tentativo di una nuova teologia politica.³ Voglio illustrare da un punto di vista teologico-biografico⁴ alcune di queste esperienze di interruzione, nelle quali e sulla base delle quali questa teologia ‘con il volto verso il mondo’ cerca di configurarsi come un percorso teologico nello spazio di memoria della Chiesa. Offro così uno schizzo con intenzione non genealogica, ma sistematica. La teologia, se se ne intende bene il senso, non esiste senza la biografia. Questo la diversifica sia dalla scienza della religione che dalla filosofia della religione. Dal punto di vista teologico non si tratta di esporre in modo biografico una storia di vita privata, ma di superare il dualismo oggi aggravantesi tra storia di fede e storia di vita, tra confessione di fede ed esperienza.

¹ Cfr. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz¹ 1968 (con testi degli anni 1962-1968) (trad. it. *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969).

² Cfr. J.B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2007³, § 6.

³ Per un chiarimento storico-concettuale cfr. ad esempio le mie considerazioni su «Due tipi di teologia politica», in *ibidem*, § 18.

⁴ Cfr. ad esempio le mie riflessioni su «Teologia come biografia?», in J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1992⁵, pp. 211-219. Questo testo risale alla mia *laudatio* per il settantesimo compleanno di Karl Rahner, pubblicato per la prima volta con il titolo *Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen*, in «Stimmen der Zeit», 192 (1974), pp. 305-316.

2. *I mondi del percorso biografico*

a. Mondo della guerra, della Seconda Guerra Mondiale

Troppi moribondi, troppi giovani caduti per un sedicenne costretto al servizio militare sul finire della guerra. Questo retroscena biografico, che non ho risparmiato neanche ai miei studenti e ho pure già pubblicato con maggiore dovizia di particolari, permea fino a oggi il mio lavoro teologico. Per esso, infatti, la presenza del pericolo riveste un'importanza centrale. Questo lavoro non vuole rinunciare alle metafore apocalittiche della storia della fede, diffida di un'escatologia immunizzata da tutti i pericoli. L'apocalittica biblica, per esso, non attinge nella sua essenza a fantasie superficiali o zelote sulla fine del mondo, ma a una percezione del mondo, che 'disvela' e 'discopre' senza fregi e illusioni ciò che veramente accade, ciò che veramente 'è il caso' – contro la tendenza che riemerge costantemente in tutte le *Weltanschauungen* religiose al velamento mitico o metafisico dell'infelicità nel mondo che leva il suo grido fino al cielo, o anche contro quei ritocchi speculativi o spianamenti idealistici dell'effettivo corso della storia, fatti in modo da rendere alla fine invisibili le vittime e coprire le grida. Parlare del Dio della tradizione biblica significa invece dare una memoria alle grida e al tempo la sua temporalità, ovvero la sua scadenza.⁵

Potrei aggiungere una chiarificazione nella lingua della scuola: nel corso degli anni si è sempre più imposta nel mio lavoro teologico una particolare sensibilità per la teodicea, ovvero una coscienza di ciò che si può dire del Dio delle tradizioni bibliche rispetto all'abissale storia di dolore del mondo, del 'suo' mondo. Considerando questa storia di sofferenza come ci si potrebbe porre senza disagio solamente la domanda sulla propria salvezza? Di questo mi sono presto accorto: chi parla di Dio nel senso di Gesù mette in conto la lacerazione delle certezze religiose precostituite mediante il grido dell'infelicità altrui, un grido che si leva fino al cielo. Alla radice della teologia cristiana si cela sempre anche un tema della giustizia, la domanda concernente la giustizia per coloro che soffrono ingiustamente e senza colpa. *Deus caritas est – Deus iustitia est*. Anche per questo motivo il cristianesimo impone non una religiosità quasi candidamente ripiegata su di sé, senza volto, ma una 'mistica dagli occhi aperti', che cerca il volto, e di cui si parlerà ancora. Il discorso di Dio biblico-monoteistico può essere universale, e quindi significativo per tutti gli uomini, solo a patto di essere un discorso sensibile alla sofferenza degli altri e che richiama alla responsabilità, come chiarisce la parabola apocalittica del giudizio universale di Gesù (Mt 25,31-46).

Così ho tentato infine di abbattere i confini del concetto della *memoria passionis*, che nella teologia sistematica è in primo luogo riservato

⁵ Cfr. al proposito in J.B. METZ, *Memoria passionis*, il campo tematico «Contro l'ammaliamento dell'amnesia storica» (§§ 7-10).

unicamente alla cristologia, per estenderlo al discorso di Dio in generale. In questa *memoria passionis*, infatti, la memoria di Dio delle tradizioni bibliche ed ecclesiali si apre alla storia di passione dell'umanità, ovvero a quell'unico 'grandioso racconto', a quell'unico grandioso atto narrativo, che è ancora rimasto dopo la critica illuministica alla religione e all'ideologia, dopo il marxismo e Nietzsche e le frammentazioni postmoderne della storia in generale: la possibilità di leggere il mondo come reale storia di passione degli uomini.

b. Mondo 'dopo Auschwitz'

Non è stata la teologia, devo confessarlo, ma l'atmosfera oggi così denigrata del Sessantotto che mi ha distolto dal fin troppo duttile discorso teologico di una generale storicità della fede cristiana e che ha costretto il *logos* della teologia a un confronto con la stessa storia concreta, con quella storia pubblica che porta un nome così spaventoso come Auschwitz.

Auschwitz: è divenuto per la teologia il luogo di un irrinunciabile appuntamento per il suo discorso su Dio? O intanto ne abbiamo nuovamente fatto un luogo sospeso nel nulla, con l'aiuto di un idealismo storico privo di umanità, senza volto, munito di un ingente quoziente di apatia nei confronti delle catastrofi e degli sconvolgimenti in questa storia? Eppure, non siamo proprio noi cristiani rinviati alla storia dal canone della nostra fede e della nostra liturgia, dal centro del nostro credo – 'patì sotto Ponzio Pilato', 'nella notte, in cui è stato tradito' – a quella storia in cui si mette in croce, si tortura, si piange, si ama e si odia? E nessun mito estraneo alla storia, nessun platonico dio delle idee, nessuna dottrina gnostica della redenzione con il suo discorso dualistico di una storia senza salvezza e di una salvezza senza storia, nessun discorso astratto sulla storicità della nostra esistenza ci potrà ridonare l'innocenza che abbiamo perso in una tale storia.

Certamente, per molti, anche per molti cristiani, Auschwitz è da tempo scomparsa dall'orizzonte della loro memoria. Solo pochi collegano Auschwitz alle crisi dell'umanità del presente: come la crescente insensibilità verso rivendicazioni e valutazioni generali e complessive, le nicchie del pensiero postmoderno, il declino della solidarietà, la crescente rinuncia a fornire delle prospettive morali all'immagine dell'uomo in generale e così via. Ma tutto ciò non comporta nient'altro che voti di sfiducia contro 'l'uomo'? Per questo la domanda su Auschwitz non suona soltanto: dove era Dio ad Auschwitz? La domanda è anche: dove era l'uomo ad Auschwitz? Lo sguardo sulle vittime ci impone anche lo sguardo sui persecutori e sul baratro dell'immagine dell'uomo che emerge da questo sguardo. In questa situazione dopo Auschwitz mi ha inquietato proprio la disperazione di coloro che sono sopravvissuti a questa catastrofe: quanta tacita infelicità, quanti suicidi! Molti sono morti per la disperazione nei confronti dell'uomo. Auschwitz ha fatto crollare verso il basso la soglia metafisica del pudore che intercorre tra uomo e uomo. A qualcosa di simile resistono soltanto

gli smemorati. Oppure coloro che sono già riusciti a dimenticare di avere dimenticato qualcosa. Ma anche loro non ne escono illesi. Non si può neppure peccare a piacimento nel nome dell'uomo, senza sacrificare la distinzione tra male e bene.

Cosa succederebbe se un giorno gli uomini si potessero difendere contro la sofferenza e l'immoralità del mondo ancora con la sola arma della dimenticanza, se potessero costruire la loro felicità ancora soltanto sulla dimenticanza priva di compassione per le vittime, su una cultura dell'amnesia, in cui il tempo guarisce apparentemente ogni ferita? Allora, di cosa si nutrirebbe ancora la rivolta contro l'insensatezza del dolore ingiusto e innocente nel mondo, cosa ispirerebbe ancora l'attenzione per il dolore altrui e per la visione di una nuova, più grande giustizia? Cosa rimarrebbe allora, se una tale amnesia culturale si compisse nell'umanità? Che cosa? Qualcosa come un'umanità 'al di là del bene e del male'? Cosa accadrebbe se l'uso pubblico della ragione non stimolasse più all'interruzione della nostra 'normalità' guidata dalla dimenticanza? Se la nostra ragione moderna non ammettesse alcun imperativo categorico tale da imporre un agire che escluda per sempre la ripetizione di una catastrofe come quella di Auschwitz?

c. Mondo della Chiesa universale

I primi anni della mia attività di insegnamento all'università di Münster caddero ancora nel periodo del Concilio Vaticano II. Fino ad esso il 'mondo' nella teologia è stato discusso e formulato, se mai lo è stato, in modo primariamente eurocentrico. Ora per la prima volta in questo concilio la Chiesa si è rappresentata come Chiesa nel mondo non soltanto in modo dogmatico-intenzionale, ma anche in modo real-empirico. Il mondo non europeo fa ingresso con i suoi primi passi nella concreta immagine del mondo della Chiesa e della sua teologia. Il mondo di questa Chiesa universale si presenta però innanzitutto come un mondo percorso da dolorose lacerazioni sociali e come un mondo culturalmente policentrico. In quanto tale diviene una sfida all'universalismo del discorso su Dio radicato nella Bibbia. E di ciò parleremo tra poco ancora più ampiamente. Qui in via preliminare solo questo cenno.

Attraverso una serie di dispute pubbliche su 'Dio e il mondo', non da ultimo attraverso le discussioni su marxismo e cristianesimo nella così detta *Paulus-Gesellschaft* (che trovarono la loro fine improvvisa con l'entrata dei russi a Praga) ero già sensibilizzato a una nuova situazione mondiale. Il confronto con il marxismo l'ho primariamente inteso come un confronto con la drammatizzazione del tema della teodicea nell'ottica di una critica della società. Non volevo risparmiare alla politica e alla cultura politica – come suggerisce qualsiasi pragmatismo – questa prospettiva incentrata sulla teodicea, tuttavia volevo pure esprimerla in modo ancora diverso dal marxismo: ovvero sempre e assolutamente anche come

domanda sulla sofferenza di tutti gli altri, sulla sofferenza perfino dei nemici, e come domanda sulle sofferenze passate, rispetto a cui non può agire in modo riconciliante nessuna lotta dei vivi, seppure tanto appassionata. Questa combinazione di politica e teologia ha e ha avuto un alto prezzo; fa di questa teologia politica sempre il nuovo zimbello di tutti i pragmatisti politici e a dire il vero anche di tutti gli utopisti politici (al di fuori e all'interno del cristianesimo). Però come si salva in definitiva la vita politica dal puro darwinismo politico senza questo sguardo alla teodicea? Lo sguardo per il mondo che ci si presenta nella Chiesa universale è stato in ogni modo acuito da queste discussioni.

Nel mondo della Chiesa universale c'è una storia sociale di dolore, il dolore della povertà, dell'oppressione e della miseria. E in esso c'è anche una storia culturale del dolore, il dolore dell'essere diversi e della dignità minacciata. Rapporti che contraddicono direttamente il vangelo in una simile esperienza del mondo – come umiliazione, sfruttamento, razzismo –, richiedono la formulazione del discorso biblico su Dio nella figura di una 'memoria pericolosa', in categorie dell'opposizione e del cambiamento liberatorio. Tuttavia questo cambiamento, che nella teologia latino-americana si chiamerà «liberazione», implica per i cristiani il riconoscimento dell'imputabilità di tutti i soggetti agenti. Una tale 'teoria dell'azione' non conduce necessariamente alla paralisi di una qualsiasi volontà di cambiamento e in questo modo alla stabilizzazione e alla legittimazione di rapporti e ordini ingiusti. Vuole sottrarre fin dal principio a questa volontà di cambiamento la base dell'odio e della violenza terroristica.⁶

d. Mondo nelle tempeste della globalizzazione

Chi come me intenda la teologia come discorso su Dio 'con il volto verso il mondo', non si può sottrarre alle sfide provenienti dal processo moderno della cosiddetta globalizzazione. Questo riguarda non soltanto i mercati e la tecnica, ma anche l'ambito delle religioni e delle *Weltanschauungen*. Il presente mondo della globalizzazione è ad ogni modo anche il mondo di un pluralismo dei mondi religiosi e culturali sempre più rapidamente e ineluttabilmente devastante. Si raccomanda così notoriamente tolleranza, dialogo e dibattito. Questo è certamente importante. Ma non ci sono anche confini della tolleranza e criteri per il dialogo? Non ci sono in definitiva anche sviluppi degeneranti, 'sviamenti' (Habermas), in certo senso 'patologie' (J. Ratzinger) nell'ambito delle culture e delle

⁶ Sul rapporto della teologia politica con la teologia della liberazione latino-americana si veda il § 12 di J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Mainz 1997 (trad. it. *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Brescia 1998) e il § 18, e, dello stesso autore, *Memoria passionis*. Sul confronto con gli interlocutori marxisti nella *Paulus-Gesellschaft*, sul significato dell'incontro personale con E. Bloch e con i 'francofortesi', soprattutto con Th.W. Adorno e J. Habermas, per la mia definizione del fondamento intellegibile e pratico di questa nuova teologia politica si veda, oltre al § 12 di J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, anche il mio scritto *Unterbrechungen. Theologische-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1982.

religioni, che è necessario contrastare e correggere? Le religioni sono poi veramente tutte uguali, come oggi viene volentieri supposto, uguali ad esempio rispetto alla comprensione e alla prassi della libertà di religione, della libertà di religione positiva e negativa, della libertà per la religione e della libertà dalla religione?

Considerare tali domande non significa negare o dissolvere il pluralismo da un punto di vista teologico, ma cercare una forma di rapporto ad esso accessibile e accettabile da parte di tutti gli uomini. Nella molteplicità di religioni e *Weltanschauungen* irrevocabilmente incontestata c'è un criterio della comunicazione e della convivenza che vincoli tutti e in questo senso sia capace di verità? Non si tratta in definitiva soltanto del pluralismo delle religioni, ma anche e sempre più del pluralismo di forme di vita improntate dalla religione e strettamente secolari. Al proposito, in via di tentativo, ho proposto un programma mondiale del cristianesimo – sotto la voce della compassione [*Compassion*], che non intendo come una vaga 'empatia', non come una 'compatimento' [*Mitleid*] privo di conseguenze, non come una 'vena' filantropica, ma come una percezione partecipe del dolore altrui, come un attivo essere memori degli altri che soffrono.⁷

Allo sfondo biblico posso qui solo accennare. Qui è importante che da una parte il discorso del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, che è anche il Dio di Gesù, non venga frainteso come espressione di un qualche monoteismo metastorico, astratto, ma come un discorso su Dio costitutivamente sensibile al dolore. A questo proposito, nel dialogo delle religioni con l'Islam il giustificato richiamo alle comuni radici bibliche del discorso su Dio non dovrebbe spingere a non porre neanche la questione delle differenze eventualmente profonde nella comprensione degli scritti sacri e nella comprensione del monoteismo. La comprensione del monoteismo biblico come discorso su Dio primariamente sensibile al dolore è di tipo riflessivo, ovvero si deve a una cultura ermeneutica che tratta la Bibbia come 'parola di Dio'. Però può mai esserci ed è mai permesso che ci sia nell'Islam – almeno per ora – un tale atteggiamento ermeneutico rispetto al Corano?

D'altro canto, per lo sfondo neotestamentario della compassione è importante che lo sguardo messianico di Gesù si sia rivolto in primo luogo non al peccato, ma alla sofferenza degli altri.⁸ Questa primaria sen-

⁷ Sulla differenza strutturale tra questa compassione (*Compassion*) e il motivo della pietà (*Mitleid*) nelle tradizioni estremo-orientali, specialmente buddistiche, cfr. più dettagliatamente le mie considerazioni in *Memoria passionis*, § 11 e § 5, Parte IV. Sul rapporto della compassione con il *logos* della teologia cristiana e il suo fondamento pratico si vedano, accanto alle successive osservazioni in questo paragrafo del testo, innanzitutto anche i §§ 14-18.

⁸ Con questo riferimento non si vuole mettere in gioco la reclamata sensibilità al dolore del cristianesimo contro la sua primaria sensibilità al peccato. Qui ci si chiede soltanto, con intenzione correttiva, se l'altrettanto elementare sensibilità al dolore non sia stata eccessivamente coperta dalla sensibilità per il peccato rispetto a noi stessi e innanzitutto rispetto agli altri e al mondo in generale, una sensibilità necessaria ma sopravvalutata in modo unilaterale. Circa la domanda fondamentale sulla misura in cui, a partire dalla trasformazione teologica del cristianesimo, sia sempre nuovamente emersa la tendenza a mettere tra parentesi la tematica della teodicea collegata alla domanda sui sofferenti e a formulare la cristologia esclusivamente come soteriologia, cfr. J.B. METZ, *Memoria passionis*, § 2,2, § 11,3.

sibilità al dolore altrui contraddistingue proprio il nuovo modo di vivere di Gesù. Non ha niente a che vedere con un atteggiamento lamentoso, neanche con un triste culto della sofferenza. È piuttosto l'espressione dell'amore completamente priva di sentimentalismi, di quell'amore che intendeva Gesù quando – d'altronde completamente nel solco della sua eredità giudaica – parlava dell'indisgiungibile unità di amore per Dio e per il prossimo: passione per Dio come compassionevole essere coinvolti [*Mitleidenschaft*], mistica della compassione. Un cristianesimo che oggi – di fronte al nuovo drammatico pluralismo di religioni e culture – si tiene stretto alla radice, è portato a confrontarsi continuamente con questo tema. Questo compassionevole essere coinvolti può essere considerato a mio parere la dote del cristianesimo, il programma mondiale del cristianesimo per l'epoca della cosiddetta globalizzazione.

Poiché questo programma mondiale tenta di rivolgere la propria parola e il proprio invito a tutti gli uomini, uomini di questo tempo religiosi e secolari, devo rinviare per lo meno alla concezione della ragione della teologia che propone un tale programma mondiale. La concezione della ragione di questa teologia non è moralmente indifferente. La memoria del dolore altrui gli è immanente e garantisce il carattere umano della sua razionalità. Per questo motivo questo *logos* contraddice una razionalità che, per assicurare il suo carattere generalmente vincolante e la sua efficienza, si appiglia innanzitutto al di là e al di fuori del mondo storico e morale e in questo modo, nel suo discorso 'sull'uomo', perde di vista ogni collegamento tra la genesi storica e la validità normativa. Questo indica un problema centrale della razionalità moderna e della sua antropologia.

Ora, con una tale considerazione non voglio in alcun modo fare parte di coloro che pretendono di avere superato l'Illuminismo senza essere passati attraverso di esso. Dove la ragione moderna cerca di sottrarsi completamente alla dialettica storica tra ricordo e dimenticanza in nome dell'Illuminismo, dove quindi di fatto sacrifica la 'dialettica dell'Illuminismo' a favore di una razionalità puramente discorsiva, fonda ineluttabilmente i processi dell'Illuminismo su una dimenticanza e rinsalda così l'amnesia culturale oggi dominante con la sua coscienza estremamente debole per quello 'che manca'.⁹

Nell'odierna controversia sull' 'esperimento uomo' la razionalità moderna può assicurare il suo carattere umano rispetto alla crescente dominanza della razionalità tecnica solo se nel suo discorso 'sull'uomo' si basa su una semantica nutrita di memoria, ovvero propriamente su un ricordo che è già costitutivamente insito nella nostra lingua umana – e così non su uno sfondo di spontaneità meramente naturale, ma su uno sfondo storico. L'uomo – come fino ad ora ci è noto e ci è affidato – è per l'appunto di più rispetto al suo proprio esperimento, è anche – e in modo più

⁹ Cfr. in proposito *ibidem*, §§ 14-18 con le osservazioni fondamentali sul carattere della 'ragione anemnetica'.

fondamentale – la sua propria memoria. Deve quello che è non solo ai suoi geni, ma anche alle sue storie. Se vuole scoprire quanto si cela in lui, non deve soltanto sperimentare su di sé, ma anche farsi raccontare qualcosa. La differenziazione così accennata tra una razionalità tecnica e anamnetica è importante non solo per la teologia, ma anche per l'antropologia, ad ogni modo è importante nel caso in cui l'uomo sia e debba rimanere di più rispetto all'ultima propaggine della natura, su cui non sono stati ancora compiuti tutti i possibili esperimenti – sia biotecnici che neurotecnici.

Torno alla compassione [*Compassion*]: questa riguarda non solo il nostro ambito di vita privato, ma anche la vita pubblica, politica. Essa rimanda al fronte dei conflitti politici, sociali e culturali nel nostro mondo odierno. Lo spirito della compassione racchiude ad ogni modo un'offerta di pace per il mondo globalizzato. Solo il coinvolgimento compassionevole [*Mitleidenschaft*] spezza la coazione a vivere da nemici che, ad esempio, imperversa in modo elementare nel Vicino Oriente. Solo se qualcosa di questo coinvolgimento compassionevole irrompe nei conflitti politici, solo se il ricordo dei dolori del proprio popolo si unisce alla disponibilità a non dimenticare i dolori degli altri, i dolori di coloro che sono stati fino ad ora nemici e a considerare questa storia dell'altrui dolore nelle future trattative, ci saranno delle nuove vie verso la pace.

Cosa impedisce ancora che il nostro mondo globalizzato alla fine non imploda proprio in indomabili lotte di religione e cultura, ad esempio, qui il cristianesimo – là l'Islam, qui l'Occidente – là il mondo arabo? Che cos'è quindi che può tenere unito il nostro mondo nella pace anche in questi tempi di globalizzazione? Il principio dell'uguaglianza primaria di tutti gli uomini, la più forte ipotesi sull'umanità, ha un fondamento biblico. Il suo risvolto morale, in cui viene assunto dal cristianesimo e annunciato con la notizia della indisgiungibile unità dell'amore di Dio e del prossimo, della passione di Dio e del coinvolgimento compassionevole, suona all'incirca: non c'è dolore nel mondo che non ci riguardi. Questo principio dell'elementare uguaglianza di tutti gli uomini rimanda così al riconoscimento di un'autorità che è accessibile e accettabile da parte di tutti gli uomini, l'autorità dei sofferenti, di coloro che soffrono ingiustamente e senza colpa; quell'autorità che, prima di ogni votazione e accordo, vincola tutti gli uomini, sì tutti, siano religiosi o secolari, e che per questo motivo non può essere aggirata o relativizzata da nessuna cultura umana che reclaims l'uguaglianza di tutti gli uomini né da nessuna religione, neanche dalla Chiesa. Anche per questo motivo il riconoscimento di questa autorità costituirebbe quel criterio in grado di dare orientamento al dibattito su religione e cultura in situazioni di globalizzazione. Sarebbe infine la base di un *ethos* della pace per un'opinione pubblica mondiale strettamente pluralistica. E ad ogni modo una politica europea, in definitiva una politica mondiale, che sa di essere obbligata a questa eredità biblica della compassione, sarebbe qualcosa di più e di diverso rispetto alla pura esecutrice di mercato e tecnica e delle loro così dette coazioni oggettive nei tempi della globalizzazione.

3. *Una mistica che cerca il volto*

Ho presentato degli schizzi che attingono al mio annoso lavoro teologico. Nel suo procedere mi sono distanziato sempre più da una modalità di discorso su Dio e sul suo Cristo senza soggetto e disancorata dalla storia. Così per me la teologia si è maggiormente aperta al mondo ed è divenuta in questo senso anche più politica. Con la disponibilità a correre il rischio della storia, la storia della passione degli uomini è penetrata nel mio discorso teologico della storia della salvezza dell'umanità. La teologia non sfocia soltanto in canti, ma anche in grida. Certo, anche i cristiani sono dei mistici, ma – a differenza della mistica estremo orientale – mistici 'con gli occhi aperti', mistici di una compassione, di un coinvolgimento compassionevole, che è oggi divenuto un'importante parola di riconoscimento per la prassi della sequela di Gesù, per una prassi, senza di cui una teologia cristiana non può rimanere fedele neanche al suo *logos*. Questa mistica della compassione non è una mistica del dolore senza volto come nelle forme centrali della mistica dell'oriente asiatico.¹⁰ È piuttosto una mistica che cerca il volto. Spinge all'incontro con i volti degli altri sofferenti. L'esperienza che qui si configura non si trasforma nel suo equivalente secolare, ma diviene piuttosto la manifestazione terrena della vicinanza di Dio nel suo Cristo:

«Signore, quando ti avremmo visto sofferente ...?» Ed egli rispose loro: «In verità vi dico, quanto avete fatto a uno dei più piccoli, l'avete fatto a me. Quanto non avete fatto a uno di questi più piccoli, non l'avete fatto neanche a me».¹¹

Così spero in questi schizzi di avere parlato non solo della 'mia' teologia, ma anche semplicemente di un percorso teologico nello spazio della memoria del cristianesimo.

¹⁰ In questa mistica del dolore estremo orientale, a mio parere, l'esperienza di una dolorosa contrapposizione tra io e mondo va superata comprendendo che l'«io» dell'uomo in fondo è «illusione» (F. Nietzsche: «qualcosa che si cela dietro di lui») e dissolvendolo infine (dopo un lungo 'percorso') nell'unicità e armonia senza volto dell'universo. Dove però l'io si pone in certo modo misticamente a disposizione, viene sottratto il fondamento anche all'esperienza di compassione. Quello che nel Nuovo Testamento significa il 'morire dell'io' inizia con l'autorelativizzazione dei nostri desideri e interessi precostituiti nella disponibilità a farci 'interrompere' dal dolore degli altri. Al proposito si confronti la parabola del 'buon samaritano', con cui Gesù ha creato un racconto che non solo è parte della memoria del cristianesimo, ma anche della memoria dell'umanità.

¹¹ Cfr. Mt 25.