

Secondo E. Dussel, a partire dal 1972 inizia una terza fase per la Teologia della Liberazione che è caratterizzata dall'assunzione del tema della captività e dell'esilio; secondo un'altra linea storiografica, di J.C. Scannone, teologo argentino della liberazione, questa terza fase, ancora aperta, è una fase in cui si colloca un lavoro di sistematizzazione.

Cioè, secondo Scannone, nella teologia della liberazione, che era esplosa fra il '68 ed il '72, i cui testi fondamentali erano già disponibili in quegli'anni, (Gutiérrez: "Teologia della Liberazione"; H. Assmann: "Oppressione e Liberazione, sfida ai cristiani"), gli ambiti su cui riflettere e su cui si continua ancora a riflettere sono tre:

- A) - la Metodologia
- B) - la Cristologia
- C) - l'Ecclesiologia

#### LA METODOLOGIA

Occorre subito citare un libro apparso in Brasile, nel 1978, non ancora pubblicato in traduzione italiana, del giovane servita Clodovis BOFF: "Teologia e pratica. La teologia del politico e le sue mediazioni".

E' costituito dalla sua tesi di laurea; è un libro molto impegnativo e molto importante, che appartiene alla schiera di libri fondamentali di teologia della liberazione, (vi è oramai un'intera biblioteca di teologia della liberazione, ed un'intera biblioteca sulla teologia della liberazione).

Questo libro è sulla teologia della liberazione, e si domanda quali sono le basi epistemologiche della teologia della liberazione. Ci si chiede, cioè, come fa teologia la teologia della liberazione.

Fino a quel momento la teologia della liberazione aveva indicato le sue basi epistemologiche in modo intuitivo e frammentario, utilizzando soprattutto il concetto di teologia come atto secondo, cioè come teologia contestualizzata, militante, a partire da e sulla prassi liberatrice delle comunità cristiane.

C. Boff in questo libro fa una metateoria della teoria teologica della liberazione.

Del resto il teologo francese p. Y. Congar aveva scritto queste parole molto acute: "Se la chiesa vuole avvicinarsi ai veri problemi del

mondo attuale, e sforzarsi di trovare una risposta, come ha cercato di farlo nella costituzione "Gaudium et Spes", e nella "Populorum progressio", deve aprire un nuovo capitolo di epistemologia teologico-pastorale". Ecco, la teologia della liberazione ha aperto questo capitolo di epistemologia teologico-pastorale. Con lucidità C. Boff ne ha appunto indagato i lineamenti essenziali.

Nel 1979 Leonardo Boff e Clodovis Boff, due teologi fratelli, hanno pubblicato insieme un importante volumetto dal titolo: "Liberazione. Il senso teologico delle liberazioni socio-storiche". In questo libro ho trovato un'altra definizione della teologia della liberazione, che integra quella di G. Gutiérrez nel libro "La forza storica dei poveri".

Così L. Boff definisce la teologia della liberazione, tenendo presente il fitto studio del fratello Clodovis,:

"La teologia della liberazione cerca di articolare una lettura della realtà a partire dai poveri, e nell'interesse per la liberazione dei poveri. In funzione di questo utilizza le scienze dell'uomo e della società, medita teologicamente, e postula azioni pastorali che allevino il cammino degli oppressi".

In termini tecnici potremmo dire che, secondo questa definizione, Boff in "Teologia e pratica", gli elementi che strutturano il discorso della teologia della liberazione sono quattro:

- un'opzione previa
- una mediazione socio-analitica
- una mediazione ermeneutica
- una mediazione pratico-pastorale

Possiamo dire, pertanto, che secondo questa analisi la teologia della liberazione è costituita da un'opzione e da tre mediazioni. Cerchiamo ora di vedere brevemente questi elementi: cogliendone il concetto, noi potremmo avere un'approfondimento e capire un po' che discorso è quello della "teologia della liberazione".

#### L'OPZIONE PREVIA

Innanzitutto il teologo della liberazione ha fatto un'opzione previa in favore dei poveri: cioè ha deciso di valutare la realtà sociale a partire dai poveri, di riflettere teologicamente a partire dalla causa dei poveri, e di agire per la liberazione dei poveri. E qui, se qualche teologo della liberazione dovesse fare una teologia narrativa, raccontare cioè le proprie esperienze, siamo di fronte veramente ad un incontro particolare con il Signore, ad una esperienza mistica, per cui cambia anche la vita del teologo. L. Boff non siede solo sulla cattedra, ma per sei mesi insegna a Petropolis, in Brasile, e per sei mesi si reca nell'Amazzonia a lavorare con le Comunità di Base. Il teologo diventa anche agente pastorale. Cambia così la sua vita.

Questa opzione previa in favore dei poveri è una opzione politica, etica ed evangelica.

E' innanzitutto un'opzione politica perchè il teologo della liberazione vuole che la sua decisione abbia anche una efficacia politica. Egli è anche agente pastorale, è operatore pastorale. E' anche una decisione etica perchè il teologo della liberazione sa indignarsi ed è indignato di fronte allo scandalo dell'oppressione e della povertà di grandi masse del continente latino-americano, di questo "pueblo pobre y creyente" (Gutiérrez).

E' anche una decisione evangelica, perchè Puebla ha letto la povertà dell'America Latina come anti-evangelica. Il teologo della liberazione capisce che il criterio escatologico, ultimo, che decide della salvezza e della perdizione, è il criterio evangelico del povero di Mt. 25,35-46 che è il testo fondamentale della teologia della liberazione.

"Avevo fame e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dato da bere, ero nudo e mi avete vestito,"etc.

Il teologo e la teologia della liberazione presuppongono in chi fa teologia questa opzione previa, politica, etica, evangelica in favore dei poveri. E' questo l'atto primo; la teologia è atto secondo che presuppone l'atto primo, che in questo caso non è una qualsiasi esperienza religiosa e di fede, ma è un'esigente opzione politica, etica, evangelica in favore dei poveri. E' in forza di questa opzione che la teologia della liberazione è appunto teologia contestualizzata, militante, che si autocomprende rigorosamente come atto secondo.

Ma questa previa opzione per i poveri cambia alcune cose, perchè determina il luogo sociale del teologo (il dove cioè il teologo fa teologia), e questo a sua volta interferisce sul suo luogo epistemico, interferisce cioè sul come il teologo fa teologia.

Per questo la teologia della liberazione utilizza quella che si può chiamare la MEDIAZIONE SOCIO-ANALITICA.

La teologia ha sempre utilizzato per la sua riflessione la mediazione filosofica, l'insieme di strumenti concettuali desunti dalla filosofia. Nella teologia contemporanea K. Rahner ha utilizzato tutta la tematica del trascendentale, e Bultmann ha utilizzato la filosofia di Heidegger. Nelle università tedesche c'è sempre stata un'osmosi fra filosofia e teologia. Così Barth rimproverò Bultmann di imprigionare il messaggio cristiano nella camicia di forza della filosofia esistenziale. Bultmann, di rimando, rispose a Barth che non si tratta di imprigionare il messaggio cristiano, ma di utilizzare la filosofia di Heidegger per attualizzarlo e farlo capire oggi. Perchè questa parola è indirizzata all'uomo, è la parola della fede che dà all'uomo la sua autocomprensione. Ma per capire che cos'è l'uomo, c'è bisogno di una fenomenologia delle strutture dell'esistente.

Questo dibattito tra Barth e Bultmann è abbastanza recente, degli anni 40 - 50: per dire come la teologia nel tentativo di attualizzare il messaggio cristiano sempre ha utilizzato una mediazione filosofica.

Ma la teologia della liberazione, parte dalla prassi ed è indirizzata alla prassi (insieme di pratiche che tentano di avere un'incidenza nella storia e di trasformare la storia) privilegia non tanto la mediazione filosofica quanto una mediazione socio-analitica.

Questa teologia è abbastanza polemica nei confronti di una scienza e di una "teologia incontinente" (R. Barth), come qualche volta potrebbe essere la teologia accademica, (la incontinenza delle parole, la incontinenza dei concetti). La teologia della liberazione si vieta questa "emorragia del senso" (R. Barth) utilizzando la mediazione socio analitica.

Non è esclusa una mediazione filosofica. La teologia della liberazione non è tutta la teologia; presuppone tutto il discorso sulla rivelazione e sulla salvezza, e presuppone anche tutti i prolegomeni a questo discorso sulla liberazione e sulla salvezza. Questo discorso sulla rivelazione e sulla salvezza potremmo indicarlo come la teologia prima; la teologia della liberazione è una teologia del politico, è una teologia seconda che presuppone pertanto una teologia prima.

Così per es., per capire cosa intese dire il Concilio di Calcedonia, nel 451, occorre una mediazione filosofica, bisogna studiare i testi che sono in greco; inoltre è necessaria anche una mediazione storica perchè si tratta di contestualizzare storicamente quel documento del Concilio; è necessaria una mediazione filosofica perchè si tratta di approfondire, sotto il profilo speculativo la formula di Calcedonia. Quindi se si vuole studiare questa formula sono necessarie molteplici mediazioni, ma questo non è compito della teologia della liberazione in quanto tale.

E' quanto fa capire p. Rahner quando, prima di morire, scrisse una lettera al cardinale di Lima, in cui scagionava da qualsiasi errore la teologia di G. Gutiérrez:

"Sono convinto dell'ortodossia del lavoro teologico di Gutiérrez. La teologia della liberazione che egli rappresenta è del tutto ortodossa e cosciente del suo significato limitato all'interno della globalità della teologia cattolica".

Vale a dire che la teologia della liberazione non è tutta la teologia, ma presuppone la teologia prima con tutte le molteplici mediazioni ad essa collegate, e quindi anche la mediazione filosofica.

Ma la teologia della liberazione in quanto tale, in quanto teologia che viene dalla prassi ed è diretta alla prassi, privilegia quella che abbiamo chiamato la "mediazione socio-analitica". E questo è il suo punto qualificante.

Ma quale mediazione socio-analitica?

Essa dipende, in ultima istanza, dall'opzione previa che ha fatto il teologo della liberazione di essere accanto al popolo povero e credente.

Scriva C. Boff:

"A questa domanda, (quale mediazione socio-analitica?), è possibile rispondere in forma concreta riferendosi alle pratiche delle comunità cristiane impegnate".

Si direbbe allora che la soluzione è già data in atto nella opzione etico-politica che hanno fatto queste comunità in nome della fede cristiana.

Ecco l'interferenza sul luogo epistemico, un'interferenza che non toglie rigore al discorso teologico, ma tuttavia dà contestualizzazione al discorso teologico.

Scriva ancora C. Boff:

"Soffrendo e lottando a fianco dei non-cristiani e dei seguaci più lucidi delle scienze del sociale (Boff usa preferibilmente questa espressione "scienze del sociale" per dire la molteplicità delle conoscenze che sono necessarie per dare una valutazione a partire dai poveri della realtà sociale che si vuol cambiare), questi cristiani sceglieranno con decisione una lettura conflittuale della realtà che stanno vivendo. Questo a partire dai criteri che offre la loro propria fede in articolazione con le analisi delle scienze del sociale".

Quindi possiamo cogliere la peculiarità della teologia della liberazione. La teologia della liberazione non privilegia un'analisi sociale di tipo funzionalista (la società come un tutto organico) da cui deriva una pratica riformista, ma privilegia un'analisi di tipo dialettico: la società è vista come un complesso di forze in tensione, e da questa analisi consegue appunto una prassi di liberazione.

E' in questo contesto che la teologia della liberazione assume alcuni elementi che attengono all'analisi marxista. Non per questo il teologo della liberazione assume in toto tutto lo strumentario marxista: non solo non assume il materialismo dialettico, ma neppure il materialismo storico, nella sua completezza.

I teologi della liberazione privilegiano le scienze del sociale che danno una lettura conflittuale della società, perchè le strutture incarnano, secondo i documenti di Medellin, una "violenza istituzionalizzata".

A questo proposito scrive C. Boff:

"Dopo Marx, la teologia non può più mettere tra parentesi le condizioni materiali dell'esistenza, pena il mistificare la realtà di situazioni inique. La parola teologia concerne il sociale e non ha credito se non nella posizione di parola seconda, cioè dopo che abbia fatto giustizia alle condizioni ricordate".

Tale è appunto la mediazione socio-analitica.

Quindi la teologia della liberazione ha acutamente come problema non tanto il rapporto fede-marxismo, problema che è stato posto in Europa, ma il rapporto fra teologie e scienze sociali.

Rahner nella lettera citata, ha colto bene il nocciolo della questione e dice: "

"In sintonia con la lettera sul marxismo del mio precedente e molto stimato superiore generale della Compagnia di Gesù Pedro Arrupe, sono convinto che le scienze sociali hanno una grande importanza per la teologia di oggi. Esse non sono la norma per la teologia, perchè essa si basa sul messaggio di Gesù Cristo, sul Vangelo e sull'insegnamento della Chiesa cattolica, ma oggi giorno non si può fare teologia senza tener conto delle scienze profane".

Vediamo ora la MEDIAZIONE ERMENEUTICA

Occorre subito dire che tutte le teologie utilizzano la mediazione ermeneutica, cioè si pongono il problema di come leggere la scrittura, i documenti del Magistero, la tradizione cristiana. La teologia della liberazione comporta una ristrutturazione della mediazione ermeneutica in quanto è un discorso che suppone opzione previa e l'assunzione della mediazione socio-analitica.

Nel 1975 un teologo dell'Uruguay, Juan Luis Segundo, ha scritto un libro dal significativo titolo "Liberación de la teología", in cui faceva vedere come la teologia della liberazione libera la teologia dalla sua astrattezza perchè comporta una ristrutturazione della mediazione ermeneutica, comporta cioè una concretezza di domande da fare alla Bibbia e di risposte da ottenere, sotto l'urgenza della prassi, per le comunità cristiane contrassegnate da un impegno di liberazione.

Infine, vediamo un quarto elemento: la MEDIAZIONE PRATICO-PASTORALE, che deve sempre sgorgare da qualsiasi discussione teologica.

Noi abbiamo utilizzato lo scritto di C. Boff, ma in fondo, queste mediazioni ci sono in centinaia e migliaia di documenti delle comunità ecclesiali di base, ed anche nei documenti di Puebla, nei documenti del Magistero in America Latina.

Semprecca analisi dei fatti: così si fa a far teologia (mediazione socio-analitica); riflessione teologica sui fatti (mediazione ermeneutica); riflessione sugli strumenti pratico-pastorali (mediazione pratico-pastorale).

C. Boff dice:

"Se ci fosse solo la mediazione socio-analitica, si cadrebbe nel sociologismo; se ci fosse solo la mediazione ermeneutica si cadrebbe nel teologismo; se ci fosse solo la mediazione pratico-pastorale si cadrebbe nel pragmatismo pastorale".

## LA CRISTOLOGIA NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Dobbiamo subito citare due opere importanti:

Nel 1972, l'opera di Leonardo Boff: "Jesus Cristo Libertador (Ensaio de Cristologia critica para n'osto tempo)", tradotto con il titolo "Gesù Cristo liberatore" nel 1973;

Nel 1976 l'opera di Jon Sobrino (il teologo spagnolo-salvadoreño di O. Romero): "Cristologia a partire dall'America Latina", libro non tradotto ancora in italiano.

Vediamo dunque qual'è la peculiarità della Cristologia nella teologia della liberazione.

Per capire questa peculiarità vorrei accennare brevemente al dibattito cristologico così come è avvenuto in Europa.

In questi giorni viene pubblicato in Italia un volumetto molto interessante, ed è la "Cristologia" di D. Bonhoeffer (teologo evangelico, morto giustiziato nel campo di concentramento di Flossenbürg nel 1945, poche settimane prima della fine della guerra, uomo della resistenza e del comitato promotore dell'attentato ad Hitler). Nel 1933, ventisettenne, docente di università, (che poi avrebbe lasciato per impegni pastorali ed ecumenici più urgenti), Bonhoeffer tenne un corso in cui si domanda: "Chi è il Cristo?".

Es scriveva: "La questione Cristologica è nella sua essenza una questione ontologica".

Ma nelle lettere del carcere, e precisamente in una lettera del 1944 egli così si esprimeva: "Il problema che non mi lascia tranquillo è quello di sapere che cosa sia veramente il cristianesimo, o anche chi sia veramente Cristo per noi oggi".

Ecco il cambiamento che ha fatto Bonhoeffer: il problema che era ontologico, diventa "Chi è il Cristo per noi oggi?".

Tutto il dibattito cristologico di quest'ultimi decenni verte su qual'è la rilevanza del Cristo per l'uomo di oggi. E qui ci sono numerosi testi di Cristologia.

Vorrei accennare soltanto al principio che guida la riflessione di K. Rahner, che con le sue opere e con i suoi articoli ci ha dato la più completa riflessione cristologica in campo cattolico.

Per Rahner il problema delle nuove cristologie non è qual'è la costituzione ontologica di Cristo (questo è il problema classico della Cristologia), ma il problema moderno è quale rilevanza ha l'evento del Cristo per noi, Rahner si esprime così: "Qual'è la rilevanza esistenziale dell'evento di Cristo?". Elabora così tutta la sua Cristologia trascendentale.

Dice: "Noi abbiamo a disposizione tante cristologie ontiche, e dobbiamo operare il passaggio da una cristologia ontica ad una cristologia ontologica (non nel senso scolastico, ma nel senso hegeliano)". Una cristologia ontica è una cristologia descrittiva di ciò che è; una cristologia ontologica è una cristologia che dà la comprensione di ciò che è.

Dice ancora Rahner: "è inutile affilare i coltelli; i coltelli si affilano per tagliare". Cioè, fuor di metafora: è inutile perfezionare formule cristologiche, e ripeterle continuamente nella loro organizzazione formale, bisogna che queste forme cristologiche siano interpretative dell'esperienza dell'uomo. Se non si mostra l'incidenza nella esperienza teologica non risponde al suo compito. Rahner è preoccupato dell'uditore della Parola. Vorrei citare un'altra espressione, che dà compiutamente il senso della posizione di Rahner:

"L'antropologia è cristologia incompleta". Cioè che si interroga su che cosa sia essere uomo è già incamminato verso la cristologia. Ancora: "La cristologia è antropologia che trascende se stessa". Ossia la cristologia dà la chiave interpretativa di che cosa sia essere uomo. Secondo Rahner l'uomo ama incondizionatamente, l'uomo che accetta la morte senza disperazione, l'uomo che spera, che vive il senso della gratitudine, l'uomo che dice sì al senso della vita, al senso positivo della vita, pratica già una cristologia anonima. Egli è già alla ricerca di una cristologia, per cui bisogna mostrare all'uomo di oggi dove sia Cristo. Ciò vuol dire capire fino in fondo se stessi, la propria situazione ed il proprio destino di uomo.

Altre cristologie sono impegnate nel mostrare la rilevanza storica dell'evento di Cristo.

Basti citare O. Cullmann, o W. Pannenberg che con l'evento del Cristo spiega il senso della storia del mondo. Se noi non possediamo l'evento del Cristo noi non abbiamo una visione globale della storia del Mondo e della sua destinazione ultima.

Ora la teologia della liberazione si pone il problema non tanto di una rilevanza esistenziale, e neppure di una rilevanza storica in senso astratto (come fanno Cullmann e Pannenberg), ma si domanda quale è la rilevanza dell'evento del Cristo nei conflitti della società.

E' da notare che in America Latina la fede si è mantenuta per secoli senza particolari discussioni teologiche. Si professava la fede nel-

la divinità e nella umanità del Cristo. La religiosità popolare privilegia l'immagine del Cristo sofferente. I documenti di Medellin hanno introdotto un cambiamento introducendo il tema della salvezza storica. Si insiste sui riscontri che la salvezza operata da Cristo deve avere nella storia. Prima la cristologia latino-americana sottolineava il significato salvifico ed individuale, (la salvezza dell'anima dopo la morte), Medellin ha posto il problema della salvezza storica.

"Attivamente presente nella nostra storia, Cristo anticipa il suo gesto escatologico non solo nell'impaziente anelito dell'uomo per la sua redenzione totale, ma anche in quelle conquiste che quali segni preannunciano il futuro che l'uomo va facendo attraverso una attività realizzata nell'amore" (Medellin).

Ecco il tema della cristologia nel contesto di una teologia della liberazione: quale rapporto tra salvezza escatologica, definitiva, e le liberazioni storiche? Quali scontri? E' possibile togliere alla predicazione cristiana il suo cinismo? Ecco la tesi di L. Boff: "Gesù nostra salvezza è anche il nostro liberatore": che la salvezza escatologica passa attraverso le liberazioni storiche.

E' da notare che l'espressione "Gesù liberatore" non si trova nei documenti di Medellin perchè essa è venuta dopo, come non si trova neppure nei documenti di Puebla, ma si trova nell'indirizzo che i vescovi riuniti a Puebla hanno lanciato a tutti i poveri dell'America Latina. In questo indirizzo i vescovi latino-americano dicono che "Dio è presente vivo in Cristo liberatore nel cuore dell'America Latina": se questa espressione non è retorica, vuol dire che Cristo è vivo perchè ci sono comunità vive, che sono attivamente impegnate sul fronte della liberazione. Sono le comunità di base che fanno questo tipo di riflessione, che è la teologia della liberazione.

Il rapporto tra salvezza escatologica e liberazione storica è dunque uno dei temi della cristologia. L. Boff cita quattro modelli, ma mi limiterò a citare solo il modello calcedonese, che si ispira alla formula di Calcedonia (del Concilio dell'anno 451 d. C.). Si afferma che come in Cristo la natura umana e la natura divina sono unite, e sono unite senza confusione e senza separazione, così la salvezza escatologica e le liberazioni storiche non si devono confondere ma neppure devono essere separate, perchè la salvezza escatologica non può non avere riflessi nella storia, anzi passa attraverso liberazioni storiche. Questo è uno dei concetti fondamentali della cristologia nel contesto di una teologia della liberazione.

Veniamo ora all'opera di J. Sobrino: "Cristologia a partire dall'America Latina", che ha il sottotitolo "A partire dalla sequela del Gesù storico".

In questa cristologia di Sobrino si dà importanza alla sequela di Cristo. Si tratta di recuperare la pratica di Gesù e di recuperare la sequela per i cristiani come costruzione del Regno.

E' interessante notare che Sobrino, nel processo dell'Illuminismo, distingue due momenti:

- l'esigenza della razionalità critica (Kant) e
- l'esigenza della prassi trasformatrice (Marx).

Ora la teologia deve tener presente queste esigenze dello spirito umano cade evidenziare quel processo che viene indicato con il nome di Illuminismo. Mentre le cristologie europee si confrontano soltanto con il primo momento dell'Illuminismo, cioè con la razionalità critica, la cristologia nell'ambito della teologia della liberazione si distingue perchè tiene presente l'esigenza del secondo momento del processo dell'Illuminismo, cioè quella della prassi trasformatrice.

Scrivo J. Sobrino:

"Si può constatare storicamente che la cristologia europea è stata più interessata nel mostrare la verità di Gesù razionalmente mentre sarebbe tipico della riflessione cristologica latino-americana cercare di rispondere al secondo momento dell'Illuminismo, e cioè mostrare la verità di Cristo a partire dalla sua capacità di trasformare il mondo di peccato in Regno di Dio".

Ecco l'importanza della prassi messianica di Gesù; ecco l'importanza della relazionalità costitutiva dell'evento del Cristo con il Regno; ecco l'importanza della categoria, pertanto, di Regno di Dio in questa cristologia; ecco il recupero della prassi messianica di Gesù, il recupero della sequela da parte dei cristiani, da parte delle comunità cristiane. Le comunità cristiane sono caratterizzate da un impegno di liberazione; sono tali appunto perchè sono le comunità dei discepoli del Signore, e sono caratterizzate da una sequela di Cristo.

#### L'ECCLESIOLOGIA NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Cito subito le opere fondamentali relative all'Ecclesiologia nel contesto della teologia della liberazione:

- nel 1972 si laureava a Regensburg (Germania) in teologia il cileno Ronaldo Munoz con la tesi dal titolo: "Nueva consciencia de la Iglesia en America Latina", pubblicata in Cile nel 1973, ed in edizione spagnola nel 1974. Questo imponente fenomeno della teologia della liberazione non poteva non denotare, un cambiamento di coscienza della Chiesa in America Latina e nel Terzo Mondo.
- Nel 1981 abbiamo un'importante opera di J.Sobrino che ha come titolo: "Risurrezione della vera Chiesa", La vera Chiesa è quella che

ha fatto l'opzione preferenziale per i poveri; la vera Chiesa la si può leggere là dove ci sono queste comunità ecclesiali che hanno questo impegno per la liberazione dei poveri.

- Nel 1977 abbiamo l'opera di Leonardo Boff: "Ecclesiogenesi",
- e nel 1981 "Chiesa: carisma e potere", che ha come sottotitolo "Saggio di ecclesiologia militante".

Abbiamo detto che la caratteristica della cristologia latino-americana è quella di essere una cristologia della sequela. La caratteristica dell'ecclesiologia della teologia della liberazione è di essere ecclesiologia militante.

Dobbiamo dire che l'ecclesiologia nella teologia della liberazione si situa nel contesto del movimento delle teologie che sono sorte dopo il Concilio Vaticano II°.

Il Concilio Vaticano II° è stato un concilio ecclesiologico, che ha operato, è stato detto, un decentramento ecclesiale.

La Chiesa per capire se stessa, per autocomprendersi, ha due punti di riferimento che non esistono al suo interno, ma esistono fuori dalla Chiesa:

Innanzitutto il Cristo: la Chiesa è la comunità del Cristo, indicata dallo Spirito.

Il secondo punto è il mondo: la Chiesa è per il mondo, è nel mondo e al servizio del mondo.

La teologia della liberazione si situa in questa linea dinamica, ed ha recepito questo processo di excentrazione ecclesiale, per cui la Chiesa intende autocomprendersi in riferimento al Cristo, per un verso, ed in riferimento al mondo, per l'altro verso. Ma, ecco il punto qualificante, quale mondo?

Si potrebbe ricordare la posizione di Hans Kung. Il mondo che egli considera e tiene presente è un mondo proteso al progresso, è il mondo visto dal punto di vista dei paesi ricchi; è un mondo che attende che si ponga un nome salvifico sulle sue realizzazioni terrene.

Si potrebbe citare un'altra ecclesiologia, quella di "Mysterium Salutis" che rappresenta il testo fondamentale di formazione al sacerdozio per il corso di teologia. Qui il mondo è una società che tende ad emarginare la Chiesa.

Il mondo invece a cui fa riferimento l'ecclesiologia nel contesto della teologia della liberazione è il rovescio della storia, è il rovescio del nostro mondo. Non è un mondo proteso al progresso, non è il mondo che emargina la Chiesa, è il rovescio del nostro mondo, secondo un'espressione india ripresa da G. Gutierrez (la teologia della libe-

razione come teologia scritta dal rovescio della storia, dal rovescio della nostra storia). Il rovescio di un mondo che abbiamo sentito definire nella prima riga dei documenti di Medellin, che danno statuto ecclesiale alla teologia della liberazione, come un mondo definito da un'ingiustizia che "grida al cielo". Quindi l'ecclesiologia assume un carattere mobilitante delle comunità ecclesiali.

Questa ecclesiologia militante ha il problema della missione, e delle opzioni: quali opzioni deve fare la Chiesa? Quali opzioni devono fare le nostre comunità cristiane?

Fra le tante definizioni che vengono date della Chiesa, forse questa potrebbe essere significativa in un contesto di teologia della liberazione è la definizione di Ignazio Ellacuria (El Salvador) che definisce la Chiesa come "sacramento storico della liberazione". Cioè la Chiesa è segno e strumento di liberazione, di liberazione totale, e tuttavia è sacramento storico, perchè la Chiesa è inserita nella storia; le comunità cristiane nella storia devono significare la salvezza dal mondo della ingiustizia e dell'oppressione.

Uno dei concetti controversi dell'ecclesiologia della teologia della liberazione è il concetto di "Iglesia popular", cioè di Chiesa popolare.

E' noto che nel Concilio Vaticano II°, il 1° dicembre 1962 venne presentato il primo schema dell'Ecclesia, che venne respinto perchè era di impostazione prettamente giuridica. Un anno dopo, nel novembre del 1963 venne presentato un secondo schema sulla Chiesa, i cui primi tre capitoli erano così articolati:

cap. 1°: Mistero della Chiesa

" 2°: Episcopato

" 3°: Il popolo di Dio, ed i laici in particolare.

Ma sorge la questione: qual'è il popolo di Dio?

Sono solo i laici popolo di Dio? O non è tutta la Chiesa popolo di Dio?

C'è stato quindi un rovesciamento di capitoli, per cui il cap. 2° è diventato il cap. 3°, e viceversa, per cui i documenti attuali con tengono:

cap. 1°: Mistero della Chiesa

" 2°: La Chiesa come popolo di Dio.

Il Concilio, dunque, recupera questa densissima nozione biblica di "popolo di Dio". La Chiesa è il nuovo popolo di Dio, costituito a partire dall'antico popolo di Israele e della nuova conversione, per cui papato, episcopato, ministeri, sono momenti ed articolazioni all'interno dell'unico popolo di Dio.

Questo approfondimento del Vaticano II° è stato recepito in America Latina, ed in qualche modo ha generato anche questo concetto, questa realtà di "Chiesa popolare".

Che cosa si intende per "Chiesa popolare"?

Affermano i teologi della liberazione: "E' la Chiesa che nasce tra noi" ("entre nos otros"), oppure: "E' la Chiesa che nasce dal popolo".

Quindi ecco una prima precisazione: la Chiesa popolare è una Chiesa che nasce dal popolo.

Ma la teologia della liberazione fa alcuni chiarimenti perchè la Chiesa non nasce solo dal popolo. Se si affermasse che la Chiesa nasce solo dal popolo, si direbbe che la Chiesa nasce dal basso, e quindi si cadrebbe nel pelagianesimo, avremmo una maggiorazione dello sforzo umano. Non si può neppure affermare che la Chiesa nasce solo dallo Spirito Santo; se si affermasse che la Chiesa nasce solo dall'alto si cadrebbe nel monofisismo.

Bisogna dunque evitare sia il pelagianesimo che il monofisismo. Bisogna dire cioè che la Chiesa nasce dall'alto, in virtù dello Spirito Santo, ma è necessaria la risposta della comunità, la risposta dello uomo. Quindi quando si dice che la Chiesa nasce dal popolo non si nega che la Chiesa nasca dall'alto: ma la Chiesa nasce e dall'alto e dal basso.

Allora per Chiesa popolare si intende una Chiesa che cerca di incarnarsi nei ceti popolari del continente, e che perciò sorge dalla risposta di fede che questi gruppi danno al Signore.

La conferenza di Puebla è intervenuta su questo concetto di Chiesa popolare, e nei suoi documenti troviamo:

"Il problema della Chiesa popolare, che nasce dal popolo, presenta diversi aspetti. Se la si intende come una Chiesa che cerca di incarnarsi nei ceti popolari del continente, e che perciò sorge dalla risposta di fede che questi gruppi danno al Signore, allora si evita il primo ostacolo dovuto all'apparente negazione di una verità fondamentale: la Chiesa nasce sempre da una prima iniziativa, dall'alto, dallo Spirito che la suscita, e dal Signore che la convoca. Però il nome appare poco felice".

Abbiamo una precisazione, dunque, che del resto è recepita dalla teologia della liberazione: quando si dice Chiesa popolare si intende una Chiesa che nasce dal popolo. Ma con questo non si vuol affermare che la Chiesa nasce solo dal popolo, non si vuol negare che la Chiesa nasca dall'alto: la Chiesa nasce dall'alto, ma comporta una risposta dal basso.

Il documento di Puebla continua così:

"Ma se la Chiesa popolare fosse presentata come distinta dall'altra, identificata come ufficiale od istituzionale, e che viene accusata di essere alienata, ciò implicherebbe una di

visione, nel senso della Chiesa, ed una inammissibile negazione della funzione della gerarchia".

Dette posizioni, secondo Giovanni Paolo II, potrebbero essere ispirate da condizionamenti ideologici. Abbiamo visto come il concetto di Chiesa popolare eviti il primo scoglio di negare che la Chiesa nasca dall'alto; ma un secondo scoglio potrebbe essere quello della Chiesa popolare intesa come Chiesa alternativa, che si oppone alla Chiesa istituzionale. E' chiaro che non si può accettare una Chiesa popolare intesa in opposizione alla Chiesa istituzionale. Ma la teologia della liberazione, nella concettualizzazione come anche nella pratica, afferma che la Chiesa popolare non è un'altra Chiesa. Certamente si tratta invece, all'interno della Chiesa istituzionale, di quelle comunità che hanno fatto e vivono l'opzione preferenziale per i poveri; sono quelle comunità, nell'unica Chiesa istituzionale, con determinati vescovi, con determinati sacerdoti e fedeli, che praticano un'evangelizzazione liberatrice; sono quelle comunità che stanno accanto al popolo.

C'è questo testo, del 1973, dei vescovi del nord del Brasile:

"Davanti alla sofferenza della nostra gente, umiliata ed oppressa per tanti secoli nel nostro paese, vi abbiamo convocato con la Parola di Dio per assumere una posizione accanto al popolo".

Ecco un altro testo, sempre di un vescovo:

"Veniamo perseguitati perchè stiamo con il popolo, difendendo i diritti. La prelatura di S.ta Fé, nell'Amazzonia, è una chiesa perseguitata per non aver voluto mischiarsi con il potere della politica e del denaro. Verremo perseguitati sempre più perchè, con la forza di Dio, resteremo a fianco degli oppressi e dei poveri".

Con il termine di Chiesa popolare allora non si deve negare la previa iniziativa dall'alto e non si deve neppure intendere una Chiesa alternativa a quella istituzionale, ma, nella teologia della liberazione, si deve intendere quelle comunità che hanno fatto e vivono l'opzione preferenziale per i poveri.

Tuttavia il termine "chiesa popolare" è intraducibile. Schillebeeckx nota, per esempio, che nelle lingue nordiche il termine "popolo" ha delle connotazioni nazionalistiche che non ci sono nello stesso termine delle lingue neolatine, per cui scrive: "... sarebbe meglio rivedere l'uso delle parole". Forse questo è un consiglio un po' pedante dato da un teologo occidentale ai teologi della liberazione.

E. Dussell a tal proposito scrive: "Se qualcuno ci chiede, con valide ragioni, di lasciare l'espressione "Chiesa popolare" questa può essere abbandonata, ma il significato del problema fu chiaramente enunciato da papa Giovanni XXIII: è la Chiesa dei poveri".

Chiesa popolare sta dunque per Chiesa dei poveri, sta a significare "Chiesa dei poveri".

A questo punto sarebbe interessante esaminare il concetto di ecclesiogenesi apparso in queste ultime settimane nel confronto tra il cardinal Ratzinger, che rappresenta le istanze di una ecclesiologia gerarcologica, ed il francescano L. Boff, che rappresenta le istanze di un'ecclesiologia pneumatica, che fa luogo ai laici ed ai carismi nella Chiesa.

#### ALCUNE ANNOTAZIONI SULL'ISTRUZIONE DELLA S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE SU ALCUNI ASPETTI DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Veniamo ora alla cronaca, a questo documento Ratzinger, di cui vorrei dare alcune indicazioni di lettura.

Vorrei seguire una via "media", perchè ho visto anche su giornali cattolici una certa lettura deformante ("l'Avvenire", per es.) di questo documento, che ha già una sua pesantezza.

Vorrei, inoltre, evitare anche l'altro estremo, cioè lo "sparare" contro il documento: il documento esiste e non lo si può scavalcare.

Sarà interessante sapere cosa diranno su di esso i teologi della liberazione, che fino ad oggi non si sono ancora espressi.

La mia lettura è di vedere se è possibile fare delle brecce, perchè l'esperienza della Chiesa latino-americana e delle comunità del Terzo Mondo possa continuare.

Vediamo subito una prima osservazione. Già nell'introduzione del documento è annunciato un secondo documento:

"Questa Congregazione per la Dottrina della Fede non intende qui affrontare nella sua completezza il vasto tema della libertà cristiana e della liberazione. Essa si propone di farlo in un documento successivo che ne metterà in evidenza, in maniera positiva, tutte le ricchezze sotto l'aspetto sia dottrinale che pratico".

E' uno strano documento, che sin dalle prime righe annuncia un successivo documento.

Ci si potrebbe chiedere come mai non si è atteso di fare un unico documento che sottolineasse la positività della Teologia della Liberazione, e che poi facesse anche riserve su talune deviazioni. Ma credo che la Santa Sede abbia voluto puntualizzare innanzitutto i pericoli.

Il giornale dei cattolici inglesi, commentando questo testo, dice che già qui abbiamo un elemento positivo a favore della teologia della liberazione, perchè questo secondo documento in cui si parlerà della

liberazione non sarebbe venuto se non ci fosse stata la teologia della liberazione.

Una seconda annotazione potrebbe essere questa: il documento è consapevole della complessità e della vastità del fenomeno della teologia della liberazione. Si dice infatti:

"Per questo, in consonanza con tale aspirazione è nato il movimento teologico e pastorale conosciuto sotto il nome di "teologia della liberazione", dapprima nei paesi della America Latina, contrassegnati dall'eredità religiosa e culturale del cristianesimo, e poi in altre regioni del Terzo Mondo, come pure in certi ambienti dei paesi industrializzati".

C'è la consapevolezza della vastità e della complessità del fenomeno. Non è chiamata solo teologia, ma è una teologia che è un movimento teologico e pastorale.

Una terza "breccia" che si potrebbe operare è questa: il documento riconosce la correttezza dell'espressione "teologia della liberazione", e la possibilità, pertanto, di elaborare una corretta teologia della liberazione. Infatti si dice:

"Così pure, presa in se stessa, l'espressione "teologia della liberazione" è un'espressione pienamente valida: essa designa una riflessione teologica incentrata sul tema biblico della liberazione e della libertà e sulla urgenza delle sue applicazioni pratiche".

Un quarto elemento: il documento è consapevole della pluralità di posizioni. Dice:

"Ma da un punto di vista descrittivo conviene parlare di "teologie" della liberazione, poichè l'espressione si applica a posizioni teologiche, e talvolta persino ideologiche, non solo diverse, ma spesso anche incompatibili tra di loro".

Quindi, il documento ammette che ci sono espressioni teologiche, quindi valide, di teologie della liberazione, ma insieme ci sono espressioni ideologiche, ed il documento evidentemente vuol prendere in considerazione queste espressioni ideologiche. Difatti continua:

"Nel presente documento si tratterà soltanto di quelle espressioni di questa corrente di pensiero che, sotto il nome di "teologia della liberazione", propongono una interpretazione rinnovatrice del contenuto della fede e dell'esistenza cristiana, che si discosta gravemente dalla fede della Chiesa, anzi, ne costituisce la negazione pratica".

Quindi il documento intende prendere in considerazione non le espressioni teologiche della teologia della liberazione, ma soltanto, diciamo, certi estremismi che sono appunto certe versioni ideologiche della teologia della liberazione.

Senonchè si deve qui notare un'ambiguità perchè, mentre qui si dice che il documento prende in considerazione solo quelle espressioni "ideologiche", in realtà poi, più avanti, si parla indifferenziatamente di "teologia della liberazione", di "teologie della liberazione", di "teologi della liberazione", e quindi si colpisce in maniera indifferenziata tutta la teologia della liberazione.

In sostanza questo documento denuncia devianti dalla fede quelle espressioni che assumono l'analisi marxista, e corrono pertanto il pericolo di assumere insieme l'ideologia totalizzante del marxismo.

"Nel caso del marxismo, quale all'occorrenza si intende utilizzare, la critica previa si impone, tanto più che il pensiero di Marx costituisce una concezione totalizzante del mondo, nella quale numerosi dati di osservazione e di analisi descrittivi sono integrati in una struttura filosofico-ideologica, che predeterminano il significato e l'importanza relativa che si riconosce loro. Gli a priori ideologici sono presupposti alla lettura della realtà sociale.

Così la dissociazione degli elementi eterogenei che compongono questa amalgama epistemologicamente ibrido diventa impossibile, per cui mentre si crede di accettare solo ciò che si presenta come una analisi, si è trascinati ad accettare nello stesso tempo l'ideologia".

Ossia, il documento denuncia quelle correnti della teologia della liberazione che assumessero in toto l'analisi marxista, che si espongono al pericolo di accettare l'ideologia marxista che è inconciliabile con la fede cristiana.

In fondo è questa la denuncia, più che la condanna, di questo documento.

Ora che cosa dire?

Innanzitutto dobbiamo dire che all'interno della teologia della liberazione ci sono quattro correnti:

- una teologia della liberazione a partire dalla prassi pastorale, cioè una teologia che tematizza la liberazione, che è attenta agli aspetti pastorali, ma che certamente non esclude gli aspetti socio-politici. Questa teologia della liberazione, è chiaro, non è per niente toccata dal documento;
- una teologia della liberazione che potremmo chiamare "a partire dalla prassi" dei popoli latino-americani. È una corrente molto viva in Argentina, dove si insiste sul recupero delle tradizioni dei popoli latino-americani, si insiste sull'ethos popolare.

I popoli latino-amer<sup>icani</sup> devono percorrere questo cammino di liberazione recuperando la propria identità culturale. Questa corrente della teologia della liberazione è attenta agli aspetti culturali della liberazione, e meno agli aspetti socio-politici;

- c'è una terza corrente, che potremmo chiamare "teologia della liberazione a partire dalla prassi storica", ed è in questa corrente che si collocano tutti i teologi che abbiamo nominato, (Gutierrez, etc.) eccetto forse Assmann;
- una quarta corrente, che potremmo individuare nella "teologia della liberazione a partire dalla prassi rivoluzionaria". Potremmo qui citare Hugo Assmann. E' una corrente che è un po' ai margini; è una corrente che assume in toto il materialismo storico (non assume il materialismo dialettico) e quindi l'interpretazione marxista della storia, e fa funzionare la teologia appunto come una ideologia rivoluzionaria. Certamente questa corrente rimane toccata e censurata dal documento Ratzinger.

Ma torniamo alla terza corrente, che è la principale. Tutto il dibattito coinvolge questa corrente.

Questa corrente della teologia della liberazione a partire dalla prassi storica è attenta agli aspetti socio-politici della liberazione. Questi teologi si difendono bene dicendo: noi non assumiamo il marxismo. Il problema non è la conciliazione, tra marxismo e cristianesimo, che è un problema europeo, ma il problema è il rapporto tra teologia e scienze sociali.

A questo punto ci sono le incomprensioni; ma la partita non è niente affatto chiusa.

Per esempio nella relazione, non ancora pubblicata, di Gutierrez, e gli si difende così:

"Questo significa che se incontro c'è, questo si dà fra teologia e scienze sociali, e non fra teologia e marxismo, salvo per gli elementi di questo che si trovano nelle scienze sociali contemporanee, in particolare come si presentano nel mondo latino-americano!"

Vorrei fare un ultimo appunto, che è questo. Il documento mette in guardia da un uso interessato del documento, in cui si dice:

"Il richiamo contro le gravi deviazioni di cui sono portatrici talune "teologie della liberazione", non deve assolutamente essere interpretato come una approvazione, neppure indiretta, di coloro che contribuiscono al mantenimento della miseria dei popoli, di coloro che ne approfittano e di coloro che questa miseria lascia rassegnati o indifferenti".

Ma già attenti osservatori hanno sottolineato che se è vero che c'è questa messa in guardia in rapporto ad un uso ideologico, è vero anche che il documento è un documento indifferenziato ed è facile che possa essere usato come pretesto per colpire e far soffrire le comunità cristiane.

Voglio citare "Herder Korrespondenz", che è una rivista semi-ufficiale, in cui è scritto:

"Ma a Roma hanno proprio chiaro quale pretesto si dà in mano, (con questo documento, con questo indifferenziato documento, con questa indifferenziata valutazione) a sistemi politici dittatoriali?".

Un'ultima annotazione riguarda il famoso capoverso, citatissimo, dove si parla dei sistemi del socialismo reale definendoli "vergogna del nostro tempo". Si qualificano come "vergogna del nostro tempo" questi sistemi marxisti (ed è un problema prevalentemente europeo) e non si stigmatizza come vergogna del nostro tempo, come fanno invece i documenti di Puebla, i regimi dittatoriali che fanno soffrire la chiesa e le nostre comunità in America Latina, che non sono certo meno vergogna del nostro tempo.