

Cercherò, questa sera, di delineare come la teologia della liberazione si situa nell'ambito delle teologie contemporanee. Abbiamo già parlato di diverse teologie, cioè diverse prospettive sul mistero di Dio (sul mistero "santo", come lo chiama Rahner). La genialità di una grande teologia è di avere una rilevante prospettiva sul mistero di Dio, che si è manifestato in Gesù Cristo, mistero che trascende tutte le teologie e tutte le tematizzazioni.

Negli incontri precedenti abbiamo già dato alcuni elementi, di cui ora cercherò di riassumere brevemente il contenuto. Abbiamo indicato, prima di tutto, i due punti qualificanti della teologia della liberazione, che sono:

- 1) la teologia della liberazione si autocomprende rigorosamente come "atto secondo"; l'atto primo non è una qualsiasi esperienza di fede, ma è una opzione previa politica, etica, evangelica in favore dei poveri. (I poveri sono le classi sfruttate, le culture oppresse - il tema degli indios per es. -, le razze discriminate - il tema dei neri -).

Questa opzione è frutto di una conversione, di un incontro col Signore: ecco la dimensione mistica.

E' dunque, atto secondo che presuppone l'atto primo, che è il silenzio della contemplazione ed anche il silenzio dell'azione, della pratica. Questa dimensione mistica si è andata sempre più accentuando (es. "Bere al proprio pozzo" di G. Gutierrez). E si tratta certamente di una spiritualità comunitaria: è tutto un popolo che fa un cammino di liberazione fra tante difficoltà.

E' un cammino che presuppone sempre la grazia di Dio, ma è un cammino che intende avere anche la sua efficacia storica.

Per sottolineare che l'atto primo è un incontro con il Signore mi riferirò solo ad un esempio, al premio Nobel per la pace 1984, Desmond Tutu, un vescovo anglicano del Lesotho, che ha una notevole esperienza ecumenica, teologo della liberazione. (Si potrebbe dire che, mentre la teologia della liberazione è sotto tiro a Roma, attraverso il documento Ratzinger, l'Accademia Norvegese ha assegnato il Nobel per la pace ad un teologo della liberazione).

Dobbiamo tener sempre presente che la teologia della liberazione è una realtà soprattutto del Terzo Mondo. Il congresso tenutosi a Accra, capitale del Ghana, nel 1977 dai teologi della liberazione del Terzo Mondo aveva come tema che cosa significa far teologia in Africa. Come i cristiani devono riflettere di fronte ai problemi, di fronte alle sfide dell'Africa?

Si parla, ormai, di concilio africano; come i latino-americani sono riusciti fino ad ora a convocare tre conferenze episcopali, anche i teologi africani vogliono arrivare presto alla celebrazione di un concilio nero che testimoni la crescita delle comunità cristiane africane e la maturità della teologia nera.

In questo congresso Desmond Tutu ha tenuto una relazione dal titolo: "Che cosa significa far teologia della liberazione in Africa" in cui si afferma: "La teologia della liberazione diventa parte della lotta del popolo per la liberazione. Essa cerca di aiutare le vittime dell'oppressione ad affermare la propria umanità, e, così, a guardare negli occhi l'altro, ed a parlare faccia a faccia, senza chiedere scusa della propria esistenza nera.

Coloro i quali parlano di giustizia, e parlano di condivisione più equa delle risorse del pianeta, spesso sono accusati da certe persone religiose di far politica, e sono esortati a pregare. Ma noi che facciamo teologia della liberazione riteniamo che una tale esortazione sia estremamente arrogante, perchè parte dal presupposto che noi non abbiamo pregato. Ma noi, invece, abbiamo avuto un reale incontro con Gesù Cristo, nella preghiera, nella meditazione, nello studio della Bibbia, nei sacramenti. Sono gli imperativi di questo incontro che ci costringono a parlare ed ad agire come noi facciamo. Dunque, non è la nostra politica che ci ispira, ma è la nostra fede".

- 2) Il secondo elemento che abbiamo sottolineato è l'assunzione della mediazione socio-analitica. Cioè la teologia della liberazione pone il problema del rapporto fra teologia e scienze sociali.

Per quanto riguarda la riflessione cristologica, cioè sul significato di Cristo, abbiamo visto che a differenza della cristologia trascendentale (come quella di Rahner) o di quella storica (Pannenberg), la cristologia della teologia della liberazione è una cristologia della sequela del Gesù storico.

Abbiamo, inoltre, qualificato l'ecclesiologia della teologia della liberazione come una ecclesiologia militante.

Questa sera vorremmo vedere più da vicino qual'è il rapporto fra teologia politica e teologia della liberazione.

La TEOLOGIA POLITICA è la punta di diamante della teologia europea, ha un'affinità con la teologia della liberazione appunto perchè scende sul terreno politico.

Il termine "teologia politica" ha incominciato a fare la sua apparizione nel 1965, nel contesto del dialogo fra cristiani e marxisti. A partire dal 1965 un'organizzazione tedesca, la Panluthergesellschaft ha promosso una serie di incontri fra cristiani e marxisti, fra teologi

cristiani ed esponenti del pensiero marxista (era l'epoca del dialogo).

I nomi più importanti: per il marxismo R. Garaudy, per i cristiani, i teologi K. Rahner e J.B. Metz.

Di fronte alle sollecitazioni dei marxisti, che chiedevano che fa la Chiesa? Che cosa fanno i cristiani? Metz ha osato per la prima volta l'espressione: "Noi dobbiamo fare una teologia politica". Metz ha dato i lineamenti di questa teologia politica al congresso teologico di Toronto, del 1967, uno dei più importanti congressi svoltisi dopo il Concilio (1962-1965), a cui hanno partecipato i teologi protagonisti del Vaticano II°.

Metz, che è il migliore discepolo di Rahner, si è mosso nell'ambito di una teologia trascendentale, quella teologia che si interroga sulla udibilità della Parola.

La teologia non deve percorrere soltanto la tessitura tematica della Parola, ma deve preoccuparsi di come dirla all'uomo di oggi; deve preoccuparsi del trascendentale, cioè delle condizioni a priori, perché tale Parola risuoni in maniera convincente anche nel mondo di oggi, nella società della secolarizzazione e del pluralismo.

Nel 1968 Metz pubblicò un libro vigoroso dal titolo "Sulla teologia del mondo". In questo libro vi è un capitolo intitolato "Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica".

Qui "mondo" non significa "insieme delle strutture fisiche", ma "mondo come processo storico".

Quali sono le linee programmatiche di una teologia politica? Che cosa si deve intendere per teologia politica? Non forse una certa contraddizione?

Teologia è un "discorso su Dio" (come insegna l'etimologia) e c'entra poco con la politica.

Secondo Metz la teologia politica ha un doppio compito: uno negativo e uno positivo.

Il compito negativo è quello di essere un correttivo critico nei confronti della tendenza della teologia attuale alla privatizzazione. Guardando al panorama teologico contemporaneo Metz ha rilevato come la teologia, e quindi il pensiero della Chiesa, avevano una tendenza alla privatizzazione. La teologia, sotto l'incalzare della critica da parte dell'Illuminismo e del marxismo, aveva abbandonato gli spazi della storia, si era in qualche modo ripiegata su se stessa. La teologia tematizzava il tema della salvezza individuale. Era una teologia esistenziale, preoccupata quindi del singolo, delle angosce del singolo, ed aveva quindi abbandonato il campo della società. Si trattava di riguadagnare la teologia al terreno della storia e di confrontarsi con i conflitti e con le tensioni della società.

Il principale rappresentante della teologia esistenziale è stato il teologo protestante R. Bultmann (morto nel 1976). Fu un grande pensatore e un grande esegeta. In una serie di conferenze tenute ad Edin-

gurgo, Bultmann terminava con queste parole, che danno un po' il senso di che cosa sia la teologia esistenziale:

"All'uomo che si lamenta: non riesco a vedere un significato nella storia, e dunque, anche la mia vita, intrecciata ad essa, è priva di senso, rispondiamo: non guardare intorno a te, alla storia universale, ma guarda nella tua personale. Nel tuo presente è sempre contenuto il senso della storia, e tu non puoi guardarlo come uno spettatore, ma solo nelle tue decisioni responsabili in ogni momento dorme la possibilità di essere il momento escatologico. Tu devi risvegliarla".

Il testo è molto interessante e molto chiaro: se tu non riesci a trovare un senso alla storia universale, lascia perdere. La storia non ha un senso. Tu devi preoccuparti della tua storia personale, che questa abbia un senso. La storia è un movimento caotico di avvenimenti. Tu devi dare un senso alla tua storia personale accogliendo la Parola del Vangelo. Così arriverai alla comprensione profonda di te stesso, e capirai che non appartieni al mondo.

E' soltanto la parola del Vangelo (il Kerigma), nel suo accoglimento, che opera una chiarificazione dell'esistenza. Solo la Parola accolta nella fede chiarifica l'esistenza, e quindi tu ti comprendi, comprendi il tuo essere uomo.

Questa Parola accolta nella fede ti "demonizza", cioè ti fa capire che in definitiva non appartieni al mondo, perchè se appartenessi al mondo, essendo il mondo lo spazio della caducità, della finitezza e della morte, tu, dunque, saresti destinato alla morte, mentre è nella fede che tu capisci che non appartieni al mondo, ma appartieni a Dio.

Ed allora Bultmann dice: lascia perdere la storia universale. Quella di Bultmann era una teologia in continuo dialogo con le categorie delle filosofie di allora, con le categorie esistenziali.

Il neomarxista filosofo E. Bloch, nell'opera "Atheismus im Christentum" (Ateismo del Cristianesimo), dedica due interessanti paragrafi alla teologia di Barth, ed uno alla teologia di Bultmann, ed intitola il paragrafo indicato a quest'ultimo con il titolo: "Il bel salotto religioso di Bultmann".

Non è poi che Bultmann sia proprio stato un irresponsabile, anzi egli ha combattuto contro il nazismo, si è rifiutato di sottoscrivere il famoso "paragrafo ariano", affinché all'università potessero insegnare tutti, anche quelli di stirpe semita. Tuttavia, se si tiene presente la "curvatura" della teologia di Bultmann, bisogna riconoscere che essa è una teologia esistenziale, preoccupata appunto della chiarificazione dell'esistenza individuale. Anche nella "teologia trascendentale" di Rahner, suo maestro, Metz ritrova una curvatura privatizzante.

Se il compito negativo della teologia politica era quello di reagire alla tendenza alla privatizzazione di tanta parte della teologia con

temporanea, soprattutto della teologia di Bultmann, il compito positivo era quello di formulare il messaggio cristiano, escatologico, della salvezza definitiva, avuto riguardo delle condizioni della società.

Il compito della teologia politica è quello di sviluppare le implicanze sociali e politiche dei concetti e delle rappresentazioni del cristianesimo: la teologia deve confrontarsi con i problemi della storia e con i problemi della società.

C'è un testo di Metz che ci dà il motivo, il respiro, di questa teologia:

"La salvezza a cui si riferisce nella speranza la fede cristiana non è una salvezza privata..." E continua: "...Il velo del Tempio è stato definitivamente scisso: lo scandalo e la promessa di questa salvezza sono pubblici".

Questo essere pubblico della salvezza non può venire sminuito, sottratto o distrutto. Esso accompagna sempre il cammino storico del messaggio salvifico, e nel servizio di questo messaggio alla religione cristiana è stato consegnato un ruolo critico e liberante.

Il tema di una teologia politica è dunque la pubblicità della fede, del messaggio cristiano.

Questo ruolo critico e liberante è possibile perché il cristianesimo conosce la salvezza ultima, la salvezza escatologica, ed a partire da questa salvezza può svolgere questo compito di critica (qui sta la categoria centrale della "riserva escatologica").

La teologia politica sottolinea che la nostra storia certamente ha una sua provvisorietà, ma non è indifferente all'avvento del Regno. Quindi la teologia politica teorizza un'appartenenza critica al nostro tempo.

Metz veniva dalla teologia trascendentale alla teologia politica. Ma anche Moltmann (altra grande figura del protestantesimo contemporaneo, autore della "Teologia della speranza" del 1964, tutto un dialogo con la filosofia neomarxista di Bloch) fa vedere come tutto il pensiero cristiano possa essere ripensato sull'asse dell'escatologia, della speranza.

Moltmann ammette: "Sono stato molto astratto in "Teologia della speranza". Questo è il concetto nuovo a cui io devo aderire, ed è il concetto, il programma di una teologia politica".

Moltmann, in un'opera del 1968, dal titolo "Prospettive della teologia", e soprattutto in un volumetto che raccoglie le sue conferenze fatte in America, dal titolo "Religione: rivoluzione e futuro" (del 1969), passa da una teologia della speranza ad una teologia politica. E dice, per esempio: "La speranza si fa speranza creatrice e si progetta come prassi della speranza". Cioè, secondo il linguaggio di Moltmann, la teologia politica è la prassi della speranza, è la speranza in azione. E continua: "E con J.B. Metz la chiamo teologia politica".

Un libro, facile, di Moltmann è "L'esperienza speranza", del 1974, che dà un po' i motivi della teologia della speranza. In esso si dice: "Per politico intendo, qui nel senso più ampio del termine, il passaggio da una pura teoria ad una teoria pratica, ad una teoria che si fa prassi". "In questo senso noi abbiamo bisogno oggi di una interpretazione sociale e politica di grandi, difficili, parole, che noi tutti abbiamo appreso nella Chiesa, come peccato, morte, diavolo, (cioè il negativo della vita) e dall'altra perdono, risurrezione e liberazione".

Moltmann vuole evitare di fare teologia in modo idealistico. Così può celebrare, discutere sulla riconciliazione in maniera idealistica, affermando che in Cristo noi tutti siamo riconciliati, senza affrontare le tensioni che ci sono nella Chiesa e nella società, ma si può anche discutere con concretezza, attraverso le opportune mediazioni: allora avremo un capitolo di teologia politica. Sto pensando al Convegno ecclesiale italiano convocato per il 1985.

Un altro teologo che dobbiamo citare è D. Solle, una protestante di Colonia, che dalla teologia esistenziale arriva alla teologia politica. La Solle afferma che la teologia non ha solo una funzione interpretante, ma deve anche progettare, partecipare alla costruzione del progetto di una nuova società. (E' da notare come anche la teologia politica diventa un fronte interconfessionale: abbiamo citato il cattolico Metz, e poi i protestanti Moltmann e Solle).

Su questo terreno c'è stato un forte dibattito nella teologia europea, soprattutto negli anni 1968/70, cioè proprio negli anni in cui andava elaborandosi la teologia della liberazione in America Latina.

Appunti sono stati fatti anche al termine di "teologia politica" ma Metz, Moltmann e gli altri, non hanno rinunciato a questo concetto, appunto perchè dire "politica", nel senso più alto della parola, non vuol dire fare della ideologia, ma, se assumiamo il termine in senso illuministico, fare un discorso liberatore, emancipatore, che promuove la storia umana della libertà.

Alcuni hanno temuto una politicizzazione della fede. Altri hanno sottolineato che la teologia politica era sfuocata sotto il profilo cristiano. Metz ha precisato che la teologia ha funzione critica e proprio a partire dal contenuto della fede cristiana. Il contenuto della fede cristiana, la sua essenza e memoria è una memoria liberante, sovversiva. Metz scrive sul Natale dei testi bellissimi, contestando il fatto che noi ne abbiamo fatto un ricordo nostalgico una festa per i bambini, con un'interpretazione molto borghese. Va perduto il concetto fondamentale della fede cristiana: la memoria, che è memoria della passione, della morte e resurrezione di Gesù Cristo. Non è una memoria nostalgica, ma una memoria liberatrice, di cui dobbiamo recuperare tutta la carica rivoluzionaria.

Il punto d'incontro tra teologia della liberazione e teologia politica è la cristologia. La cristologia della teologia politica è una cristologia della sequela; è una teologia che pone acutamente il problema del farsi pratico della fede: se la fede non si fa pratica, non è fede cristiana, è ideologia religiosa.

Vorrei accennare al dibattito che ha sostenuto la teologia politica con alcuni sociologi cristiani nordamericani, tra cui Peter Berger (autore del "Brusio degli angeli"). Egli si è posto il problema del rapporto tra rilevanza e identità della fede cristiana. Secondo il suo ragionamento sociologico, rilevanza ed identità stanno in contrapposizione in una società secolarizzata, pluralista, come la nostra in cui sono in circolazione diverse definizioni della realtà.

Mentre, una volta, in una società omogenea, il cristianesimo era l'unica definizione della realtà, oggi sono in circolazione diverse definizioni. Se il cristianesimo dovesse puntare alla rilevanza storica, finirebbe per perdere la propria identità. I progressisti sono preoccupati della rilevanza storica della fede cristiana, ma rischiano di perdere l'identità della fede cristiana. Se invece si vuol difendere la identità, come dicono i conservatori, allora si deve lasciar perdere la rilevanza.

La società di oggi è così fatta che quanto più c'è identità tanto meno c'è rilevanza, e quanto più rilevanza tanto meno identità. P. Berger diceva: "Il cristianesimo se vuol sopravvivere nella società di oggi, deve preoccuparsi non tanto della rilevanza, quanto della identità".

Cioè: "Il cristianesimo deve abituarsi a vivere sociologicamente come setta".

La teologia politica ha reagito dicendo che il cristianesimo può accettare di essere minoranza, ma non può accettare la mentalità della setta, data la pubblicità del messaggio cristiano.

Il punto è che la teologia politica si batte per la rilevanza, ma una rilevanza attraverso l'identità.

La fede cristiana deve essere rilevante nella società di oggi, tramite la propria identità.

"Una Chiesa, infatti, - scrive Metz - che fosse diventata setta, in senso teologico, come potrebbe ancora essere chiamata Chiesa di Gesù Cristo? Sarebbe una religione pienamente adattata ad una società secolarizzata, una religione che avrebbe messo a tacere la memoria di una speranza pericolosa ma liberatrice per tutti, una speranza alla quale, nonostante tutte le emancipazioni dell'uomo, non si dà alternativa".

Metz ha pubblicato nel 1977 un volume dal titolo "La fede nella storia e nella società". Metz dice: "Si parla di crisi del cristianesimo, ma dove sta propriamente la crisi del cristianesimo?". Ed ecco un concetto della teologia politica:

"La tanto discussa crisi di identità del cristianesimo, - scrive Metz -, è primariamente una crisi non già del suo messaggio, ben

sì dei suoi soggetti e delle sue istituzioni, che troppo si sottraggono al senso inevitabilmente pratico del messaggio medesimo e così ne infrangono la pur possente intelligibilità".

In questo libro Metz elabora le categorie che strutturano il discorso della teologia politica. Le categorie sono tre: memoria, narrazione e solidarietà mistico-politica.

Il tema di questa teologia politica è la solidarietà mistica, a scala mondiale; mistica perchè solidarietà determinata dal contenuto della fede cristiana, perchè solidarietà determinata dalla memoria del Cristo, ma insieme politica perchè comporta l'impegno per l'altro, lo impegno perchè "ogni uomo - secondo la formula di Metz - sia soggetto di fronte a Dio".

Quindi, è insufficiente l'umanesimo integrale (Maritain), plenario, cioè che tenga presente tutto l'uomo e tutte le dimensioni dell'uomo; il problema è tutti gli uomini, perchè tutti gli uomini siano "soggetto" davanti a Dio, perchè a tutti gli uomini sia riconosciuta quella dignità che essi hanno di fronte a Dio.

E' questo l'esperimento speranza; è qui che si gioca il futuro del cristianesimo. Quindi non tanto in una reinterpretazione del suo messaggio, ma nel trovare i soggetti e le istituzioni che lo mettano in pratica.

Il grande progetto pastorale mondiale, a scala planetaria, è questa solidarietà mistico-politica.

Con la elaborazione di questa categoria della solidarietà mistico-politica la teologia politica sta andando nella direzione della teologia della liberazione.

Possiamo ora delineare il rapporto tra teologia politica e teologia della liberazione, dopo aver premesso che questo è ancora un capitolo tutto da scrivere. Posso dare solo alcune indicazioni che possano servire a capire ancora di più ed a situare storicamente la teologia della liberazione.

Innanzitutto occorre cogliere subito una convergenza, in quanto il problema è lo stesso; è il rapporto tra escatologia e storia, fra salvezza definitiva, redenzione e storia, impegno nella storia; ed impegno e storia non sono intesi nel senso astratto della teologia della storia, ma la storia è identificata nella società.

In senso tecnico potremmo dire che sia la teologia politica, sia la teologia della liberazione, cercano di far fronte alla sfida che viene dal secondo momento, dell'Illuminismo, cioè l'esigenza della prassi trasformatrice. (Il primo momento dell'Illuminismo è l'istanza della razionalità critica (Kant). Non tutte le teologie accettano questa sfida della razionalità critica. Una certa teologia scolastica, per es., difende il contenuto della fede cristiana erigendo bastioni. Ma già negli anni '50, con Urs von Balthasar, che scrisse un volumetto



dal titolo: "L'abbattimento dei bastioni", si intendeva dire che la teologia non doveva soltanto conservare il proprio patrimonio ma doveva abbattere questi bastioni, e giocare, per dir così, il proprio patrimonio nella storia e nella società).

Il secondo momento dell'Illuminismo si chiama Marx. Allora, potremmo dire che la teologia politica e la teologia della liberazione non soltanto fanno i conti con i problemi che vengono dal primo Illuminismo (la razionalità critica), ma fanno i conti con i problemi che vengono dal secondo momento, cioè con il problema della prassi.

Occorre notare, inoltre, che teologia politica e teologia della liberazione si devono considerare teologie contemporanee. La teologia della liberazione non è nata dopo aver riflettuto sui testi della teologia politica: il politico - per così dire - si è articolato sotto forma di teologia politica in Europa e nel Nord America (H. Cox), e sotto forma di teologia della liberazione nel Terzo Mondo. Ma tra queste teologie non ci sono solo convergenze, ma anche divergenze.

Nel 1975 un teologo protestante argentino José Miguez Bonino, metodista, osservatore della Chiesa metodista al Concilio Vaticano II, (una personalità di spicco nel protestantesimo contemporaneo), scriveva un libro dal titolo "Far teologia in una situazione rivoluzionaria".

Questo testo, scritto in inglese, fu prontamente letto da Moltmann, la cui reazione fu di scrivere una lettera aperta a Bonino, che ha avuto una grande diffusione.

Contiene, praticamente, le prime obiezioni di un teologo politico ad un teologo della liberazione.

Moltmann dice:

"Dopo che H. Assmann fece sapere alla conferenza di Ginevra del 1973 che con i teologi europei, perchè europei, c'era posto solo per una "incomunicazione", invece che per il dialogo, la mia disponibilità a fare i conti con la sua critica si era assottigliata. Lei invece dice di attutire la critica alla teologia di Metz e mia per portare avanti il dialogo, e non solo per interromperlo; questo è un invito".

Moltmann, dopo aver affermato che il libro è molto interessante, fa due appunti.

Primo. Sembra che la teologia latino-americana della liberazione non abbia una sua tipicità, una sua caratteristica. Moltmann scrive:

"La teologia africana ci viene incontro come qualcosa di realmente nuovo".

E spiega il perchè: la teologia africana è il tentativo di ripensare il messaggio cristiano con le categorie della filosofia africana e della cultura africana, e non con categorie ellenistiche.

"La teologia giapponese - continua Moltmann - pensata in un contesto buddista conduce sempre l'attivista occidentale ad un profondo riorientamento dei suoi interessi e dei suoi modi di pensiero".

"Ma dove sta la peculiarità della teologia latino-americana della liberazione?". "Finora dall'America Latina non c'è ancora giunto nulla di simile. Udiamo una dura critica alla teologia occidentale ed alla teologia in genere, ma poi ci si viene a raccontare qualcosa di Karl Marx e di Friedrich Engels come fossero scoperte latino-americane. Non abbiamo nulla contro Marx ed Engels, ma il primo è nato a Treviri ed il secondo a Barmen, ed entrambi sono una parte della storia europea, e sono un vantaggio della storia europea".

Dove sta dunque, la tipicità della teologia latino-americana, si chiede Moltmann, quando questa teologia è così aggressiva contro la teologia europea (i primi scritti erano veramente aggressivi, soprattutto quelli di Assmann), e poi cita frequentemente Marx ed Engels, autori che sono parte della storia europea?

Il secondo appunto che muove Moltmann è piuttosto pesante e verte appunto sull'utilizzazione del marxismo, almeno quale è fatta nell'opera di Bonino.

"Una cosa è fare un'analisi -scrive Moltmann - pertinente della situazione storica, ed altra cosa sono le declamazioni da seminario sul marxismo come visione del mondo, che assume la sociologia come sostituto della mancanza di contatto con il popolo che lavora e soffre, la qual cosa non deve ancora essere imputata a nessuno. Questi fa della sociologia sulla pelle del popolo, ma non racconta la storia del popolo come sua propria storia. Il marxismo e la sociologia non portano ancora un teologo in mezzo al popolo, bensì solo in compagnia di marxisti e di sociologi.

... La vera conversione necessaria sta ancora davanti sia ai teologi politici d'Europa, sia ai teologi della liberazione dell'America Latina. A me sembra che possano percorrere insieme questo cammino di conversione verso il popolo".

La seconda osservazione di Moltmann è insomma questa: in questi scritti della teologia della liberazione si trova un certo marxismo da seminario, elitario, che non ha niente a che fare con le lotte del popolo. E' il marxismo delle avanguardie rivoluzionarie; ma può una teologia articolarsi se tiene il suo contatto con le avanguardie rivoluzionarie, oppure invece una teologia deve dar voce al pensiero del popolo, deve articolare il pensiero del popolo, e deve essere fatta in contatto con il popolo, con le comunità cristiane?

Moltmann termina, poi, riconoscendo certamente la diversità delle situazioni, ed invitando ad una strategia comune, perchè ce n'era bisogno, "perchè i segni della distruzione vanno moltiplicandosi, e la speranza non può più essere infantile ed entusiastica. Essa deve diventare matura e salda nella comune resistenza contro il male, e contro gli esecutori della morte".

Questa lettera ha fatto discutere molto, e certamente non è piaciuta ai teologi della liberazione, tanto che essi hanno pensato di realizzare una lettera collettiva di risposta alla lettera di Moltmann.

Allora ero in contatto con Bonino, e ricevetti tutto il materiale di risposta dei teologi della liberazione a Moltmann. In questa risposta collettiva intervenivano, oltre a Bonino, Gutierrez, Assmann, Dussell e Segundo, cinque teologi prominenti della teologia della liberazione. Questo materiale lo ricevetti verso la fine del 1976, e per tanto si doveva pubblicare nel 1977. Ma nello stesso anno è apparsa in Germania una campagna di diffamazione contro la teologia della liberazione promossa da alcuni circoli di un'organizzazione cattolica ("Adveniat") che distribuisce molto denaro in America Latina. Erano un po' gli inizi della campagna contro la teologia della liberazione, accusata di essere una teologia sovversiva.

Siccome la campagna era nata in Germania, Metz, un teologo politico, si fece promotore di un documento che raccolse la firma di cento teologi cattolici (tra cui Rahner) che protestavano contro questa campagna diffamante.

Ma anche in campo protestante Moltmann si faceva punto di coagulo di una solidarietà nei confronti dei teologi della liberazione.

A questo punto valutata la situazione, che vedeva i teologi politici schierati in difesa dei teologi della liberazione, si decise di non pubblicare più la risposta a Moltmann. Dopo averne discusso con Metz, con Moltmann e con Bonino si decise di cancellare il libro, che come tale non fu mai pubblicato.

Vorrei, comunque, esaminare il materiale che doveva costituire questa risposta, per esaminarne in breve le argomentazioni.

Innanzitutto Assmann relativizza la famosa questione dell'"incomunicazione". Assmann dice che il dialogo deve essere fatto fino in fondo, se occorre anche con asprezza, ma fino in fondo. Rimosso questo, rimane il rapporto dialogico fra teologia politica e teologia della liberazione.

Direi che alla prima domanda-obiezione ha risposto molto bene Juan Luis Segundo, che in fondo dice questo, riguardo alla specificità della teologia della liberazione: sarà interessante la teologia africana, la teologia giapponese, ma il problema della teologia della liberazione non è di essere interessante; il problema non è la tipicità della teologia della liberazione latino-americana, ma il problema è come una teologia deve far fronte ai problemi con cui si confronta.

E la nostra problematica si chiama liberazione. Se la problematica africana si chiama africanizzazione, si farà una teologia africana; se la problematica giapponese è il confronto con il buddismo si farà una teologia giapponese; ma il nostro problema non è una latinizzazione, od una latino-americanizzazione della teologia: il nostro problema è di far fronte e di riflettere su questa struttura di oppressione e di sfruttamento.

Direi che la risposta di Segundo è pertinente, e del resto quando Moltmann, nel 1975 scriveva quella lettera non era ancora apparso il fenomeno delle teologie del Terzo Mondo, che sono una novità di questo ultimo decennio. Nelle teologie del Terzo Mondo che sono apparse e che vanno apparendo, non c'è soltanto la indigenizzazione, cioè il problema di come inculturare il messaggio cristiano nelle diverse culture, ma c'è un'altra linea, la teologia della liberazione.

La seconda obiezione di Moltmann era quella che imputava, almeno a certi scritti, un marxismo da seminario, cioè un marxismo da avanguardia rivoluzionaria, dottrinario, elitario.

J. Miguez Bonino scrive un saggio molto interessante sugli usi del marxismo, e fa vedere che il problema della teologia della liberazione sono queste strutture di sfruttamento, che si vogliono capire, utilizzando categorie anche marxiste come l'analisi di classe, il plusvalore, l'imperialismo. Ma il problema della teologia della liberazione non è il confronto teoretico tra il sistema dottrinale cattolico-cristiano ed il marxismo come sistema dottrinale: questo è un problema della teologia europea. Il nostro confronto è più operativo. Noi semmai consideriamo il marxismo come fatto storico che si inserisce in un processo storico più ampio, al quale dobbiamo sforzarci di dare un futuro più umano.

Il nostro confronto ci serve per capire il dinamismo delle strutture di sfruttamento del nostro popolo, per proporzionare la nostra prassi. Ci sarà un rischio in questo, ma noi corriamo questo rischio, e insieme noi affermiamo una divergenza fondamentale ed irrinunciabile tra fede cristiana e marxismo.

Invece, Bonino accusa la teologia politica di Apollinarismo. (L'Apollinarismo è una vecchia eresia secondo cui il Verbo incarnandosi non assumerebbe tutta la natura umana, assumerebbe certamente il corpo, l'anima sensitiva, ma non assumerebbe l'anima intellettuale. Secondo Calcedonia invece il Verbo incarnandosi assume nella sua totalità la natura umana).

La teologia politica secondo i teologi della liberazione sarebbe accusata di apollinarismo nel senso che assumerebbe la storia, in modo un po' astratto e idealistico.

Anche Gutiérrez ritorna su questo tema, non solo nel saggio che fa parte di questa risposta, ma anche nell'ultima parte del libro "La forza storica dei poveri", nel saggio "Dal rovescio della storia" afferma che se il referente della teologia europea è il mondo maggiorenne, questa teologia europea non avverte che l'individualismo è il carattere più importante della ideologia moderna e della società borghese.

La teologia progressista europea è carente nel denunciare l'individualismo della cultura occidentale, i cui frutti sono il nostro mondo, che è il rovescio del vostro mondo, è il mondo dello sfruttamento, della povertà e dell'oppressione. Gutiérrez dice che in fondo c'è

una divergenza fra teologia politica e teologia della liberazione, ma questa divergenza teologica è radicata in una rottura politica.

Concludendo, dobbiamo dire che in un testo recente di Moltmann, (che è un'intervista che ha rilasciato a me qualche mese fa e che è stata pubblicata sul "Regno"), egli risponde: "Il mio argomento in quella lettera aperta era che Bonino avrebbe dovuto lasciarsi alle spalle quella specie di marxismo da seminario che mi sembrava individuare nel suo libro, e scendere invece tra la sua gente. E a me pare che dopo il 1975 questo cammino è stato largamente praticato. I teologi della liberazione si sono calati nella realtà delle comunità ecclesiali di base, che sono un segno promettente di riforma della Chiesa e della società, e che iniettano vita in un modo che ha del miracoloso in una Chiesa resa apatica dal centralismo. E' qui che ora la teologia della liberazione ha il suo supporto organizzativo. Quindi oggi posso dire che la teologia della liberazione è una teologia solida e sana, e lascio completamente cadere la perplessità che formulavo in quella lettera".

Non soltanto quindi si è arrivati dall'incomunicabilità al dialogo, ma - dice Moltmann - "se forse all'inizio alcuni teologi della liberazione hanno fatto teologia della liberazione a contatto con le avanguardie rivoluzionarie, oggi non è nell'ambito partitico ma è nell'ambito delle comunità di base che si riflette; e sono le comunità di base che si impegnano in tutti i processi di socializzazione per superare le strutture di sfruttamento".

In questo far teologia a contatto con il popolo, in stretto collegamento con le comunità di base, abbiamo il nuovo volto della teologia della liberazione, e per questo Moltmann ha fatto cadere la sua obiezione formulata nel 1975.

Per quanto riguarda la strategia futura dice:

"Per quanto riguarda l'attuale rapporto tra teologia politica e teologia della liberazione, direi che occorre marciare separati, colpire uniti".

Dunque, teologie differenti perchè differenti sono i punti di partenza, differenti i contesti, i cammini, ma insieme si combatte la stessa battaglia per la vita contro la morte, per la liberazione contro l'oppressione.

Si tratta di operare il passaggio da una Chiesa eurocentrica ad una Chiesa con una mentalità autenticamente cattolica.