

Per un'etica della memoria condivisa e della responsabilità

di **Christian Albini**

Teologo, scrittore e insegnante

Il 9 gennaio scorso è mancato Christian Albini, teologo, scrittore e insegnante, collaboratore di Aggiornamenti Sociali, dove, tra il 2006 e il 2008, aveva partecipato in modo stabile alla vita della redazione, firmando diversi articoli. Pubblichiamo qui uno dei suoi ultimi testi, scritto nel 2016 per il Forum di Etica civile, per continuare a tenere vivo il ricordo del suo impegno e della sua passione per l'uomo e per Dio.

Non sappiamo niente dell'uomo, se non sappiamo riconoscerlo nella sofferenza. Mentre scrivo questo testo, continuano gli sbarchi e le morti lungo le rotte delle migrazioni, i quali non sono che un aspetto di un contesto globale fortemente problematico di cui fanno parte guerre e terrorismi, crisi economica e crescenti diseguaglianze economiche, inquinamento e cambiamenti climatici... Tutte queste dimensioni sono strettamente interconnesse. Le vittime degli sconvolgimenti sociali e ambientali sono persone, uomini, donne e bambini in carne e ossa. Sono azioni umane a provarli, azioni il cui presupposto è un'antropologia, una visione dell'uomo. L'enciclica *Laudato si'* (LS) – nella sua

prospettiva di ecologia integrale che unisce dimensione ambientale e dimensione sociale – parla, a tale proposito, di un antropocentrismo deviato: «Quando l'essere umano pone sé stesso al centro, finisce per dare priorità assoluta ai suoi interessi contingenti, e tutto il resto diventa relativo» (LS, n. 122). È un vero e proprio individualismo sfrenato che impedisce di riconoscere l'altro e la sua sofferenza.

Dall'affermazione dei diritti al loro arretramento

Dopo la Seconda guerra mondiale sembrava che certi orrori non dovessero più ripetersi, come se quel tenebroso periodo fosse una sorta di lezione impartita dalla storia. Infatti è nel 1948 che raggiunge il suo culmine il processo di riconoscimento universale della nozione di diritti umani, quando a dicembre l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite promulga la *Dichiarazione universale dei diritti umani* secondo cui «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». Si tratta di un lungo percorso che ha segnato la storia e il pensiero dell'Occidente, iniziato dopo la Guerra dei Trent'anni

(1618-1648), in cui la religione ha giocato un ruolo rilevante, insieme ad altri fattori. Era possibile che uomini di fede e Chiese cristiane animati da convinzioni profondamente diverse potessero coesistere e convivere senza combattersi? E come? La riflessione attorno a domande di questo genere ha interessato il giusnaturalismo di pensatori come Thomas Hobbes e John Locke con l'elaborazione della dottrina dei diritti naturali, inalienabili e inviolabili. Il passo successivo è costituito dall'Illuminismo, in cui soprattutto Immanuel Kant afferma il valore morale dell'individuo in quanto tale, indipendentemente dalle sue caratteristiche personali e sociali.

Norberto Bobbio parla di un capovolgimento radicale del punto di osservazione della riflessione etico-politica: «All'inizio, non importa se mitico, fantastico o reale, della storia millenaria della morale, c'è sempre un codice di doveri (o di obblighi), non di diritti. I codici morali o giuridici di tutti i tempi sono composti essenzialmente di norme imperative, positive o negative, di comandi o divieti. A cominciare dai Dieci Comandamenti, che sono stati per secoli il codice morale per eccellenza delle nazioni europee, tanto da essere interpretati come la legge naturale, la legge conforme alla natura dell'uomo. Ma si potrebbero portare innumerevoli altri esempi, dal Codice di Hammurabi alle Leggi delle XII tavole. [...] Affinché potesse avvenire il passaggio dal codice dei doveri al codice dei diritti occorre che fosse rovesciata la medaglia: che si cominciasse a guardare il problema non più soltanto dal punto di vista della società, ma anche da quello dell'individuo» (1999, 432-434).

Un codice di doveri si fonda sulla legge quale regolazione dei comportamenti e della convivenza a partire da un principio ordinatore superiore (Dio o lo Stato) che mediante il suo rappresentante ha sempre la precedenza sul singolo. Questa idea ri-

sale all'antichità e si è riproposta periodicamente in forme diverse, tra cui l'estremizzazione operata dai regimi totalitari.

L'idea opposta è che ci sia una sfera propria di ogni essere umano senza distinzioni, costituita appunto dai diritti, e che lo Stato (o chi per esso) non deve toccare. Deve, anzi, garantirla e promuoverla come suo compito precipuo. È così che si passa dall'essere sudditi a cittadini, a partire dalle grandi rivoluzioni che danno inizio alle democrazie moderne, quella americana e quella francese, a cui appartengono rispettivamente la *Dichiarazione d'indipendenza* del 1776 e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Dopo questi documenti, i diritti hanno cominciato a essere accolti nelle costituzioni.

Il fatto che questa elaborazione sia avvenuta principalmente in Occidente non è estraneo alla tradizione ebraico-cristiana, considerata la premessa necessaria della cultura dei diritti. Essa, però, sembra oggi smentita dai fatti. La minaccia del terrorismo fondamentalista si manifesta attraverso violenze e crimini che sembrano non avere limiti. Ma noi non subiamo solo un attacco esterno. Nel nostro quotidiano vediamo compiersi efferatezze ripetute e la nostra indifferenza permette la vendita di armi in Paesi in guerra, lo sfruttamento dell'uomo e dell'ambiente per il profitto di pochi (nel 2016 si stimano 129.600 schiavi in Italia, tra cui 10.000 bambini, e 48 milioni nel mondo), la tragedia del mare e i respingimenti, pregiudizi e intolleranza guadagnano in popolarità...

C'è una violenza attorno a noi e tra di noi che infrange ogni principio di diritti e dignità e i conflitti pubblici più accesi sono proprio quelli che riguardano l'interpretazione, l'estensione o la limitazione dei diritti nei confronti di varie categorie di persone (donne, poveri, omosessuali, stranieri, musulmani...).

Insomma, quasi 70 anni dopo il 1948 non possiamo dire che il riconoscimento

e la condivisione dei diritti umani siano dei risultati certi e consolidati. L'umano ci appare una realtà fragile e minacciata.

Per un'antropologia inclusiva

Nel tempo della globalizzazione, del pluralismo, per costruire una convivenza tra soggetti diversi e dire "no" alla violenza, occorre un'etica fondata su un'antropologia capace di includere. Gli individui non sono riconducibili a un uomo neutro e generico, come se fosse una sorta di minimo comune denominatore; sono portatori di storie e identità differenti, ma l'attuale prevalere del sospetto e della paura nei confronti della diversità fa sì che l'altro sia escluso dalla pienezza dell'umano.

Ci sono categorie di persone la cui umanità è fragile in quanto ritenuta, più o meno apertamente, di ordine inferiore. Le loro sono quelle che Zygmunt Bauman definisce "vite di scarto" – un'espressione riecheggiata dalla "cultura dello scarto" di papa Francesco – per la loro collocazione subordinata nelle gerarchie del mercato e del capitale e per l'impotenza degli Stati, quando non per la mancanza di volontà, nel tutelarle. Un'antropologia inclusiva porta delle ragioni per dire che non ci sono vite di scarto e costituisce la premessa di un'etica civile.

Qual è l'origine delle minacce odierne all'umano? Una chiave di lettura appropriata mi sembra quella della perdita della memoria su cui si sofferma Johann Baptist Metz nel suo importante testo *Memoria passionis* (2009). Se vediamo ripetersi atrocità che sembravano appartenere al passato, è segno del venir meno della memoria delle sofferenze che altri hanno patito.

Di qui vorrei partire per prospettare non una soluzione teorica, che non sarebbe possibile nell'attuale pluralismo di visioni metafisiche e religiose. Ho in mente piuttosto una "soluzione pratica", un percorso basato su passi di fatto da cui si ricava implicitamente un'immagine del

trascendente, un'immagine dell'umano e dei rapporti interumani.

Sono sempre più convinto che non sia possibile elaborare un'etica civile "in vitro", che costituisca un "distillato" di principi condivisibili da tutte le visioni del mondo oggi coesistenti. Trovo maggiormente realistico e praticabile offrire una fondazione teologica di atteggiamenti e comportamenti cristiani che oltrepassino l'orizzonte di un'identità rigida e autoreferenziale e si proponano come possibilità che ciascuna tradizione può reinterpretare al proprio interno. È la via di un'etica che si costruisce "dal basso".

Memoria partecipe del dolore altrui

Nel discutere il tema della memoria e della sua perdita, Metz osserva che l'Illuminismo risente di un pregiudizio profondamente radicato proprio nei confronti della memoria. Si tratterebbe di una scissione tra la "razionalità tecnica", imperante in questo tempo della globalizzazione, e la "razionalità anamnestic", una figura di ragione che fa spazio alla memoria della sofferenza. Se manca quest'ultima, il discorso sull'uomo scompare, si dissolve in un generico concetto antropologico.

«Il suo carattere illuminato e la sua legittima universalità sono acquistati da questa ragione anamnestic per il fatto che essa si sa qui data da una determinata memoria, appunto dalla memoria della sofferenza, dalla *memoria passionis* – e precisamente non nella figura di una memoria autoreferenziale (alla radice di tutti i conflitti!), ma nella figura della memoria della sofferenza altrui, nella figura dell'immedesimarsi nel dolore di altri. Questo *a priori* della sofferenza con il suo universalismo negativo guida la pretesa di universalità e di verità della ragione nell'età del pluralismo» (Metz 2003, 391).

Le tradizioni bibliche del discorso su Dio e le narrazioni neotestamentarie su Gesù costituiscono una figura di respon-

sabilità globale orientata sull'universalismo della sofferenza presente nel mondo. Il primo sguardo di Gesù era rivolto al dolore degli altri, non al loro peccato. Quest'ultimo era per lui soprattutto rifiuto della partecipazione al dolore altrui. Il cristianesimo, infatti, ha avuto inizio come memoria della passione di Gesù e della sua solidarietà con il dolore umano: la passione di Cristo è com-passione. Di qui la proposta di Metz di farne il programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione e del suo costituzionale pluralismo dei mondi religiosi. «E io concepisco questa compassione come sofferenza-con, come partecipe percezione del dolore altrui, come pensiero attivo della sofferenza degli altri, come tentativo di vedersi con gli occhi degli altri, degli altri sofferenti» (*ivi*, 395). Merita ricordare che la compassione è uno degli aspetti del tema della misericordia di Dio, venuto in primo piano come nucleo della rivelazione biblica su Dio con le riflessioni di Walter Kasper, il pontificato di Francesco e il giubileo ad essa dedicato (cfr Kasper 2013 e Albini 2015).

L'umanità sofferente di Gesù si pone come un appello al riconoscimento della sofferenza di ogni uomo e donna anche indipendentemente dall'adesione alla fede cristiana, perché è precedente a ogni dato religioso. Infatti, la compassione attraversa la storia del pensiero, toccando pensatori di epoche diverse come Aristotele, Agostino, Tommaso, Rousseau, Lessing, Hegel, Husserl, Scheler... C'è poi la presenza della compassione nelle grandi tradizioni religiose come il buddismo. La si può considerare un concetto davvero trasversale e universale. Nel cristianesimo c'è una differenza consistente non in un'idea particolare, ma nella compassione insegnata e vissuta in prima persona da Gesù di Nazaret.

Con la tematica dell'immedesimazione siamo provocati a uscire dall'assolutezza dell'individualismo moderno. Là dove le

logiche identitarie antepongono e contrappongono i propri morti a quelli altrui – e di fatto li strumentalizzano (si pensi in Italia all'uso ideologico delle stragi di “destra” e di “sinistra”) – ponendo i presupposti dell'esclusione dei vivi, una ragione anamnesticamente rompe i giochi rivendicativi con un atto unilaterale e disinteressato. Essa non funziona solo nella direzione del passato. Declinata al presente si traduce in un riconoscimento del volto dell'altro sofferente che chiama alla responsabilità, nel senso di “rispondere a”.

Responsabilità libera

È stato Dietrich Bonhoeffer a dare una connotazione teologica al concetto di responsabilità, presentandolo come categoria riassuntiva dell'agire di Gesù negli scritti confluiti nella sua *Etica*. La vita responsabile si configura per lui come risposta al comando e alla chiamata di Dio, la quale è rivolta verso gli altri uomini. Per Bonhoeffer il soggetto dell'etica, allora, non il soggetto isolato, bensì il soggetto responsabile che vive la dedizione all'altro, vive cercando il bene dell'altro: Gesù “uomo per gli altri”, come scrive nella sua *Cristologia*, che arriva al punto di attirare su di sé la violenza e la sofferenza.

«Il contenuto della responsabilità di Gesù Cristo in favore degli uomini è l'amore, la sua forma è la libertà. L'amore, di cui qui si tratta, è l'amore realizzato da Dio per gli uomini, per cui egli non è il predicatore di ideologie etiche astratte, bensì l'esecutore concreto dell'amore di Dio. [...] L'amore per l'uomo reale – e non per una qualche idea di uomo – non è regolabile con leggi e si manifesta nella libera dedizione personale» (Bonhoeffer 2005, 202).

La responsabilità è in radice una risposta all'accadere dell'altro nel nostro orizzonte di vita. Nel momento in cui facciamo esperienza di una presenza e il nostro Io incontra un Tu dobbiamo dare una risposta, che in Gesù assume la fisio-

nomia del farsi prossimo al di là di ogni differenza sociale, culturale e religiosa, fino alla croce. La responsabilità di Gesù nei confronti degli uomini e delle donne è radicata nella sua responsabilità verso la presenza e il volto di Dio.

Si tratta di “mettere Dio al centro della vita”, come scrive Bonhoeffer nelle lettere dal carcere. Il Dio biblico sofferente e impotente, però, che si lascia cacciare fuori dal mondo sulla croce: è solo così che si rivela e si fa incontrare. Assumere questa fisionomia di Dio significa rinunciare a qualsiasi identità da far valere e affermare, riconoscendo l'altro nella sua sofferenza senza distinzioni: «Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare qualcosa di se stessi (un peccatore, un penitente o un santo) in base a una certa metodica, ma significa essere uomini; Cristo crea in noi non un tipo d'uomo, ma un uomo. Non è l'atto religioso a fare il cristiano, ma il prendere parte alla sofferenza di Dio nella vita del mondo» (18 luglio 1944 [1988, 441]).

Fraternità universale

L'itinerario che stiamo componendo assume nella quotidianità dei rapporti interpersonali, nelle relazioni sociali e nelle scelte politiche la figura della fraternità. Qui entra in gioco la riflessione portata avanti da Christoph Theobald, il quale risale dallo stile di Gesù a una teologia fondamentale in cui prende forma un *habitus* del cristiano nella postmodernità. Il grande problema, che oggi genera violenza ed esclusione, è la non accettazione dell'alterità contrapposta alla propria identità e unicità. Muovendo da considerazioni analoghe a quelle di Bonhoeffer, egli considera l'unicità di Gesù non in termini di singolarità, ma in termini di una santità comunicata a ciascuno in modo assolutamente unico e incomparabile. È l'unicità del chicco di grano che muore e porta molto frutto (cfr *Giovanni* 12,24).

«L'Unico non è dunque veramente l'Unico, nel senso di un'unicità di eccellenza, se non quando dona la sua vita per una moltitudine e perché ciascuno possa accedere alla propria unicità» (Theobald 2009, 720). Teologicamente questa affermazione viene motivata affermando che l'unione ipostatica del Verbo di Dio e della natura umana è pensata in relazione con la vocazione universale a diventare “figli nel Figlio”. «L'Unico Cristo e Signore è l'Unico solo se genera una moltitudine di unici: la moltiplicazione dei pani (*Marco* 6,30-52) è preceduta da una moltiplicazione messianica di apostoli (*Marco* 3,13-19 e 6,6-13), chiamati a occupare e decuplicare, sulle strade della Galilea di tutti i tempi, il posto dell'Unico» (*ivi*, 769).

Questo spiega come mai nel Nuovo Testamento l'ospitalità e la *philoxenia* (“amore per lo straniero”) assumano una posizione centrale nell'azione e nella proclamazione di Gesù, il quale si faceva lui stesso “spazio di ospitalità” per l'altro (cfr *Ebrei* 13,2). Theobald sottolinea la distanza di Gesù rispetto alla sua stessa esistenza che non impone se stesso e la propria identità, ma sollecita l'altro a riconoscere la sua: «La tua fede ti ha salvato» (*Luca* 7,50; 8,48). «L'ospitalità di Gesù consiste essenzialmente nel percepire che il vangelo è già all'opera nell'altro e nelle nostre società, nell'aiutarlo, nell'aiutarli dunque a percepire la promessa che si cela nella loro esistenza» (Theobald 2010, 74). In altre parole, nel seguire l'agire responsabile di Gesù il cristiano impara la fraternità consistente nel riconoscere l'altro come fratello, a sua volta figlio del Padre il cui Spirito abita in lui. Ecco il motivo del farsi prossimo verso un uomo che nella parabola del buon samaritano è semplicemente tale, per dire che può trattarsi di “ogni” uomo che incontriamo. La fraternità cristiana, al cuore della proposta di papa Francesco, non ha perciò un significato filantropico, emotivo o ideologico, ma è mistico-contemplativa:

consiste nel «guardare alla grandezza sacra del prossimo», «scoprire Dio in ogni essere umano», «sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio» e «aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono» (EG, n. 92).

Nella *Laudato si'* assume una veste di “fratellanza universale” (n. 288) in quanto comincia in mezzo alle nostre relazioni quotidiane, ma è diretta all'*Altro*, a ciò che è «fragile» o «debole» (nn. 209-216), agli esclusi e alla terra (nn. 186-216) dentro la pluridimensionalità del reale e delle relazioni che ci strutturano: relazione con noi stessi e con gli altri, con la terra, con Dio. «L'uscita da sé verso il fratello non caratterizza affatto solo una dinamica cristiana iniziata dalla sacra Scrittura, bensì costituisce il nucleo dell'autentica umanità. Ecco perché riguardo a una mistica della fraternità ho parlato anche di “transito critico-contemplativo”, un processo in cui la Chiesa viene interrogata sulla propria umanità e solo se ascolterà e accoglierà veramente queste domande potrà rivendicare anche *nella* società, ma mai *senza altri attori*, un'umanità profetica. In questo modo nei testi di Francesco ci si congeda per la prima volta in maniera chiara dalla classica contrapposizione tra Chiesa e società a favore di una fraternità mai garantita, sempre minacciata dalla violenza e sempre da concretizzare nuovamente di volta

in volta. In primo piano non sta dunque la questione della verità (anche se non è mai esclusa). Ma al posto di un'autodifesa apologetica la Chiesa offre *risorse spirituali specifiche* con cui le nostre società, proprio qui in Europa, potrebbero resistere alle crisi che le sconvolgono. La Chiesa viene qui compresa come, per così dire, una “rabbdomante” missionaria che con sensibilità spirituale scova ciò di cui si parla nel Vangelo come già presente nell'*Altro*» (Theobald 2016, 82-83).

* * *

Memoria, responsabilità e fraternità – così come ho cercato di presentarle – sono declinazioni pratiche dell'esistenza cristiana, teologicamente fondate, che non assumono una piega identitaria, confessionale, apologetica o strettamente religiosa. Possono essere comprese e interpretate anche in altri contesti, nel quadro dell'elaborazione di un'etica civile che si configura come un processo, un esercizio di ragione comunicativa e dialogica. Un processo del genere richiede quelle che Metz definisce, in positivo, “provocazioni”, cioè un atto comunicativo che non è solo un contenuto verbale e razionale, ma cambia la relazione tra i soggetti del dialogo, mette in movimento qualcosa, sollecita una presa di posizione. Ecco, allora, che si va verso un'etica civile quando buone relazioni stimolano a trovare buone ragioni di convivenza.

ALBINI C. (2015), *L'arte della misericordia*, Qiqajon, Magnano (BL).
 BOBBIO N. (1999), *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino.
 BONHOEFFER D. (2005), *Etica*, Queriniana, Brescia (ed. or. postuma 1949).
 — (1988), *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
 EG = PAPA FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 2013.
 KASPER W. (2013), *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo. Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia.
 LS = PAPA FRANCESCO, enciclica *Laudato si'*, 2015.

METZ J.B. (2009), *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia.
 — (2003), «Proposta di programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione», in GIBELLINI R. (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia.
 THEOBALD C. (2016), *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon, Magnano (BL).
 — (2010), *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna.
 — (2009), *Il cristianesimo come stile 2*, EDB, Bologna.