

MEMORIA PASSIONIS, MEMORIA SOVVERSIVA

JOHANN BAPTIST METZ

*Il testo è una elaborazione redazionale,
non rivista dall'autore.*

Come possiamo arginare lo "spirito di conservazione"?

Per la teologia politica c'è un'affermazione centrale: la "memoria sovversiva". Ci sono ricordi e ricordi. Ci sono ricordi con cui ci autoconfermiamo ed altri che invece ci trasformano, ci cambiano. La cultura anamnetica è la cultura del cambiamento. Non nel senso che l'uomo faccia con se stesso gli esperimenti che preferisce, ma in rapporto alla storia, con le sue sofferenze, con i suoi vinti e le sue vittime. E poiché oggi noi non abbiamo questa *memoria passionis*, non abbiamo questa cultura anamnetica; e poiché la chiesa non può esistere senza memoria, diventa appunto tradizionalista.

Il tradizionalismo e il fondamentalismo non sono l'attuazione della memoria ma il tradimento della memoria. E una chiesa che, riferendosi alla propria storia, non si sa trasformare, non resta fedele alle proprie tradizioni ma le tradisce.

E io penso che questa cultura esista solo come una cultura "dal basso". Le comunità di base attuali sono, come dicono gli americani, "comunità della memoria". Questa è una nuova forma di riconquista della cultura anamnetica, senza la quale noi non possiamo salvare la nostra identità culturale e cristiana.

Cosa pensa dello scontro-incontro tra i cristiani e l'Islam? I cristiani - non i teologi, ma la base cristiana - sono preparati a questo?

Naturalmente questa è una domanda molto difficile, ma anche molto importante.

Penso che non solo la base, ma tutta l'Europa non è preparata al confronto con l'Islam.

Noi diciamo sempre che l'Islam deve modernizzarsi, accettare il mondo d'oggi. La domanda a cui non sappiamo rispondere è se noi cristiani siamo in grado di dominare la modernità e se abbiamo un cristianesimo che è capace di illuminismo, cioè capace di recepire l'Illuminismo.

E perciò non è una domanda da rivolgere alla base, ma una domanda epocale. E' la domanda se nel ventunesimo secolo la religione sopravviverà. E non soltanto una religione psicologica postmoderna, ma una religione biblica. Cioè se il Dio biblico di Abramo, Isacco e Giacobbe e di Gesù sia compatibile con la modernità.

E il dilemma che abbiamo in Europa e nel cristianesimo europeo è il seguente: o vogliamo essere premoderni - e quindi non adeguati ai tempi - oppure, se vogliamo essere liberali, siamo superflui. Perché il Dio, che ci immaginiamo liberale, è solo una parafrasi simbolica di quello che pensiamo di noi stessi. Non ha però più nulla a che fare col Dio monoteistico della tradizione biblica. Per questo l'Islam, quale religione monoteistica, non è solo una sfida politica e culturale, ma anche una sfida metafisica che non tocca solo la base ma l'intero progetto di una cultura europea.

Questo è solo un piccolo cenno, però, di quello che diventerà probabilmente il problema più caldo del ventunesimo secolo. Ho posto grandi speranze nel fatto che il cristianesimo del Terzo Mondo possa realizzare un miglior raccordo tra la secolarizzazione, l'età moderna e il cristianesimo biblico.

La mia speranza si è rivolta soprattutto all'America Latina. Oggi non sono più sicuro che in questi paesi ci possa essere un cristianesimo che affronta in maniera diversa la secolarizzazione rispetto a noi in Europa. E per questo ho un forte rispetto del fatto che l'Islam non accetti semplicemente di modernizzarsi. Ovviamente sono contro questa identificazione fondamentalistica tra politica e religione nell'Islam. Tuttavia questa feconda relazione tra politica e religione, come la stiamo cercando anche qui tra noi, la dobbiamo ancora trovare. Non esiste ancora. Non viene da Roma né dalla teologia ma qui, devo dire, credo veramente nella forza dei piccoli profeti.

Il ritorno ad una teologia forte, basata su una filosofia forte, una morale forte, non ha come conseguenza una politica "forte", che sia innanzitutto scelta e non mediazione?

Se una politica forte significa voler imporre un progetto politico con la forza e con la violenza, allora sono contrario. Se, invece, politica forte significa che la politica deve avere i medesimi ampi parametri della morale e

della filosofia, allora sono d'accordo. Questa almeno è la configurazione di una politica nella prospettiva mistico-politica. Occorre una politica forte se non si vogliono dimenticare al giorno d'oggi i problemi del Terzo Mondo. Occorre una politica forte se non si vogliono dimenticare le utopie politiche che sono necessarie e che invece oggi vengono rimosse nella maggior parte dei progetti politici. Ma si dovrebbe riflettere più a lungo su questo.

Come può comporre la prospettiva mistico-politica con il recupero anamnetico dell'Illuminismo?

Non occorre recuperare l'Illuminismo, è semplicemente importante proseguirlo, portarlo avanti. C'è una dialettica dell'Illuminismo. Esiste un Illuminismo che si sta rendendo conto dei danni che ha provocato. La causa di questi mali che l'Illuminismo ha provocato è una concezione unidimensionale di ragione. Da noi la chiamiamo "ragione strumentale". Il mio amico Jürgen Habermas dice che dobbiamo avere anche una ragione comunicativa nell'Illuminismo. E io dico, come teologo, che non dobbiamo avere solo una ragione comunicativa, ma anche una ragione anamnetica, per non dimenticare né la memoria cristiana, né l'Illuminismo.

Etica della convivialità potrebbe essere aiutata, nella sua realizzazione, dalla teologia della liberazione, adattata all'Europa?

Circa vent'anni fa la teologia politica ha introdotto il concetto di etica del mutamento, e da questa etica del mutamento è nata poi l'etica di liberazione. E la concezione di liberazione è naturalmente pluridimensionale. Oggigiorno in Europa l'etica di liberazione non viene discussa più che altro su questioni sociali, si parla piuttosto di un'etica ecologica di liberazione del creato; di un'etica femminista di liberazione della donna dal patriarcato. Nella teologia dell'America Latina c'è stato uno spostamento di accenti: non si parla più solo del povero, dei poveri, ma anche degli altri e degli stranieri. Si è dunque riconosciuto un limite culturale antropologico nella teologia della liberazione. Se prendiamo sul serio questi fenomeni c'è la possibilità di coniugare il tema della liberazione con quello dell'etica della convivialità.

Nella moderna teologia europea c'è però anche una certa retorica della liberazione, che è abbastanza pericolosa. Infatti l'idea di liberazione, nella teologia della liberazione, ha una premessa ben precisa: la formazione dell'identità religiosa e dell'identità sociale vanno in parallelo. Da noi le cose vanno diversamente, perché abbiamo un'identità sociale più o meno stabile, a cui si aggiunge poi anche la religione. Questa religione non ha forza liberante. Per questo dobbiamo essere prudenti nell'impiegare il termine "liberazione".

Auschwitz continua a interrogare tutti noi. Si tratta del mistero di Dio, che ci sarà comprensibile solo nell'ultimo giorno, e del mistero della libertà dell'uomo.

Se mi chiedono, come cristiano, come posso ancora pregare dopo Auschwitz, c'è solo una risposta possibile, non è di carattere speculativo né teologico, ma molto empirica: dopo Auschwitz possiamo pregare solo perché anche ad Auschwitz qualcuno ha pregato. Questa è la base per l'ecumene tra gli ebrei e i cristiani. Non usciremo mai da questo rimando continuo, da questa contingenza del cristianesimo nei confronti dell'ebraismo. E' forte il pericolo che nella dimenticanza generale, ci dimentichiamo anche di questo. Dopo Auschwitz non c'è più una normalità consuetudinaria, questo è importante affinché i cristiani capiscano cosa significa "storia". Il cristianesimo non è una religione delle idee, ma della non-identità, della minaccia e di questi pericoli che vengono ricordati. Dopo Auschwitz c'è anche una storia antropologica, una storia del profondo. Elie Wiesel ha detto: ad Auschwitz è morto l'uomo. Ed ha anche detto che ad Auschwitz non sono morti gli ebrei, ma il cristianesimo. Questa è un'esagerazione, una esagerazione che però serve a scoprire la verità.

Ritengo che dopo Auschwitz l'idea di uomo sia effettivamente indebolita. Non abbiamo più grandi visioni dell'uomo: per me dipende anche da Auschwitz il fatto che all'uomo d'oggi non imputiamo grandi progetti, grandi visioni di morale, ma quella piccola morale di cui parlavo prima. Il voyeristico, la disponibilità all'adattamento, l'incapacità di reagire dell'uomo dopo Auschwitz derivano anche da Auschwitz. E per molti uomini che sono stati ad Auschwitz non era importante solo la questione "dov'è Dio", ma anche "dov'è l'uomo". E molti si sono suicidati ad Auschwitz proprio perché hanno disperato riguardo all'idea di uomo. Questa è per me la conseguenza più terribile di Auschwitz.

Nella memoria non c'è anche la radice dei conflitti? Accanto al problema della memoria, non c'è quello della conciliazione?

Nella teologia politica la *memoria passionis* è veramente una categoria centrale: è l'unica categoria universale che oggi possediamo. Il mio collega e amico Habermas dice che la comunicazione è più importante della memoria: qui ovviamente c'è un conflitto. Esiste però un pericolo nella *memoria passionis*. Pensiamo alla situazione attuale della Jugoslavia; le guerre nei Balcani vengono condotte in nome della *memoria passionis*. Non è però quella memoria sovversiva della sofferenza che è intesa dalla teologia politica. Perché la *memoria passionis*, come viene intesa dalla teologia politica, rende sensibili al dolore degli altri, quindi al dolore di tutte le vittime; e

quindi non motiva, non spinge a trionfare sugli altri. Bisogna vedere se questa memoria viene intesa come una forma di autoconferma oppure di cambiamento, di trasformazione di se stessi. Quindi la cultura della memoria e la cultura degli occhi aperti vanno necessariamente assieme. Perché il rapporto con il dolore umano, che ci è noto attraverso la Bibbia, non è solo una memoria, ma è anche un prendere atto di cose che altrimenti non vediamo. E su questo Gesù è categorico: non vuole un Dio a cui credere ad occhi chiusi. Non vuole un culto divino che ci porti oltre il dolore degli altri, così, senza vederlo. Il compito primario è di rendere visibile il dolore dell'altro. E ciò appartiene come un momento immanente alla *memoria passionis*.

I movimenti ambientalisti ritengono che la visione antropocentrica abbia impedito di vedere tutto quello che sta intorno agli uomini. Che cosa pensa della necessità di passare da una cultura antropocentrica a una cultura biocentrica, che metta al centro dell'azione degli uomini la vita, la sua sostenibilità nel rispetto della terra e di tutto ciò che vive e che rischia altrimenti di essere completamente devastato?

Appartengo a quelle persone che hanno celebrato in nome della tradizione biblica la sottomissione della natura secolare. Da giovane teologo ho scritto una tesi sulla secolarizzazione che è stata ripresa nel libro sulla teologia del mondo, e questo in assenza della problematica ecologica e senza sensibilità per la natura. Molti teologi tedeschi hanno detto le stesse cose che ho detto io, le hanno riprese. Ma quando nel 1972 è uscito un resoconto sullo stato del mondo, hanno detto tutti il contrario. Hanno cominciato a dire che non si deve trasformare la natura, non si deve cambiarla, ma si deve rispettarla. Questo è giusto, ma bisogna impararlo lentamente: per questo ho tentato di imparare il riconoscimento della natura nella sua propria dignità, ricercando una nuova cultura ermeneutica, che non è antropocentrica ma conviviale. Ho cercato cioè di arrivare a una accettazione dell'alterità degli altri uomini, per poi arrivare in via mediata a un'accoglienza anche dell'altro che è la natura stessa. Penso inoltre che ogni forma di biocentrismo, che non sia al tempo stesso sociocentrica, corra il pericolo di diventare naturalismo o addirittura una forma di razzismo.

In Germania lo affermiamo proprio perché abbiamo questa tradizione - riferita al nazismo - di cultura del sangue e della patria. E sono d'accordo con il termine biocentrismo, se si intende sempre il termine "vita" come l'accoglienza dell'altro, tra cui quell'"altro" che è la natura. Anche l'ecologia è politica e anche la natura è un problema politico.

Lei ha parlato di una mancanza di accoglienza dell'autorità della sofferenza, fermandosi all'autorità del peccato, Ma non è una respon-

sabilità grave, non è un peccato inteso nel senso più ampio, il fatto di non accogliere l'autorità della sofferenza?

Non volevo ovviamente dire che il cristianesimo è solo una morale della sofferenza e non una morale del peccato, ma si tratta di priorità. Penso che si sia messa tutta l'importanza e l'attenzione sul peccato, perché per il peccato abbiamo una risposta soteriologica: Gesù ci ha liberati dal peccato. Non abbiamo invece alcuna risposta per la sofferenza, soltanto un grido: il grido di Giobbe e il grido del Figlio abbandonato dal Padre. Io vorrei che questo grido non venisse dimenticato quando diamo le nostre risposte soteriologiche. Per questo dicevo che c'è una specie di assolutismo del peccato nel cristianesimo. Ciò è pericoloso per la nostra ricettività e sensibilità verso la sofferenza. Perché la risposta che abbiamo come cristiani è una risposta al peccato e non una risposta alla sofferenza. E il grido rimane. E' un grido escatologico. Quel cristiano che parla della resurrezione di Cristo, senza sentire più il grido del crocifisso, non crede a Cristo ma a un mito, a un mito del vincitore forse. Le risposte che il cristianesimo dà, sono sempre tali da non far sparire le domande che stanno a monte. Questa è la nostra vitalità ed è anche la nostra lotta. Questa è la differenza tra la teologia e la mitologia.

Riguardo all'autorità dei sofferenti, devo dire che l'Illuminismo, con tutti i suoi pregi, ha un grosso difetto: ha criticato ogni autorità, e non ha neanche considerato l'autorità del sofferente. E questo lo chiamo l'Illuminismo astratto, che è divenuto radice di molti errori. Abbiamo imparato che prima bisogna capire e poi si può anche obbedire. C'è una situazione però nella quale si può capire solo se si obbedisce: è la situazione di fronte alla sofferenza, perché lì non si può prima capire e poi fare qualcosa, ma si deve fare qualcosa. Quando Gesù, ad esempio, dice: ama i tuoi nemici. Lo si può forse capire? Bisogna provarlo, forse, dopo, si saprà cosa significa. Si tratta del primato della prassi, al quale la teologia non può rinunciare se non vuol perdere la sua forza di resistenza.

Qual è il rapporto tra peccato, sofferenza e redenzione?

Sono per il primato dell'esperienza della sofferenza, e sono dell'idea che si debba avvertire la propria colpa, quando si manca nei confronti della sofferenza degli altri. Conversione significa che quella colpevolezza, che ho avvertito di fronte al dolore dell'altro, mi cambia. Anche Gesù ha voluto questa stessa impostazione: ha voluto che vedessimo ciò che avveniva agli altri, e questo vedere è una premessa, poi, per il culto divino. Pensate alla parabola del buon samaritano: il sacerdote tira avanti dritto davanti al sofferente, vede eppure non vede; anche il levita va avanti, vede e non vede. Gesù dice che il culto divino di queste due persone è inutile. Solo il sa-

maritano, anche se poi non va al tempio, in quanto samaritano, è vicino a Dio. Si tratta di un annuncio enfatico della priorità del vedere, del riconoscere, del dolore di fronte alla colpa.

La nostra politica e la nostra teologia politica non sono troppo maschili, troppo poco femminili, troppo petrine e troppo poco mariane?

Non posso negare che ci sia una cecità verso il femminile nella politica e nella teologia politica, questo è un destino comune alla cecità teologica. Molto di quello che noi oggi lodiamo e ricordiamo in Maria non è Maria, bensì la rappresentazione maschile di Maria. Penso perciò che sia importante avere qui una memoria critica. Riguardo a questa teologia della memoria, deve nascere una nuova sensibilità nella teologia cristiana. Ovviamente, non sempre la teologia femminista ci rende la vita facile. Credo che dobbiamo tener fede ad alcuni quadri fondamentali della teologia biblica, anche in riferimento alle donne. Quando diciamo "Padre nostro", non dobbiamo dimenticare che c'è una sorta di *analogia entis*, che tutti i nostri predicati di Dio vengono attraversati da una teologia negativa, dove non possiamo dire né padre né madre.

Mi sembra importante che non concepiamo in maniera troppo personalistica la nostra immagine di Dio, altrimenti il rapporto uomo-Dio diventa un gioco di botta e risposta. Sappiamo che questo può essere l'inizio delle grandi delusioni.

Io sono molto a favore del linguaggio della preghiera: non della lingua della liturgia, ma di quel linguaggio degli uomini che pregano con pochissime parole e a volte addirittura senza parole. Questa lingua è un fenomeno universale. Esiste in tutte le religioni e culture, è molto più drammatica e ribelle che non la lingua della teologia, e va da Giobbe fino ad oggi: pensiamo alle grida di Auschwitz di cui abbiamo parlato. La lingua della preghiera è una lingua senza divieti, vi si può dire tutto, per esempio anche che non si riesce a credere. E questo per me è più importante che non la questione "Padre o Madre". ■