

di Giulio Girardi

Più che di "crisi del marxismo", si dovrebbe parlare di rinnovamento del marxismo stesso. Prendiamo il Nicaragua, dove la vittoria del Fronte Sandinista è stata una verifica della validità sostanziale delle prospettive che apre il marxismo e nello stesso tempo è stata la verifica della necessità di assumerlo con molta libertà e quindi con molta capacità di rinnovamento. Ma il Nicaragua (e il Salvador) riguarda anche il problema più specifico nostro, e cioè l'assunzione critica e creativa del marxismo da parte dei cristiani e quindi il rinnovamento della teologia che questo porta con sé. Il tipo di Chiesa che si sta sviluppando in quei paesi sta diventando la fonte a partire dalla quale si sviluppa questa nuova riflessione.

Incominciamo questa conversazione cercando di capire quale è il progetto che si propone la "Teologia della Liberazione". All'interno di questa ricostruzione cercheremo di individuare quale parte ha il marxismo e ci domanderemo se questo progetto teologico sia un progetto datato e circoscritto ad una certa situazione, oppure se rimane attuale. Nel caso che appunto si giudichi questo progetto come attuale, occorre vedere quali ipotesi di lavoro ne possono scaturire.

Per rispondere alla domanda "che cosa è la teologia della liberazione", si possono seguire due itinerari. Il primo è quello prevalentemente storico, che consiste nel situare questo tipo di riflessione nella teologia e soprattutto nella storia dell'America Latina. Questo è il metodo che più frequentemente si adotta quando si parla della teologia della liberazione, ed è un metodo perfettamente legittimo, anche se mi sembra che diventi anche molto spesso uno dei meccanismi culturali che servono a neutralizzare questa riflessione, ossia a presentarla come una riflessione valida solo per l'America Latina e quindi un prodotto culturale esotico che non ci riguarda in prima persona.

L'altro itinerario è quello di affrontare il problema in termini più teorici, ossia a partire da esperienze e ricerche che si sono svolte anche in Europa, senza prescindere dalla situazione latino-americana.

Presentare la teologia da questo punto di vista diventa anche raccontare la nostra storia e la nostra problematica di credenti e di militanti. I problemi e le difficoltà della teologia della liberazione non sono più a questo punto problemi e difficoltà astratte, ma si concretizzano nella nostra situazione.

Io vorrei percorrere questa seconda strada, perchè mi sembra il modo più diretto di capire questa teologia, ed anche il modo più diretto di capire i latino-americani.

Se c'è infatti una preoccupazione in questa teologia, è quella di mettere in luce il rapporto innovativo della teoria con l'azione, con la prassi. Quindi il luogo in cui bisogna collocarsi è là dove la nostra esperienza in qualche misura raggiunge la loro.

Questa riflessione sulla prassi si è presentata fin dall'inizio non come una riflessione dei teologi, bensì dei militanti. Il significato di questa teologia si gioca molto nella esperienza che la genera, che i teologi latino-americani hanno chiamato prassi liberatrice mentre da noi si chiamava piuttosto prassi rivoluzionaria.

L'esperienza prassi liberatrice è più ampia e lascia aperto il campo a sviluppi più vari e forse più aderenti ad una molteplicità di situazioni. Questo rapporto con la prassi liberatrice è senza dubbio più fondamentale dello stesso rapporto con il marxismo, il quale si inserisce su questa prassi per darle strumenti tecnici, ma rispetto ad essa può molte volte essere relativizzato.

Non è un caso che questa ricerca si sia sviluppata particolarmente in America Latina e ciò perché è un continente del Terzo Mondo, dove la esperienza dello sfruttamento acquista una intensità eccezionale. L'America Latina è poi il continente del Terzo Mondo che è segnato dalla più forte presenza del cristianesimo coloniale. L'America Latina è stata per secoli una Colonia teologica dell'Europa e quindi di Roma.

L'emergere proprio qui di questa nuova teologia è uno dei sintomi di inversione della storia. E' una situazione in cui i popoli oppressi di ieri si preparano a diventare soggetti di cultura, di storia; liberano la loro creatività repressa per secoli.

Nel 1973 era stato organizzato in Spagna un incontro sulla teologia della liberazione intitolato "Fede cristiana e cambiamento sociale" e impostato sulla collaborazione di teologi latino-americani. Mi aveva impressionato il fatto che i teologi delle antiche colonie tornassero a parlare ad un pubblico prevalentemente europeo. Questi teologi erano portatori di una prospettiva profondamente innovativa.

Importante è caratterizzare il progetto fondamentale che c'è dietro tutta questa nuova produzione, ossia la nuova connessione della scienza teologica che sta maturando in questo contesto. Occorre individuare quella che è stata chiamata la rottura epistemologica, ossia in che cosa questo modo di pensare rompe con il modo di pensare precedente e quali sono le sue caratterizzazioni metodologiche. Questa esperienza provoca senza dubbio una nuova problematica per i cristiani; c'è un nuovo tipo di scienza che nasce da una nuova esperienza.

La nostra riflessione approfondirà alcuni caratteri di questa scienza. Anzitutto c'è una esperienza generatrice; una esperienza molto complessa, vissuta da tutta una generazione di militanti in varie parti del mondo, di cui vorrei ricordare alcuni tratti essenziali che sono comuni. Questi tratti li raccolgo sotto 2 titoli: il primo è una presa di coscienza che è indissociabile da una nuova scelta fondamentale ed il secondo è il fatto che si tratta di una esperienza di continuità e di rottura.

C'è una presa di coscienza che è indissociabile da una nuova coscienza. Se dovessi caratterizzare fondamentalmente questa presa di coscienza direi che è basata sulla scoperta dell'essenziale, dei problemi veri e reali.

Questi problemi, per quanto riguarda il Terzo Mondo, sono la violenza della repressione, i regimi militaristici, i popoli che sono espropriati della loro ricchezza, del loro destino, del loro avvenire, delle possibilità di vita, di cultura, di creazione. E' un problema che ha una ampiezza sconfinata.

In Europa i meccanismi che sono in atto nel nostro sistema economico e politico sono complici di questa situazione che ha radici strutturali e che non può perciò essere cambiata senza rompere queste logiche, queste strutture. Da qui la coscienza che una alternativa è possibile; che queste situazioni non sono fatali.

Perché questi aspetti della situazione assumono il carattere di una scoperta sconvolgente? Perché molti scoprono in una certa fase della loro vita di aver ignorato questa realtà per molto tempo e lo scoprono con stupore. Si scopre che l'ignorare la situazione oggettiva non è dovuto al caso, bensì c'è tutta una cultura che ci ha formati in maniera da non cogliere l'essenziale.

Per i cristiani, la scoperta che non a caso hanno ignorato queste situazioni di carattere nazionale ed internazionale, fa capire che essi avevano posto la loro attenzione essenziale altrove da queste situazioni.

Anche il cristianesimo fa quindi parte della cultura che ha contribuito a farci perdere di vista l'essenziale, occultandoci i problemi di fondo. Questa è una presa di coscienza che però è indissociabile da una scelta. Infatti nello scoprire questi aspetti della situazione nazionale e mondiale, ci si accorge che sono aspetti della realtà e della storia che si vedono guardando da una certa parte; sono cose che sono legate dall'essersi collocati dal punto di vista di quelli che subiscono queste situazioni, e non dal punto di vista di quelli che lo impongono. Ecco perché in questo contesto ritorna con frequenza il termine scelta. E' una scelta che intende caratterizzare questo cambiamento come un cambiamento pratico e non puramente teorico. E' una scelta che viene espressa dai credenti in forme molto diverse: scelta di classe, scelta rivoluzionaria, scelta socialista, ecc. E' una presa di coscienza indissociabile da una nuova scelta fondamentale e nello stesso tempo una esperienza di continuità e di rottura che riguarda il modo di pensare e di essere cristiani.

Molti credenti avevano affrontato questi problemi con un linguaggio etico-religioso, un linguaggio umanistico (si parlava di scelta dei poveri, di denuncia della miseria, della sofferenza, dell'ingiustizia, di amore, di solidarietà, ecc.).

Arriva poi un momento in cui il linguaggio cambia: si sente il bisogno di strumenti di analisi, si sente il bisogno di agire su queste strutture. Si parla allora di rapporti di produzione, di classi, ecc.

E' tutta una serie di termini che introducono nuove dimensioni nel modo di vedere queste realtà e che portano con sé anche esigenze di organizzazione strategica e rivoluzionaria. Il marxismo qui ha giocato un ruolo molto importante nel segnare questo passaggio. Mi riferisco al marxismo in quanto modo di porre i problemi, in quanto status scientifico, in quanto forma fondamentale di pensare.

La scelta per i poveri, per gli emarginati, ecc. rischia di rimanere pura teoria, se non si traduce in termini più rigorosi. Alla base di questo passaggio c'è la scoperta che, dal punto di vista scientifico, è importante il luogo dove ci si colloca nella struttura sociale, in particolare se ci si colloca dal punto di vista del gruppo subalterno che non è necessariamente solo una classe, ma addirittura un popolo, o una nazionalità.

Il ruolo del marxismo nel porsi dal punto di vista del gruppo subalterno rappresenta un apporto teorico di notevole importanza per l'esperienza di continuità e di rottura nel rapporto con il Cristianesimo. Questi militanti che assumono nuove scelte hanno da un lato la sensazione di stare sviluppando esigenze evangeliche e di svilupparle fino al fondo della loro logica. Nello stesso tempo però si trovano di fronte ad alcune posizioni del Cristianesimo storico che hanno condizionato la loro formazione.

Da un lato quindi c'è una esperienza di continuità con le intuizioni evangeliche più profonde, dall'altro il bisogno di rompere con un certo passato.

Questo elemento della rottura è diversamente accentuato in Europa ed in America Latina; da noi è stato più direttamente affrontato come una rottura; in America Latina è stato più accentuato il senso della continuità con queste esigenze evangeliche. Però credo che in entrambe le esperienze sia presente questo doppio polo di continuità e di rottura.

La nuova esperienza scatena quindi una nuova problematica; non solo singoli problemi, ma un intero orizzonte, un campo di problemi. Un primo problema è il rapporto con la Chiesa. Innanzitutto è stata sollevata la questione della credibilità. La scelta socialista nasce come una disobbedienza, ossia dalla convinzione che la Chiesa non è credibile quando si pronuncia contro il socialismo e quando si identifica con il capitalismo.

Quale credibilità può avere sul terreno religioso un'istituzione che ha sbagliato nel dare giudizi su un terreno così fondamentale come quello politico? il problema della resistenza storica della Chiesa istituzionale alla democrazia, la sua difesa del diritto divino dei re, la sua resistenza alla libertà religiosa, il suo rifiuto del liberalismo, della stessa D.C., tutta questa storia di resistenze non è un incidente di percorso, ma pone un problema di fondo. La Chiesa frequentemente è apparsa come un ostacolo su conquiste fondamentali della coscienza umana.

Una seconda questione collegata alla prima: quale credibilità merita una istituzione che non è consapevole delle sue convinzioni di produzione? Fra gli aspetti della coscienza di questi militanti c'è lo scoprire che il discorso è strettamente intrecciato con condizioni di produzione che sono materiali e che ci si trova nella necessità di constatare. Ma questa coscienza la Chiesa spesso non c'è l'ha.

Essa frequentemente imposta un discorso senza essere conscia delle condizioni di produzione dello stesso discorso. Quindi si illude su un punto così centrale che è quello del suo rapporto con la cultura; respinge istintivamente l'analisi scientifica di se stessa, illudendosi con questo di stare difendendo la Trascendenza della fede.

Il problema della credibilità è connesso a quello dell'unità, che sembrerebbe essere una caratterizzazione fondamentale della Chiesa. Ma quale unità ci può essere tra persone che appartengono a schieramenti contrapposti, che si trovano su diversi fronti, e tra i quali c'è una forte difficoltà di comunicazione? Che senso ha celebrare l'Eucarestia, segno di unità, tra queste persone? Vediamo quindi come i problemi nati nella sfera politica si ripercuotono sulla sfera religiosa.

Con queste questioni c'è quello dell'appartenenza: quando ci si trova così contrapposti a questa Chiesa, che cosa significa essere ancora membri di questa istituzione? Quando si scopre una contraddizione tra il tipo di società per il quale ci si batte e il tipo di Chiesa nel quale si è chiamati a professare la propria fede, ha senso assumere questa situazione come coerente, come definitiva, o non è necessario far esplodere questa situazione? Che significato ha quindi l'appartenenza a questa Chiesa?

Altri problemi non meno fondamentali riguardano il senso generale della storia, perchè è a questo livello che si ponevano le scelte di fondo che avevano cambiato il modo di vedere ed il modo di vivere di questi cristiani. La storia è vista come un processo di emancipazione, di costruzione dell'uomo nuovo; c'è l'esigenza di contare sulle proprie forze e quindi di compromettersi in un'avventura nella quale sarà l'uomo ad emancipare l'uomo.

Di fronte a questo ci si ritrova con il progetto di una liberazione che viene da Dio in Cristo con un linguaggio che ci ricorda che senza Dio non possiamo fare nulla. Di qui la domanda del che cosa significhi per un militante la frase che "la salvezza viene da Cristo". Come si articolano le speranze rivoluzionarie, che si fondano sulle forze umane, con la speranza cristiana che si fonda sul dono gratuito di Dio che si presenta con una prospettiva certa? L'essenziale per quanto riguarda la salvezza è già fatto in Cristo, che è la nostra vita.

Questi problemi politici ad un certo punto coinvolgono anche la Bibbia, che è sempre stata il punto di riferimento dei cristiani, e ne rivelano l'esistenza di contraddizioni interne. Una lettura politica ne rivela le contraddizioni politiche. Non è esatto affermare che la Bibbia

sia un libro rivoluzionario nel suo insieme: al suo interno ci sono spunti rivoluzionari assieme ad altri reazionari.

Il credente si trova quindi nella necessità di scegliere tra i vari atteggiamenti della Bibbia. Sono problemi che poi si ripercuotono sulla stessa fede, sulle ragioni di credere.

Con questa presa di coscienza va anche maturando la consapevolezza che la nostra accettazione della fede è stata passiva, è stata generata da molti meccanismi inconsci: da qui il bisogno di interrogarsi sulle ragioni del credere. Poi c'è anche il bisogno di interrogarsi sulla rilevanza del credere. Di fronte al progetto di rivoluzione, quale è il contributo che porta la fede? Questa problematica assume una particolare acutezza quando viene affrontata in termini di materialismo storico e non semplicemente come presa di posizione "di sinistra".

Tutti questi problemi aprono tutto un nuovo orizzonte. Non c'è solo una ricerca di nuove risposte, ma c'è tutta una serie di nuove domande. In questo senso è una problematica nuova, che esprime un cambiamento di cultura: questi problemi non riguardano solo la politica o solo la rivoluzione, ma investono l'intero cristianesimo. Questi problemi non trovano risposta anzi, non sono nemmeno presenti come problemi nella teologia tradizionale e neppure nella teologia progressista, proprio perché queste teologie fanno parte di quella cultura che viene denunciata.

All'interno del cattolicesimo non solo non si danno le stesse risposte, ma nemmeno si pongono le stesse domande. E' questo che continua a creare una fortissima difficoltà di comunicazione. Si può comunicare quando alle stesse domande si danno risposte diverse; il problema della comunicazione diventa molto acuto quando non ci si pongono più le stesse domande. E' questo ciò che si è verificato e continua a verificarsi.

A questo punto possiamo dare una prima caratterizzazione della teologia della liberazione, come scienza che nasce del riconoscimento di questa problematica e come tentativo di avviare una risposta.

Quindi che cosa è più esattamente la teologia della liberazione? Diciamo prima che cosa non è, giacché ci sono molti equivoci.

Certamente non è una nuova proposta politica, non è un nuovo progetto rivoluzionario di ispirazione cristiana. E' la risposta a nuovi problemi che riguardano la fede. Ciò che c'è di nuovo non è il progetto politico proposto da questa teologia, ma è nuova la problematica che viene affrontata da un punto di vista politico.

Il problema che si pone questa teologia non è come il cristiano debba impegnarsi politicamente, ma come una persona che è politicamente impegnata, possa essere cristiano. Non si tratta di fornire quindi un fondamento teologico all'impegno politico, ma di rispondere agli interrogativi religiosi del militante politico.

La teologia della liberazione non è una teologia settoriale, così come c'è stata la teologia della donna, la teologia della sessualità, ecc. La teologia della liberazione non è una riflessione su un nuovo settore che è stato trascurato in passato, non è cioè una teologia che rimane quella che era, anche se scopre che ha trascurato un settore particolare. E' invece una riflessione su tutti i problemi di fede da un altro punto di vista.

La liberazione non è l'oggetto principale di questa teologia, ma è piuttosto l'orizzonte sul quale si fonda questa teologia. E' la nuova variabile che cambia il senso di tutti i problemi. Perché questo possa essere più chiaro, bisognerebbe parlare di teologia liberatrice che indica più chiaramente che si tratta di una dimensione che investe l'insieme dei problemi. Non è l'espressione dei problemi di tutti i credenti, ma di quel settore di credenti che riflette a partire da una scelta politica.

E' già acquisito che i cristiani che non condividono questa opzione, che non la condividono nemmeno come ipotesi, non possono riconoscersi in questo progetto e non possono neppure riconoscere la fondatezza della problematica che esso assume. Questo è vero anche nelle forme più avanzate della teologia moderna, come la teologia della speranza. Queste teologie, sia pure con una attendibilità molto più forte, rimangono però all'interno di una certa cultura tradizionale che non si poneva dentro l'orizzonte dell'opzione liberatrice. Possiamo ora definire questa teologia, come una ricerca sulla fede cristiana condotta all'interno di una prassi di liberazione. Una ricerca che viene definita dal rapporto con la prassi, dal rapporto con le scelte. In questo senso diventa inevitabile che il marxismo venga applicato in teologia ed alla teologia.

Vediamo alcuni caratteri di questa ricerca. Anzitutto si tratta di una ricerca di parte; è fatta all'interno di una prassi di liberazione; quindi non è una teologia neutrale. La teologia tradizionale si poneva al di là delle parti. E' una ricerca che è cosciente delle condizioni della sua produzione. Un'altra caratteristica è che si tratta di una ricerca di cui è protagonista il popolo. Non è teologia dei teologi, ma teologia dei militanti cristiani. Infine si tratta di una teologia come ricerca "radicale" nel senso che guarda alla radice dei fatti.

Domanda

Non è un limite il fatto che la teologia della liberazione sia una teologia di parte?

Risposta:

Non è una problematica propria della teologia della liberazione, è una difficoltà che è propria di ogni teoria di cambiamento generale. Non per questo cessa di essere un vero problema: una teoria rivoluzionaria si pone inevitabilmente nell'ambito di certe scelte.

C'è comunque la vocazione all'universalità, a porsi i problemi che sono della grande massa della gente; però di fatto questa vocazione rimane allo stato potenziale, perchè una parte della popolazione rimane legata all'impatto della cultura dominante, e quindi di fatto non si riconosce direttamente in questo tipo di discorso.

I latino-americani, a differenza degli europei, sono molto preoccupati di tener presente la necessità, anche nelle formulazioni dei discorsi, di evitare di far apparire la teologia della liberazione come un discorso di rottura. Si cerca di presentarla come rispondente alle esigenze profonde delle masse popolari, e quindi con la vocazione alla universalità. Si pone qui un problema che è un po' quello che sollevava Gramsci quando parlava del rapporto fra gli intellettuali e le masse, e diceva che l'intellettuale deve evitare di essere semplicemente una traduzione del livello di coscienza delle masse. L'intellettuale si trova ad interpretare gli interessi profondi delle masse; però non necessariamente riflette la loro coscienza spontanea. C'è sempre il rischio di una frattura tra il discorso rivoluzionario e la coscienza spontanea delle masse. Nello stesso tempo l'intellettuale non può permettersi di fare un discorso aristocratico, deve preoccuparsi di fare in modo che questo suo discorso venga colto dalle masse come espressione dei propri bisogni.

A me pare che per quanto riguarda la teologia della liberazione andrebbe fatto lo stesso discorso. La teologia della liberazione non può non essere partigiana, in quanto è legata a delle scelte; ma siccome si tratta di scelte che esprimono gli interessi della grande maggioranza, gli interessi popolari, è un discorso che ha una vocazione popolare, e quindi è chiamata a diventare un discorso di massa, anche se discorso di massa non vuole dire discorso di tutti.

La teologia ufficiale semplicemente si presenta come universale proprio perchè non conosce le sue condizioni di produzione. E' quindi una universalità illusoria.

In America Latina i teologi sono riusciti a elaborare un linguaggio, sia pure partigiano, non come il prodotto di un gruppo di intellettua

li, ma come frutto che scaturisce dalle masse popolari. La partecipazione di massa dei cristiani del Salvador alla rivoluzione è anche legata a questa capacità di rispondere alle esigenze del popolo. Da questo punto di vista potremmo dire che è la teologia della Chiesa come popolo di Dio.

Domanda:

Perché non siamo riusciti a convincere le masse cattoliche che questa nuova battaglia non andava a pregiudizio della fede, ma era coerente con le esigenze più profonde della Chiesa?

A livello di massa non viene percepita la continuità tra la fede e la nostra esperienza di militanti "della liberazione". Le masse cattoliche trovano come riferimento la teologia "ufficiale".

Risposta:

Mi sono posto spesso la domanda perché da noi il discorso della teologia e della liberazione non si è affermato come invece in America Latina. Forse là il processo rivoluzionario ha contribuito al formarsi di una coscienza più profonda e quindi la teologia della liberazione ha avuto più possibilità di affermarsi.

Certamente uno degli aspetti che sono intervenuti, e credo che vada sollevato anche, come problema, è il rapporto tra questi intellettuali che hanno elaborato questo nuovo tipo di teologia e la Chiesa istituzionale.

Ho incontrato spesso vescovi, sacerdoti, teologi latino-americani, e mi hanno riferito che il loro rapporto con le masse è dipendente dal rapporto con la Chiesa istituzionale. Per questo pongono in primo piano la preoccupazione di evitare la rottura con la Chiesa istituzionale.

Così di fronte alla sigla "cristiani per il socialismo" c'è una situazione molto diversa tra gli europei ed i latino-americani. I latino-americani dicono superata per loro la tappa "cristiani per il socialismo" anche se ritengono molto importante che gli Europei continuino ad usarla. Il motivo di questo loro orientamento non è tanto quello della sicurezza (in molti paesi essere "cristiani per il socialismo" significa carcere e tortura), ma il fatto che il movimento "cristiani per il socialismo" è stato un movimento di minoranza, che come tale non aveva la possibilità di mobilitare le masse.

Per questo nella formulazione del discorso innovativo ci si è molto preoccupati di mettere in luce la continuità con il discorso tradizionale, in modo che il popolo faccia il suo cammino di liberazione senza questa esperienza traumatica di rottura. Ciò spiega il loro atteggiamento di fronte al papa e di fronte ai suoi discorsi: essi tendono sempre ad interpretarli in chiave progressista con un'operazione di ricupero abbastanza complessa.

Domanda:

In che modo la teologia della liberazione assume il marxismo?

Risposta:

Anzitutto la teologia della liberazione assume il marxismo in quanto è lo strumento di cui si serve per prendere coscienza delle condizioni di produzione del discorso teologico. E fare una analisi delle condizioni di produzione vuole dire fare l'analisi della società.

Esiste una teologia che si trova coinvolta in posizioni di classe; non si può fare teologia senza collocarsi da una parte o dall'altra del conflitto. Quindi il marxismo rappresenta uno strumento di analisi della società come teoria economica, come teoria politica, e analisi in particolare della teoria della produzione.

In secondo luogo il marxismo interviene nella precisazione del progetto politico a cui la teologia si riferisce. Non è un caso se i teologi latino-americani quando fanno i convegni teologici siano sempre accompagnati da sociologi, da economisti, ecc., perchè tra teologia e scienze sociali c'è una interpenetrazione.

La preoccupazione che il discorso teologico sia un discorso popolare porta a valorizzare quei settori della tradizione marxista che hanno messo in luce in particolare il ruolo delle masse.

Personalmente sono stato colpito dall'importanza che viene dato in America Latina al pensiero di Gramsci. Ci si può domandare per quali ragioni ciò avvenga: certamente una delle ragioni è l'importanza che assume per lui il ruolo delle masse e che lo caratterizza rispetto ad altri settori del marxismo.

Si apre così una difficile questione: attraverso questa presenza, il marxismo non diventa in qualche modo totalizzante? non si riduce tutta la riflessione teologica ad un marxismo ad uso dei cristiani?

Questa accusa viene fatta e però si limita a constatare un problema, una difficoltà che c'è. Per quelli che vengono messi in crisi dall'analisi marxista e perdono la fede è chiaro che il marxismo ha demolito tutto e la religione finisce per essere uno strumento.

Per quelli che invece vedono questo processo di rimessa in discussione nell'ottica di una rifondazione, la preoccupazione di affermare all'interno di questo progetto l'originalità di quello che significa la resurrezione di Cristo, la presenza di Dio, la preghiera, la contemplazione, tutto questo rimane fortemente presente.

Certamente queste cose non si trovano nel marxismo, ma esistono in un certo marxismo delle premesse che rendono possibili questi sviluppi. Ciò significa che per i teologi della liberazione che fanno i conti con il marxismo si pone il problema di criticare, di ripensare, di denunciare quelle forme di marxismo che restano impensabili in una dimensione religiosa.

Questa chiusura nei confronti della religione di un certo marxismo contrasta non solo con l'esperienza dei militanti rivoluzionari dell'America Latina, ma è anche con il rigore scientifico dello stesso marxismo. Quindi c'è tutta questa complessa esigenza di rielaborazione sia della teologia che del marxismo, che è molto difficile fare riconoscere da chi vede le cose dall'esterno.

Forse anche da questo punto di vista si capisce un po' meglio il carattere partigiano di questa impresa: chi la vede dall'esterno è colpito soprattutto dalle rimesse in questione, dalle denunce. Così questi teologi vengono spesso accusati di criticare la Chiesa, mentre per loro si tratta di denunciare un certo tipo di Chiesa con la preoccupazione di rendere la Chiesa più vera. E' un discorso che è difficile far capire a chi è esterno, anche se è molto evidente per chi lo analizza dell'interno di questa esperienza.

Ho avuto l'occasione in Nicaragua di parlare del problema del rapporto tra cristianesimo e marxismo, ma per questi militanti si tratta di un problema del passato. In Europa invece è un problema molto bruciante e viene sollevato solitamente da alcuni intellettuali (sacerdoti, religiosi, ecc.); invece per i militanti di base che vivono a livello fondamentale questa doppia scelta, marxismo e cristianesimo non sono incompatibili, sono realtà che loro hanno vissuto.

Domanda:

Che senso politico può avere al giorno d'oggi la lettura della Bibbia?

Risposta:

Credo che sia importante sottolineare l'originalità della lettura della Bibbia. Il fatto di presentare Dio come amore, che è un discorso a prima vista solo "spirituale", significa anche che Dio non può volere la situazione di sfruttamento in cui si trovano per es. i contadini in America Latina, come Dio non ha voluto che gli Ebrei rimanessero schiavi in Egitto.

La lettura della Bibbia può essere un luogo di presa di coscienza anche dal punto di vista politico. Però c'è una differenza profonda tra la lettura "materialista" della Bibbia e una lettura "idealista". Ciò che certamente non viene fatto dai teologi della liberazione è ridurre il discorso biblico ad un discorso politico.

Domanda:

In questi anni ci siamo accorti che una lettura della realtà sociale classista tagliava fuori tutta una serie di problemi del personale e in particolare il problema dell'etica. Rispetto a questo come vedi il legame con la teologia della liberazione?

Risposta:

Io direi due cose: la prima è che la teologia della liberazione, quando assume il marxismo, si trova nella necessità di scegliere tra forme diverse di marxismo.

Per quanto riguarda il problema etico, non direi che il marxismo trascura la dimensione etica, ma direi che ci sono delle forme di marxismo che la trascurano, che la negano addirittura; ma questo non è tutto il marxismo. Direi anche che nel tipo di evoluzione che hanno avuto molti cristiani, nel tipo di rottura che ha implicato una rimessa in questione di un approccio etico al problema politico, c'è stato un po' una tendenza a cogliere soprattutto nel marxismo questa liquidazione del moralismo, e con il moralismo hanno corso il rischio anche della liquidazione della morale.

Però dire che questo è tutto il marxismo non è vero. Il caso più emblematico è quello di Gramsci, che è un marxista in cui la dimensione etica è addirittura troppo importante e viene a caratterizzare il marxismo come una riforma intellettuale e morale.

Gramsci era molto preoccupato che il marxismo ereditasse le riforme intellettuali e morali del passato e in particolare la rivoluzione cristiana. Comunque il modo in cui è assunto il marxismo dai teologi latino-americani non implica affatto il rifiuto o il superamento della dimensione etica, ma piuttosto, discriminando tra le forme del marxismo, cerca di dare efficacia storica ad una scelta etica.

Detto questo però è evidente che il problema è risolto solo in parte, perchè ci sono moltissimi aspetti della problematica etica che non sono presi in considerazione dal marxismo. In questo senso mi sembra importante che questa teologia non sia chiamata teologia della rivoluzione, ma teologia della liberazione: il termine liberazione lascia aperte dimensioni di sviluppo tra cui finora è certo stata particolarmente sviluppata quella politica.

Questa dimensione non è affatto l'unica; anzi vanno prendendo piede altre dimensioni.

Per questo nella presentazione mi è parso importante distinguere ad ogni livello la preoccupazione fondamentale che caratterizza questa teologia, e in seconda istanza il ricorso al marxismo come un elemento derivato.

Questo lascia aperta la porta ad altri sviluppi, o ripensamenti, che potranno anche portare a ritenere questa o quella dimensione del marxismo come inadeguata (per es. per quanto riguarda il problema del femminismo, della nazionalità, ecc.).

In una realtà colta nella preoccupazione di fondo di questa teologia, ossia di pensare l'esperienza di fede collocandola nel suo luogo sociale e nel suo luogo conflittuale, gli sviluppi possono andare in molte direzioni, ed anche gli strumenti di cui essa si può servire possono essere molto diversi.

SECONDA RELAZIONE

In prima approssimazione abbiamo detto che la teologia della liberazione è il tentativo di rispondere alla problematica che nasce dalla esperienza contraddittoria dei cristiani impegnati nelle lotte di liberazione. Come caratteri fondamentali di questa nuova metodologia abbiamo individuato: che è una ricerca cosciente delle sue condizioni di produzione; è una ricerca di parte; è una ricerca di cui è protagonista il popolo cristiano; è una ricerca radicale.

Vorrei cominciare dalla caratterizzazione della teologia della liberazione come ricerca che è consapevole delle sue condizioni di produzione. In realtà nel processo di costruzione di una alternativa teologica si verifica un dissenso più o meno profondo nei confronti della teologia tradizionale, anche di quella progressista. Analizzandole si vede che momento di rottura nei confronti di queste teologie è la scoperta del carattere sovrastrutturale del loro pensiero, ossia del fatto che si tratta di un pensiero fortemente influenzato nella sua genesi da fattori dei quali non è cosciente.

Il momento della rottura è la scoperta di una falsa coscienza teologica e della necessità di capirla per uscirne. Come si presenta questa "falsa coscienza" nella teologia tradizionale e nella teologia progressista? Credo che possiamo identificare il punto chiave per interpretarla nella teoria della trascendenza dello spirituale.

Questa afferma che esiste nella storia una zona "spirituale" che si colloca al di là della politica, dei suoi conflitti, al di là della economia e dei suoi conflitti; una zona completamente autonoma; una zona in cui si svolge la vita della persona come tale; e cioè vita culturale, religiosa, artistica, educativa, morale, amorosa, ecc.

Il luogo privilegiato dell'incontro dell'uomo con Dio sta nella sfera spirituale, e questa zona della persona e della storia non è solo autonoma, ma è centrale e fondamentale. È quella in cui si decide il primato dello spirituale; è quella in cui si decide il senso della storia; è quella in cui si collocano le scelte fondamentali. Questo significa che la fede, la Chiesa, la teologia, non sono attraversate dalla lotta di classe e non possono essere classificate come categorie politiche.

Di qui la tendenza continua a rifiutare le categorie politiche, di destra, di sinistra, ecc. quando sono applicate alla Chiesa, alla teologia, al papa. Il papa sarebbe al di là di queste categorie perché la sua azione si svolge in un'altra sfera. Anzi, all'interno di questa sfera spirituale vi è il livello delle varie culture umane e al di là di esse si colloca il livello della fede, della Chiesa, ecc. Queste entità vengono viste come autonome e superiori rispetto alle varie strutture umane.

E in forza di questa superiorità la fede e la Chiesa possono costituire una istanza critica nei confronti della politica, della cultura. Possono quindi essere giudici senza essere parte.

Il centro della storia è la sfera spirituale, e nel cuore della sfera spirituale c'è la fede, la Chiesa, Dio. Questa zona è una zona in cui si verifica l'unità tra i credenti, che non viene intaccata dalla contrapposizione di classe, che appartiene ad un'altra sfera, e che sfugge alle analisi scientifiche: infatti l'interprete ultima di ciò che accade è la stessa Chiesa. Il potere assoluto, la centralità storica della Chiesa si fondano in questa giurisdizione esclusiva che sta sulla zona centrale della storia.

Possiamo così capire molto bene il discorso di Giovanni Paolo II, la sua coscienza di trovarsi al centro della storia, nel luogo in cui si possono fondare le grandi scelte storiche validamente, e quindi questo conferisce al suo discorso un potere assoluto.

All'interno di questa sfera acquistano il loro senso i vari concetti specificamente cristiani di liberazione (la liberazione cristiana).

E' la teologia che dice che la liberazione vera è la liberazione in Cristo, la quale si trova in questa zona "spirituale" e non nella zona politica, nella zona delle varie culture. Ma nella zona spirituale si svolgono le cose decisive per il singolo e per la storia. E questa convinzione è condivisa dalla Chiesa con tanti altri settori dell'attività umane.

Così certi scienziati affermano che la scienza è al di là della politica. La tecnologia a sua volta pretende di essere un luogo di trascendenza nei confronti dei conflitti sociali e della politica. La stessa politica ad un certo punto pensa se stessa come un luogo di mediazione che sta al di sopra delle parti, quando si presenta come fondata sull'interesse generale, sul bene comune.

La Chiesa in qualche modo si riconduce ad un atteggiamento che si trova in vari luoghi all'agire umano. Ora, per i militanti cristiani ad un certo punto avviene una presa di coscienza della falsità di questo modo di sentire che cose. Si scopre innanzitutto la realtà del peso politico della Chiesa, della fede, della liturgia, ecc. Si conosce anche la buona fede della coscienza che esclude di fare politica. Quando i papi, i sacerdoti, i vescovi, i credenti dicono che non stanno facendo politica, non c'è ragione di escludere la loro buona fede, nel senso che non sanno effettivamente di stare facendo politica. Mi aveva colpito, quando mi trovavo in Francia, un documento che era stato emanato da una commissione episcopale sui problemi del popolo di Israele. Era un documento che era molto favorevole al popolo ebreo e che si prestava molto ad essere letto come difesa del diritto del popolo ebreo a occupare la Palestina. Da tutte le parti ci sono state delle proteste e soprattutto da parte degli arabi e dei movimenti siriano-palestinesi. La protesta era rivolta a molti settori del mondo cristiano. Sono stati invece molto riconoscenti gli ebrei ed i movimenti filo-israeliani. Tutti hanno fatto quindi di questo documento una lettura politica. Gli unici che rifiutavano una lettura politica erano le persone che lo avevano redatto, che avevano secondo loro inteso fare semplicemente un discorso evangelico.

Non ho ragione di dubitare che queste persone fossero sincere, però il problema è che si tratta di una coscienza che non conosce le sue condizioni di produzione, e non vuole riconoscere l'impatto politico oggettivo del discorso che svolge.

Questa è appunto la falsa coscienza che crea tutta una nuova problematica in teologia, ossia la necessità di distinguere tra che cosa dice la Chiesa e che cosa è il senso oggettivo di quello che la Chiesa fa. E ciò alla luce del suo funzionamento reale.

Il problema è di scoprire attraverso quali meccanismi oggettivi, inconsci, si forma il suo pensiero, e per quali canali incide sulla realtà. Questo è indubbiamente un salto di qualità nel modo di affrontare la propria esperienza cristiana.

Si introduce nella ricerca teologica una nuova dimensione con la necessità di darsi degli strumenti di analisi che sono forniti dalle scienze umane, specialmente la storia, sociologia e filosofia e in particolare dal materialismo storico.

Si tratta quindi di denunciare la illusorietà della autonomia assoluta che il discorso teologico si attribuisce. Quando c'è illusione c'è il bisogno di nascondere qualche cosa.

Il discorso teologico ha bisogno di nascondere i rapporti di potere, il fatto che il luogo da cui è stata letta la Bibbia è un luogo che è stato per troppo tempo vicino al potere e ai popoli colonizzatori. E' questa situazione di potere che questa coscienza ha bisogno di nascondere. Ed ha bisogno di nascondere anche la logica di potere interna alla stessa struttura istituzionale, ossia questa centralità assoluta del potere della Chiesa nella lettura del Vangelo.

C'è questo bisogno di occultare l'ecclesiocentrismo, giustificarlo e nello stesso tempo di occultarlo sviluppando il discorso del primato dello spirituale. Quindi in una forte misura ciò che c'è dietro il primato dello spirituale, il primato di Dio, è il primato della Chiesa, il primato del suo potere; e la difesa inconscia ma reale di questo potere che viene identificato con la forma storica della presenza di Cristo.

Fondamentale è quindi il rovesciamento che si verifica nella prospettiva teologica a partire dalla scoperta di queste condizioni di produzione. La ricerca quindi che si tratta di sviluppare, a questo punto, deve essere questo continuo contatto con le scienze umane, con l'analisi delle condizioni di produzione, sia nel senso economico-politico della parola, sia nel senso più specificamente culturale (come avviene, e attraverso quali meccanismi, la produzione culturale). Un contributo importante per questo non lo dà solo il marxismo, ma anche tutte le scienze che analizzano i meccanismi della produzione culturale come psicologia della conoscenza, la psicanalisi, la storia ecc. Occorre cercare di capire come nasce la credenza religiosa, qual'è il significato profondo, al di là degli effetti consci, dell'esperienza religiosa.

La teologia dominante è una teologia di parte; non è universale però rifiuta di riconoscerlo e si presenta come la teologia universale. La teologia della liberazione invece fa del suo carattere di parte, della sua scelta per i poveri la sua affermazione fondamentale. Mi pare sia molto significativa una frase che disse papa Wojtyla a proposito della teologia della liberazione: "la teologia cristiana è sempre teologia della liberazione". E' un modo, da un certo punto di vista, di valorizzare la teologia della liberazione; ma da un altro punto di vista di toglierle il carattere discriminatorio, che è invece caratterizzante.

Questa teologia è caratterizzata dal fatto che assume esplicitamente il suo carattere di parte: il luogo teologico privilegiato in cui collocarsi per condurre questa riflessione è il luogo in cui si svolgono le lotte di liberazione. Possiamo quindi parlare della teologia della liberazione come quella teologia che è vicina al proletariato. Anche la falsa coscienza teologica (di cui dicevamo prima) non può essere scoperta nei suoi aspetti politici, se non da chi si trova in una posizione sociale antagonista.

E' naturale che questo discorso sia sistematicamente rifiutato da chi si pone in un'altra scelta di campo. La stessa analisi scientifica, lo stesso materialismo storico non è indifferente al luogo da cui si compia l'analisi.

E' vero che il materialismo storico vuole essere una analisi rigorosamente scientifica, ma non vuole essere e non può essere una analisi neutrale. Perciò il criterio con cui solitamente si parla di scientificità non può applicarsi al materialismo storico. Questo criterio ha come presupposto una specie di trascendenza della scienza che dovrebbe trovarsi al di là dei conflitti e quindi potersi verificare come scienza nella misura in cui riesce a realizzare l'unanimità degli specialisti. Il materialismo storico è per definizione una scienza di parte; quindi non si presenterà mai con l'unanimità di consensi.

Questo è delle specificità fondamentali del suo apporto; ossia la verità non esiste nel cielo, ma esiste in una determinata collocazione nel conflitto. Anche questa coscienza teologica non può essere scoperta se non da chi si trova in una posizione di classe e non è per nulla indifferente alle scelte di fondo del soggetto.

Qui si tratterebbe di richiamare alcune cose che dovrebbero essere approfondite singolarmente, ossia perchè le classi oppresse costituiscono un luogo privilegiato di ricerca, perchè le classi oppresse costituiscono un luogo privilegiato di ricerca teologica, e che cosa significa oggi nel nostro contesto questa prassi liberatrice a cui ci si riferisce nella teologia della liberazione.

Scoprire la fundamentalità della struttura conflittuale della società e della cultura significa cogliere che ogni produzione (sia scientifica, sia filosofica, sia artistica), è segnata da una collocazione di classe. Le posizioni di classe però non si equivalgono, per il moti

vo che la classe dominante ha interesse a nascondere la realtà; i suoi interessi pratici contraddicono questo disvelamento della realtà. C'è quindi un contrasto tra gli interessi pratici dei gruppi dominanti e gli interessi teoretici.

Gli interessi della classe dominante diventano un ostacolo alla ricerca scientifica ed alla ricerca culturale. Viceversa le classi sfruttate hanno interesse che la realtà sia smascherata e quindi i loro interessi pratici a lungo termine vanno nel senso del disvelamento della realtà. Le classi subalterne hanno interesse al che la verità emerga. Questo è il presupposto da cui ci si muove per affrontare il discorso della teologia della liberazione.

Questo significa che il punto di vista delle classi subalterne è maggiormente vicino al punto di vista di Cristo di quanto non lo sia quello di altre classi sociali. Cristo certamente non ha fatto un discorso prettamente politico di classe; non si è interessato direttamente né del problema dell'indipendenza dai Romani, né di trasformazioni strutturali, né di organizzazione politica.

Di Cristo non si può parlare come di un militante perché ciò sarebbe enormemente riduttivo. Però si deve parlare di Cristo come di una persona che assume un atteggiamento sovversivo nei confronti del sistema religioso, dominante e quindi del sistema morale dominante, che attraverso questa trasformazione dei valori religiosi e morali pone i germi di una prospettiva rivoluzionaria anche in senso politico. Cristo introduce una rimessa in questione di tutti i valori religiosi e morali, per esempio denunciando il carattere ipocrita di un tipo di religiosità ed introducendo un nuovo criterio di verità del rapporto con Dio, che è l'amore degli uomini. Occorre affermare una solidarietà con gli esclusi e una robusta contestazione dei potenti.

Quindi l'amore di Cristo è universale, ma discriminatorio nello stesso tempo.

La lettura del messaggio di Cristo va fatta in rapporto alla sua prassi concreta, ossia al tipo di interlocutori che predilige; se osserviamo bene è una scelta discriminatoria. La lettura del suo messaggio va fatta anche sovvertendo i rapporti interpersonali, che provoca nella comunità primitiva questa esigenza egualitaria, questa esigenza di condivisione dei beni nata nella comunità primitiva. Tutta questa serie di atti e di parole significano rivoluzione religiosa e culturale, della quale evidentemente la religiosità ufficiale è stata profondamente cosciente.

E' proprio questo fatto che è costato la vita a Cristo, il fatto di avere messo in questione la religiosità e quindi il potere che in questa religiosità veniva esercitato in forme oppressive. A questo punto Cristo entra in un conflitto che provoca la sua condanna.

Quindi l'occultamento che viene fatto in una certa lettura della Bibbia, non è soltanto l'occultamento delle sue dimensioni politiche, ma del suo carattere conflittuale all'interno della sfera religiosa.

Non mi pare sia obiettivo indicare il conflitto di cui Cristo è stato vittima come un conflitto politico. E' stato fondamentalmente un conflitto che si è svolto nelle sfere religiosa e morale, con tutto il coinvolgimento di potere che c'era all'interno di queste sfere. Cristo non è morto semplicemente per i peccati degli uomini. Cristo è morto perchè è entrato in lotta con una struttura di potere religioso e morale, che lo ha considerato pericoloso e sovversivo. E' stato ucciso perchè eretico.

Ciò ha ovviamente delle implicazioni politiche, nel senso che esisteva in particolare nella società palestinese una forte interpenetrazione tra la dimensione religiosa e la dimensione politica; quindi provocare una rivolta contro i sacerdoti da parte del popolo era un fatto politico, e non un fatto isolabile in una sfera religiosa o morale.

Soprattutto quello che però ci interessa qui mettere in luce è il fatto che se la politica non è intesa semplicemente come una particolare strategia, ma è intesa come un progetto globale e coerente, un nuovo sistema di valori e di rapporti, diventa possibile solo all'interno di nuove strutture economiche.

Con questo sistema di valori e di rapporti che Cristo ha proclamato contro la religione dominante, Egli non contesta solo le religioni dominanti, ma nelle sue implicazioni contesta tutto un sistema politico ed economico.