

## *Una teologia dai sud del mondo*

Giuseppe Silvestre

### *Prodromi della teologia della liberazione*

Nessun movimento, qualunque esso sia e qualunque possa essere la sua incidenza su di una determinata realtà sociale, *nasce* all'improvviso, ma affonda le sue radici in situazioni e contesti socio-culturali precedenti. Lo stesso dicasi per quanto riguarda la Teologia della Liberazione, la quale, anche se nasce solo negli anni '70 del secolo scorso, è inserita da Fabio Richard, teologo del Costa Rica, nella *Storia del Cristianesimo dell'America Latina*.

La sua preparazione, la sua nascita e il suo sviluppo possono essere collocati in quattro periodi che costituiscono anche gli antecedenti della Teologia della Liberazione.

#### PRIMO PERIODO

Un primo periodo può essere fissato negli anni che vanno dal 1492 al 1808, e segna la tappa della cristianità coloniale. Questo periodo è costituito da tre secoli di violenza degli Europei sugli indigeni del nuovo continente appena scoperto e l'Evangelizzazione cammina a fianco del processo coloniale. Il Cristianesimo viene imposto agli indigeni, distruggendo le loro culture e le loro tradizioni. Nei paesi di colonizzazione spagnola sono famose le *encomiendas*, cioè la distribuzione delle terre degli Indios tra i *conquistadores*, rendendoli loro schiavi, con l'impegno di farli battezzare e d'insegnare loro la religione cristiana.

Nel 1493, il papa Alessandro VI emanò una bolla dal titolo *Inter Caetera*, in favore dei re cattolici della Spagna e Portogallo, con la quale permetteva di evangelizzare le terre appena scoperte e di assoggettarle al loro dominio con la condizione di «ridurle alla fede cristiana». Anche i teologi del tempo cercavano di giustificare le conquiste e i soprusi perpetrati contro gli indigeni.

Citiamo, per tutti, il teologo Giovanni Maior (Spagna 1496-1550), che così scrive: «Quel popolo (Indio) vive bestialmente, per cui il primo che li

conquista impererà giustamente sopra loro, perché sono servi per natura, sono come rudi o bambini che devono essere civilizzati, con poca intelligenza e inclini agli istinti, poco dediti al celibato»<sup>1</sup>.

Ci sono però anche delle voci di protesta. Fra tutti si innalza forte e vigorosa quella di Bartolomeo de Las Casas (domenicano spagnolo, convertito, 1474-1566), che lottò per i diritti degli indigeni e fu precursore dell'anticolonialismo. Possiamo dire che egli è considerato il padre della Teologia della Liberazione come diremo più avanti.

Vediamo alcuni testi significativi in cui egli denuncia e deplora il modo violento di annunciare il vangelo: «Dio deve spargere sopra gli spagnoli furore ed ira [...], perché tutti loro parteciparono... nelle sanguinose ricchezze rubate a quelle genti... È necessario che sia restituito quello che è stato rubato agli Indios e quello che si continua a rubare [...] E quelli che partecipano a questo non potranno salvarsi»<sup>2</sup>. Purtroppo, la maggior parte dei Teologi di quel tempo condannò Bartolomeo de Las Casas, perché si discostava dalla teologia dell'epoca, che era portata a giustificare tutti i soprusi dei *conquistadores* pensando che il dono della fede fosse più grande e più importante della violenza inflitta.

#### SECONDO PERIODO

Un secondo periodo va dal 1808 al 1880, e segna la crisi della cristianità coloniale. È in questo periodo che cominciano a rompersi le strutture con il sorgere dei movimenti di indipendenza che hanno portato alla formazione dei diversi stati coloniali. In questa seconda tappa, nel Brasile, sorgono dei movimenti di liberazione che coinvolgono anche la Chiesa. I più importanti sono il *Movimento dos Canudos*, movimento di contadini che lotta per l'emancipazione e si ispira alla comune fede cattolica; la *Republica dos Guarani*, movimento indigenista, appoggiata dai Gesuiti; il *Movimento dos Colonos*, un movimento appoggiato dai latifondisti; il *Movimento dos Palmares*, pure movimento di contadini insorti nel nord-est brasiliano. È importante notare che tutti questi movimenti di liberazione nascono sempre da una realtà di sofferenza e oppressione, protagonisti sono gli schiavi spesso negri e i contadini e in essi è sempre presente un elemento religioso: il riscatto e la liberazione dalle discriminazioni trova la sua forza nella fede.

#### TERZO PERIODO

Nel terzo periodo, che va dal 1880 al 1968, ci sono i tentativi di una nuova cristianità e cominciano a nascere le università cattoliche, i partiti demo-

<sup>1</sup> G. PEGORARI, *Dispense inedite del Corso di Epistemologia Teologica*, Facoltà Teologica Assunzione - Ipiranga - S. Paolo - Brasile, anno accademico 1983-84, traduzione dell'autore.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

cratici cristiani, il sindacalismo cristiano e varie iniziative di promozione umana e di coscientizzazione. Nel 1967, l'enciclica di Paolo VI *Populorum Progressio* costituisce la premessa immediata alla nascita della Teologia della Liberazione. Il documento mette a fuoco le ingiustizie e gli squilibri tra i popoli, propugnando il principio della sussidiarietà, e descrivendo gli squilibri in una maniera molto chiara: «i popoli ricchi godono di una crescita rapida, mentre lento è il ritmo di sviluppo di quelli poveri. Aumenta lo squilibrio: certuni producono in eccedenza beni alimentari, di cui altri soffrono crudelmente la mancanza, e questi ultimi vedono fare incerte le loro esportazioni»<sup>3</sup>. In questo periodo un grande impulso alla riflessione è dato anche dal Concilio Ecumenico Vaticano II, che propugna una nuova visione dei rapporti Chiesa-mondo e la centralità del discorso sull'uomo. Dobbiamo ricordare le Costituzioni *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* e il decreto *Ad Gentes* che si muovono specialmente in quest'ottica antropologica.

#### QUARTO PERIODO

Dal 1968 in poi si inaugura una nuova epoca. In questo periodo crescono i movimenti di liberazione, si fanno strada, a tentoni, i movimenti operai e popolari di ispirazione cristiana, nascono e si diffondono, soprattutto in Europa, le teologie *dello sviluppo* e *della rivoluzione*, che costituiscono il contesto in cui sorge la Teologia della Liberazione.

Questa tenta di dare una risposta alle delusioni marxiste e vede la necessità di dare una soluzione efficace al dramma di emarginazione e di *dipendenza* economica del terzo mondo.

#### MOLTMANN E LA TEOLOGIA DELLA SPERANZA

La teologia dello *sviluppo* e la teologia della *rivoluzione* trovano un legame con altre correnti della teologia europea, specialmente con quella prodotta da J. Moltmann (nato ad Amburgo nel 1926). Egli nel 1964 pubblicava la *Teologia della Speranza, Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un'escatologia cristiana*, subito considerata come il vero *manifesto* di una nuova teologia.

L'autore, parlando della *fortuna* avuta da questa sua opera con la rapida divulgazione, afferma: «[...] l'eco che la Teologia della Speranza, a cominciare dal 1964 ha trovato non solo nel "vecchio mondo" dell'Europa, bensì nel nuovo mondo, nei paesi socialisti e non, da ultimo persino in Giappone, è stata una grossa sorpresa [...] La Teologia della Speranza non ha neppure fondato una scuola, ma ha mutato piuttosto il clima della riflessione teologica [...]»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> PAOLO VI, lettera enciclica *Populorum Progressio*, 26 marzo 1967, 8; 30, EV/2, 1075.

<sup>4</sup> R. GIBELLINI, *La Teologia di J. Moltmann*, Brescia 1975, p. 332.

Moltmann rielabora il trattato di *Escatologia* sostenendo che, per molto tempo, l'Escatologia è stata intesa come una dottrina della «cose ultime», ossia come un discorso sugli avvenimenti che «un giorno» avrebbero fatto irruzione nella storia del mondo: il ritorno di Cristo in gloria, il giudizio universale e l'avvento del Regno, la nuova creazione, ecc. Relegando però questi eventi all'ultimo giorno, la teologia tradizionale, continua Moltmann, ha finito per privare tali eventi del loro significato «normativo e critico» per i giorni che si vivono ora sulla terra; di conseguenza, continua l'Autore, queste dottrine sulle cose ultime costituivano gli «sterili capitoli» finali della dogmatica cristiana. In realtà, asserisce Moltmann, l'escatologia non è una delle componenti del Cristianesimo, ma ne è l'essenza, la nota dominante, capace di abbracciare in sé tutti i dati della fede: «[...] il Cristianesimo è escatologia dal principio alla fine e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento, è movimento in avanti»<sup>5</sup>. Il Cristianesimo sta o cade con la risurrezione di Cristo Gesù dai morti per opera di Dio. Una fede cristiana che non sia nella risurrezione non può quindi dirsi veramente cristiana, né fede. Ecco allora che la teologia cristiana ha un unico vero problema: quello della speranza e del futuro. Fede e speranza appaiono così inscindibilmente unite «[...] la priorità appartiene alla fede, ma il primato (va) alla speranza»<sup>6</sup>, questo perché, continua, senza la fede in Cristo e nell'evento della risurrezione la speranza sarebbe una *fantasia* sospesa in aria, mentre la fede senza speranza sarebbe «[...] tiepida e destinata a morire»<sup>7</sup>.

La natura escatologica del Cristianesimo si accompagna a una nuova visione del divino; più che manifestazione del Dio cristiano è *promessa* e il suo tempo non è il *passato* o il *presente* bensì l'*avvenire*.

Dio, afferma Moltmann, è un Essere «che non possiamo avere in noi, sopra di noi, ma sempre, soltanto davanti a noi; che ci incontra mediante le sue promesse di darci un futuro e che appunto perciò non possiamo mai avere, ma solo attendere in una speranza attiva»<sup>8</sup>.

La seconda parte della Teologia della Speranza si basa sulla categoria di Missione. Egli insiste sul rapporto esistente tra i due concetti: «La *promissio* del Regno è il fondamento della *missio*, dell'amore per il mondo, la *promissio* del futuro universale conduce necessariamente alla *missio* universale della comunità verso tutti i popoli»<sup>9</sup>.

Nella società moderna di tipo industriale liberale, il Cristianesimo, fa notare Moltmann, ha definitivamente perduto il ruolo di «religione e società».

<sup>5</sup> R. GIBELLINI, *La Teologia di J. Moltmann*, cit., p. 10.

<sup>6</sup> *Op. ult. cit.*, p. 14.

<sup>7</sup> *Op. ult. cit.*, p. 15.

<sup>8</sup> *Op. ult. cit.*, p. 10.

<sup>9</sup> *Op. ult. cit.*, 229.

che, sin dai tempi di Costantino, aveva avuto; in questa società la religione si è ridotta a semplice «cultura privata», nonostante tutto, la religione non viene liquidata; a essa vengono dati altri ruoli, nei quali «[...] non ha nulla a che fare con il *finis principalis* della società moderna, ma può esercitare dialetticamente delle funzioni di sgravio nei confronti degli uomini che devono vivere in questa società moderna»<sup>10</sup>.

Tali funzioni di sgravio sono tre:

- il Cristianesimo come culto della soggettività, intendendo con ciò che la società odierna tende ad affidare alla religione la «salvezza e la protezione della sfera umana personale, individuale e privata»<sup>11</sup>.

- La religione come culto della fratellanza umana, cioè un Cristianesimo come insieme di comunità, capace di opporsi alla società anonima e disumanizzante delle megalopoli industriali.

- La religione come culto *dell'Istituzione* in cui egli nota come l'istituzionalizzazione della vita pubblica nasce dal permanente bisogno di sicurezza dell'uomo, il quale nella storia acquista coscienza di sé come di un essere in pericolo.

La Chiesa è vista allora come *garanzia* massima della sicurezza della vita in generale.

Essa non placa il *cor inquietum*, ma è essa stessa *cor inquietum* dell'uomo:

«Chi spera in Cristo non si adatta alla realtà così com'è, ma comincia a soffrirne e a contraddirla. Pace con Dio significa discordia con il mondo»<sup>12</sup>.

Tutto ciò comporta naturalmente una rottura da parte della cristianità odierna, con l'ambiente circostante e la sua configurazione in termini di *comunità dell'esodo*, capace di fungere da *coscienza critica* del mondo.

Solo così la cristianità, come comunità alternativa, apparirà davvero al servizio della salvezza degli uomini.

#### LA TEOLOGIA POLITICA

La Teologia della Speranza conteneva in sé premesse e contenuti atti a promuovere lo sviluppo in direzione di una Teologia Politica; cosa questa puntualmente verificatasi nell'opera e nel pensiero di J.B. Metz (nato a Velluck nel 1928) soprattutto con l'opera *Sulla Teologia Politica* (1969).

Il mondo, afferma Metz, è divenuto «mondano» per cui la fede si trova a essere messa in «questione» da questa mondanità universale.

Purtroppo, continua l'Autore, molti credenti di fronte a questo processo di mondanizzazione si limitano a un *no* fondamentale. In realtà una teologia non può «rassegnarsi all'ipotesi che il processo moderno di moderniz-

<sup>10</sup> *Op. ult. cit.*, p. 320.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Op. ult. cit.*, p. 15.

zazione sia, nel suo nucleo essenziale, non cristiano, e che il divenire del mondo storicamente tangibile si sia perciò sviluppato, in maniera epocale, in direzione opposta a quella della storia della salvezza»<sup>13</sup>.

Conseguenza sarà che il compito ora più urgente è quello di interpretare, alla luce della Teologia Cattolica, questa mondanità del mondo continuamente crescente.

Il principio, la linea, lungo la quale Metz si muove, è: «Dio ha accettato nel Figlio suo Gesù Cristo il mondo con un atto definitivo ed escatologico»<sup>14</sup>.

Senza annullare il mondo nel suo proprio essere, Dio, dice Metz, «non violenta ciò che assume [...] Dio non distrugge. Egli piuttosto accetta l'altro in quanto altro da sé»<sup>15</sup>.

In parole più semplici, Dio mai sarà un concorrente, ma solo il garante del mondo.

Un mondo accettato diviene allora soltanto e veramente mondo nelle sue autentiche possibilità mondane.

La Teologia Politica ha il suo manifesto programmatico nel testo della conferenza tenuta dal Metz stesso al Congresso Internazionale di Teologia di Toronto, dal 20 al 24 Agosto del 1967<sup>16</sup>.

Per stabilire il compito positivo della Teologia Politica, Metz ricorre alla nozione di *riserva escatologica*; con questa *categoria* centrale del suo progetto teologico egli intende sottolineare come le *promesse escatologiche* della tradizione biblica, «libertà, pace, giustizia» non possono venir identificate con nessun assetto sociale, raggiunto dagli uomini, pur non comportando come tali un rapporto negativo, bensì «critico e dialettico» nei confronti della società.

Sebbene escluda un'auto redenzione storica da parte dell'uomo, perché l'ultima parola sull'uomo e sulla storia appartiene a Dio, la *riserva escatologica* fa quindi della speranza cristiana uno *stimolo* alla libertà creatrice dell'uomo.

Metz è convinto che una Chiesa coerente con i dettami della Teologia Politica debba *istituzionalizzare* il proprio potenziale sovversivo poiché «[...] non il singolo, ma la Chiesa, come istituzione, è portatrice di un atteggiamento critico nei confronti della società. Infatti, di fronte all'esperienza dell'Umanesimo minacciato, la Chiesa deve saper mobilitare quella potenza cristiana dell'amore che sta al centro del suo messaggio e della sua tradizione»<sup>17</sup>.

È chiaro che una Chiesa plasmata secondo i principi della Teologia Politica ha poco a che fare con la Chiesa del passato; continua Metz «[...] non si

<sup>13</sup> J.B. METZ, *Pour une théologie du monde*, Cerf, Paris 1971, p. 13.

<sup>14</sup> *Op. ult. cit.*, p. 18.

<sup>15</sup> *Op. ult. cit.*, p. 23.

<sup>16</sup> J.B. METZ, *Il problema di una teologia politica e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società*, in *Concilium VI*, *op. ult. cit.*, (1968), pp. 13-31.

<sup>17</sup> *Op. ult. cit.*, pp. 18-19.

dà una grande idea critica della società che non sia stata sconfessata dal Cristianesimo storico e dalle sue istituzioni [...]. Quello che occorre è soltanto una nuova prassi della Chiesa»<sup>18</sup>.

LE CONFERENZE EPISCOPALI DI RIO DE JANEIRO (BRASILE) E DI MEDELLIN (COLOMBIA)

Bisogna a questo punto ricordare le prime due Conferenze Episcopali dell'America Latina.

La prima, tenutasi a Rio de Janeiro (Brasile) nel 1955, che ha segnato la nascita della Conferenza Episcopale latinoamericana (Celam), ne ha stabilito lo statuto e ha dato un grande impulso alla formazione delle Conferenze Episcopali Nazionali, ma non ha prodotto alcun documento.

La seconda, che si è celebrata a Medellin (Colombia), nel 1968, con l'intervento del Papa Paolo VI, con l'intenzione di calare nel contesto latinoamericano gli orientamenti del Concilio. Ha il merito di aver puntualizzato la condizione dell'uomo nell'America Latina segnata dalla povertà e dall'oppressione, e di aver riconosciuto e incoraggiato il valore profetico delle nascenti comunità ecclesiali di base. A Medellin si prende atto della miseria che genera angoscia, dello stato di frustrazione quasi generale, dei peccati cristallizzati nelle strutture ingiuste, della violenza istituzionalizzata.

Quando parla dei fondamenti dottrinali della giustizia, Medellin asserisce che per la nostra vera liberazione abbiamo tutti bisogno di una profonda conversione, perché venga a noi «il Regno della giustizia, dell'amore e della pace». L'origine di ogni disprezzo dell'uomo con ogni ingiustizia va ricercata nello squilibrio interno della libertà umana che ha sempre bisogno, nella storia, di un continuo lavoro di correzione. L'originalità del messaggio cristiano non consiste tanto nell'affermazione della necessità di un cambiamento di strutture, quanto nel fatto che si deve insistere sulla conversione dell'uomo come presupposto di ogni cambiamento.

Non avremo un continente nuovo senza strutture nuove e rinnovate, ma soprattutto non vi sarà un continente nuovo senza uomini nuovi che, alla luce del vangelo, sappiano essere veramente liberi e responsabili. Solo alla luce di Cristo si rischiera il mistero dell'uomo. In questa luce tutta l'opera divina, nella storia della redenzione, è un'azione di avanzamento e di liberazione dell'uomo, che ha come unico impulso l'amore. L'amore è «la legge fondamentale della perfezione umana e quindi della trasformazione del mondo»<sup>19</sup> non solo il supremo comandamento del Signore, ma che rappresenta anche il dinamismo che deve spingere i cristiani verso la realizzazione della giustizia nel mondo.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>19</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* 7 dicembre 1965, 38 EV/1, 1437.

È così che la Chiesa vuole servire il mondo, irradiando su di esso una luce e una vita che curano ed elevano la dignità della persona umana<sup>20</sup>.

La situazione della gioventù è descritta con grande lucidità e apprezzamento per il suo desiderio di cambiamento. Viene sottolineato infatti che la gioventù, argomento «degno del massimo interesse e di grande attualità»<sup>21</sup> costituisce oggi non soltanto il gruppo sociale più numeroso della società latino americana, ma anche una valida forza nuova di pressione. La gioventù, particolarmente sensibile ai problemi sociali, reclama quei cambiamenti profondi e rapidi che assicurino una società più giusta e quando «popolazioni intere, sprovviste del necessario, vivono in uno stato di dipendenza tale da impedir loro qualsiasi iniziativa e responsabilità e anche ogni possibilità di promozione culturale e di partecipazione alla vita sociale e politica, grande è la tentazione di respingere con la violenza simili ingiurie alla dignità umana»<sup>22</sup>.

È un fatto comprovabile che: «l'eccessivo idealismo dei giovani li sottomette spesso all'azione di gruppi di tendenze estremiste di vario genere e li rende schiavi delle ideologie»<sup>23</sup>.

La gioventù però presenta un insieme di valori sul piano delle relazioni comunitarie, certe forme di responsabilità e di sincerità, un'accettazione degli altri come sono e un franco riconoscimento del carattere pluralista della società.

A Medellin, l'Episcopato latinoamericano tratta la missione evangelizzatrice della Chiesa nel continente nella situazione di quel tempo.

L'originalità sta nel fatto che il punto concreto di partenza del discorso ecclesiale è costituito dall'analisi socio-politica: l'evangelizzazione è vista in funzione del confronto con la situazione locale, una situazione in cui si impone una necessità di liberazione.

#### LE COMUNITÀ ECCLESIALI DI BASE: LUOGO DI CRESCITA DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Le Comunità Ecclesiali di Base (Cebs) sono dei gruppi di famiglie cristiane da 20 a 150 persone che si riuniscono per conoscersi reciprocamente, per ascoltare la Parola di Dio, per porre in comune i loro problemi e tentare di risolverli alla luce del vangelo<sup>24</sup>. Nascono dalla necessità di decentrare i servizi della parrocchia nelle periferie. Sono articolazioni più piccole di Chie-

<sup>20</sup> *Op. ult. cit.*, n. 41, EV/1, 1446-1448.

<sup>21</sup> PAOLO VI, *Discorso di apertura alla seconda Conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano*, Medellin (Colombia), 26 agosto-6 settembre 68, in *La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio*, EMI, Bologna 1977.

<sup>22</sup> Paolo VI, Lettera enciclica *Populorum Progressio*, 26 marzo 1967, 30 EV/2, 1075.

<sup>23</sup> *Op. ult. cit.*, n. 11.

<sup>24</sup> *At* 2,42.



sa con responsabilità territoriale, ramificazioni della comunità parrocchiale con compito kerigmatico-catechetico (annuncio del vangelo), religioso-pastorale (valorizzazione della pietà popolare e di tutte le specificità del territorio); socio-politico (la carità che diventa attento ascolto dei bisogni dell'uomo)<sup>25</sup>.

Attraverso gli incontri, i membri vivono relazioni immediate e fraterne fra di loro e si accorgono che la *Bibbia* non è un documento che testimonia un'esperienza estranea e sepolta nel passato, ma è una forza di vita e di liberazione.

Tre elementi essenziali delle Cebcs sono: la comunione, la partecipazione e la missione.

La Comunione trova il suo fondamento nella professione dell'unica Fede, nell'ascolto della Parola e nell'alimento dell'Eucaristia, che rendono presente il Cristo, vero centro e forza della vita della comunità.

La partecipazione viene dalla corresponsabilità nella missione della Chiesa che deriva dal Battesimo e si esprime con l'impegno attivo e dinamico dei membri per l'annuncio della Parola e per la promozione umana. Le comunità sono aperte al mondo e alla società, perciò ogni membro deve trovare uno spazio di servizio o nei ministeri ecclesiali o nel settore della promozione umana, sociale e politica. L'importante, nel lavoro delle comunità, è ottenere che ognuno si senta protagonista e soggetto responsabile di tutto ciò che avviene.

La missione, è la consapevolezza per cui tutti devono sentirsi impegnati a trasmettere agli altri l'esperienza di fede e di comunione, perché il cristiano partecipa del ministero profetico di Cristo da cui deriva l'impulso ad annunciare il vangelo. Ogni comunità sente vivo il bisogno di generare altre comunità. Questo ruolo alle comunità ecclesiali di base viene riconosciuto da Paolo VI nell'*Evangelii Nuntiandi*, come si dirà più avanti, definendole «destinatari speciali di evangelizzazione e, nello stesso tempo evangelizzatrici»<sup>26</sup>.

La Comunità Ecclesiale di Base (cebs) richiama anche la Chiesa dal basso perché è un fermento nella massa e la sua funzione è di far crescere la massa stessa, trasformarla in vista della creazione di una società più giusta e senza oppressione.

Le Cebcs sono in comunione con la Chiesa madre, diocesi o parrocchia, ed esigono, in mezzo a loro, il Vescovo, i Sacerdoti e i Religiosi. Insieme con la Diocesi e la parrocchia elaborano progetti pastorali. Sono il luogo concreto dove la Teologia della Liberazione si manifesta, perché in esse il *Vangelo* è ascoltato, condiviso, creduto e trasmesso, e ogni membro si sforza di legare la propria fede con la vita: il *Vangelo* spinge a una lettura critica della realtà, per passare poi all'azione.

<sup>25</sup> CONFERENZA EPISCOPALE LATINOAMERICANA (d'ora in poi CELAM), *La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio*. Conclusioni della II Conferenza dell'Episcopato latinoamericano, Medellin (Colombia) 26 agosto-6 settembre 1968, *Povertà della Chiesa*, 10, EMI, Bologna 1977, 223.

<sup>26</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, 58, EV/5, 1662.

Le Cebcs trovano il loro fondamento nell'Ecclesiologia di comunione del Vaticano II. Infatti, la Costituzione *Lumen Gentium*<sup>27</sup> al capitolo II, afferma la grande verità che la Chiesa è «popolo di Dio» ed è tutta ministeriale.

Già il documento di Medellin riconosce l'esistenza delle Cebcs ed assume nei loro confronti una posizione positiva. Così infatti si esprime: «La comunità cristiana di base è il primo e fondamentale nucleo ecclesiale che deve, nel suo proprio livello, responsabilizzarsi per la ricchezza e l'espansione della fede, come pure per il culto che è sua espressione. È essa, pertanto, la cellula ecclesiale e fuoco di evangelizzazione e attualmente fattore di promozione umana e di sviluppo»<sup>28</sup>.

Puebla ne illustra dettagliatamente l'origine storica, la loro diffusione, ne riconosce la validità, apprezza i frutti e sottolinea che le comunità ecclesiali di base rendono possibile un'esperienza di Chiesa come «famiglia di Dio». Mette in guardia contro possibili manipolazioni a livello politico e raccomanda che siano promosse, orientate e accompagnate<sup>29</sup>.

Santo Domingo parla del legame stretto delle comunità ecclesiali di base con la parrocchia, della loro identità come comunità di fede, culto e amore e della loro dimensione missionaria. Riconosce, inoltre, che esse sono il luogo dove i laici sono soggetti attivi e la donna trova spazio, dove si sperimenta la famiglia come Chiesa domestica. Invita a moltiplicarle e mette anche in guardia dai pericoli di manipolazioni<sup>30</sup>.

La quinta Conferenza che si è svolta ad Aparecida (Brasile) nel 2007 ha diversi riferimenti alle comunità ecclesiali di base. Nel contesto del volto ministeriale della Chiesa che scaturisce dal Vaticano II le comunità sono indicate come esempio di attiva partecipazione e impegno dei laici nei diversi ministeri. Nel contesto dei metodi della nuova evangelizzazione le comunità vengono ancora presentate come esperienze valide e positive<sup>31</sup>.

A livello di Magistero della Chiesa universale le comunità ecclesiali di base sono citate da Paolo VI nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*

<sup>27</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione *Lumen Gentium*, 21 dicembre 1964, EDB, Bologna 1979, EV/1, 308-327.

<sup>28</sup> Documento di Medellin, *Povertà della Chiesa*, cit., n. 20.

<sup>29</sup> CELAM, *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*. Documento finale della III Conferenza Generale dell'Episcopato latinoamericano, Puebla de los Angeles (Messico) 27 gennaio-13 febbraio 1979. Testo definitivo, EMI, Bologna 1979, 9; 96-98; 152-239; 261-263; 373; 629-30; 640-43; 648.

<sup>30</sup> CELAM, *Nuova evangelizzazione, promozione umana, cultura cristiana*. «Gesù Cristo ieri, oggi e sempre» (Eb 13,8). Documento finale della IV Conferenza Generale dell'Episcopato latinoamericano Santo Domingo (Repubblica Dominicana) 12-28 ottobre 1992, «Regno/doc.» 37 (1992), d'ora in poi Santo Domingo, 58; 61-62; 95; 106; 108; 210; 259.

<sup>31</sup> Il testo della V Conferenza dice espressamente: «Crescono gli sforzi di un rinnovamento pastorale nelle parrocchie, favorendo l'incontro con il Cristo vivo, mediante diversi metodi di nuova evangelizzazione che si trasformano in comunità di comunità evangelizzate e missionarie. Si registra in alcuni luoghi una rifioritura delle comunità ecclesiali di base secondo il criterio delle Conferenze generali precedenti, in comunione con i vescovi e fe-

tiandi dove ne viene descritta l'identità, la finalità e la missione in comunione con le chiese particolari e le parrocchie. Viene anche delineata la differenza tra comunità di base che hanno una connotazione solo sociologica e ideologica e comunità ecclesiali che si contraddistinguono per l'ascolto della Parola di Dio, per i sacramenti e per l'esercizio di carità<sup>32</sup>. Nell'esortazione apostolica *Christifideles laici* di Giovanni Paolo II vi sono riferimenti diretti alle comunità ecclesiali di base definite «vere espressioni della comunione ecclesiale e centri di evangelizzazione in comunione con i loro pastori<sup>33</sup>».

Giovanni Paolo II vede nelle comunità ecclesiali di base l'espressione concreta del dinamismo missionario della parrocchia, strumenti efficaci per la formazione di comunità ecclesiali mature e per la formazione dei singoli cristiani<sup>34</sup>.

Un elemento comune che riaffiora nelle affermazioni del Magistero è che nelle comunità ecclesiali di base viene attivato l'esercizio del triplice *munus* dei laici: quello profetico con l'annuncio e l'evangelizzazione, quello regale con il servizio e l'esercizio della carità, quello sacerdotale con la partecipazione attiva al culto e ai sacramenti e l'impegno a essere ogni giorno pietre vive dell'edificio spirituale che è la Chiesa e offerta spirituale gradita a Dio. Si ha così il profilo di una Chiesa in movimento e in continuo stato di evangelizzazione.

Infine, anche la Chiesa Italiana è attenta all'esperienza delle comunità ecclesiali di base raccomandando che «le comunità diocesane e quelle parroc-

deli al Magistero della Chiesa. Viene valorizzata la presenza e la crescita dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità che diffondono la loro ricchezza carismatica, educativa ed evangelizzatrice. Si è presa anche coscienza dell'importanza della pastorale familiare, dell'infanzia e della gioventù», CELAM, *Discipulos e misionarios de Jesus para que os nossos povos tenham a vida*, Testo conclusivo da V Conferência Episcopal latinoamericana e do Caribe, Aparecida (Brasil), 13-31 de maio 2007, Paulinas, São Paulo 2009, 98c e 98e. La traduzione è dell'Autore.

<sup>32</sup> PAOLO VI, esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, EV/5, 58, 1662-1667.

<sup>33</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, 30-12-1988, EV/11, 1171-1874. L'esperienza della comunità ecclesiale di base si realizza positivamente in Italia attraverso l'opera pastorale del sacerdote catanese, A. FALLICO, *Progetto parrocchia Comunione di Comunità alla luce della Christifideles laici di Giovanni Paolo II*, Chiesa-Mondo, Catania 1992, 24. L'Autore ha proposto e sta sperimentando in maniera molto positiva le comunità ecclesiali di base in Italia come forma efficace di evangelizzazione.

<sup>34</sup> GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Christi fideles laici*, 30 dicembre 1988, EV/11, 26; 34; 61. Specialmente al n. 61 (EV, 1874), il Papa afferma: «All'interno poi di talune parrocchie, soprattutto se vaste e disperse, le piccole comunità ecclesiali presenti possono essere di notevole aiuto nella formazione dei cristiani, potendo rendere più capillari e incisive la coscienza e l'esperienza della comunione e della missione ecclesiale. Un aiuto può essere dato, come hanno detto i padri sinodali, anche con una catechesi postbattesimale a modo di catecumenato, mediante la riproposizione di alcuni elementi del Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti, destinati a cogliere e vivere le immense e straordinarie ricchezze e responsabilità del battesimo ricevuto».

chiali si aprano all'accoglienza di queste nuove forme di vita ecclesiale dando loro la possibilità di integrarsi nell'insieme»<sup>35</sup>.

*L'Eucaristia come primizia della nuova creazione e inno di speranza nelle comunità ecclesiali di base*

PREMESSA

La Teologia della liberazione propone un diverso approccio ai sacramenti. La domanda di fondo per rileggere la Teologia dei sacramenti è questa: come i sacramenti comunicano il messaggio di redenzione totale, cioè la liberazione personale, comunitaria e storica dell'uomo di oggi?

La preoccupazione è quella di trovare un equilibrio, una cerniera tra fede e vita, tra teoria e pratica, tra celebrazioni e prassi evitando i due eccessi: i sacramenti non possono essere ridotti a riti aridi e freddi, né confusi come momenti di liberazione solo politica<sup>36</sup> e sociale.

In questa ottica s'impone una rivisitazione della Teologia dei sacramenti che recuperi la dimensione trascendente della liberazione cristiana, la collocazione di essi come eventi del piano misericordioso di Dio (*mysterion*), la dimensione festosa in quanto incontro con il Risorto, l'impulso per la promozione della vita come speranza nelle lotte liberatrici.

Un altro aspetto che viene messo in evidenza nel contesto socio-politico del terzo mondo è quello della chiamata alla sequela di Cristo nei sacramenti e alla radicalità della coerenza evangelica per la trasformazione del mondo.

Nei sacramenti si fa l'esperienza della gratuità, del dono e del servizio e sono questi valori che devono aiutare a superare lo *status quo* delle cose e a riscoprire nei poveri il sacramento di Dio che ci interpella e ci richiama alla pratica della giustizia.

La liturgia e i sacramenti devono diventare luogo dove s'innalza la supplica e il clamore dei poveri e del popolo povero verso Dio con la certezza di essere ascoltati. Solo così si ha la perfetta corrispondenza tra *lex credendi* e *lex orandi*: ciò che si crede diventa norma per la preghiera e per la vita.

<sup>35</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA *Comunione e comunità*, 1981, orientamenti pastorali per il decennio 1981-1990, 45-46.

<sup>36</sup> Per questa parte si consiglia un'attenta lettura di V. CODINA, *Sacramenti*, in I. ELLACURIA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, Borla-Cittadella, Roma-Assisi 1992, pp. 743-747. Una conoscenza più approfondita potrebbe venire dalla lettura di F. TABORDA, *Sacramenti prassi e festa*, Cittadella, Assisi 1989; L. BOFF, *I sacramenti della vita...*, cit.; L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987; L. BOFF, *Ecology and Liberation*, Maryknoll 1995; infine anche i documenti di Medellin, Puebla e Santo Domingo hanno riferimenti precisi a questa impostazione dei sacramenti.

Gestualità e corporeità nella celebrazione dei sacramenti devono esprimere e manifestare comunicazione, dialogo, e progettualità di comunione e d'impegno per la solidarietà. La denuncia delle condizioni di *non vita* e di degrado là dove il corpo viene negato nella sua dignità e nella realizzazione delle sue potenzialità e l'ambiente viene inquinato per i calcoli e gli interessi politici e finanziari, deve essere un momento forte della celebrazione dei sacramenti per un'autentica liberazione.

Se nei sacramenti si storicizza, facendo memoria del mistero pasquale, attraverso il dono di grazia, la salvezza, ogni celebrazione deve avere una dimensione profetica perché deve denunciare la presenza dell'*anti-regno* (la violenza, le strutture di peccato, il peccato sociale, le ingiustizie, le divisioni, le discriminazioni e ogni forma di oppressione) per essere vinta.

I sacramenti anticipano, nella dimensione escatologica, già la presenza del Regno e si pongono anche come un giudizio su quello che non è conforme al progetto di Dio sull'uomo e sulla creazione. Così le lacerazioni sociali, il deterioramento dell'ambiente, il relativismo e lassismo morale sono un richiamo forte alla coerenza e ad un impegno liberante per i cristiani che celebrano i sacramenti.

Per la stessa Chiesa che è sacramento, *segno e strumento dell'intima unione con Dio e di tutto il genere umano*<sup>37</sup> la celebrazione dei sacramenti rituali è un rinnovato appello alla conversione, a essere sempre segno e strumento del Regno e sacramento dei poveri per continuare la missione del Cristo capo.

#### ARDORE E PASSIONE NELLE CELEBRAZIONI<sup>38</sup>

Non si può ignorare, come ricorda Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, che vi siano stati degli sparuti abusi nelle celebrazioni dell'Eucaristia in cui la sua visione è stata ridotta a un banchetto della fratellanza umana<sup>39</sup>. Tuttavia sono convinto che questi pochi casi non possano buttare del fango su un'esperienza così viva e coinvolgente che ha portato frutti fecondi nel cammino della Chiesa del terzo mondo e di quella latinoamericana, in particolare, negli ultimi quarant'anni. La visione riduttiva dell'Eucaristia forse è dovuta a una falsa concezione delle stesse Comunità di base slegate dal rapporto con la comunità madre che è la parrocchia e, oltre che

<sup>37</sup> *Lumen Gentium*, 1, EV 1/284.

<sup>38</sup> Si rimanda ancora a G. SILVESTRE, *Vita ecclesiale latinoamericana e calabrese a confronto: tra marginalità e audacia* in «Vivarium», 1 (1994), pp. 142-157 e *Inculturazione nel documento di Santo Domingo...*, cit., pp. 109-121. Cfr., anche V. CODINA, *Eucaristia*, in I. ELACURIA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis...*, cit., pp. 759-760; E. DUSSEL, *Il pane della celebrazione, segno comunitario di giustizia*, in «Concilium», 2 (1982), pp. 259-272.

<sup>39</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10.

dalla carenza numerica degli stessi ministri ordinati, vescovi, sacerdoti e diaconi, anche dalla non sufficiente vigilanza degli stessi.

Bisogna notare che nelle Comunità ecclesiali di base, proprio per essere cellule vive dell'esperienza di fede nel territorio delle periferie, l'Eucaristia non rappresenta mai un punto di partenza, ma di arrivo. La comunità nasce attraverso un lungo itinerario di catechesi che prevede: la scoperta della centralità della Parola, un approccio a Gesù liberatore, una presa di coscienza della Chiesa popolo di Dio, e un'esperienza dei sacramenti come celebrazioni della vita. L'Eucaristia segna la tappa finale di questo cammino nella consapevolezza che da essa s'irradia, per il futuro, la forza e vita per l'evangelizzazione.

Così la celebrazione dell'Eucaristia è vissuta come un momento troppo forte per non lasciare un'impronta nel cuore dei partecipanti. È un evento che viene preparato accuratamente e che i fedeli attendono con ansia. Si pensi che per la carenza di presbiteri e la vastità del territorio la Messa non può essere celebrata tutte le domeniche, ma una volta al mese o addirittura ogni due mesi. E allora la celebrazione è un motivo d'incontro, di festa in cui si concentra tutta la vita della comunità e sono rivissute tutte le esperienze, gioiose e tristi del periodo precedente. È un'occasione in cui alla luce della Parola proclamata e del pane spezzato, ci si confronta e si tenta di leggere la realtà per poi assumere il mandato a portare nel mondo questa luce della Parola e questa forza che viene dall'incontro con il Risorto. Rappresenta, inoltre, l'espressione più alta di maturità e responsabilità dei laici e della ministerialità della Chiesa perché è dall'Eucarestia che scaturisce ogni forma di servizio nella comunità e l'impegno per cambiare e trasformare la realtà.

Dopo la celebrazione si comincia già a pensare con allegria, nostalgia e speranza al prossimo incontro con l'auspicio che il tempo passi velocemente. L'Eucaristia è veramente la mensa dei poveri e dei piccoli che canta la speranza con la musica, la danza, la gestualità, l'espressività, la vivacità, l'inventiva e la creatività per trasferire nella celebrazione le pene, le ansie, le aspirazioni, le tensioni, i conflitti, le speranze della vita di ogni giorno. La celebrazione vibrante, corale e coinvolgente è impegno di sequela a Cristo. È volontà ferma di seguirlo sulla strada delle beatitudini, è luce, vita e certezza di vittoria nelle lotte contro le ingiustizie, la violenza, le oppressioni, i soprusi, l'emarginazione e l'esclusione. S'identifica spesso con il canto fiducioso di Maria nel *Magnificat* che crede nel Dio che esalta i poveri e gli umili, compie la giustizia, rovescia gli schemi dei potenti e dei detentori del potere, sta dalla parte degli esclusi, degli emarginati, degli infelici della vita. In una parola, l'Eucaristia delle comunità ecclesiali di base è una professione di fede nel Dio di Gesù Cristo, il Dio creatore e datore della vita, liberatore che rinnova la società e il mondo a partire dalla periferia delle grandi metropoli, dagli sconfitti, dai perdenti della storia.

Ponendo l'attenzione sugli stessi simboli eucaristici, la condivisione dello stesso cibo e della stessa bevanda che diventano il corpo e il sangue di Cristo costituiscono l'impegno a spezzare il pane con gli altri nelle strade della vita. Una Eucaristia senza condivisione reale non è la vera cena del Signore (1Cor 11,21). Il banchetto eucaristico esprime ampiamente l'utopia del Regno che è già presente nei segni e spinge ogni partecipante a collaborare per la trasformazione totale.

Nell'Eucaristia non solo entriamo in comunione con Gesù, ma con il suo progetto del Regno, non solo edificiamo la Chiesa e la comunità, ma anticipiamo anche il banchetto del Regno. Per questo l'Eucarestia è inseparabile dall'amore e dal servizio fraterno, come attesta Giovanni nel gesto della lavanda dei piedi (Gv 13,1-11). Il contesto pasquale del memoriale dell'ultima cena del Signore è festa di liberazione e denuncia delle forze dell'anti-Regno e predicazione del Regno di giustizia, pace, amore e solidarietà. Il dono del Risorto deve diventare seme di una nuova terra e di cieli nuovi nella storia per la trasformazione del mondo. È celebrazione delle piccole vittorie e liberazioni storiche, ma caparra della liberazione finale e piena nel Regno di Dio. È fonte di speranza e inizio di trasfigurazione<sup>40</sup>.

Il pane e il vino, gli elementi del creato che si trasformano nel corpo e sangue del Signore, sono l'inizio dell'utopia finale. L'*epiclesi*, l'invocazione dello Spirito Santo, non è solo la preghiera per la trasformazione dei doni, ma la supplica della Chiesa per la trasformazione di tutta la storia nel corpo glorioso del Signore.

Il pane offerto nell'Eucaristia reclama giustizia: non può essere il pane rubato dallo sfruttamento e da un sistema sociale ed economico che crea disoccupazione, emarginazione ed esclusione. Perciò la celebrazione si pone non solo come un momento forte in cui Dio ci interroga, ma come un inizio ad operare per la giustizia.

L'*anamnesi*, in quanto memoriale storico della passione, morte e resurrezione di Cristo, è vista come un invito a leggere il martirio dei fratelli e delle sorelle sofferenti e dei popoli crocifissi e oppressi che nell'Eucaristia scorgono un orizzonte di speranza viva per una piena e integrale liberazione. Gli elementi del pane e del vino transustanziati dalla consacrazione, contengono e comunicano l'inaugurazione del Regno di Cristo per la speranza del mondo.

<sup>40</sup> In questa ottica sono da rileggere alcuni spunti della costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, 38-39 EV 1, 1437-1440: «Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire bensì piuttosto stimolare la sollecitudine del lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio».

Un esempio vivo per tutti sono: le celebrazioni di Bartolomeo de Las Casas<sup>41</sup>, di monsignor Oscar Romero sollecitato verso i più poveri e più emarginati, che proprio dall'Eucaristia incominciò a sognare la liberazione e un mondo di pace e giustizia, segnato dallo spargimento del suo sangue, nel 1980, e il massacro di 6 padri gesuiti a San Salvador, nel 1989. Questi due episodi costituiscono una testimonianza suprema rimasta simbolo del tormento e del massacro di un popolo.

Trascrivo due canti molto significativi della Messa perché manifestano chiaramente questo profondo legame che c'è tra la celebrazione e la vita del popolo provato e sofferente<sup>42</sup>.

Un canto dell'offertorio invita a pregare portando all'altare le lotte della vita:

Offriamo al Signore un mondo nuovo  
il futuro del suo popolo.  
Offriamo l'uomo che piange  
non vedendo l'aurora del mondo cambiare  
e offriamo la speranza  
di tutti quelli che scoprono la Resurrezione.  
Offriamo l'uomo che spera  
in una nuova era di vita in pienezza  
e colui che non ha chi l'aiuti  
a cambiare la morte con la Resurrezione.

Un canto della comunione proclama la speranza  
di un mondo nuovo che viene dalla forza di trasformazione dell'Eucaristia:

Pochi operai, pochi lavoratori  
e la fame del popolo aumenta sempre più;  
Tu sei il Signore della messe,  
ascolta questa nostra preghiera,

<sup>41</sup> Su Bartolomeo de Las Casas si può consultare la nostra opera, *Bartolomeo de Las Casas, profeta e precursore della lettura popolare della Bibbia*, Progetto 2000, Cosenza 1999. La conversione di Bartolomeo nasce proprio dalla lettura di *Sir* 34,18-22: «sacrificare il frutto dell'ingiustizia è un'offerta da burla, i doni dei malvagi non sono graditi. L'Altissimo non gradisce le offerte degli empi, e per la moltitudine delle vittime non perdona i peccati». Da qui egli collega l'incompatibilità tra la celebrazione dell'Eucaristia e l'ingiustizia di cui egli era protagonista: offrire a Dio il pane sottratto agli Indios che erano suoi schiavi per il sistema della ripartizione costituiva un sacrilegio, un omicidio. Da questo momento rinuncia ai privilegi e per 50 anni lotta, nonostante le persecuzioni, per l'emancipazione degli Indios e per la giustizia nei confronti dei poveri e degli sfruttati».

<sup>42</sup> *Libro dei canti della parrocchia Nossa Senhora D'Ajuda*, Itaquaquecetuba, São Paulo. La traduzione è dell'Autore.



metti nuovo sangue nelle vene della tua Chiesa.  
Manca il pane perché manca il grano,  
manca il grano perché non seminano  
e mancano i seminatori  
perché nessuno è andato là fuori a chiamarli.  
Manca fede perché non si ascolta,  
non si ascolta perché non si parla.  
E manca questo modo nuovo  
di portare la luce e di profetizzare.  
Manca gente per andare verso il popolo,  
per scoprire perché il popolo sta zitto.  
Pastori e animatori  
Per incentivare il tuo popolo a parlare.  
Manca la luce perché non si accende.  
Non si accende perché mancano i sogni,  
e manca questo modo nuovo  
di portare la luce e parlare di Gesù.

### *Teologia della liberazione*

#### PREMESSA SUL CONCETTO DI LIBERAZIONE

Il concetto di liberazione, pur nella sua variegata costellazione semantica, è presente da sempre nella tradizione cristiana e costituisce quasi la sostanza dello stesso messaggio.

In ebraico abbiamo due verbi caratteristici per indicare la liberazione: a) «Ga al» che è un termine di *diritto familiare che significa liberare* (Es 6,6; Sal 74,2 e 77,16) e si riferisce all'effetto del ristabilimento del rapporto intimo tra Dio e il suo popolo; b) «padah» che *appartiene al diritto commerciale e significa consegnare dietro corresponsione dell'equivalente* (Dt 7,8,9,26; Sal 78,42).

Questi due verbi sono praticamente sinonimi quando hanno Dio come soggetto. I sostantivi corrispondenti sono *liberazione, riscatto redenzione*. I testi biblici (Es 1-15) indicano che la prima redenzione fu una liberazione vittoriosa di Jahwe e non pagò alcun riscatto agli oppressori del suo popolo.

Dopo la distruzione di Gerusalemme e la deportazione in Babilonia (580-530 a.C.) ha inizio una nuova schiavitù per il popolo d'Israele e, infine, dopo quasi 50 anni, una nuova liberazione. Jahwe è ancora il *Goel, il liberatore* del suo popolo che gli appartiene per l'elezione e per l'alleanza. Anche questa liberazione è gratuita e opera della misericordia di Dio, mentre le infedeltà e l'esilio sono visti come un castigo dei peccati del popolo (Is 43,14; 44,6-24; 45,13; 47,4; 50,1; 52,3 Ger 50,34; Es 4,22; Lev 25,26-49).

Gli ultimi secoli precedenti la venuta del Messia sono contraddistinti dall'attesa della liberazione definitiva (*1Mac* 8-1; *Is* 45,17; *Ebr* 9,12), anzi si chiede a Dio di affrettarne il giorno. Questa trepidazione e desiderio di novità sono dovuti al fatto che nel tardo giudaismo la venuta del Signore doveva significare soprattutto la liberazione del giogo imposto dalle nazioni a Israele. È questa l'ottica, quella politica e nazionalistica, che tocca anche il cuore e la mente dei discepoli di Emmaus (*Lc* 24,21) e degli stessi apostoli dopo l'ascensione di Gesù (*At* 1,6) che si aspettano un suo intervento in questo senso<sup>43</sup>.

La teologia della Liberazione parte da questi presupposti biblici per leggere tutta la storia della salvezza in questa prospettiva, e della fede vissuta dal «popolo oppresso e credente». È un modo di fare teologia «contestuale» alla situazione dell'America Latina che parte dal povero come «luogo teologico» in cui Dio opera con la sua grazia e come interlocutore e dalla lettura della prassi, della storia, alla luce del vangelo. Il povero non è più destinatario della solidarietà altrui, ma soggetto attivo e responsabile e partecipe della sua storia. È evangelizzato ed evangelizzatore nello stesso tempo perché reclama una Chiesa autentica, povera, pasquale, samaritana e missionaria, sganciata da qualsiasi forma di potere.

L'atto primo di questo nuovo modo di fare teologia consiste nel cammino di liberazione intrapreso dai cristiani con tutti gli uomini di buona volontà. L'atto secondo è il momento di appropriazione riflessa e di elaborazione teorica di queste esperienze che fioriscono all'interno della prassi liberatrice per motivarla e vigilare autocriticamente. Da questo processo nasce il convincimento della totale incompatibilità delle esigenze evangeliche con una società ingiusta e alienante e quindi una coscienza critica che ricerca la causa principale di una tale situazione nel «mistero di iniquità» che è il peccato. Ora il peccato è definito dalla *Centesimus Annus* e dalla *Sollicitudo Rei Socialis* anche «strutturale» e sociale quando inquina le istituzioni e le strutture.

La saldatura tra liberazioni storiche e la liberazione cristiana nasce dalla liberazione dal peccato che inquina anche le strutture, le istituzioni e causa i meccanismi economici che generano povertà e miseria. Tutto questo non corrisponde a una visione della società secondo il cuore e il progetto di Dio, ma rivela l'altra faccia dello sviluppo del mondo: l'economia dei sud del mondo, nella visione del libero mercato, è a servizio di quella dei paesi del nord ricco e opulento che produce la povertà e l'esclusione.

La Teologia della Liberazione non è una ideologia né una prassi perché si basa su una profonda spiritualità che attinge al pozzo sempre vivo dello Spirito, dove sia l'agire che il patire scaturiscono come suoi frutti ed espressioni della sua creatività. Il martirio è il momento più alto della spiritualità

<sup>43</sup> X. LEON-DUFOUR, *Liberazione-Libertà* in *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Brescia 1965, pp. 520-522.

della liberazione e trova i suoi grandi testimoni nel vescovo Oscar Romero e nei padri gesuiti assassinati a San Salvador<sup>44</sup>.

Se parte dal grido dei poveri e degli esclusi la Teologia della Liberazione deve essere espressione non solo di una Chiesa dei poveri, ma di una Chiesa povera, di una Chiesa cioè che è convinta che la sua vera ricchezza è Gesù Cristo e non il potere o la ricchezza o il successo. Si appella a Cristo che è il Signore della vita, perché la qualità della vita di milioni di esseri umani possa migliorare, essere custodita e promossa.

Il metodo della Teologia della Liberazione è quello sperimentato in Europa e in tutto il mondo dalla JOC (Gioventù Operaia Cattolica): vedere, giudicare e agire. Dalla lettura della realtà alla luce della Parola si passa alla visione critica, alla ricerca delle cause delle ingiustizie e, poi, illuminati dall'esperienza della fede si propongono delle piste di azione.

Il documento di Medellin, che è precursore della Teologia della Liberazione, esige che «si presenti il volto sempre più nitido della Chiesa autenticamente povera, missionaria e pasquale, svincolata da ogni potere temporale e coraggiosamente impegnata nella liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini»<sup>45</sup>.

La dimensione pasquale e samaritana della Chiesa include il suo aspetto martoriale perché è provata continuamente e chiamata a spargere il suo sangue in difesa dei poveri.

La liberazione, secondo Paolo VI, nella sua accezione sociale si inserisce nel disegno globale di salvezza che la Chiesa annuncia in forza del quale la stessa Chiesa «suscita sempre un maggior numero di cristiani che si dedicano alla liberazione dei più; a questi cristiani liberatori dà un'ispirazione di fede, una motivazione di amore fraterno, una dottrina sociale». La liberazione si fonda nella verità su Dio (Creatore e Salvatore), nella verità sulla Chiesa (sacramento di comunione con Dio e con i fratelli), nella verità sull'uomo, (figlio di Dio soggetto ai problemi sociali ed economici)<sup>46</sup>.

In questo contesto di liberazione, come ogni azione evangelica, tende a purificare e a costruire rinnovando dal di dentro. Nella dimensione di purificazione mira a distruggere le schiavitù umane, il peccato personale e sociale; nella dimensione di crescita e di rinnovamento la liberazione ha come obiettivo la comunione con Dio e con i fratelli, principio della comunione perfetta e definitiva. La liberazione, quindi, non può essere ridotta né a un verticalismo spirituale, né a un orizzontalismo puramente sociale. Richiede, inoltre, fedeltà alla Parola, alla tradizione, al magistero e la scelta degli stru-

<sup>44</sup> A. RIZZI, *Liberazione umana* in *Dizionario di Teologia della pace*, EDB, Bologna 1997, pp. 520-522.

<sup>45</sup> CONFERENZA EPISCOPALE LATINOAMERICANA (CELAM), *Documento di Medellin, Gioventù*, 15, EMI, Bologna 1977, p. 131.

<sup>46</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, 38, EV/5, 1630-1631.

menti evangelici, ispirati e mossi dallo Spirito Santo, che escludono la violenza e l'odio tra le classi sociali<sup>47</sup>.

Ora la Teologia della Liberazione reclama una coerenza e una corrispondenza tra fede e vita: in duemila anni di Cristianesimo perché la società non si è trasformata alla luce dei valori cristiani? Perché l'economia e imprenditoria, il mondo dell'informazione, non si ispirano alla fede cristiana?

Sono questi alcuni interrogativi oggi di grande attualità se si pensa che si è fatta molta fatica a preparare una Costituzione Europea (Carta Europea) tenendo conto dei principi evangelici che hanno pervaso le culture, l'arte, la letteratura, l'archeologia, l'architettura e la storia del nostro continente. E il Santo Padre Giovanni Paolo II ha elevato la voce del suo dissenso di fronte a questa realtà che misconosce le origini cristiane dell'Europa e non guarda a un futuro di civiltà senza le premesse cristiane. Speriamo che la sua voce sia ascoltata da chi detiene il potere.

#### I BISOGNI O LE ESIGENZE DI LIBERAZIONE

Se il concetto di liberazione coincide con quello di salvezza-redenzione, è necessario identificare gli aneliti di salvezza e di liberazione presenti nei diversi contesti religiosi per leggerli alla luce del disegno di Dio.

Il desiderio di liberazione nell'uomo, di andare al di là del proprio limite, per trovare un appagamento in Dio, è un discorso che fa parte della sua stessa struttura. La sua apertura al Trascendente è certamente un desiderio di uscire da se stesso per relazionarsi con Dio. La condizione di dipendenza insita nella sua creaturalità che lo spinge a rifugiarsi in Dio e a sentirsi protetto, è già un segno di questo bisogno.

Nella storia delle religioni si può verificare che l'uomo manifesta questo desiderio su un duplice versante: nel rapporto con la natura che lo circonda e nella espressione della sua dimensione sociale. Nel rapporto con la natura l'uomo conosce e osserva tutti i fenomeni attorno a sé, si lascia interrogare e interpellare da essi e cerca di arrivare, attraverso l'osservazione, alle cause e da queste all'essere che è al di sopra di tutto e di tutti. Questo rapporto con l'Essere Assoluto spesso viene espresso con una serie di immagini e di simboli<sup>48</sup>.

Sul versante sociale l'uomo si scopre membro di una comunità e si relaziona con gli altri membri. In quanto essere sociale esprime una dimensione religiosa che si manifesta in un rapporto collettivo con l'Essere divino. I riti, i culti che sono segnati dai diversi contesti culturali e religiosi esprimono questo desi-

<sup>47</sup> *Ivi*, 31, EV/5, 1623.

<sup>48</sup> AA.VV., *Globalizar a esperança*, Paulinas, São Paulo 1998, pp. 223-224 e G. SILVESTRE, *Alla ricerca del Dio Vivente. Una riflessione sui Sacramenti di Natura e Sacramenti Anonimi*, Artecolor, Como 1990.

derio dell'uomo di liberarsi. Anzi proprio essi, specialmente quando si tratta di sacrifici e riti di espiatione dimostrano chiaramente che l'uomo non può liberarsi da solo e che la liberazione, quindi, è un dono che viene dall'alto.

Tutti e due questi versanti sono la radice anche di una spiritualità per l'uomo, cioè di quella capacità di captare il messaggio di grandezza, di bellezza e di mistero che attraversa l'universo e la vita.

È una capacità di fare l'esperienza di un significato ultimo di se stesso e del cosmo, di chiamarlo Dio ed entrare in un dialogo intimo con lui. Da questa esperienza, infatti sono nate le religioni. Questa capacità permette di identificare l'anello perduto che tutto collega e *ri*-collega (dal verbo latino *ligare* e *re-ligare* da cui viene la parola religione) e così fare un'esperienza di totalità e dinamica aperta<sup>49</sup>. Questo rapporto sacrale dell'uomo con il cosmo è fondamentale per recuperare il suo ruolo di custode e collaboratore per migliorare la qualità della vita e non per distruggerla e deteriorarla.

Non mi dilungo a fare una carrellata nelle diverse religioni per verificare come in variegate forme l'uomo cerca Dio. Questo è stato espresso nel concilio Ecumenico Vaticano II nella *Lumen Gentium*, nella *Gaudium et Spes*, nel Decreto *Ad Gentes*, nella dichiarazione *Nostra Aetate*, nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975), nella dichiarazione della Commissione Teologica internazionale sul Rapporto tra Cristianesimo e Religioni, e nella dichiarazione *Dominus Jesus* (2001). Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* parla della ricerca ansiosa dell'uomo nei confronti di Dio nei contesti religiosi e culturali in cui vive<sup>50</sup>.

Potremmo dire che tutte queste forme con cui l'uomo esprime le esigenze di andare verso Dio che è il suo vero Liberatore siano un'autentica *praeparatio evangelica*, dei segni e dei valori che predispongono già all'accoglienza dell'annuncio del vangelo di vita e di liberazione che è Gesù Cristo Salvatore.

D'altra parte i Padri della Chiesa avevano parlato dei *Semina Verbi* per identificare gli aneliti di salvezza e liberazione del mondo pagano sia a livello individuale che a livello collettivo. Molto bella è anche l'immagine che alcuni di essi hanno usato considerando le culture umane con le loro note positive come dei «pozzi». Essi, per quanto ripieni e ostruiti di terra e sassi pure mantengono dentro di sé la vena d'acqua. Bisogna quindi solo purificarli e ribatterli per attingere l'acqua, cioè canalizzare questa sete di salvezza perché trovi la sua pienezza in Gesù Cristo<sup>51</sup>.

Se il terreno è così vasto e ampio già prima di Cristo, lo sarà ancora di più dopo la venuta del Redentore. Infatti, Cristo con l'Incarnazione ha assunto tutto ciò che è umano e come dice il Concilio «si è unito in certo modo ad

<sup>49</sup> L. BOFF, *La voce dell'arcobaleno, per un'etica planetaria e una spiritualità ecologica*, Cittadella, Assisi 2002, pp. 26-27.

<sup>50</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, 27-30

<sup>51</sup> G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze*, EDB, Bologna 2002, p. 79.

ogni uomo» e nel modo che Lui solo conosce permette che ogni uomo abbia il contatto con il suo «mistero pasquale»<sup>52</sup>. Perciò oggi nel Dialogo interreligioso si deve scoprire sempre più la ricchezza dei valori presenti nelle diverse religioni e nelle culture mondiali che esprimono il desiderio di liberazione. Per questo si parla anche di «religioni salvifiche» nel senso che, sempre restando fermo che Gesù Cristo è l'unico ed esclusivo Salvatore, tutti i valori positivi che si trovano nelle religioni possono essere vie che, attraverso l'azione dello Spirito Santo, conducono alla salvezza cristiana.

L'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975) del papa Paolo VI parlando dell'evangelizzazione delle culture individua due momenti importanti, che richiedono una reciprocità: da una parte cogliere i valori positivi che in esse si trovano e dall'altra l'annuncio della novità del vangelo. I valori negativi vanno purificati, a loro volta, per poter essere assunti nella predicazione del vangelo<sup>53</sup>.

Un grave ostacolo per la maturazione delle esigenze di liberazione oggi è rappresentato dalla diffusione delle sette e dei nuovi movimenti religiosi, animati da una visione fondamentalista e basati principalmente sui principi di fanatismo e intolleranza esasperati. Essi attirano perché propongono delle soluzioni immediate ai bisogni dell'uomo, come guarigioni e sistemazione economica, ma disorientano e risultano alienanti nei confronti dei grandi interrogativi sui problemi esistenziali dell'uomo.

I bisogni emergono esaminando e approfondendo alcune tematiche ed esperienze forti a cui rimandano. Essi, indubbiamente costituiscono dei segnali di speranza per il futuro del Cristianesimo e del mondo, tentativi di incarnare la buona novella nelle diverse condizioni storiche di oggi e punti di partenza per un reale rinnovamento. Possiamo dire che questi bisogni di liberazione costituiscano come dei *luoghi teologici* in cui Dio si rivela e agisce ancora. E la Teologia della Liberazione va letta in questa linea.

#### COME NASCE LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

In che modo parlare di un Dio che si rivela come amore in una realtà quale quella latinoamericana, segnata dalla povertà e dall'oppressione? Come poter annunciare il Dio della vita a persone che soffrono una morte prematura e ingiusta? Come riconoscere il dono gratuito del Suo amore e della Sua giustizia a partire dalla sofferenza dell'innocente? Con quale linguaggio dire a quanti non sono considerati persone che essi sono figli di Dio?

Sono questi gli interrogativi da cui nasce la teologia che sorge in America Latina, che si possono sintetizzare in uno: come posso vivere la fede

<sup>52</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, 22, EV/1, 1385-1390.

<sup>53</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, 53, EV/5, 1650.

cristiana in un mondo in cui milioni di uomini sono oppressi e muoiono di fame?

La Teologia della Liberazione, più di ogni altro tipo di teologia, sorge dal crogiuolo dell'angoscia e dalle sofferenze umane; proviene dallo sforzo di dare un senso al dolore, quando a soffrire sono le vittime di un'oppressione e di uno sfruttamento organizzati, e quando esse vengono umiliate e trattate come esseri inferiori, non come realmente sono, «immagini di Dio».

In effetti la sofferenza umana, l'impegno nei suoi confronti, le domande che ne derivano a proposito di Dio, sono un punto di partenza e un tema centrale per la Teologia della Liberazione.

La ricerca di questa sutura, tra messaggio cristiano e storia, costituisce l'oggetto dell'approfondimento da parte degli autori della Teologia della Liberazione, quali G. Gutierrez, J. Sobrino, P. Richard, J. Comblin. Anche Leonardo e Clodovis Boff, nel libro *Come fare Teologia della Liberazione*<sup>54</sup>, partono da questa necessità impellente del grido dei poveri, per dare una risposta alla luce della fede.

#### VERSO UNA DEFINIZIONE DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Il termine *liberazione* appare per la prima volta nelle conclusioni della Conferenza dei Vescovi latinoamericani riuniti a Medellin. Qui si sottolinea come qualsiasi tipo di *liberazione* deve partire dal Cristo Risorto che ha liberato integralmente l'uomo con la vittoria sul peccato e sulla morte e la Chiesa continua in questo impegno di liberazione.

Un fondamento importante per la Teologia della Liberazione è l'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI del 1975. Questo documento tratta del problema dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo e affida ai cristiani il ruolo di *liberatori*<sup>55</sup>

L'esortazione si preoccupa di fare una sintesi della componente umana e della salvezza cristiana nella categoria della *liberazione*, facendo entrare nel concetto della salvezza la liberazione integrale dell'uomo a partire dalla «liberazione del peccato nella gioia di conoscere Dio e di essere da Lui conosciuti»<sup>56</sup>.

Nell'ottobre del 1976, la Commissione Teologica Internazionale pubblicò, a conclusione di due anni di studio, *La relazione tra la promozione umana e la salvezza cristiana*, riprendendo i temi dell'*Evangelii Nuntiandi* che sottolineava come «la Chiesa si sforza per inserire sempre la lotta cristiana, in favore della liberazione, nel disegno globale della Salvezza, che

<sup>54</sup> L. BOFF-C. BOFF, *Come fare Teologia della Liberazione*, Cittadella, Assisi 1986, pp. 9-21.

<sup>55</sup> *Evangelii Nuntiandi*, n. 38, EV/5, 1628.

<sup>56</sup> *Op. ult. cit.*, n. 9, EV/5, 1615.

lei proprio annuncia»<sup>57</sup>. Il documento della Commissione mette in risalto gli aspetti positivi della Teologia della Liberazione e mette in guardia dai pericoli

All' *Evangelii Nuntiandi* fa eco anche il Manifesto del dialogo ecumenico dei Teologi del terzo mondo (Dar-Es-Salam, 1976) che apre un cammino nuovo e segna anche il diritto di cittadinanza della teologia africana<sup>58</sup>.

Un grande valore hanno per lo sviluppo della Teologia della Liberazione, due encicliche di Giovanni Paolo II la *Redemptor Hominis* (1979) che sottolinea come l'uomo di oggi può essere liberato solamente nel Cristo, e soprattutto la *Laborem Exercens* (1981). Quest'ultima analizza i conflitti economici e sociali della nostra epoca, cercando di individuarne le cause e i meccanismi che producono le povertà. È soprattutto l'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) che parla più espressamente della Teologia della Liberazione e richiama a una visione più obiettiva ed equilibrata<sup>59</sup>.

#### LA CONFERENZA EPISCOPALE LATINOAMERICANA DI PUEBLA

La Conferenza di Puebla (Messico), nel 1979, riprende ampiamente il tema della liberazione e della evangelizzazione liberatrice nella stessa prospettiva dell' *Evangelii Nuntiandi*.

Le conclusioni della Conferenza oggi diventano il passaggio obbligato per fare Teologia della Liberazione.

È fondamentale per la Teologia della Liberazione quello che il papa Giovanni Paolo II ha detto a Puebla nel discorso inaugurale: «la voce della Chiesa, eco della voce della coscienza umana, che non ha mai cessato di risuonare nel corso dei secoli in mezzo ai più vari sistemi e condizioni socio-culturali, e merita, anzi necessita di essere ascoltata anche nella nostra epoca quando alla ricchezza crescente di pochi corrisponde parallelamente la miseria crescente delle masse<sup>60</sup>.

Nei numeri 353-356 si sottolinea come la liberazione cristiana contenga due elementi complementari e inseparabili: la realizzazione delle legittime

<sup>57</sup> *Op. ult. cit.*, n. 38, EV/5, 1628.

<sup>58</sup> G. SILVESTRE, *Nuove prospettive ecclesologiche ed inculturazione in Africa*, in «*Vivarium*» 4 ns, 3 (1996), pp. 433-454.

<sup>59</sup> GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 dicembre 1987, EV/III, 46, 2692-2693: «Recentemente, nel periodo seguito alla pubblicazione dell'enciclica *Populorum Progressio*, in alcune aree della Chiesa cattolica, in particolare nell'America latina, si è diffuso un nuovo modo di affrontare i problemi della miseria e del sottosviluppo, che fa della liberazione la categoria fondamentale e il primo principio di azione.

I valori positivi, ma anche le deviazioni e i pericoli di deviazione, connessi a questa forma di riflessione e di elaborazione teologica, sono stati convenientemente segnalati dal magistero ecclesiastico».

<sup>60</sup> P. VANZAN (ed.), *Enchiridion documenti della Chiesa latinoamericana*, EMI, Bologna, 1995, Puebla, Discorso inaugurale di Giovanni Paolo II, p. 284.



aspirazioni umane nella pienezza e il superamento di tutte le schiavitù che dilacerano l'uomo e la società (la cui fonte sono l'egoismo, il peccato personale e sociale). In questa linea «l'uomo deve trasformarsi in soggetto del suo proprio sviluppo individuale e sociale» in vista della liberazione per la crescita progressiva nell'essere nella comunione con Dio e con gli uomini. Sostiene che la Chiesa non ha bisogno di ricorrere ad ideologie per la liberazione dell'uomo perché la promozione umana «nei suoi aspetti di sviluppo e liberazione è parte integrante dell'evangelizzazione»<sup>61</sup>.

Tutti e due gli elementi della liberazione concretizzano la liberazione radicale che Gesù Cristo ha realizzato nella Pasqua.

Qui incontriamo i due aspetti che ogni Teologia della Liberazione approfondisce: l'aspetto della liberazione umana, sociale, storica e l'aspetto della salvezza integrale in Gesù Cristo. Perciò possiamo dire che la liberazione è la salvezza di Gesù Cristo che si realizza nella storia.

La Conferenza di Puebla ha messo in risalto la verità sull'uomo, su Cristo e sulla Chiesa, puntualizzando l'opzione della Chiesa per i poveri, che viene da un preciso dovere evangelico e di giustizia, e non può essere opera di una inconsistente carità convenzionale e assistenziale. Individua anche il peccato sociale e strutturale nei meccanismi economici che hanno lo scopo di impoverire sempre più le masse, specialmente del terzo mondo.

A Puebla il linguaggio è più elaborato che a Medellin, per aver beneficiato di una eredità di dieci anni e più di analisi sociali, di una riflessione teologica e di un impegno pratico dei cristiani suscitato da Medellin.

A Puebla si denunciano le violazioni permanenti e le condizioni di guerriglia e terrorismo; le ideologie liberali che legittimano un sistema economico che scava, sempre più nel profondo, l'abisso tra ricchi e poveri; le ideologie marxiste che aumentano la spirale della violenza; le ideologie della «sicurezza nazionale» che conducono al totalitarismo e all'autoritarismo dei regimi di matrice militare presenti nel continente.

Il documento emanato a Puebla vede, inoltre, l'evangelizzazione come appello per la promozione umana e promozione alla giustizia; ricorda ancora che evangelizzare «è creare una coscienza etica intorno ai grandi problemi internazionali».

I Vescovi latinoamericani dedicano un'attenzione particolare ai giovani del continente per i quali la Chiesa deve essere portatrice di gioia e di un progetto di liberazione integrale a loro favore.

Il documento dice inoltre ai giovani che adottando gli atteggiamenti di Cristo, possono promuovere e difendere la dignità della persona umana.

Ogni giovane per il battesimo è figlio dell'unico Padre, fratello di tutti gli uomini e contribuisce all'edificazione della Chiesa. Si sente sempre più «cit-

<sup>61</sup> Puebla, 355.

tadino universale», strumento nella costruzione della comunità latinoamericana e universale.

La Chiesa confida nei giovani, sono la sua speranza e vede nella gioventù dell'America Latina un vero potenziale per il presente e il futuro della sua evangelizzazione.

La Chiesa compie una scelta preferenziale per i giovani proprio in ordine alla sua missione evangelizzatrice nell'America Latina.

Anche i documenti della Conferenza Episcopale brasiliana (C.N.B.B.) negli ultimi dieci anni, si sono occupati molto spesso del tema della liberazione.

#### CHE COSA È LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

La Teologia della Liberazione nasce da una nuova proposta di fare Teologia<sup>62</sup> che sottolinea i seguenti aspetti, tra i quali evitare un discorso astratto, formale e accademico che prevede risposte pronte sempre e per tutti. La Teologia non può essere una pratica di gabinetto che raggiunge un'élite con elaborazioni e riflessioni già pronte. È una Teologia che ha come suo interlocutore non il «non credente», ma il «non uomo», il povero.

Partendo dalla realtà, la Teologia ha il compito di leggerla alla luce della fede e riflettendo sulla Parola di Dio, cominciando dai propri problemi, da quelli della vita di ogni giorno.

Partendo dalla realtà, si cerca di scoprire la logica che esiste nella lettura della situazione di ingiustizia sociale.

La mediazione per la lettura della realtà deve essere cercata nella massa oppressa, nel povero che diventa interlocutore.

Questa Teologia ha origine nella riflessione, nella valutazione e nella pratica del popolo; per questo si propone: di condividere la vita del povero, non solo conoscerla teoricamente; di narrare e valorizzare la storia del povero e del popolo oppresso, aiutandoli a essere soggetti e protagonisti della storia. Non è la Teologia del terzo mondo (= sul terzo mondo), ma il terzo mondo che fa Teologia; di mostrare che il volto di Dio, come già nel corso della Bibbia, si rivela oggi nel povero e nel popolo oppresso.

Questa Teologia parte dalle prospettive della Rivelazione, infatti il suo presupposto è la fede.

Su questa piattaforma comune, tentiamo ora di raggruppare le definizioni degli autori più importanti<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Cfr., anche *XXI Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Brasiliana*, aprile 1983.

<sup>63</sup> I testi di questi autori si possono leggere in AA.VV., *As Teologias da Libertação*, Paulinas, São Paulo 1981, pp. 18-21. La traduzione è dell'Autore.

Per G. Gutierrez, peruviano, nel suo volume la *Teologia della Liberazione* pubblicato a Lima nel 1970, sostiene che essa «è un tentativo di riflessione, a partire dal vangelo e dall'esperienza di uomini e di donne ingaggiati nel processo di liberazione in questo continente di oppressione che è l'America Latina. Riflessione teologica che nasce dall'esperienza condivisa, nello sforzo comune per far sparire l'attuale situazione di ingiustizia e costruire una società differente, più libera e più umana»<sup>64</sup>.

Per E. Dussel, boliviano, la Teologia della Liberazione «è la riflessione sulla prassi di liberazione degli oppressi [...] Una teologia pensata da chi si pone nella «periferia», partendo dagli emarginati e dai diseredati del mondo»<sup>65</sup>[...].

J.L. Segundo, uruguaiano, dice: «Una cosa comune e fondamentale a tutti i teologi della liberazione, è che gli uomini, tanto nell'azione politica quanto negli impegni individuali, costruiscono il Regno di Dio partendo dalla storia e dentro di essa [...]»<sup>66</sup>.

R. Vidales, messicano, sottolinea: «La Teologia della Liberazione si orienta a partire da una esperienza concreta della fede impegnata con il compito del cambiamento storico, anche se mantiene la sua funzione critica davanti allo stesso impegno»<sup>67</sup>.

E. Ibarra, cileno, il quale è più un osservatore che un difensore della Teologia della Liberazione, sostiene: «La Teologia della Liberazione è una dimensione dimenticata dalla rivelazione giudeo-cristiana che, per di più, apre possibilità inedite alla rinnovazione di tutta la teologia, monopolizzata fino al giorno d'oggi dai centri clericali europei, che impregnati d'una visione di un Cristianesimo borghese, sono rimasti attaccati a formule astratte non realizzate con la condizione reale degli uomini del nostro tempo»<sup>68</sup>.

E ancora, il teologo cileno afferma: «La Teologia della Liberazione è una Teologia elaborata «a partire» dalle Chiese dell'America Latina che vivono in una situazione pastorale comune e originale [...] È elaborata in un contesto cristiano di miseria, di dipendenza e di molti sfruttamenti [...] Parte dal mondo dei poveri, dalla periferia, e cerca di essere «voce teologica» di loro, la prospettiva cristiana dei cattolici poveri, se essi potessero fare teologia. Suo interlocutore, non è primariamente il «non credente» (il popolo latino americano conserva una forte religiosità), ma il «non uomo», il povero in cui l'emarginazione e la miseria lo hanno portato a una situazione sub-umana, e dove la sua vita cristiana è minacciata»<sup>69</sup>.

Infine riportiamo alcuni brani di Leonardo Boff, che si riferiscono alla definizione della Teologia della Liberazione, egli scrive: «Teologia della Li-

<sup>64</sup> *Op. ult. cit.*, p. 18.

<sup>65</sup> *Op. ult. cit.*, p. 19.

<sup>66</sup> *Op. ult. cit.*, p. 20.

<sup>67</sup> *Op. ult. cit.*, p. 21.

<sup>68</sup> *Op. ult. cit.*, p. 22.

<sup>69</sup> *Op. ult. cit.*, p. 23.

berazione è riflettere criticamente alla luce dell'esperienza cristiana di fede sulla prassi degli uomini, specialmente dei cristiani, in vista della liberazione integrale degli uomini [...]»<sup>70</sup>.

«La Teologia della Liberazione parte da una indignazione etica di fronte alla povertà che Dio non vuole per i suoi figli, nello stesso tempo si fa una esperienza religiosa davanti ai poveri nei quali è presente il Servo Sofferente, Gesù Cristo [...]. È una Teologia con forte dimensione profetica e missionaria»<sup>71</sup>.

Nel libro *teologia do cativo e da libertação*, ancora Boff precisa:

La Teologia della Liberazione, coscientizza non senza stupirsi, la domanda: come è possibile che l'oppressione sociale si verifichi nell'America Latina, continente preminentemente cattolico? Che prassi di fede è stata vissuta per permettere questa simile situazione storica? Bisogna confessare che la fede qui transculturizzata è maneggiata per legittimare i detentori del potere oppressore. Che tipo di prassi devono storicizzare i cristiani perché sia quello che deve essere, liberatrice e continuatrice della prassi di Gesù Cristo? La Teologia della Liberazione impone, alla prassi della fede, nuovi compiti: compito di seminare, di sostenere la speranza, di lottare con mezzi più semplici e meno spettacolari, preparare una coscientizzazione profonda per il modo di organizzare la liberalizzazione-atto<sup>72</sup>.

J. Comblin, a proposito della Teologia della Liberazione dice: «È la luce della Parola di Dio che ci fa comprendere quello che sta accadendo ai nostri fratelli [...] Quando 5-6 laici, anche se pensano di essere ignoranti, cominciano a mettersi insieme a riflettere sulla Parola di Dio e cercano di vedere insieme ciò che devono fare per illuminare il mondo, tutto questo è già Teologia della Liberazione». E ancora aggiunge:

«La Teologia della Liberazione comincia quando da uditori ci trasformiamo in portatori, in pronunciatori della Parola di Dio per portarla agli altri e poi entriamo in contatto con gli altri piccoli gruppi per confrontarci e camminare insieme [...] Ciò che importa non sono i libri che si vendono nelle librerie, ma i libri che scriviamo noi con la nostra vita, realizzando la nostra vocazione di cristiani. I libri possono significare una fuga. Noi dobbiamo apprendere a pensare come cristiani e ad agire come apostoli. Tutto questo è Teologia della Liberazione<sup>73</sup>».

<sup>70</sup> L. BOFF, *Teologia do cativo e da Libertação*, Vozes, Petropolis, 1983, p. 42. La traduzione è dell'autore.

<sup>71</sup> L. BOFF, *Igreja carisma e poder*, Vozes, Petropolis 1981, pp. 39-40. L. BOFF, *Chiesa e potere*, Borla, Roma 1984, pp. 39-40.

<sup>72</sup> L. BOFF, *Teologia...*, cit., pp. 43-44.

<sup>73</sup> P.J. COMBLIN, Dispense inedite della conferenza tenuta per la Scuola di Teologia per i laici della Diocesi di Mogi Das Cruzes (S. Paolo - Brasile) il 19 giugno 1984.

Da tutte queste definizioni possiamo cogliere gli elementi essenziali della Teologia della Liberazione, che sono i seguenti:

- È una Teologia contestuale, legata, cioè, alla situazione presente dell'America Latina, che è una situazione di dipendenza e oppressione.

- È una Teologia che parte necessariamente da un impegno effettivo e collettivo nel processo di liberazione. Questo impegno scaturisce dal confronto con la Parola di Dio e dalla riflessione alla sua luce.

- È una Teologia che ha un *locus* ben preciso: la collocazione del teologo nella comunità dei poveri per rispondere all'interrogativo: come annunciare Cristo a un uomo che non è uomo? (Gutierrez).

- Partendo dal contesto la teologia non è solo *intellectus fidei*, ma anche *intellectus amoris* (compassione). Alla domanda perché l'uomo è povero non bastano le risposte delle mediazioni sociali per stabilire le relazioni e la comunione tra i membri del popolo, ma è necessario essere solidali con i poveri (Sobrino).

- È una teologia che interpella l'Occidente che, erede delle categorie dell'Illuminismo, ha come interlocutore le ideologie e l'uomo ateo, materialista, post-moderno.

- È una teologia che gradualmente si sviluppa e si evolve: dalla liberazione degli oppressi l'asse si sposta piano piano a quella dei popoli crocifissi, al rispetto del creato, alla promozione della pace.

#### *Fondamenti biblici della teologia della liberazione*

La Teologia della Liberazione affonda le sue radici nella Sacra Scrittura dove affiora sempre una particolare attenzione di Dio per i poveri e gli ultimi. Alcune categorie e alcuni temi in particolare sono lo sfondo della riflessione, fra gli altri: l'alleanza, l'esodo, l'esilio, la schiavitù, la liberazione. Accenniamo ad alcuni di questi temi che sono punti di riferimento anche degli autori finora citati.

L'AMORE PREFERENZIALE PER I POVERI NELLA PROSPETTIVA DELL'ESODO-ALLEANZA DIO SI FA SOLIDALE CON I POVERI<sup>74</sup>

Il momento fondativo della fede biblica non è la creazione, ma la costituzione del popolo di Dio. Esso è un popolo di poveri liberati. I poveri sono gli oppressi, i curvati, secondo un termine ebraico che è entrato a far parte della spiritualità cristiana. I poveri sono gli *anawim*, i sottoposti, nei con-

<sup>74</sup> Per questa parte si rimanda a G. DA SILVA GOURGULHO, *Ermeneutica biblica della Teologia della Liberazione* in I. ELLACURIA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, Borla-Cittadella, Roma 1992, pp. 162-183.

fronti dei quali Dio si curva, diventa il misericordioso perché volge lo sguardo ai miseri. L'inizio di questa avventura dell'epopea dell'esodo, si trova al capitolo terzo dell'*Esodo*, subito dopo la manifestazione di Dio a Mosè sulla montagna santa: Il Signore disse: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti. Conosco infatti le sue sofferenze» (*Es* 3,7). È un Dio solidale. Sullo sfondo sta l'immagine del «riscattatore», di colui che interviene in forza di un vincolo, di un legame di sangue, di un vincolo sociale com'è il parente o l'amico che libera l'oppresso. Il testo prosegue: «Conosco le sue sofferenze, perciò sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese, verso un paese bello e spazioso» (*Es* 3,8). Dio stesso è chiamato il «Goel», il Redentore, il Liberatore (*Salmi* 18,3 e 68,20-22) perché ha pagato il riscatto per liberare il suo popolo dalla schiavitù del Faraone.

Così incomincia la storia di liberazione che è anche il primo articolo del credo biblico, fondamento del credo cristiano. Al centro della fede cristiana sta l'incarnazione, passione e risurrezione di Gesù Cristo. In lui Dio si curva sulla miseria umana. Ma l'incarnazione della Parola di Dio incomincia da lontano. Non è Nazaret o Betlemme il primo luogo dell'incarnazione. Non è l'anno zero della storia cristiana il suo inizio, ma questo curvarsi di Dio sugli oppressi in terra d'Egitto. In tal modo egli offre il modello dell'agire per ogni essere umano.

#### DIO SI FA GARANTE DELLA LIBERTÀ E DIGNITÀ DEI POVERI

A questo segue l'uscita e la costituzione del popolo in libertà sulla base delle «dieci parole» o decalogo. Esse si riassumono nei due principi: la fedeltà a Dio come unico Signore e la fedeltà al prossimo. Essi sono inseparabili: «Non ti prostrerai davanti a false immagini e non ridurrai l'altro a oggetto» (*Es* 22,5). Queste sono le condizioni per vivere in libertà. L'alleanza con Dio è radice della libertà. Nella cornice dell'alleanza si trova un'antica raccolta di norme chiamate «Codice dell'alleanza». Esse esprimono l'impegno a vivere l'alleanza, dove si afferma e tutela il diritto del povero.

La norma è formulata con la stessa autorità delle «dieci parole» o decalogo. Il testo di *Esodo* dice così: Non molesterai il forestiero, né l'opprimerai perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto. Non maltratterai la vedova e l'orfano. «Se tu lo maltratti quando invocherà da me l'aiuto io ascolterò il suo grido» (*Es* 22,20-22). L'*Esodo* comincia quando Dio ascolta il grido degli ebrei in Egitto: «E Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza [...] Dio guardò la loro condizione... se ne prese pensiero» (*Es* 2,24-25). Da qui inizia l'avventura dell'uscita alla libertà. Anche nel codice di alleanza, Dio dice: «Io ascolterò il loro grido e la mia collera si accenderà e vi farò morire di spada. Io ascolterò il suo grido perché io sono un Dio pietoso» (*Es* 22,23). La tutela del povero è in mano a Dio. I poveri nell'ambito della ce-

munità ebraica possono contare su questo intervento misericordioso di Dio.

La fede nel Dio Liberatore dell'Alleanza è sempre messa alla prova nel cammino dell'esodo con la tentazione dall'idolatria e Israele cedendo al culto degli altri dei, si affida ad altre forme di liberazione come il potere economico, il potere politico e militare. Ma le esperienze negative, rafforzano convinzione ancora che solo nel Dio dell'Alleanza si ha la vera liberazione.

Un'ultima raccolta di queste norme a tutela dei poveri si trova nel libro del Deuteronomio. Esso ha alle spalle la lunga storia di invasioni, deportazioni, l'esilio, dal tempo di Mosè fino all'esilio, dal XIII al VI secolo a.C. È una storia di violenze, di cui si fanno eco i testi profetici. Nella raccolta più umanitaria del Deuteronomio, che è la riedizione o seconda legge, si ha la motivazione più esplicita di questo intervento a favore dei poveri con una ragione teologale, cioè che rimanda all'agire di Dio. Non si tratta solo di una riflessione sulla fede, ma è l'agire stesso di Dio che fonda il comportamento di quelli che fanno parte dell'alleanza: «Non lederai il diritto dello straniero o dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova» (Dt 24,17). I poveri non sono più gli ebrei sottoposti allo sfruttamento del Faraone, ma quelli che sono privi di dignità e libertà nella terra di Canaan. Sono l'orfano, la vedova e lo straniero.

Possono quindi cambiare le figure. Oggi – ad esempio – metteremmo i nomi di altre categorie. Restano ancora le vedove, restano ancora gli orfani, ma soprattutto gli stranieri, che non hanno protezione e accoglienza. Lo straniero è esposto all'offesa e al ricatto. Il testo biblico prosegue: «Tu non farai questo, ma ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto e che di là ti ha liberato il Signore tuo Dio: perciò ti comando di fare questa cosa» (Dt 24,18).

Alcuni vedono nell'interesse della Chiesa per i poveri, per gli immigrati, per gli stranieri, per tutte le categorie deboli, semplicemente il soddisfacimento di un bisogno sociale. Fare assistenza e la carità è visto come una dimensione morale e sociale dell'agire cristiano. Credo che si dimentichi qual è la radice teologale di questo agire. Non è solo un'esigenza sociale o etica o morale, ma un conformarsi al modo di agire di Dio: «perciò ti comando di fare questa cosa» (Dt 24,18) perché il Signore ti ha liberato. Tu devi difendere, accogliere il povero perché hai fatto esperienza di libertà e dell'amore di Dio, e perciò lo devi testimoniare e rendere presente con un'attitudine e un modo di agire corrispondente. Si potrebbe dire che la professione di fede biblica non è fatta, come vedremo nel *Vangelo*, da un insieme di dichiarazioni verbali o da un sistema teorico coerente e perfetto, ma diventa amore reso attivo e pratico nei comportamenti.

#### DIO INTERVIENE PER LA DIFESA DEI POVERI

Da questo primo confronto con la parola di Dio risulta che il credo biblico si fonda sull'esperienza dell'esodo. A sua volta esso dà l'impulso a un

modo di agire corrispondente. Le norme che regolano questo agire stanno alla base di una società in cui i poveri ritrovano la loro dignità. Questo trova conferma nei testi dei profeti, dove si vede Dio che interviene per difendere i poveri.

Dopo l'esperienza dell'esodo, l'ingresso nella terra promessa doveva garantire a tutti la libertà e la dignità. Ma non fu così. I tentativi di far ripartire l'esperienza dell'esodo con il giubileo, cioè con la redistribuzione delle terre, delle proprietà e la liberazione degli schiavi ogni sette anni e poi ogni quarantanove anni, non ebbero successo. Il contenuto del giubileo biblico potrebbe essere ancora attuale, per esempio con la «remissione» del debito internazionale dei Paesi poveri.

Eppure questa scelta è un modo di vivere la fede e non solo un gesto sociale per fare bella figura. È la risposta della fede al Dio dell'esodo che dà la libertà agli oppressi. *Il Libro di Giobbe* ci presenta ancora Dio come Liberatore, fedele alle promesse e Dio della storia. Egli si fa garante di questa libertà e dignità nella terra di Canaan. Essa doveva essere terra di libertà, ma diventa terra di schiavitù quando i campi vengono accaparrati dai grandi proprietari e le case dai ricchi possidenti. Allora si torna nella condizione di schiavitù dell'Egitto. Dio allora suscita i Giudici e risponde ancora una volta al grido del suo popolo oppresso facendo emergere il suo progetto di liberazione, nonostante i fallimenti e le cadute. A questo punto si tenta di rimettere in moto l'esodo con il giubileo, cioè con la remissione dei debiti, la restituzione delle case, dei campi e soprattutto con la liberazione delle persone. Probabilmente il giubileo in questa forma non è mai stato attuato, perché comportava delle complicazioni di carattere economico e sociale. In questo contesto intervengono i profeti, uomini dello Spirito. Essi sono la coscienza critica del popolo di Dio. Siamo abituati a chiamare profeti quelli che predicono il futuro. I profeti biblici sono invece quelli che guardano al passato per giudicare il presente e scoprono la novità dell'azione di Dio che sta trasformando la storia. Il futuro è la speranza che essi aprono. Per il profeta il futuro è nelle mani di Dio. Egli invece guarda al presente per cambiarlo, e il modello di riferimento è il passato.

Su questo sfondo si può capire l'intervento del profeta Amos, un amministratore agricolo che diventa profeta. Egli non è solo un allevatore di bestiame, ma un personaggio colto che interviene nel regno del Nord in un momento critico, quando si diffonde il latifondismo a causa del fiscalismo che impoverisce i piccoli contadini e commercianti: «Per tre misfatti d'Israele e per quattro non revocherò il mio decreto, perché hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali: essi calpestanto come la polvere della terra la testa dei poveri; fanno deviare il cammino dei miseri» (*Am* 2,6-7). Questo peccato di ingiustizia è congiunto con il culto idolatrico, il culto delle divinità straniere e delle forze cosmiche. Infatti quando si perde il contatto con l'unico Signore che non è l'energia del cosmo e neanche l'energia psi-



chica e neppure l'influsso degli astri o l'energia atomica o l'euro o il dollaro, allora si perdono di vista anche i poveri. Quando al posto di Dio si mette una forza politica, economica, sociale o una forza della natura divinizzata, allora l'essere umano è degradato e sfigurato.

Ora si capisce perché i profeti richiamano la fedeltà all'unico Dio, il Dio dell'esodo che è garante della vita dei poveri: «Io vi ho fatto uscire dal paese d'Egitto, vi ho condotto per quarant'anni per darvi in possesso il paese [...]» (*Am* 2,10). Non siete voi i padroni del paese, dice il profeta. La terra appartiene a quelli che sono liberati. I profeti non sono demagoghi o populistici. Essi si richiamano all'agire di Dio per denunciare le ingiustizie. A sua volta l'ingiustizia per i profeti è infedeltà al rapporto con l'unico Dio: la pratica della giustizia è la condizione per piacere a Dio. L'ingiustizia ha come risvolto l'oppressione dei poveri e dei miseri. Ricorda ancora Amos: «Io vi ho eletto tra tutte le stirpi della terra» (*Am* 3,2). Dunque l'elezione non è un privilegio, ma un impegno a vivere nella relazione di amore con Dio. La risposta a questo amore che ci ha scelti è l'amore per i poveri.

Ancora qualche accenno a questa storia che sta alla base della prima parte della biblioteca del popolo di Dio. Essa è la sua memoria storica, fondata sull'agire di Dio. Nessuna meraviglia allora che alla fine di questa storia si trovi la parola forte di Gesù che identifica il suo destino di Figlio di Dio con i fratelli più piccoli. Egli sta dentro questa grande cornice dell'agire di Dio che si prende cura dei poveri. I profeti si fanno portavoce di questo modo di valutare la storia umana da parte di Dio. Le parole dei profeti ci aiutano a collocare nella giusta cornice l'amore preferenziale per i poveri.

Isaia, un cittadino di Gerusalemme, colto e raffinato, conosce molto bene i traffici che fanno i grandi proprietari di case e di campi a Gerusalemme. Essi ingrandiscono la loro proprietà fino a non lasciare posto per nessuno nella città e poi spendono i soldi accumulati comprando i magistrati – non è cambiato molto dall'800 avanti Cristo a oggi. Isaia, che conosce queste forme di ingiustizia, denuncia un culto che egli chiama «abominio». È il culto fatto nel tempio, consacrato da Salomone, discendente di Davide, secondo le prescrizioni levitiche. Eppure esso è abominio perché, dice Isaia, voi alzate le mani che sono sporche di sangue, ma non del sangue delle vittime, ma del sangue delle violenze. «Cessate di praticare il male, fate il bene, fate giustizia all'orfano e alla vedova» (cfr. *Is* 1,13-17). Questo è solo un testo fra i tanti. Per il profeta la difesa dei poveri non è una moda, ma è la conseguenza della fede nel Dio dell'esodo che è il protettore e liberatore d'Israele (*Is* 43,1-7).

Nei Carmi del Servo di Jahwè, inoltre, il Servo è descritto come colui che compirà il diritto e la giustizia, è solidale con i diseredati, con gli esclusi e porta sulle sue spalle il peso delle colpe degli altri (*Is* 42,3-4; 53,8-12).

Concludo questa parte dell'Antico Testamento, con un testo del profeta Geremia. È un uomo forse meno deciso di Isaia, ma più profondo nel collegare insieme la fedeltà a Dio e la fedeltà all'essere umano povero di cui Dio si fa garante. Geremia si rivolge ai pastori che opprimono il popolo e ai responsabili della giustizia, cioè ai membri della casa regnante e in particolare al re di Giuda, discendente di Davide, che deve esercitare il diritto e la giustizia a difesa dei poveri, e promette pastori secondo il cuore di Dio (*Ger* 3,14-17; 50,33-34). Questa è la condizione perché possa continuare la stirpe di Davide. La promessa di Dio, come sempre, è legata alla fedeltà, all'alleanza.

Geremia si rivolge a uno dei figli di Giosia, il quale si è fatto costruire la residenza estiva facendo lavorare gli operai senza pagarli. Il profeta lo interpella così: «guai a chi costruisce la casa senza giustizia e il piano di sopra senza equità» (le case a due piani sono quelle dei signori, in questo caso quella del re) e aggiunge «Mi costruirò una casa grande con spazioso piano di sopra e vi apre finestre e la riveste di tavolati di cedro e la dipinge di rosso» (*Ger* 22,13-14). Geremia gli dice: «Forse tu agisci da re perché ostenti la passione per il cedro? Forse tuo padre – Giosia – non mangiava e beveva? Ma egli praticava il diritto e la giustizia e tutto andava bene. Egli tutelava la causa del povero e del misero e tutto andava bene: questo non significa infatti conoscermi?» (*Ger* 22,15-16). Il termine «conoscere» per Geremia, come per il profeta che lo precede di qualche anno, Osea, è la relazione intensa e profonda con Dio. Essa corrisponde alla fede unita all'amore. Fede e amore insieme sono la conoscenza di Dio. Dunque «conoscere» Dio, aderire a Lui vuol dire praticare la giustizia. È inseparabile la fede nel Dio dell'esodo dall'impegno a tutelare il diritto del povero. Per Geremia i poveri sono gli orfani, la vedova, lo straniero, come nella raccolta di norme o di leggi del Deuteronomio.

Tra i «saggi» della *Bibbia*, un testo del Siracide, meriterebbe una particolare attenzione. È un testo, come si è accennato, che può essere accostato al linguaggio del Nuovo Testamento, soprattutto ai testi di Giacomo. Il Siracide non solo dice che fare l'offerta con i beni dei poveri è abominio, una cosa che Dio respinge, ma che non dare il salario agli operai, cioè sfruttarli, equivale all'omicidio (cfr. *Sir* 34,22). Una parola simile si trova nella prima lettera di Giovanni: «Chi odia il fratello è un omicida» (cfr. *1Gv* 3,15). Questo discorso si trova già nei saggi e nei profeti del Primo Testamento. Il Siracide, tiene i suoi discorsi ai figli delle famiglie bene che saranno i magistrati di domani, i capi della società ebraica. Egli denuncia le forme di sfruttamento dei poveri equiparando l'ingiustizia all'omicidio: «Colui che toglie pane al povero – afferma – è come chi sparge sangue» (cfr. *Sir* 34,21). Siamo ormai alle soglie del Nuovo Testamento. Il Siracide si fa portavoce nell'ambiente di Gerusalemme delle esigenze della fede nel Dio dell'esodo, definite dal decalogo per chi vive nell'ambito dell'alleanza.

La pratica della giustizia, e quindi il superamento di ogni forma di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, nella predicazione di Gesù è la condizione per essere graditi davanti a Dio e per aprirsi alla novità del comandamento dell'amore nell'ottica del Regno (Mt 5,20-49; 24,45-51). È in questa prospettiva che si colloca l'amore preferenziale per i poveri che si esprime nelle scelte e nelle parole di Gesù. È nota la sua parola programmatica: «Beati voi poveri perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20). Per capire questa parola di Gesù in tutta la sua forza di provocazione e di stimolo, si deve tener conto del mondo biblico. Qualcuno ha detto che il Nuovo Testamento può parlare così dei poveri perché in realtà i primi discepoli di Gesù non hanno responsabilità economiche, politiche e sociali. Essi formano piccole comunità in cui si risolve il problema del disagio fisico, psichico o della mancanza di beni aiutandosi, dandosi una mano. Manca invece un disegno economico e sociale che risponda alle esigenze dei poveri togliendo le cause che riproducono continuamente la miseria. Le parole dell'*Esodo*, del *Deuteronomio*, dei profeti e del maestro di Gerusalemme Gesù ben Sira, si collocano nel contesto di una società dove l'alleanza e il credo dell'esodo sono il punto di riferimento fondamentale. Nella storia biblica di Israele si tenta quindi di costruire una società e una economia che tengano conto del principio dell'alleanza. Se questo progetto sia riuscito, è un altro problema.

La ricerca sui testi biblici non vuole accendere facili entusiasmi o favorire fughe in avanti. Quello che conta è di ritrovare le radici profonde dell'agire che non sono solo morali, anche se hanno un risvolto in questo campo. Non sono neppure ragioni sociali, ma religiose e teologiche. Qualcuno potrebbe obiettare: dopo che abbiamo scoperto le radici, non succede niente se non abbiamo gli strumenti adatti per agire. Ma lasciamo da parte per ora il problema di come attuare l'adesione di fede al Dio dell'amore che si rivela nell'esodo e nell'alleanza, che si rende presente in Gesù crocifisso e risuscitato e che comunica questo amore nello Spirito. Questa fede deve essere collegata con le scelte pratiche sia della piccola comunità che ha i suoi poveri, sia con quelle della grande comunità, come l'America Latina che deve fare i conti con i poveri che sono la maggioranza.

Questo è il dramma di oggi e probabilmente anche lo scandalo di una Chiesa fatta da cristiani che devono annunciare il vangelo in una situazione di disparità che li rende poco credibili. Come si fa a dire ai poveri: «Dio ti vuole bene» e nello stesso tempo non fare nulla per comunicare questo amore? Questo problema deve essere affrontato non per creare sensi di colpa, ma

<sup>75</sup> G. GUTIERREZ, *I poveri e l'opzione fondamentale* in I. ELLACURIA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, pp. 269-284.

semplicemente per cominciare a chiedere perdono e considerarci i primi poveri che hanno bisogno di essere di nuovo amati da Dio. Forse l'aiuto ai poveri è la condizione per riscoprire il vangelo come buona notizia per noi.

#### GESÙ ANNUNCIA LA «BUONA NOTIZIA» AI POVERI

Ma riprendiamo il nostro cammino parlando della scelta di Gesù e della prima Chiesa. Gesù organizza la sua attività pubblica che si riduce a un paio di anni, secondo il programma delle beatitudini che riprende dalla tradizione biblica. Egli annuncia che il Regno di Dio, cioè la sua azione sovrana, libera e gratuita è a favore dei poveri. I «poveri» sono quelli dell'esodo. Chi legge la *Bibbia*, ascolta *Isaia* e *Geremia*, ma anche gran parte dei *Salmi* sa chi sono i poveri. Quando sente dire sulle colline della Galilea: «Beati voi poveri perché vostro è il regno di Dio», sente un discorso in piena sintonia col linguaggio biblico. Gesù non si discosta dall'agire di Dio. La sua novità consiste in questo: dice che il regno di Dio non è futuro, non è solo un'utopia per incoraggiare e consolare i poveri, ma che questo regno incomincia a manifestarsi qui e ora. Egli dice ai poveri: «Voi siete fortunati, felici, alzate la testa perché il regno di Dio è per voi!» Il Regno di Dio vuol dire non solo il paradiso nell'aldilà, non solo la vita eterna, ma l'azione sovrana del Dio dell'esodo, del Dio della creazione, del Dio dei profeti che Gesù rende presente con le sue scelte. È vero. Non tutto il regno si realizza qui e ora. Alla vigilia della morte, Gesù parla ancora del regno di Dio per il quale egli dà l'appuntamento ai discepoli. Egli invita a chiedere la venuta del regno di Dio. Però questo regno ha i suoi segni già nei gesti e nelle scelte che compie Gesù.

Per interpretare la sua missione, Gesù ricorre alla parola profetica di *Isaia* maturata nel dopo esilio al tempo della ricostruzione e rinascita. I rimpatriati dall'esilio sono scoraggiati dal contrasto con i locali e coi Samaritani. Il testo di *Isaia* dice: «Lo Spirito del Signore è sopra di me» [...] Lo Spirito è la potenza o la forza di Dio. Per questo mi ha consacrato con l'unzione. L'unzione era riservata ai re, poi, quando sono spariti i re, è stata attribuita anche ai sacerdoti e ai profeti, ma originalmente era destinata solo ai re. L'unto o il consacrato era il re. Gesù come è Messia o re, realizza il regno di Dio con la forza dello Spirito, non con una unzione come Saul oppure Davide. Egli è re perché è incaricato dalla forza dello Spirito di Dio per questa missione. Mi ha mandato a portare la buona notizia ai poveri. Il testo del *Vangelo di Luca* prosegue: «per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista, per rimettere in libertà gli oppressi e predicare un anno di grazia del Signore» (Lc 4,18-19). L'anno di grazia è quello della remissione che consiste nella distribuzione delle terre, nel restituire ai proprietari le loro case e soprattutto nella liberazione degli schiavi per debiti.

La lettura che propone l'evangelista Luca è più spirituale. L'«anno di grazia» è la liberazione da tutte le forme di schiavitù. Però non vorrei che leg-

gessimo in maniera spiritualistica – spirituale è un'altra cosa – la proposta di Gesù, perché quando dice: «Mi hai mandato a portare la buona notizia ai poveri, a dare la vista ai ciechi», non si limita a dire: «Guardate che voi siete ciechi spiritualmente»! Egli incontra i malati e li guarisce. E questo non è solo un'opera buona per mostrare che Dio è buono. Gesù non fa solo le opere di carità, ma attua la sua promessa che il Regno di Dio è per i poveri. Egli conferma l'azione sovrana del Dio dell'esodo che ha fatto uscire gli schiavi dall'Egitto.

#### GESÙ INTERVIENE A FAVORE DEI POVERI

Con i suoi gesti di guarigione Gesù sottrae i poveri dalla schiavitù, che è la condizione del malato. Guarisce chi è privo di dignità e di libertà. In una società e cultura teocratica il malato è l'escluso dalla vita civile e religiosa. Gesù lo libera da questa condizione. Egli dice: «Cammina, guarda con i tuoi occhi, sii purificato, sii reintegrato nella tua dignità!». Questi sono i discorsi che Gesù tiene ai malati. «Sei liberata dal tuo male! Confida figlia, la tua fede ti ha salvata!». È la parola che rivolge alla donna che vive nella segregazione femminile a causa di una legge e che le impedisce di avere contatti perché la sua condizione la sottrae non solo ai rapporti sociali, ma anche alla vita religiosa. La donna impura non ha dignità. Gesù la fa uscire da questo stato di dipendenza e di esclusione.

Questo modo di agire di Gesù riflette il suo progetto. I venti racconti di guarigione e di altri prodigi riportati dai Vangeli sono la parte sostanziale dell'attività di Gesù: liberazione di indemoniati, guarigione di malati, il pane distribuito agli affamati, la dignità restituita alle donne o agli stranieri. Questa attività di Gesù viene interpretata in una preghiera che si trova al centro del *Vangelo di Matteo* e di *Luca*. È una delle poche preghiere di Gesù. La seconda è quella che lo prepara ad affrontare con libertà filiale la morte. Nella prima preghiera egli dice: «Ti benedico, o Padre, Signore del Cielo e della terra, perché [...] hai rivelato queste cose – che sono quelle del regno, il suo progetto – ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te» (Mt 11,25-26). C'è anche la parola: Perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti. Questi sono quelli che pensano di poter controllare l'agire di Dio. «Ti ringrazio, o Padre – dice Gesù – perché non hai rivelato le cose del Regno, il tuo agire sovrano a questi, ma ai piccoli». I “piccoli” non sono solo i bambini, ma sono gli oppressi e affaticati di cui parla subito dopo (Mt 11,28-30). Sono gli oppressi da una religione formalista proposta da quelli che impongono pesi insopportabili alla gente ed essi non li muovono neppure con un dito. Essi hanno l'autorità per fare questo, perché siedono sulla cattedra di Mosè (cfr. Mt 23,1-4). Gli oppressi e affaticati sono la povera gente, quella che con il linguaggio del tempo si chiamava “il popolo della terra”, ignorante e perciò incapace di conoscere e di osservare la legge (cfr. Gv 7,49). A questi Gesù rivolge la sua at-

tenzione. Sono i peccatori, le donne, i bambini, gli ammalati, gli stranieri. Gesù vede in questo il compimento del progetto del Padre: «Ti ringrazio per questo, perché così è piaciuto a Te!». Qui si vede l'«elezione» di Dio, da non tradurre con «scelta», ma forse meglio con amore. È l'amore libero, gratuito e sovrano di Dio. Ma qualcuno può dire: «E gli altri allora non sono eletti?». Ebbene, anche questi sono destinatari del regno di Dio, ma solo attraverso l'attitudine di chi lo accoglie come un dono gratuito e non come un diritto.

Gesù lo dice chiaramente nelle parabole: «Gli ultimi chiamati ricevono la paga intera, non perché hanno diritto, ma perché io sono buono» (cfr. Mt 20,1-15). È molto chiaro. Ma dove sta la giustizia che prescrive di dare ad ognuno il suo? È vero! Esiste la giustizia contrattuale, ma esiste anche la giustizia di Dio. Egli è giusto perché è fedele, perché dona là dove non ci sono diritti. Adesso si capisce anche la proposta che Gesù fa al giovane ricco. Egli non dice semplicemente di dar via i beni (cfr. Mt 19,16-22). Spesso la parola del vangelo viene interpretata così e si pensa di attuare la povertà unicamente perché si rinuncia ai beni. Se vuoi imitare l'unico «buono», dice Gesù, quello che dona là dove non ci sono diritti, va, vendi quello che hai, dallo ai poveri!

Questo è diverso dal semplice rinunciare ai beni. La rinuncia la fanno anche i filosofi stoici. La fanno anche i maestri di spirito delle religioni orientali per non avere fastidi con le cose materiali. La spiritualità biblica, cristiana ed evangelica non disprezza la ricchezza. Alcuni dicono: «La Chiesa e i cristiani hanno il complesso di non saper affrontare con realismo il problema della ricchezza!». Il *Vangelo* propone di usare i beni come segno di amore gratuito. I beni non possono essere concentrati come potere per controllare gli altri, ma vanno condivisi come segno di comunione. Questo è il modo di vivere la povertà evangelica.

Attualmente ci troviamo in questa situazione paradossale. Da una parte in nome del Dio dell'esodo e di Gesù i cristiani cercano di combattere la povertà! Dall'altra sono invitati a scegliere i poveri senza comprendere sempre quali sono le ragioni di questa scelta. Allora si dice: «Se siamo tutti poveri non possiamo aiutare i poveri!». Che senso ha la semplice rinuncia al possesso dei beni? La risposta evangelica, che deriva dalla tradizione profetica e sapienziale, è questa: «I beni possono occupare il cuore, diventare mamma, l'idolo che prende il posto di Dio» (cfr. Mt 6,24). Ma nella prospettiva della sequela di Gesù il problema non è il possesso o il controllo dei beni, ma l'imitazione dell'unico «buono», Dio, che comunica i beni a tutti a partire dai bisognosi, dai non aventi diritto.

#### GESÙ SI RENDE SOLIDALE CON I POVERI

Si conclude questa lettura del progetto di Gesù nel momento finale quando egli ricostruisce in una parabola la scena del giudizio e dà i criteri per

riconoscere la propria verità di esseri umani prescindendo da qualsiasi appartenenza religiosa. Questa pagina del *Vangelo* di Matteo impressiona tutti, credenti o meno, praticanti e non praticanti (Mt 25,31-46). Quando verrà il Figlio dell'uomo siederà sul trono della sua gloria. Il «Figlio dell'uomo» è Gesù in quanto solidale con la condizione umana: è il crocifisso esaltato da Dio. Egli porrà alla sua destra e sinistra tutte le genti che saranno convocate davanti a Lui. Quindi non sono convocati per il giudizio solo i cristiani, ma tutte le genti. Il giudizio di Dio riguarda tutti i popoli. Il giudice dirà a quelli di destra: «Venite benedetti, prendete possesso del Regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo». Non è un regno conquistato, ma dato come la vita. Che cosa abbiamo fatto per meritare di vivere sani nonostante tutti i malanni che ci sono? È un dono gratuito!

La ragione per essere accolti nel regno del Padre è questa: Gesù riconosce come figli di Dio e suoi fratelli quelli che hanno compiuto un gesto di accoglienza: «dar da mangiare [...], dar da bere [...], accogliere il pellegrino [...], visitare il malato [...], il carcerato [...]» (Mt 25,35-37). Sono i gesti di amore feriale, che non hanno nulla di eroico. «Tutto quello che avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli [...]» (Mt 25,40-41). Qui si ritrovano i «piccoli» della preghiera di Gesù: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt 11,25-27). L'unico buono, Dio, si interessa di quelli che hanno bisogno. Alla fine le genti o i popoli saranno accolti come figli nel regno di Dio perché hanno attuato l'amore verso i piccoli coi quali Gesù, il Figlio dell'uomo, si identifica. Ora si capisce come questa identificazione non è solo un modo di dire. Realmente Gesù può collocarsi tra i piccoli, tra gli ultimi. Questa identificazione è la sostanza della fede cristiana, perché Gesù crocifisso è l'ultimo della scala sociale.

Perciò egli può dire: «Chi accoglie uno di questi piccoli in mio nome accoglie me. E chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato» (cfr. Mc 9,37). Questa è la scala della graduatoria secondo il *Vangelo*: Dio creatore, Gesù, il piccolo. Gesù si identifica con il piccolo, con tutti i crocefissi della storia di ieri e di oggi. Questa è la sostanza della fede in Dio creatore, nel Dio dell'esodo, nel Dio con il quale Gesù il crocifisso si identifica. Dio non ha altro volto se non quello di Gesù crocifisso sul Golgota. E i poveri, sono il «sacramento», il segno visibile, la presenza permanente di Gesù crocifisso e risuscitato.

#### L'AMORE PREFERENZIALE DEI POVERI NELLA PRIMA CHIESA

L'agire della prima Chiesa è guidato dallo Spirito comunicato da Gesù risorto. A Pentecoste nasce una comunità che, secondo Luca, realizza l'ideale biblico e anche greco della fraternità e dell'amicizia: «Erano un cuor solo e un'anima sola!» (cfr. At 4,32). L'amicizia e la fraternità immaginate da Pla-

tone e da Aristotele diventano una realtà. Nella comunità dei discepoli di Gesù a Gerusalemme si manifesta lo Spirito di Dio che scende il giorno della Pentecoste. È lo Spirito di Gesù che tiene uniti i discepoli in forza dello stesso amore che lo ha portato a dare vita per loro. Luca descrive così questa comunità: «Chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti secondo il bisogno di ciascuno» (At 2,45). E più avanti fa una puntualizzazione che aiuta a dirimere la questione dei poveri e dei ricchi, dei primi e degli ultimi nella Chiesa. «Nessuno infatti tra loro era bisognoso perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponavano ai piedi degli apostoli: e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno» (At 4,34-35).

L'obiettivo non è di avere i poveri per poter fare opere buone, ma di eliminare le cause della povertà. Ma questo avviene non in nome di pianificazioni economiche, ma in forza dell'amore che riconosce il diritto di vivere con dignità a tutti gli esseri umani a partire dagli ultimi. Non so se è possibile costruire una società o tentare di mettere in piedi un'economia tenendo conto di queste coordinate o di questo orizzonte di fede biblica ed evangelica. La parola di Dio non ci offre se non un orizzonte, non dà nessun modello operativo, né in termini di società né di economia politica. Ma l'obiettivo indicato dalla Parola di Dio è chiaro. I miseri non ci saranno più quando i beni saranno fatti circolare. Si tratta di un ideale e di una promessa già presenti nel Deuteronomio (cfr. Dt 15,4). Non si tratta di fare una regola sulla proprietà e sull'uso dei beni come proponevano gli ebrei separatisi da Gerusalemme sulle rive del Mar Morto, a Qumran. Il progetto che deriva dallo Spirito di Pentecoste nasce dall'amore che fa trovare anche le strade e i mezzi per far sparire la miseria e per ridare dignità a tutti gli esseri umani.

Nella prima *Lettera di Giovanni* l'amore di Dio si presenta come fonte e modello dell'amore umano. Essa inizia con la contemplazione della Parola di vita che era presso Dio e si è resa visibile, perciò noi abbiamo potuto vederla, non solo ascoltarla, ma abbiamo potuto toccarla con le nostre mani (1Gv 1,1-4). La parola di Dio è Gesù crocifisso e risorto, il Signore che comunica lo Spirito. In questa meditazione l'autore dice: «Dio è l'amore, chi rimane nell'amore dimora in Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio» (cfr. 1Gv 4,7-8). Nel contesto di questa meditazione si comprende il significato di queste parole che l'autore della prima Lettera di Giovanni scrive ai cristiani, come segno di riconoscimento della loro fede in Gesù, Figlio di Dio venuto nella carne. Non è un Gesù ridotto a Spirito, a messaggio o dottrina. Gesù crocifisso rivela il suo amore nell'autodonazione di sé sulla croce: Da questo abbiamo conosciuto l'amore (1Gv 3,16). In Gesù Cristo si rivela il volto di Dio che ama. Egli ha dato la vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli. Ma se uno ha ricchezze in questo mondo e, vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come dimorerà in lui l'amore-



re di Dio? (1Gv 3,16-17). Non ha possibilità di dimostrarlo, se non per mezzo di un amore che si dona.

Lo dice anche Giacomo nella sua Lettera: «Se io ho la fede e non ho le opere dell'amore, come posso dimostrare la mia fede? È come se dicessi a quelli che vengono a casa mia e mi chiedono pane e vestiti: "Andate in pace, cercate il vestito ed il pane"» (cfr. Gc 2,14-17). Queste parole non servono a nulla. La fede dunque si attua attraverso l'amore. Questa è la fede in Dio, nel Dio dell'esodo che si rivela in Gesù crocifisso risuscitato dai morti.

S. Paolo quando nella *Lettera ai Romani* (8,15) ci dice che per il dono dello Spirito possiamo rivolgerci a Dio «da figli adottivi chiamandolo Abbà, Padre!», riecheggia il grido e la preghiera del popolo d'Israele nell'esodo che vuole essere liberato dall'afflizione e dalla schiavitù. E quando afferma che «tutta la creazione geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto aspettando la piena liberazione del Cristo Risorto», ricapitola e sintetizza tre momenti: il clamore e la preghiera del popolo d'Israele, della creazione tutta e di ogni uomo oppresso e sofferente in tutti i tempi. Nell'esperienza di abbandono e di solitudine sulla croce, in *Eb 5,7-10* è lo stesso grido e lo stesso clamore che Cristo rivolge al Padre, solidale con le sofferenze di tutti gli uomini e viene esaudito per la sua obbedienza.

Infine, tornando a S. Paolo, la sua *Lettera a Filemone*, mette in evidenza che la nuova libertà portata dalla grazia di Cristo deve necessariamente ripercuotersi anche in campo sociale, nelle strutture e nelle istituzioni.

In conclusione la ricerca sull'amore preferenziale per i poveri nella *Bibbia*, può essere riassunta in questi termini: la novità biblica rispetto a tutte le intuizioni della ricerca umana sul problema della mancanza di beni, della sofferenza e del dolore che travagliano il genere umano, è che Dio si fa povero. Non semplicemente Dio guarda ai poveri, ma Egli si fa povero per amore dei poveri. Questo è l'amore preferenziale, che non si limita a fare discorsi sui poveri o ai poveri. Dio per amore si fa povero coi poveri.

Allora se si vuole incontrare il Dio dell'esodo, crocifisso risuscitato in Gesù, bisogna non solo aiutare i poveri, ma diventare destinatari di questo amore di Dio mettendosi tra i poveri. La salvezza ci verrà data gratuitamente, se diventiamo «poveri» liberandoci della nostra ricchezza; se cesseremo di considerare quello che siamo e che abbiamo come un diritto e lo viviamo come un dono da condividere con gioia e semplicità con gli altri<sup>76</sup>.

### *Implicazioni teologiche*

L'ecclesiologia che deriva dai dati biblici e dalla situazione dell'America Latina si colloca nella linea post-conciliare che opera una specie di *decentra-*

<sup>76</sup> R. FABRIS, in [www.cdbcassano.it](http://www.cdbcassano.it)

*mento ecclesiologicalo* in quanto evidenzia un dato fondamentale: la Chiesa non esiste in funzione di sé, ma in funzione del mondo con cui deve dialogare e in cui è chiamata ad annunciare la salvezza perché luogo della sua missione.

L'ecclesiologia della Liberazione si fonda sulla Chiesa come *Sacramento* della liberazione integrale; in una situazione segnata e definita dalla dominazione e dall'oppressione, la liberazione viene vissuta come *kairòs*, tempo e figura storica di salvezza. Tutto questo in contrasto con le varie forme di *riduzionismo*: quello soprannaturalista, che confina la salvezza all'ambito del solo soprannaturale; quello escatologico, secondo cui la salvezza ha solo carattere oltremondano.

L'Ecclesiologia della Liberazione ha inoltre contribuito a elaborare la nozione di *Chiesa dei poveri - Chiesa popolare*, da intendersi non propriamente nel senso sociologico, nel senso di una Chiesa povera o che si preoccupa dei poveri, ma nel senso che la Chiesa deve *autocomprendersi* e farsi, a partire dai poveri, a partire, come afferma Gutierrez, dal «rovescio della storia».

I poveri assurgono così ad autentico «luogo teologico»; non nel senso classico di *fonte*, dove attingere la verità di fede, ma nel senso dinamico e profetico, di luogo dove si manifesta, in modo speciale, la presenza del Dio di Gesù Cristo; sono essi allora, i poveri, gli interlocutori per fare teologia. La qualifica di popolare quindi non sta a indicare una *Chiesa alternativa* a quella istituzionale, ma quella parte dell'unica Chiesa che ha fatto e vive l'opzione preferenziale per i poveri e pratica un'evangelizzazione liberatrice.

L'Ecclesiologia della Liberazione svolge così una importante funzione critica all'interno della teologia e della comunità cristiana.

Esaminando le implicazioni teologiche della Teologia della Liberazione, bisogna tenere presente e ricordare qual è il luogo storico della Teologia della Liberazione. I principi universali della Teologia devono essere applicati nel contesto di una situazione di dipendenza, di oppressione, di miseria e di morte. È a partire da questi fatti che si comprende ciò che si intende dire con il termine *liberazione* e il modo in cui le esigenze di questa liberazione condizionano la comprensione del contenuto della fede cristiana.

La Teologia della Liberazione è quindi una *Teologia contestuale*, legata alla situazione dell'America Latina. Qui il mondo in cui la Chiesa deve vivere per far conoscere il mistero di Dio, è il mondo della rivoluzione sociale. È su tale terreno che la Chiesa è chiamata a essere *segno* dell'amore di Dio. Il suo annuncio deve essere indissolubilmente legato alla *denuncia* della situazione in cui tutto un popolo giace. Una denuncia ed un annuncio che, se autentici, devono mettere in discussione la stessa Chiesa. Essa è sacramento storico di liberazione in duplice senso: è effetto della salvezza che si realizza nella storia ed insieme nella sua missione deve significare dinamicamente la salvezza per il mondo come liberazione dall'ingiustizia e dall'oppressione.

Dobbiamo inoltre osservare che la teologia non è scienza destinata a un'élite di persone, ma deve coinvolgere tutta la comunità ecclesiale in quanto si

sente protagonista nel leggere la realtà alla luce della fede e orientata verso il cammino di liberazione. È una teologia che parte necessariamente da un impegno effettivo e collettivo nel processo di liberazione che scaturisce dal confronto con la Parola di Dio e dalla riflessione su di essa. Diciamo allora che l'ecclesiologia della liberazione si presenta, in sintesi, come ecclesiologia critica, che spinge a collaborare per superare i condizionamenti economici e socio-culturali della vita della Chiesa; e come ecclesiologia militante, in quanto si configura come la *teoria* ecclesiologica di pratiche di liberazione del popolo cristiano.

La Chiesa, dice Boff, si rinnova e supera il suo narcisismo, donando centralità al *Vangelo*, e per il *Vangelo* il povero non è *uno* dei tanti argomenti, ma fa parte della stessa essenza della Chiesa, perché, è a partire dal povero, che il *vangelo* mostra ciò che è, cioè buona notizia di liberazione.

Ed ecco la *Nuova Evangelizzazione*; essa è tale, dice Boff, perché:

- il suo soggetto principale sono i poveri stessi che evangelizzano altri poveri e tutta la Chiesa, soprattutto i vescovi e i sacerdoti che vengono condotti verso un'opzione solidale per i poveri e gli emarginati;

- è fondata più sul *Vangelo* che su una dottrina ecclesiastica, cristallizzata nei catechismi; il *Vangelo* viene letto comunitariamente nei gruppi, interpretato in un clima di preghiera e di comunione ecclesiale e vissuto a confronto con i problemi nel mondo popolare, segnato dall'oppressione;

- è per nuovi destinatari che sono la cultura popolare e gli oppressi, i negri, la donna emarginata, i minori abbandonati, i senza terra, i senza casa, i *favelados*;

- perché nuovi sono i metodi nella linea della pedagogia dell'oppresso e dell'educazione, come pratica di liberazione;

- perché si inaugura un modo nuovo di essere Chiesa, caratterizzato dalla comunità, dalla partecipazione facilitata a tutti, dalla distribuzione di funzioni, dall'emergere di ministeri nuovi e di carismi, dal nuovo tipo di cristiano partecipe dei destini della società, solidale con gli ultimi e impegnato nei cambiamenti sostanziali della società, secondo la prospettiva degli oppressi<sup>77</sup>.

Non c'è dubbio che una Nuova Evangelizzazione s'impone, ma questa suppone *incarnazione*: «presenza, solidarietà, servizio, impegno per la giustizia, condizione per l'esperienza religiosa, dialogo, infine esplicitazione piena del messaggio vissuto»<sup>78</sup>.

Ed ecco porsi, in tutta la sua portata, il problema della *inculturazione*; questo tema ci riporta, ancora una volta a problemi ecclesiologici; esso comporta nella Chiesa determinate opzioni e linee di azioni.

<sup>77</sup> L. BOFF, *500 anni di evangelizzazione, dalla conquista spirituale alla liberazione integrale*, Cittadella, Assisi 1992, pp. 103-106.

<sup>78</sup> A. ANTONIAZZI, *La Chiesa in Brasile alla soglia degli anni '90*, «Aggiornamenti Sociali», 4/1990, pp. 333-352.

L'inculturazione del *Vangelo*, dice F. Castillo<sup>79</sup> non può pretendere di creare ancora una volta una «cultura cristiana (o cattolica)». Non è possibile un ritorno indietro, e non è neppure auspicabile, visti i limiti della prima evangelizzazione. L'Evangelizzazione in America Latina, continua Castillo, deve essere in consonanza con l'opzione per i poveri espressa in quella Chiesa.

A Castillo mi riferisco io osservando che: «[...] soggetto della Nuova Evangelizzazione è tutta la comunità ecclesiale, specialmente i laici che devono diventare protagonisti. Destinatari della Nuova Evangelizzazione sono tutti gli uomini, di tutte le classi sociali, privilegiando l'opzione evangelica per i poveri. Un obiettivo della Nuova Evangelizzazione è suscitare un'adesione personale a Cristo e alla Chiesa [...]. L'evangelizzazione della cultura avviene a partire da Gesù Cristo, che, incarnandosi, si è fatto storia e cultura. L'inculturazione del *Vangelo* è un processo che suppone il riconoscimento dei valori evangelici che si sono mantenuti puri nella cultura attuale [...]. La pastorale deve privilegiare in primo luogo la promozione della vita e della famiglia, deve rispondere alle sfide ed ai problemi dell'annuncio del *Vangelo* nelle grandi metropoli, deve incrementare le provocazioni, ribadire la vocazione alla santità di tutti i cristiani. Deve dirigersi alle zone rurali, ai popoli indigeni e afro-americani, affinché il *Vangelo* manifesti tutta la sua validità»<sup>80</sup>.

Ma anche nella Cristologia la Teologia della Liberazione opera un approfondimento notevole.

Nella situazione attuale dell'America Latina, l'immagine di Cristo più conforme alla realtà è quella del liberatore, che parte da quella del Servo sofferente che prende su di sé il dolore e la sofferenza, i peccati e le ingiustizie del mondo e degli uomini.

Egli assume la povertà della nostra carne, la condizione di oppressione e di sofferenza, sino all'estrema conseguenza, per liberare e trasformare questa nostra umanità.

Ora, partendo dalla situazione attuale dell'America Latina, ci si imbatte in una realtà di oppressione e di sofferenza che deturpano e oscurano il volto e la dignità dell'uomo, che è la stessa immagine di Cristo, Servo sofferente di Jahwè, che condivide tutto dell'uomo, per liberarlo e rialzarlo da questa situazione.

Nella sofferenza del popolo latinoamericano c'è la sofferenza di Cristo e la speranza che solo Lui possa liberarlo.

Anche Puelba<sup>81</sup> vede il Cristo sofferente nella condizione del popolo latinoamericano: «Per conoscere Cristo, bisogna mettersi in una condizione esistenziale; essere solidali con le sofferenze e le aspirazioni del nostro popolo».

<sup>79</sup> F. CASTILLO *Cristianesimo e inculturazione* in «Concilium» 1 (1994), pp. 78-205.

<sup>80</sup> G. SILVESTRE, *Gesù Cristo speranza dell'America Latina*, «Comunità nuova», 16.1.94.

<sup>81</sup> Puelba, nn. 178, 179, 181, 183.

Cristo liberatore significa che egli si presenta come la forza di Dio Padre capace di trasformare questa realtà.

Il peccato è la radice di ogni oppressione e solo la grazia redentrice di Cristo è capace di distruggerlo.

Egli è liberatore, perché ci redime da ogni forma di peccato con la sua croce e resurrezione e perché con la sua redenzione è la sorgente di tutte le liberazioni umane<sup>82</sup>.

Cristo è liberatore perché annuncia una realtà nuova: Dio ama tutti gli uomini ed è Padre di tutti. Egli denuncia anche ogni sorta di privilegi e disuguaglianze. Per questo si scontra con i detentori del potere e non è accettato. Egli, però, trasforma con la sua coerenza, pagando di persona e amando e condividendo tutto con il fratello, che è trascinato così alla conversione e al cambiamento.

Cristo è il vero liberatore dell'uomo latino americano e di tutti gli uomini. Egli libera l'uomo da tutte le forme di schiavitù: fame, guerra, ingiustizie, sfruttamento, violenza. E l'uomo di oggi che è inquieto, pieno di tensioni e di problemi, sicuro e fragile nello stesso tempo, sfruttato, *favellato*, emarginato. Quest'uomo incontra solo in Cristo una vera speranza di liberazione.

L'uomo di oggi è simile all'uomo dell'esodo, perché è in continuo cambiamento e in continuo cammino. È un pellegrino alla ricerca di una ricondita speranza che possa soddisfare i desideri profondi del suo cuore e dare senso alla sua esistenza: questa speranza è Cristo, il quale libera, perché restituisce all'uomo la sua dignità.

Gesù libera, perché a sua volta, è libero, ama e mette la sua vita al servizio del popolo. Egli veramente ridà all'uomo oppresso la sua dignità, perché lotta e soffre per la giustizia e per il trionfo del bene e dell'amore.

#### ALCUNE CHIARIFICAZIONI: STORIA E CONTESTO STORICO

Per comprendere la Teologia della Liberazione bisogna avere una concezione chiara di ciò che significa storia e di ciò che significa contesto storico.

Per *storia* s'intende la totalità dell'esperienza umana vissuta, tutto ciò che l'uomo sperimenta, fa e patisce nel volgere del tempo.

La storia, in questo senso, è una realtà molto più complessa di ciò che è trattato dalla scienza storica sulla base della descrizione che viene dai documenti.

C'è un contenuto dell'esperienza umana, e forse l'essenziale, che la scienza storica non può raggiungere; mi spiego: se c'è un attentato a un personaggio importante, la scienza storica indaga sui fatti, raccoglie informazioni, ma non s'interessa del dramma profondo che vivono i familiari e gli

<sup>82</sup> L. BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, Vozes, Petropolis 1983, p. 43.

amici della vittima. Si può dire che la scienza storica resta alla superficie della storia.

La nostra concezione della storia vuole essere fondata sulla fede, sulla rivelazione biblica, convinti che la storia è guidata dall'amore di Dio; essa è *storia della salvezza*.

Purtroppo oggi si vorrebbe distinguere tra «la storia della salvezza» e «la storia del mondo». Praticamente si vorrebbe parlare di due storie distinte: «la storia della salvezza» e «la storia del mondo» che resta del tutto estranea alla prima. Infatti la storia della salvezza, propriamente detta, la si vuole limitata alla storia d'Israele, raccontata nell'Antico Testamento, e alla storia di Gesù che continua nella storia della Chiesa.

La storia della salvezza è ciò che Von Balthasar chiama «un pezzo di storia privilegiata»<sup>83</sup>; e O. Cullmann parla della storia della salvezza come di «un numero preciso di avvenimenti di una natura particolare [...]». È solamente della storia così delimitata che Gesù Cristo costituisce il centro e il senso: protagonista alla storia generale essa (la storia della salvezza) forma una linea, se non più corta, almeno infinitamente più stretta»<sup>84</sup>.

Questi autori esprimono ciò che è la concezione abituale della «storia della salvezza»<sup>85</sup>.

Gli autori che sostengono la Teologia della Liberazione ritengono invece che la «storia della salvezza» abbraccia e comprende tutta la storia degli uomini, quella conosciuta dal grande pubblico e quella meno nota. Tutta rientra nel piano di amore di Dio che offre la sua salvezza a tutto il cosmo: spiriti, uomini, animali e cose.

Se la «storia della salvezza» dovesse limitarsi solo agli eventi della storia biblica, la gran parte della storia del mondo, dell'uomo, resterebbe tagliata fuori dalla salvezza.

Se non si ha questa visione larga della «storia della salvezza», non si può riuscire a capire l'impegno storico-socio-politico della Teologia della Liberazione, la quale pensa che anche la storia politica e sociale dell'uomo è «affare di Dio» ed è convinta che ciò che accade in politica riguarda l'uomo e quindi Dio che vuole la salvezza dell'uomo in tutta la sua totalità e in tutti gli aspetti della vita.

Tutta la storia, sacra e mondana se così si può dire, è un «affare di Dio». Nessuna realtà storica sfugge all'azione di Dio o gli è estranea.

E la Chiesa, oggi, deve dare delle risposte concrete a ogni problema che riguarda l'uomo. La Chiesa si sente, oggi, punto di riferimento di tutta la storia, soprattutto di quella storia che è fatta di miseria e di sofferenza umana.

<sup>83</sup> H.U. VON BALTHASAR, *De l'integration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, DDB, Paris 1970, p. 117.

<sup>84</sup> O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Paoline, Alba 1966, p. 13.

<sup>85</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1983.

di ingiustizie, di sopraffazioni, di schiavitù, di guerra, di sfruttamento dei più poveri.

Ci piace perciò guardare a tutti gli avvenimenti umani di tutto il mondo e di tutti gli uomini come componenti una *sola storia* che la speranza, fondata sulla fede, ci permette di cogliere e di vivere come «storia della salvezza»<sup>86</sup>. Non c'è quindi una storia del mondo a fianco o al di sopra della quale si svolge una «storia della salvezza».

In effetti la questione della storia della salvezza si tratta spesso come una faccenda di paragone tra il Cristianesimo e le altre religioni e si dice che le altre sono indirettamente storia della salvezza, che le religioni non cristiane hanno «un certo valore salvifico». Di fatto si dice che solamente la storia biblica è veramente storia della salvezza.

La questione della storia della salvezza è spesso considerata come questione della via attraverso la quale arrivare al cielo, alla vita eterna. Bisogna invece porre la questione anche come possibilità per l'uomo di vivere felice nella storia di questa terra, in questo mondo.

Allora una storia non è «storia della salvezza», perché è strada verso il cielo, ma anche perché essa è storia nella quale Dio è all'opera, agisce in favore dell'uomo su questa terra.

Per sapere se la storia è o non è «storia di salvezza», bisogna vedere se essa è o non è oggetto dell'amore salvifico di Dio nei confronti dell'uomo.

Dio è presente o no in questa storia? Nella situazione attuale si può porre una domanda: Dio è presente o non nelle sofferenze umane, anche là dove i popoli non sono cristiani, in modo che sia possibile sperare che le sofferenze possano finire già in questa vita?

Noi consideriamo la storia, tutta la storia, come «storia della salvezza», perché noi crediamo che l'amore lotta sempre con le potenze del male, per far trionfare la vita.

La storia non è «storia della salvezza» perché santa, nel senso di moralmente buona; è la storia stessa dei nostri peccati che è «storia della salvezza», perché Dio vi è presente per amare il peccatore. In questo senso tutta la storia può essere detta «storia della salvezza», perché non c'è nessun «pezzo di storia» dal quale si possa immaginare che Dio sia assente e che non possa essere da Lui redenta.

La «storia della salvezza» non è solamente la storia biblica; la specificità della storia biblica consiste nella rivelazione: essa è il luogo in cui Dio mostra, manifesta, rivela che Egli è presente nella storia; è una luce per leggere tutta la storia come storia dell'amore di Dio.

La storia biblica non è una storia a parte, chiusa in se stessa. In Cristo, Dio pone il principio della salvezza nel cuore stesso della storia: la «storia del-

<sup>86</sup> Cfr. G. GUTIERREZ, *Teologia de la liberacion*. Perspectivas, Lima 1974, pp. 156-176.

la salvezza» non è solamente «la porzione di storia» vissuta da Gesù. L'avvenimento Gesù Cristo investe nella storia una possibilità nuova. La storia è definitivamente pervasa da qualcosa che offre la possibilità della salvezza anche là dove infierisce il male. La storia è diventata la storia di Gesù. La differenza fra i cristiani e gli altri non è che la storia degli altri è «meno storia della salvezza». I cristiani e gli altri sono impegnati tutti nella stessa storia. Gli altri ignorano la presenza dell'amore di Dio, come si è manifestata storicamente in Gesù e come può essere vissuta nella fede in Lui. I cristiani sono la possibilità della storia. Gli altri ignorano questa possibilità e vivono la storia in modo più povero. La missione della Chiesa è precisamente di parlare di questa possibilità e di offrirla a tutti gli uomini. La Chiesa stessa non è solo «in un mondo» che le sarebbe estraneo, ma è fatta di questi uomini e donne, che sono «questo mondo» che Dio ha tanto amato al punto da dare il suo unico Figlio. È «questo mondo» che Dio chiama a divenire Chiesa, un popolo di uomini e donne che rispondono al suo amore. E poiché degli uomini e delle donne hanno risposto a questo amore, non è più possibile tracciare una linea di demarcazione fra *Chiesa e mondo*, noi siamo insieme *mondo* e in certa misura *Chiesa*; in un certo senso, noi siamo *Chiesa e mondo*<sup>87</sup>. E allora assumere un impegno storico non è per la Chiesa mettersi «al servizio del mondo», come se si trattasse di portare un contributo alla difficoltà «degli altri», ma si tratta per i cristiani di assumere, con la grazia di Dio, la responsabilità della loro propria storia, in unione anche con quelli che ignorano o negano la presenza di Dio in questa terra. Nel contesto della visione della storia, qui brevemente illustrata, l'aggettivo *storico* acquista per noi un doppio senso: è *storico* ciò che accade, ciò che si vive nella storia, ma anche vuole indicare ciò che ha un significato particolare per la storia. Questo doppio senso noi l'applichiamo al contenuto della teologia: da una parte questo contenuto è storico, perché si tratta di Dio tale quale si manifesta attraverso il suo agire nella storia, e d'altra parte ha un significato per la storia, esso, cioè, dà un senso al vissuto storico degli uomini.

#### DIMENSIONE SOCIALE

La storia è vissuta dagli uomini sempre insieme, gli uni con gli altri, in *società*. È questa dimensione del *vivere insieme* che si fonda sulle relazioni con l'altro e si chiama *sociale*.

La dimensione sociale è vissuta dall'uomo sotto diverse forme: il rapporto fra gli uomini è portato, veicolato da diversi mezzi (la lingua, gli usi, i costumi, diverse istituzioni pratiche). Un'attenzione particolare deve essere data, in questo contesto, alla dimensione che si chiama *economica*, i rapporti fra

<sup>87</sup> J.B. METZ, *L'Eglise et le monde*, in AA.VV., *Theologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, p. 150.



gli uomini passano attraverso un vasto sistema di produzione, di gestione, e di scambio di beni e servizi di cui la gente ha bisogno per la propria vita quotidiana (per mangiare, vestirsi, istruirsi, ecc.).

Questa mediazione *economica* ha oggi nei rapporti fra gli uomini e i popoli un'importanza decisiva. Essa interessa la teologia, proprio perché essa riguarda non solo una circolazione di cose, ma in profondità tocca gli stessi rapporti umani, il destino degli uomini e dei popoli. Deve essere organizzata in funzione del bene integrale dell'uomo, in funzione del senso della vita umana e dei rapporti fra gli uomini, fondati sull'ottica cristiana dell'amore, nella fraternità, e deve essere subordinata alle esigenze di giustizia e dell'amore.

#### DIMENSIONE POLITICA

Per politica si intende, l'arte di vivere, l'essere con gli altri partecipando alla gestione delle cose pubbliche e collaborando per il bene comune. Politica ha qui una connotazione molto larga e abbraccia molte realtà, che non si ha l'abitudine di considerare politiche; bisogna intendere per *politica* tutto ciò che può influenzare, condizionare i rapporti fra gli uomini nella società. È fondamentalmente in questo ampio senso che si può dire che il messaggio cristiano è *politico*, come l'arte per eccellenza del «vivere insieme». Abitualmente si riserva la parola *politica* per applicarla in un senso ristretto alla gestione del potere ed è quindi riservata a quelli che gestiscono il potere stesso, i politici, un dominio praticamente vietato agli altri, che non vi hanno, tutt'al più, che un'influenza indiretta, attraverso le elezioni, nel sistema democratico o non hanno niente da dire sotto la dittatura. Il risultato è che spesso la storia dei popoli si trova alla mercé di individui o gruppi, i politici, che l'orientano secondo gli scopi che talvolta conducono la gente laddove non vuole.

La politica, così, diventa l'arte di deresponsabilizzare la maggioranza per manipolarla per degli interessi personali. In queste condizioni è normale che *politica* sia diventata una parola che suona male, perché designa una realtà che la maggior parte della gente considera ambigua, negativa o anche cattiva, e dalla quale si preferisce prendere le distanze; così viene considerata con indifferenza, persino con disgusto e disprezzo<sup>88</sup>.

Il risultato è che si finisce spesso per rassegnarsi a vedere passivamente la propria storia, la storia del proprio popolo svolgersi in un modo che si disapprova<sup>89</sup>.

Da qui nasce la difficoltà per i cristiani e per la Chiesa di mantenere buoni rapporti con la politica e la reticenza di fronte a una ermeneutica politica

<sup>88</sup> Cfr. L. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1984.

<sup>89</sup> Cfr. *Puebla*, nn. 521-528.

del *Vangelo*: della politica si vorrebbe fare una faccenda nella quale non si amerebbe coinvolgere Dio.

E allora i cristiani, che si impegnano in politica, devono farlo con il loro proprio nome, senza compromettere la Chiesa, e senza appellarsi a Dio. Il cristiano allora, si pensa, potrà eventualmente fare la politica senza Dio; la politica è un ambito in cui non si vorrebbe rendere conto a Dio.

Si spiega così come si crede di poter conciliare «l'essere cristiano» e nello stesso tempo «essere dittatore violento e corrotto».

Una grave difficoltà che la Chiesa, oggi, avverte per *immischiarsi* in politica, deriva dal fatto che essa stessa, per diversi secoli, ha esercitato il potere politico e non sempre in modo giusto e adeguato, secondo i principi del *Vangelo*. Ma ormai, da tempo, la Chiesa ha riconosciuto i propri errori nell'ambito dell'amministrazione della politica, e la storia ha fatto luce e giustizia.

Nonostante gli errori del passato, bisogna che oggi la Chiesa sposi una nuova concezione della politica, che rifiuti di rassegnarsi ad accettare che la politica sia e resti ciò che è di fatto. Si tratta, prima di tutto, di rifiutare la concezione della politica come «gestione di potere» riservata ad alcuni.

La politica è vivere gli uni con gli altri, e in questo senso è realmente affare di tutti e di ciascuno.

Non è necessario essere ministro o membro di un partito per fare realmente politica. Si fa politica attraverso il modo di comportarsi, di compiere il proprio dovere quotidiano, di partecipare a un progetto storico di vita comunitaria [...]

È vero che la «gestione della politica» non può essere affidata a tutti, ma a chi ne ha la competenza; ma quelli che la gestiscono non sono «i proprietari della storia», come se avessero, da soli, il diritto di determinarne il corso; sono al servizio di un piano che riguarda tutto il mondo, e ciascuno ha il diritto di pronunciarsi sul modo di realizzarlo. È necessario perciò che si presenti un progetto cristiano e si abbia il coraggio di portarlo avanti da parte della Chiesa e da parte dei cittadini cristiani.

Questo progetto, fondato sull'amore, dovrebbe poter entrare in confronto, a volte anche conflittuale, con le ideologie e le pratiche che formano la vita della società. «Fare politica» non significherà per i cristiani e la Chiesa denunciare o combattere tale individuo o tale partito o regime politico, ma creare una mentalità, adottare uno stile di vita, diffondere una pratica di vita che, alla lunga, possano creare una situazione di cui dovranno tener conto<sup>90</sup> coloro che gestiscono il potere.

Il solo vero problema che si pone per i cristiani è quello di prendere sul serio il *Vangelo*, credendo veramente che l'adesione al *Vangelo* può formare una nuova mentalità e può creare una situazione alternativa all'ingiustizia.

<sup>90</sup> CONFERENZA EPISCOPALE PERUVIANA, *Documento sulla Teologia della Liberazione*, «L'Osservatore Romano», 12 gennaio, 1985.

agli sfruttamenti, alle oppressioni, alla violenza multiforme che tutti deplorano.

In questo senso è ai cristiani stessi, alla comunità ecclesiale, che una *ermeneutica politica* del *Vangelo* lancia una sfida, la sfida della nostra stessa conversione, prima di tutto.

#### DIMENSIONE PRATICA

*Pratica* o *prassi* indica nel linguaggio attuale della teologia ciò che si fa, l'agire. Ci sembra che questo concetto possa essere considerato in un senso più radicale e fondamentale; si può applicare non solo a ciò che si fa o si realizza, ma al vissuto, alla vita come tale per esprimerne il dinamismo. È in questo senso che si applica al concetto stesso di Dio, non solo perché agisce nella storia, ma fundamentalmente perché già in Dio stesso c'è comunione di vita trinitaria.

Dire che la teologia deve essere pratica è dire ciò che deve poter esprimere il dinamismo della vita e come il messaggio dell'amore si deve manifestare nella storia degli uomini e nel vissuto socio-politico.

È così che si può parlare di una «teologia di orientamento storico-politico, socio-politico», e per realizzare ciò non basta fermarsi agli argomenti biblici (esodo, messaggio sociale dei profeti, Magnificat, Giudizio Universale), ma illuminare e leggere la realtà alla luce della sapienza della Parola di Dio.

Non è l'esodo che fa di Dio il Dio della storia; ma perché Egli è il Dio della storia che si mette alla testa del movimento dell'esodo del suo popolo. La dimensione storico-politica dei temi biblici deve essere collocata all'interno di una visione globale di Dio, come Dio della storia. È a partire dalla totalità del mistero cristiano che si deve proiettare una luce sulla condizione storica e terrestre dell'uomo. Ciò esige un'interpretazione del messaggio cristiano, un'*ermeneutica-teologica* che possa assumere un orientamento fundamentalmente storico.

#### *Visione critica della teologia della liberazione*

##### I CONTORNI UMANI: PUNTO DEBOLE DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Per apprezzare il valore teologico della Teologia della Liberazione bisogna prima di tutto sapere che essa è spesso oggetto di pregiudizi, di supposizioni, di accuse ingiustificate che offrono a dei teologi un certo alibi per non prendere veramente sul serio le esigenze essenziali poste da questa prospettiva.

Si possono indicare qui quattro fattori che fanno sì che la Teologia della Liberazione sia esposta all'incomprensione:

1) La Teologia della Liberazione è il risultato, in principio, di una reazione contro una situazione; una reazione che all'inizio non è un'espressione strettamente teologica, ma socio-politica; un'espressione piena di sentimenti conflittuali, di risentimenti, di collera, perfino di odio e colma anche di violenza.

In questo contesto non sembra esagerato dire che molto spesso, dentro certi scritti della Teologia della Liberazione, non ci sia prima di tutto il *Vangelo*, ma si esprime una certa passione umana, in quanto l'uomo, il teologo stesso, soffre di una certa mancanza di serenità che rende difficile, perfino a volte impossibile, un esame sereno della situazione.

Ne risultano quindi necessariamente degli squilibri, delle ambiguità, perfino degli errori nell'interpretazione della Parola di Dio.

2) La Teologia della Liberazione appare come una critica, perfino una sorta di processo contro tutto e contro tutti, particolarmente a tre livelli:

- la società è contestata nei principi, nelle istituzioni, nelle strutture, nelle pratiche socio-economiche e politiche, nella sua stessa identità; la Chiesa stessa è spesso aspramente criticata e contestata, particolarmente nella sua struttura gerarchica, la quale è nei fatti la realtà attraverso cui essa si identifica agli occhi di molti (Papa, Vescovi, Preti, Ordini Religiosi, ecc.).

- La teologia è globalmente rimessa in discussione nella sua pratica tradizionale abituale perché è invitata a scendere dalla speculazione alla prassi.

- Per quanto riguarda la società e la Chiesa, bisogna dire che esse sono già scosse da tensioni più o meno vive nell'America Latina. Non è la Teologia della Liberazione che crea le tensioni; essa stessa, al contrario, è un prodotto delle tensioni esistenti; non c'è dubbio, però, che la Teologia della Liberazione comporti il rischio di esasperarle<sup>91</sup>.

3) La Teologia della Liberazione, per il fatto stesso del suo carattere di visione critica della realtà, ha avuto molti *successi*, con il rischio di essere considerata uno stile, una moda.

Certi teologi della liberazione hanno necessariamente scritto troppo in fretta, troppe cose, col rischio evidente di superficialità, per una facile pubblicità. A questo proposito, conviene sottolineare l'ambiguità della risonanza che la Teologia della Liberazione ha avuto particolarmente in Europa: da una parte si deve riconoscere in ciò il segno che gli Europei sono stati realmente provocati, per una vigorosa denuncia dei misfatti dei loro sistemi socio-politici, economici, sul destino degli altri popoli più poveri, (per la riflessione teologica, questa provocazione è stata presa sul serio da certi teologi tedeschi, particolarmente da J.B. Metz e perfino da K. Rahner); d'altra parte, però, ci si può domandare se la Teologia della Liberazione non è nello stesso

<sup>91</sup> Cfr. il quotidiano «Folha de S. Paulo» del 31 agosto 84 e del 14 settembre 84.

so tempo recuperata per degli interessi di questi sistemi europei: per esempio per case editrici europee; bisogna infatti chiedersi se la Teologia della Liberazione sia stata semplicemente e soprattutto «un articolo di commercio che si vende bene».

4) La stessa Teologia della Liberazione, in una certa misura, è un agente e un beneficiario del capitalismo che critica; e forse, loro malgrado, alcuni Teologi della Liberazione *vendono* la miseria dei poveri a un mercato dal quale non è sicuro che gli stessi poveri guadagnino qualcosa. Purtroppo bisogna tristemente constatare che esiste oggi una certa *utilizzazione del tema, poveri e povertà*, che i paesi ricchi sfruttano per i loro interessi, perché anche le opere di aiuto e di sovvenzione non sempre sono fatte nell'interesse del terzo mondo, ma molto spesso per egoismo, per arricchimento, a scapito dei poveri, in nome di cui si dice di operare. E ciò succede anche in organismi che si professano come istituzioni di beneficenza, anche all'interno della Chiesa stessa.

Ciò di cui ci si serve, molto spesso e molto facilmente, per screditare la Teologia della Liberazione è il suo rapporto con il marxismo. Già la stessa parola marxismo rende sospetta la Teologia della Liberazione. La storia, già nel passato, senza guardare gli ultimissimi sviluppi dei giorni nostri che hanno visto il fallimento anche pratico del marxismo, lo ha presentato giustamente con diffidenza, con paura, condannandolo. Alcuni teologi della Teologia della Liberazione hanno ignorato questo dato di fatto della storia. Essi hanno guardato a una interpretazione *riformata del marxismo* (per es. Bloch oppure Garaudy), a una ricerca del dialogo con il marxismo per mezzo della teologia europea (Moltmann, Metz), o anche avrebbero voluto uno sforzo del Magistero della Chiesa per un giudizio più benevolo sul marxismo (Papa Giovanni XXIII, il Vaticano II, Paolo VI), ma essi forse non hanno tenuto conto che il marxismo di cui parlavano non era quello che si viveva in Europa, ma in America Latina, in mezzo alla povera gente che non conosce né Bloch, né Moltmann, né Metz.

In queste condizioni è naturale che la Teologia della Liberazione si sia esposta a critica: essa mette a disposizione degli avversari un argomento troppo facile da utilizzare in un contesto dove dei gruppi di interesse possono creare una vera psicosi della paura del *comunismo*. D'altronde esiste un rischio reale di consegnare alla mercé di una ideologia i popoli poveri che non hanno la possibilità di operare un discernimento critico e che così possono essere trascinati in pratiche *rivoluzionarie* disastrose.

Tenuto conto di questi fattori, è comprensibile che la Teologia della Liberazione sia oggetto spesso di una contro-reazione, anch'essa appassionata: essa è vista, all'inizio, da molti, come un danno, una minaccia; può risultare, anche nel contesto della teologia, una specie di *blocco* che impedisce spesso un avvicinamento sereno a questa corrente di pensiero. È anche comprensibi-

le come il Magistero della Chiesa stessa manifesti una seria inquietudine, e affronti la Teologia della Liberazione in modo critico, non nel senso di condanna, ma di preoccupazione inizialmente, di messa in guardia nei suoi confronti.

Non si può negare il carattere problematico della Teologia della Liberazione, ma è possibile abordarla sotto l'angolo positivo, e, a partire da qui, criticarla e superare il negativo.

Il valore positivo della Teologia della Liberazione risiede innanzitutto nella sua credibilità che le viene, paradossalmente, da ciò che ne costituisce la sua debolezza.

Credibilità non significa qui l'esattezza o la validità del metodo della Teologia della Liberazione; essa tiene tanto a portare avanti in teologia il discorso sui poveri, sui disperati. La Teologia della Liberazione è appassionante, anche se spesso brancola e rischia di ingannarsi su certi punti. Si trova a operare in una situazione storica ingarbugliata, dove neanche la fede della Chiesa stessa ha una bacchetta magica per rendere chiari tutti i meandri di un cammino storico e per risolvere i gravi problemi che attanagliano le popolazioni. I cristiani e i teologi stessi sono degli uomini che, con gli altri, anche marxisti, camminano faticosamente, inciampando, la cui migliore fortuna è precisamente di cercare di avere Dio per compagno di strada, di implicarlo nella loro storia personale e sociale.

In una situazione come quella dell'America Latina il teologo non è solamente *testa* per badare all'esattezza delle formule, egli è anche, e principalmente, un «cuore che batte», e anche di collera, di fronte alle sofferenze umane; la sua teologia non sarebbe credibile se non fosse conflittuale, anche all'interno della Chiesa stessa.

È negativamente significativo a questo proposito che nel continente latinoamericano, di tradizione cristiana, delle persone, anche cristiane, talvolta a prezzo della loro stessa vita, abbiano dovuto cercare nel marxismo la formula per la loro aspirazione di liberazione in contrapposizione ai modelli coloniali.

È normale, è bello, è significativo che dei teologi siano vicini alla disperazione e alle tentazioni dei loro popoli. Di fatto poi che alcuni teologi guardino in un modo o nell'altro verso il marxismo, interroga la Chiesa, di cui sono membri, e pone la domanda sul perché non sia bastato far leva sul Cristianesimo per risolvere i loro gravi problemi.

Gli errori di alcuni teologi sono forse la conseguenza di un tipo di Cristianesimo trasmesso nel periodo coloniale e protrattosi, purtroppo, fino al presente.

I DUE DOCUMENTI DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

Un ripensamento riguardo alla Teologia della Liberazione è proposto dai due documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Il primo è stato emanato il 6 agosto 1984 con il titolo *Su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione*<sup>92</sup>.

Bisogna subito dire che i documenti non sono una condanna della Teologia della Liberazione, ma una messa in guardia sui pericoli che si possono correre perché all'interno della Teologia della Liberazione esistono delle correnti con tendenze estremiste e non equilibrate che nascondono rischi e deviazioni.

Il primo documento è di tono molto critico e ha avuto grandi ripercussioni e commenti nell'America Latina e soprattutto in Brasile<sup>93</sup>.

Occorre anche precisare che l'uscita del documento, durante l'interrogazione di Leonardo Boff da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede, è stata una coincidenza. Sembra, infatti, che Boff doveva essere interrogato in giugno '84 e non in settembre e il documento era già in preparazione indipendentemente da tutto questo.

Il documento vuole offrire un discernimento, non di condanna né di chiusura, ma di illuminazione. Mostra una certa apertura pastorale perché stimola a continuare nella ricerca e nella pratica della liberazione in vista di una valutazione più completa e più ampia. Conferma la validità della centralità della scelta prioritaria dei poveri, pur mettendo in guardia dai pericoli e dalle eventuali deviazioni.

Seguendo uno schema abbastanza ricco si snodano i diversi contenuti. Si comincia con una riflessione sulla liberazione come aspirazione comune dei popoli notando che, spesso, tale aspirazione si manifesta in forme deprecabili teoriche e pratiche nel coniugare ideologie devianti con il ricorso a mezzi violenti. Denuncia, poi, i limiti degli strumenti dell'analisi marxista nel momento in cui bisogna individuare le cause della povertà. Invita a guardare al vero valore della liberazione che viene dal Cristianesimo e si fonda sul libro dell'*Esodo*, sui Salmi, sul messaggio dei profeti e soprattutto sulla pratica della giustizia come segno di fedeltà all'Alleanza. Alla luce della riflessione biblica il peccato, l'egoismo dell'uomo sono origine e causa delle strutture ingiuste e generatrici di ingiustizia. Da qui la necessità di una radicale conversione del cuore dell'uomo a cui richiama il messaggio del vangelo. Il Magistero della Chiesa fa eco a questi insegnamenti e in Puebla indica i veri pilastri della Teologia della Liberazione che sono: la verità su Gesù Cristo, la verità sulla Chiesa e la verità sull'uomo. Rigetta l'analisi marxista della società perché limitata e condizionata dall'ideologia e perciò non può assurgere a va-

<sup>92</sup> Si tratta di un'istruzione della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione*, del 6 agosto 1984, EV/9, 866-987.

<sup>93</sup> *Op. ult. cit.*, 13, EV/9, 981.

lore scientifico, anzi corre il pericolo di subordinare il senso della verità alla violenza in quanto l'analisi non può essere dissociata dalla prassi e dalla concezione della storia a cui la prassi è intimamente legata. Può sfociare nella lotta di classe perché non esiste verità se non nella lotta rivoluzionaria di classe. Questo fondamentale nucleo ideologico può condizionare qualsiasi riflessione teologica e può portare a una lettura politica della Scrittura, ad assumere la prassi come criterio di verità con conseguenze disastrose che portano a identificare i poveri della Scrittura con il proletariato di Marx e la Chiesa dei poveri come Chiesa di classe desautorando anche la struttura sacramentale e gerarchica della Chiesa. Il documento ribadisce con forza che non bisogna dimenticare che l'autentica liberazione è quella soteriologica radicata nella gratuità dell'amore di Cristo vero Dio e vero uomo. Solo questa può rispondere alle aspirazioni profonde dell'uomo e al clamore di giustizia dei poveri. Da qui il bisogno di una rivisitazione del Magistero e della Dottrina Sociale della Chiesa come guide e strumenti. La conversione spirituale è la via che porta tutti a incarnare e testimoniare sempre il senso evangelico dei poveri e della povertà. Questa è la pratica di liberazione, che si ispira al *Vangelo* in cui si deve riconoscere la realtà della *Chiesa dei poveri*<sup>94</sup>, mentre una interpretazione riduttiva del *Vangelo* può fare perdere di vista l'orizzonte soprannaturale e trascendente e far cadere in un miope orizzontalismo di senso politico e di liberazione temporale.

La Congregazione, però, riconosce di non aver fatto un esame profondo e completo della Teologia della Liberazione, forse perché l'intervento è stato letto come un chiara e immediata reazione al *caso Boff*, tanto è vero che rimanda ad un successivo documento che vede la luce nel 1986 con il titolo *Libertà cristiana e Liberazione*<sup>95</sup>. È di tono più positivo e intende offrire un nucleo dottrinale per l'elaborazione di un'autentica Teologia della Liberazione. Parte da un'accurata analisi del concetto di libertà nel mondo contemporaneo ravvisando che se da una parte in nome della libertà ci sono le conquiste sociali e politiche, dall'altra l'esercizio della libertà corre rischi e minacce quando non ha riferimento alla verità. Fa, poi un breve *excursus* sulla libertà nell'esperienza del popolo di Dio, a partire dalla vocazione dell'uomo alla libertà e dal dramma del peccato che sta all'origine della sua situazione conflittuale. Illustra, poi, il rapporto tra liberazione e libertà sottolineando che la liberazione è un processo per creare condizioni migliori per l'esercizio della libertà. Focalizzando il problema della libertà nella umana società evidenzia le conseguenze negative di un esercizio non equilibrato di questa che si

<sup>94</sup> «L'Osservatore Romano», 10 maggio 1985.

<sup>95</sup> Questo secondo documento è ancora un'istruzione della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE del 22 marzo 1986 con il titolo *Libertatis conscientia*, EV/10, 118-344.



riversa nell'esagerato dominio sulla natura e in tutte le forme di oppressione e di ingiustizie. Alla base di tutto questo c'è il *mistero dell'iniquità*, del peccato dell'uomo che sfocia nelle diverse forme di idolatria assolutizzando beni relativi. Liberazione e libertà cristiana trovano il loro fondamento nella *Bibbia* dove l'agire di Dio nella storia già nell'Antico Testamento è liberazione attraverso l'annuncio dei profeti e attraverso i suoi interventi che riscattano dalla schiavitù il popolo e ridanno dignità ai poveri, agli esclusi, agli orfani alle vedove, agli stranieri. La liberazione che è dono di salvezza di Dio raggiunge l'apice nel Nuovo Testamento nella predicazione e nella prassi di Gesù Cristo che si china sulle miserie dell'uomo con il suo amore preferenziale per i poveri e con la lotta contro la schiavitù del peccato offrendo il dono di grazia e riconciliazione perfino per quelli che sono spacciati per la Legge e i pregiudizi della gente. Così liberazione e libertà cristiana si riassumono nel comandamento nuovo dell'amore e nella pratica delle Beatitudini, due pilastri che devono ispirare il tempo della Chiesa, che nell'annuncio della speranza escatologica trova la radice dell'impegno per l'evangelizzazione, la promozione della giustizia e la liberazione temporale.

La prassi cristiana di liberazione si fonda sull'agire di Dio nella storia e sulla Dottrina Sociale della Chiesa dando risalto: alla centralità e al primato della persona umana sulle strutture, alla promozione del bene comune, alla destinazione universale dei beni, alla dignità del lavoro e alla partecipazione. In questa prassi di liberazione i laici devono essere seriamente protagonisti per una società più giusta e solidale.

Il documento sostiene con forza che non ci si può allontanare dal significato soteriologico della liberazione da cui la liberazione etico-sociale fluisce e dipende «una teologia della libertà e della liberazione, come eco fedele del *Magnificat* di Maria conservato nella memoria della Chiesa, costituisce un'esigenza del nostro tempo»<sup>96</sup>. In questo Cantico di Maria c'è la radice teologica per una proposta di Teologia della Liberazione storica, che esclude, però, una strutturazione della fede politicizzata in modo riduttivo secondo la quale la fede sarebbe a servizio di un progetto storico conferendo il primato alla politica<sup>97</sup>.

Rigetta il progetto di una liberazione meramente terrena che sarebbe un'illusione e causa di nuove schiavitù. Se si cede alle ideologie del mondo e alla presunta necessità della violenza non si è più fedeli alla speranza, alla sua

<sup>96</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis conscientia*, EV/10, 98, 338-339.

<sup>97</sup> C.M. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 60-63.

audacia e al suo coraggio<sup>98</sup>. Mette in guardia, perciò, contro i pericoli che si corrono quando ci si lascia affascinare da ideologie che riescono a manipolare l'uomo e la sua libertà, con l'utopia della trasformazione delle strutture.

Infine il documento non sembra rifiutare la legittimità delle istanze portate avanti dalla Teologia della Liberazione, ma puntualizza i pericoli presenti in alcune correnti della stessa, dove effettivamente si è avuta una strumentalizzazione delle ideologie suddette, e si è prevaricato, riducendo, per esempio, il valore trascendente dell'Eucaristia, e facendo delle comunità di base luogo solo per rivendicazioni politiche, sindacali e di ordine sociale.

Questa forma di esasperazione e radicalizzazione, però, non ha nulla a che vedere con la legittima Teologia della Liberazione e non può essere motivo di guardarla con sospetto e frenarne lo slancio. Tutto ciò è avvalorato ampiamente dall'accento positivo che viene fatto alle comunità ecclesiali di base menzionate come «un grande motivo di speranza per la Chiesa e un'autentica espressione di comunione e strumento di costruzione di una comunione più profonda» e dall'inserimento nel contesto del piano della salvezza «È la realtà del mistero della salvezza ... che dà il loro vero significato ai necessari sforzi di liberazione di ordine economico, sociale e politico ed impedisce loro di naufragare in nuove forme di schiavitù»<sup>99</sup>.

Dalla lettura attenta dei due documenti si evince che non c'è nessuna condanna della Teologia della Liberazione, ma un invito a noi europei a conoscerla, spogliandoci dai pregiudizi sull'uso della violenza e l'assolutizzazione della prassi, e calarci nella difficile e conflittuale realtà del terzo mondo.

In armonia con i due documenti della Congregazione, il Santo Padre Giovanni Paolo II si è pronunciato anche in maniera molto obiettiva sulla Teologia della Liberazione parlando ai Vescovi brasiliani nella visita *ad limina* del 9 maggio 1985 e riaffermando che la «Teologia della Liberazione non è solo opportuna, ma necessaria»; sulla stessa linea si è pronunciato anche nella visita in Brasile dell'ottobre del 1991, in diversi discorsi, specialmente in quello tenuto in San Salvador di Bahia<sup>100</sup>.

Positivi sono i riferimenti all'approccio liberazionista della Sacra Scrittura nel documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* quando riconosce la validità di tale approccio perché «cerca una lettura che nasca dalla situazione del popolo. Se questo vive in circostanze di oppressione, si ricorre alla *Bibbia* per cercarvi il nutrimento capace di sostenerlo nelle sue lotte e nelle sue speranze [...]». Nella

<sup>98</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis conscientia*, EV/10, 98, 338-339.

<sup>99</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis conscientia*, EV/10, 69, 290-98, 338-339.

<sup>100</sup> *Papa in Brasile*, Paoline, Alba 1991.

fede la Scrittura si trasforma in fattore di dinamismo di liberazione integrale»<sup>101</sup>.

Nel 2006, come è noto la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicava una *Notificazione* (26 novembre) e una successiva *Nota esplicativa* (14 marzo 2007) sulle opere di Jon Sobrino, uno dei maggiori esponenti della Teologia della Liberazione, ravvisando nei suoi scritti, specialmente di Cristologia, notevoli divergenze con la dottrina della Chiesa. Questo intervento costituisce da una parte un'ulteriore critica alla Teologia della Liberazione, ma dall'altra una nuova verifica e valutazione. Fra le più importanti affermazioni la Congregazione contesta a Sobrino che la «Chiesa dei poveri» non può essere luogo ecclesiale della Cristologia, bensì la fede apostolica trasmessa attraverso la Chiesa a tutte le generazioni. Sono contestate altre affermazioni che possono essere interpretate come la negazione della divinità di Cristo e dell'unità delle due nature nell'unica persona del Verbo esasperando la cristologia dell'*homo assumptus* (con tutte le sue conseguenze, la *communicatio idiomatum*, comunicazione degli idiomi cioè la comunicazione delle proprietà delle due nature in Cristo e il valore salvifico della sua morte). Riaffiora ancora nella preoccupazione della Congregazione, il pericolo dell'utilizzo dell'ermeneutica marxista quando Sobrino parla dell'importanza decisiva dell'imitazione della prassi di Gesù Cristo per avere un concetto del Regno che si avvicini a quello che fu di Gesù. Al di là di tutto, questo intervento, proprio perché è un saggio richiamo all'ortodossia fa trasparire una grande verità di cui la Chiesa deve tenere conto: la vivacità del *sensus fidei* e la certezza che il *Vangelo* non può restare immobile e prigioniero<sup>102</sup>.

Nel viaggio in Brasile di Benedetto XVI dal 9 al 14 maggio 2007, dove fra l'altro ha inaugurato la V Conferenza Generale dell'Episcopato latinoamericano e dei Caraibi, dai riferimenti diretti e indiretti del pontefice risulta che la Teologia della Liberazione non è stata condannata o abbandonata in blocco dalla Chiesa dell'America Latina. Si riconosce che alcune scorciatoie di qualche settore di questa teologia erano state indicate come devianti negli anni '80 del secolo scorso con i due documenti suaccennati. Nello stesso tempo si prende atto, però, che i grandi temi quali: la scelta preferenziale dei poveri e dei giovani, la lettura della realtà sociale alla luce del vangelo, la valorizzazione della religiosità popolare purificata e come strumento di evangelizzazione, la promozione del laicato come protagonista dello sviluppo e della trasformazione, l'impegno per la pace e la salvaguardia del creato sono temi ricorrenti e punti fermi nelle scelte indicate nella V Conferenza. Vi è quindi un incoraggiamen-

<sup>101</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993, pp. 57-58.

<sup>102</sup> *La Cristologia di Jon Sobrino* in «Regno/doc.», 7/2007, pp. 225-244.

to a proseguire su questa strada con l'intento di non distruggere l'impegno per la giustizia, ma di guidarlo sulle strade giuste e anche nel rispetto della giusta differenza tra responsabilità politica e responsabilità ecclesiale<sup>103</sup>.

È importante un passaggio di Benedetto XVI riguardo alla teologia della Liberazione nel libro intervista *Luce del mondo*. Alla domanda sullo sforzo di modernizzare la Chiesa, il papa risponde ravvisando, nella Teologia della Liberazione, il pericolo di assolutizzare la prassi: «le forze del decadimento presenti nell'anima dell'uomo effettivamente agiscono. A ciò si aggiunge il desiderio di arrivare al pubblico; o anche quello di trovare per così dire un'isola qualsiasi nella quale si possa modellare autonomamente il terreno rimasto vergine. E allora s'inizia a fare moralismo politico, com'è accaduto nella Teologia della Liberazione e in altri esperimenti, per rendere il Cristianesimo per così dire più attuale»<sup>104</sup>.

### *Teologia della liberazione: proposte di rilettura*

LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE NELLA CONFERENZA LATINOAMERICANA IN SANTO DOMINGO

Nel dicembre del 1992 veniva diffuso, dopo l'approvazione del Santo Padre, il documento *Nuova Evangelizzazione, Promozione Umana e Cultura Cristiana*, scaturito dalla IV Conferenza dell'Episcopato Latino Americano, tenutasi a Santo Domingo dal 12 al 28 ottobre 1992.

L'obiettivo della Conferenza, in continuità con le precedenti è quello di presentare delle linee per una pastorale d'insieme nell'America Latina e nei Caraibi per i prossimi dieci anni.

La Conferenza si esprime riguardo ad alcune grandi questioni che coinvolgono la Chiesa davanti alle nuove situazioni che emergono nell'America Latina e nel mondo: rinnovare l'Evangelizzazione, assumendo anche un atteggiamento penitenziale di fronte agli errori del passato; promuovere soprattutto e innanzitutto l'uomo.

Il motto, che sentenzia e che illumina la IV Conferenza, è *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre*<sup>105</sup>, volendo con ciò professare che Gesù Cristo è il Signore della storia.

Il tema della Conferenza era stato scelto da Giovanni Paolo II, il quale, nel 1983, in occasione della visita ad Haiti, aveva parlato della necessità di

<sup>103</sup> CELAM, *Documento de Aparecida, texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopio latinoamericano e do Caribe*, 13-31 de maio 2007, Paulinas, São Paulo 2007, pp. 275-291. Cfr. anche G. MAZZILLO [www.puntopace.net Benedetto XVI in Brasile 15.05.07.htm](http://www.puntopace.net/Benedetto%20XVI%20in%20Brasile%2015.05.07.htm).

<sup>104</sup> BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il papa, la Chiesa e i segni dei tempi, una conversazione con Peter Seewald*, LEV, Città del Vaticano 2010, p. 197.

<sup>105</sup> *Eb* 13,8.

una *Nuova Evangelizzazione*. Di somma importanza è il discorso del Santo Padre, che precede il documento e fa da sfondo a tutti i lavori della Conferenza. In esso, dopo la professione di fede in Gesù Cristo Signore della storia, il Papa traccia le linee generali dei temi che saranno sviluppati e approfonditi: *Nuova Evangelizzazione, Promozione Umana, Cultura Cristiana*<sup>106</sup>.

La Nuova Evangelizzazione deve essere innanzitutto una chiamata alla conversione, come lo fu la prima, iniziata nel 1492.

Della prima si ricordano i missionari coraggiosi che hanno denunciato le atrocità contro i popoli indigeni. Sia il Santo Padre Giovanni Paolo II, sia i vescovi nel documento di Santo Domingo<sup>107</sup> chiedono perdono a Dio se anche dei battezzati sono stati coinvolti nel contesto della colonizzazione feroce e della schiavizzazione.

Il documento della Conferenza è preceduto da un messaggio ai popoli dell'America Latina dove si dice che la speranza si concretizza in una missione, cioè nella Nuova Evangelizzazione che deve calarsi nelle culture e illuminare con le Sacre Scritture il cammino degli uomini.

Il documento comprende tre parti:

Gesù Cristo vangelo del Padre,

Gesù Cristo evangelizzatore vivo nella Chiesa,

Gesù Cristo vita e speranza dell'America Latina e dei Caraibi.

Dalla divisione generale si può evincere la profonda Cristologia che lo guida e lo anima: Gesù Cristo prende per mano la sua Chiesa e la porta per evangelizzare le culture e promuovere l'uomo di oggi, illuminandolo nel suo cammino con la spiegazione delle Scritture<sup>108</sup> come ha fatto con i discepoli di Emmaus.

Nella prima parte del documento, dopo la professione di fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, già presente in mezzo ai popoli indigeni con «i semi del Verbo» prima del 1492, primeggia accanto a Gesù la figura di Maria che viene riconosciuta come prima redenta, prima credente e prima evangelizzatrice.

Nella seconda parte, si mette in risalto come la risposta ai problemi emergenti dalla realtà in un continente nel quale c'è un grande divario tra la fede e la vita, sia la Nuova Evangelizzazione.

Nuova non significa che deve essere annunciato un altro vangelo, perché Gesù Cristo è sempre lo stesso, ieri, oggi e sempre. Nuova significa che Gesù Cristo deve essere annunciato con tale fedeltà e purezza, con rinnovato ardore, con nuovi metodi e nuove espressioni di linguaggio.

Nuovo è anche l'impulso che viene dalla forza innovatrice dello Spirito Santo e spinge a nuovi tempi di evangelizzazione. Nuovo deve essere anche il linguaggio che avvicini maggiormente lo stesso vangelo di sempre alle nuo-

<sup>106</sup> CELAM, *Santo Domingo...*, *Discorso marginale...* in *Regno* (doc. 37/1992), 666-702.

<sup>107</sup> *Ivi*, 666-702.

<sup>108</sup> *Lc* 24,13-34.

ve realtà culturali di oggi. Occorre cercare le nuove espressioni che consentono di evangelizzare gli ambienti caratterizzati dalla cultura urbana e inculturare il *Vangelo* nelle nuove forme della cultura che si sta imponendo. La Nuova Evangelizzazione deve inculturarsi di più nel modo di essere e di vivere delle culture indigene e afroamericane. Urge imparare a parlare secondo la mentalità e la cultura di chi ascolta, in sintonia con le sue forme di comunicazione e con i mezzi che sono in uso.

La Nuova Evangelizzazione deve abbracciare il *kerygma*, la catechesi, la liturgia, i sacramenti, le famiglie, le parrocchie.

Soggetto della Nuova Evangelizzazione è tutta la comunità ecclesiale, specialmente i laici che devono diventare protagonisti<sup>109</sup> nell'annuncio.

Destinatari della Nuova Evangelizzazione sono tutti gli uomini di tutte le classi sociali, privilegiando l'opzione evangelica per i poveri e gli ultimi.

L'obiettivo è suscitare un'adesione personale a Cristo e alla Chiesa.

Il contenuto deve essere sempre Gesù Cristo.

Riguardo alla promozione umana si evidenzia come questa consiste nella liberazione integrale dell'uomo. Promozione umana significa che la Chiesa deve percorrere il cammino insieme all'uomo concreto; perciò evangelizzazione e promozione umana sono inseparabili.

In continuità con Medellin e Puebla, si afferma l'opzione preferenziale per i poveri e si denunciano le ingiustizie istituzionalizzate e tutte le forme di peccato sociale.

La promozione umana deve essere la dimensione privilegiata della Nuova Evangelizzazione in tutti gli aspetti emergenti: nell'affermazione dei diritti umani, nella salvaguardia del creato, nella soluzione dei problemi della terra, nel superamento della povertà, nella solidarietà.

La promozione, come indica la Dottrina Sociale della Chiesa, deve portare l'uomo e la donna a passare da condizioni meno umane a condizioni sempre più umane, fino ad arrivare alla piena conoscenza di Gesù Cristo<sup>110</sup>.

Per quanto concerne la cultura cristiana si sottolinea che il *Vangelo* non si può identificare con nessuna cultura in particolare, perché ciò sarebbe troppo riduttivo. Il compito del *Vangelo*, però, è quello di ispirare le culture, valorizzarle, trasformarle dal di dentro e arricchirle con i valori cristiani che promuovono l'uomo.

Con la Nuova Evangelizzazione si apre per la Chiesa una nuova era sotto il segno della fiducia e della speranza che viene dal Cristo risorto, alla cui luce si deve rinnovare il dinamismo pastorale in tutti i settori. Ogni realtà ecclesiale deve essere una cellula viva e pulsante di vita nuova. Questo impulso nuovo di vitalità richiede la formazione di evangelizzatori, numerosi e qualificati, e la presa di coscienza che i laici sono protagonisti e non parti secondarie.

<sup>109</sup> *Nuova Evangelizzazione...*, cit., nn. 97, 103, 293, 302.

<sup>110</sup> *Populorum Progressio*, nn. 14-15, EV/2, 1059-1060.

In particolare i giovani sono considerati i soggetti attivi dell'annuncio di Gesù Cristo nel nuovo millennio che si avvicina. A tutti, però, per essere evangelizzatori nuovi, si richiede una coerente testimonianza con la vita, come già aveva insistito il Papa Paolo VI nell'*Evangelii Nuntiandi*<sup>111</sup>.

Leggendo in modo approfondito il documento di Santo Domingo, molti teologi sono rimasti sorpresi perché non si parla della Teologia della Liberazione, né si trova la parola *liberazione*. Ciò, però, non significa che la Teologia della Liberazione sia stata dimenticata o rinnegata; piuttosto bisogna dire che Santo Domingo contiene e completa il cammino della Chiesa nell'America Latina, dopo Medellin e Puebla. Anche se non parla direttamente della Teologia della Liberazione, il documento parte dalle conquiste di questa per dare un impulso alla Nuova Evangelizzazione. Ciò si riscontra nel fatto che emerge la figura di una Chiesa ministeriale che cammina nel mondo come Cristo servo e in cui i rapporti sono unicamente basati sulla comunione e partecipazione.

Circa le Comunità Ecclesiali di Base, Santo Domingo riconosce tutto ciò che avevano affermato i documenti precedenti incoraggiandole in quanto in esse è affidato ai laici un compito di primaria importanza per la Nuova Evangelizzazione. È insistente questo richiamo al protagonismo dei laici e specialmente dei giovani.

#### CRISI DELLE COMUNITÀ DI BASE<sup>112</sup>

La crisi della Teologia della Liberazione ha avuto inizio con i due documenti della Sacra Congregazione, di cui abbiamo parlato precedentemente.

Una delle principali accuse rivolte alla Teologia della Liberazione è quella di essere diventata immediatamente azione, prassi; ma in verità si dimentica che la Teologia della Liberazione nasce dalla riflessione di fede sulla realtà e dal confronto con essa.

Altro motivo della crisi è senza dubbio l'aver centralizzato tutto in essa come se fosse l'unica teologia, occorre perciò ridimensionare questo aspetto: si tratta di una corrente, di un metodo, di una proposta, di un modo di fare teologia. Come in passato si è avuto un metodo storico, esegetico, speculativo, ecc., ora si sente l'esigenza di un metodo esistenziale, socio-politico.

In questi ultimi anni, elementi nuovi hanno evidenziato i punti deboli della Teologia della Liberazione; ci sembra opportuno elencare i più importanti.

1. Si è diffusa la convinzione che la Teologia della Liberazione, in questo contesto di restaurazione che caratterizza alcune fasce della Chiesa degli ultimi anni possa essere validamente superata e sostituita dall'elaborazione e

<sup>111</sup> *Evangelii Nuntiandi*, EV/5, 1588-1716.

<sup>112</sup> F. LUIZ CULTO TEXEIRA, *Le Comunità di Base in Brasile di fronte alle sfide degli anni '90*, «Servizio Informazioni America Latina (SIAL)», n. 5-6/1994, pp. 45-19.

dall'approfondimento di nuovi dati e aspetti della dottrina e dell'etica sociale della Chiesa. In verità, secondo alcuni, la Dottrina Sociale della Chiesa è solo una parte della teologia, perché ha finalità, contenuti e metodi diversi. Il suo ambito è ristretto al Magistero Sociale della Chiesa, quindi non potrà mai svolgere un lavoro di supplenza in senso pieno.

2. Si è pensato che il primato della prassi fosse una minaccia per la verità cristiana; ma la Teologia della Liberazione ci ricorda che proprio l'agire di Dio nei nostri confronti è, prassi: Dio è amore e prende sempre per primo l'iniziativa. Non è neppure orizzontale e sociologica perché crede e presenta Gesù Cristo come l'unico liberatore fedele.

3. Bisogna riconoscere, come già è stato affermato nell'incontro interecclesiale delle Comunità ecclesiali di Base del settembre del 1992 a S. Maria, nel Rio Grande do Sul (Brasile), che le stesse stanno attraversando una grave crisi ed è necessario che siano rivitalizzate. Forse nelle comunità è mancato il sostegno della Chiesa gerarchica, nel momento in cui i laici si sono lanciati nell'assumere impegni politici e sociali. Il mancato sostegno della gerarchia e la scarsa preparazione hanno portato molti laici a essere strumentalizzati e manipolati da organismi politici e dai sindacati. Così, alle volte, le Comunità di Base sono diventate il luogo di azione, per esempio, del *Partido dos Trabalhadores*, sfumando il significato e la dimensione trascendente ed ecclesiale da cui erano nate. Si sono così trasformate, alle volte, in comunità sindacali e comunità di azione sociale.

4. Forse la nascita e la diffusione delle Comunità di Base aveva portato a una esagerazione e esaltazione dell'opzione preferenziale per i poveri, fino a farla considerare esclusiva e in contrapposizione ai ricchi. Ciò ha provocato una divisione e un allontanamento dei ricchi dalla Chiesa, visto che tutte le forze di evangelizzazione erano state impegnate nelle periferie ed in favore dei poveri. Alla luce di questi fatti, oggi, si tende a ridimensionare la scelta preferenziale per i poveri e a dirigere l'attenzione verso la classe media.

A tutti la Chiesa deve annunciare il *Vangelo* di Cristo, siano ricchi o poveri. Ai ricchi deve annunciare con franchezza che la ricchezza e i beni di questo mondo, senza Gesù Cristo, non hanno alcun valore.

5. Altro motivo della crisi delle Comunità di Base è il rapido processo di urbanizzazione che ha provocato nell'America Latina, l'esodo dalle campagne e la formazione delle megalopoli, con i problemi della cultura di morte, della violenza e della povertà crescente. Questa nuova situazione impone la ricerca di nuovi metodi pastorali e nuove forme di evangelizzazione. L'urbanizzazione mette a fuoco il problema delle differenti culture dell'ambiente, con cui bisogna confrontarsi e relativizza la cultura occidentale che è stata portatrice del Cristianesimo, ma che non può avere la pretesa di essere universale<sup>113</sup>.

<sup>113</sup> A. ANTONIAZZI, *La Chiesa in Brasile...*, alle soglie degli anni '90 in "Aggiornamenti sociali", 4 (1990), 27-28.



La nuova realtà, venutasi a creare con l'urbanizzazione, ha spinto la Chiesa latinoamericana ad aprirsi a nuove esperienze ecclesiali. Così, nei grattacieli stanno sorgendo gruppi e circoli biblici, con lo stesso compito delle Comunità di Base, cercando di avvicinare la classe media, facendo nei centri urbani quello che le comunità avevano fatto in periferia.

Con soddisfazione bisogna notare che i risultati di queste esperienze sono più che positivi.

6. Molti teologi si sono allarmati, perché il documento di Santo Domingo non parla della Teologia della Liberazione, né usa il termine Liberazione. È vero che questo sorprende un po', ma ciò non significa che la Teologia della Liberazione sia stata messa all'ostracismo.

Santo Domingo, in verità, valorizza tutti gli orientamenti pastorali e tutte le conquiste che la Chiesa latinoamericana aveva già raggiunto, e in continuità con la Teologia della Liberazione, quando insiste sulla Nuova Evangelizzazione, sulla Promozione Umana, sulle Comunità di Base, sulla Chiesa Ministeriale, sull'Inculturazione della Fede, sull'integrazione del pluralismo culturale e razziale, sull'accoglienza e sulla missione dei laici.

#### PROSPETTIVE

La Teologia della Liberazione, si dice tra i teologi, è ancora ai suoi primi passi, è come un bambino che ha bisogno di crescere e di assestarsi. È senza dubbio un movimento valido, perché è un impulso e una forza di crescita per tutta la Chiesa. È anche un processo irreversibile; non si può arrestare o far tornare indietro, perché essa esisterà finché ci sarà la divisione tra ricchi e poveri. Essa si pone come coscienza critica della prassi di fede e della stessa Chiesa, come esigenza di giustizia, di pace e di solidarietà, come fedeltà al *Vangelo* e alle Beatitudini; è una provocazione a recuperare nella teologia l'orientamento storico-pratico.

È chiaro che ha bisogno di essere ripensata e riproposta in conformità con il nuovo contesto storico e con la nuova realtà. D'altra parte nasce da un'esigenza biblica: l'agire di Dio in favore dei poveri, degli ultimi, degli esclusi che non può mai essere smentita.

Un'altra cosa importante da fare sarebbe quella di verificare la realtà socio-politica dei paesi dove la Teologia della Liberazione è nata e si è sviluppata, per non dare giudizi negativi e approssimativi.

Bisogna notare inoltre che oggi si vede una continuità fra la Teologia della Liberazione e i movimenti che in Europa promuovono la pace, la solidarietà e la salvaguardia del Creato.

Il dialogo ecumenico è facilitato dalla Teologia della Liberazione, sia perché i teologi cattolici e protestanti hanno elaborato insieme dei contenuti specialmente a livello biblico, sia perché sul terreno sociale e sulla promozione dell'uomo si ha una piattaforma comune.

Il fatto che la Teologia della Liberazione non sia un fenomeno ristretto solo all'area dell'America Latina, ma se ne parli anche in Africa e in Asia, vuol dire che l'analisi, il metodo e le proposte, da essa attuati, sono validi e possono essere applicati in paesi dagli stessi contesti storici e sociali. I Sinodi dell'Africa e dell'Asia che sono stati celebrati in preparazione al Giubileo, sono stati un appello e un grido alla nostra coscienza di cristiani, di fronte all'impoverimento di questi continenti.

I frutti della Teologia della Liberazione, in questi ultimi venti anni, sono grandi. Basti pensare alle comunità che sono vive e operanti, ai tanti laici impegnati in prima persona nella politica e nei sindacati, alle moltissime famiglie coinvolte seriamente nell'evangelizzazione.

#### PROFETI E MARTIRI DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Non mancano i profeti e i martiri nell'America Latina<sup>114</sup>. Gli ultimi decenni hanno segnato la Chiesa dell'America con l'impronta del profetismo e del martirio. Il 24 marzo 1980, tutta la Chiesa e l'opinione pubblica mondiale furono scossi dall'orribile assassinio dell'Arcivescovo di San Salvador, Oscar Arnulfo Romero che, mentre celebrava la Messa, cadde crivellato da pallottole, martire del ministero episcopale, per la sua funzione profetica deplorando i soprusi dei militari e stando dalla parte dei poveri e degli indifesi.

Quasi dieci anni dopo nella stessa città di San Salvador, la notte del 16 novembre 1989, sei Padri Gesuiti dell'Università Centro Americana, insieme a due impiegate della casa, furono impunemente massacrati dai soldati nella loro residenza. Essi morirono a causa del loro impegno sacerdotale e religioso per la giustizia e il rispetto dei diritti umani.

Anche il Guatemala ha i suoi martiri e i suoi profeti. Nel villaggio Aidea Xesic, cinque fratelli furono uccisi perché catechisti, con la falsa accusa di essere dei sovversivi.

Bisogna pure ricordare i contadini uccisi in Brasile, in Argentina, in Uganda, sempre a causa della giustizia. In Brasile ancora oggi continuano a essere assassinati poveri coloni del movimento *Sem terra* dai sicari dei *fazendeiros*. Ricordiamo fra gli altri il sindacalista Chico Mendes e i sacerdoti P. Ezechiele e P. Josimar. I massacri dei *Sem terra* continuano, purtroppo, in Rondônia con interventi violenti della polizia e si stanno estendendo anche ad altri Stati come S. Paolo<sup>115</sup>.

Tutto ciò è avvenuto, come spiegavano i vescovi del Salvador, perché le diverse idolatri oppressive, denunciate a Puebla hanno percepito una grande minaccia nella Chiesa a partire da Medellin e hanno cercato di combatterla in diversi modi: con la diffusione e il finanziamento di sette che propu-

<sup>114</sup> C. CARRARO, *America Latina, Occhi giovani sul Mondo Nuovo*, Paoline, Alba 1994.

<sup>115</sup> Cfr. «Folha de S. Paulo», 24 agosto 1995, p. 15.

gnano una religiosità spiritualista e disimpegnata, con la promozione di un Cristianesimo liberale e individualista e anche con l'attacco diretto e la persecuzione. È così che la Chiesa nella realtà dell'America Latina, fedele alla propria fede nel Dio della vita e alla missione di salvezza e di liberazione, dà testimonianza nella persecuzione e nel martirio.

«Il martirio è una realtà storica nella vita della Chiesa e il maggior segno di fedeltà alla sua missione lungo i secoli»<sup>116</sup>.

Ci possiamo chiedere come mai tutto avviene in America Latina dove la stragrande maggioranza della popolazione è cattolica. Evidentemente la coerenza della fede si deve raggiungere tanto nel primo mondo come nel terzo mondo.

Bisogna dire che la predicazione della Chiesa è stata compresa e accettata con gioia e speranza, ma ha suscitato, allo stesso tempo, il rifiuto di alcuni settori i quali hanno scatenato una violenta persecuzione contro il popolo di Dio e i suoi pastori, chiudendo tutte le vie a un dialogo leale e costruttivo.

Non possiamo, a questo punto, sottacere i messaggi meravigliosi del Papa Giovanni Paolo II, un grande profeta del nostro tempo tanto amato nel continente Latino Americano:

È doloroso, dice il Papa, constatare che la terra con tutti i suoi beni è in mano a una minoranza: «Vi invito perciò a fissare la vostra attenzione su questo anno commemorativo del quinto centenario dell'evangelizzazione del continente americano, che in nessun modo deve limitarsi a un mero ricordo storico. La nostra visione del passato deve essere completata con l'esame della situazione attuale e con uno sguardo proiettato verso il futuro, avendo cura di discernere la misteriosa presenza di Dio nella storia, dalla quale ci interpella e ci chiama a dare risposte concrete. Cinque secoli di questa presenza del *Vangelo* in quel continente non hanno portato ancora a un'equa distribuzione dei beni della terra. Ciò addolora soprattutto quando si pensa ai più poveri tra i poveri: i gruppi indigeni e molti *campesinos* (contadini), feriti nella loro dignità perché privati anche dei più elementari diritti [...]. La situazione di questi nostri fratelli invoca giustizia dal Signore»<sup>117</sup>.

Inoltre, il Santo Padre, da Santo Domingo nel 1992, ha rivolto messaggi agli Indios e Afroamericani affermando fra l'altro: «La Chiesa incoraggia gli indigeni e afroamericani affinché conservino e promuovano con legittimo orgoglio la cultura dei loro popoli: le più sane tradizioni e abitudini, la lingua e i valori propri»<sup>118</sup>.

#### PROBLEMI TUTTORA EMERGENTI

I vescovi e la Chiesa latinoamericana così pregavano riuniti a Santo Domingo: «Signore Gesù Cristo, fa' che ci impegniamo per la promozione in-

<sup>116</sup> *Lumen Gentium*, n. 42, EV/1, 398.

<sup>117</sup> *Messaggio Quaresimale*, 1992.

<sup>118</sup> *Messaggio agli indigeni*, n. 4.

tegrale del popolo latinoamericano e dei Caraibi a partire da un'evangelica e rinnovata opzione preferenziale per i poveri».

Erano spinti dall'esempio di Gesù che «ordinò ai suoi discepoli di distribuire i pani moltiplicati alla moltitudine affamata, di modo che tutti mangiarono e si sfamarono<sup>119</sup> [...]. Curò gli infermi, passò la vita facendo del bene<sup>120</sup>. Alla fine dei tempi<sup>121</sup> ci giudicherà in base all'amore<sup>122</sup>».

La Chiesa ha chiaro che l'economia di tutto il continente è tutt'altro che fiorente. L'impovertimento del popolo portato all'estrema miseria, è un flagello umiliante, denunciato già a Medellin e Puebla e riconfermato a Santo Domingo: «le statistiche mostrano con eloquenza che nell'ultimo decennio ('80-'90) le situazioni di povertà sono cresciute sia in numero assoluto che relativo<sup>123</sup>. Le vittime sono soprattutto sempre i più deboli e indifesi: i bambini, le donne, e i contadini (indigeni o meticci) senza terra.

#### LA STRAGE DEGLI INNOCENTI

I bambini e i ragazzi che vivono nella più completa miseria sono milioni e vagano per tutto il continente. Ma specialmente in Brasile gli *squadroni della morte* sono pronti per *ripulire* le città dai bambini poveri e abbandonati. Oltre questi ci sono milioni di ragazzi con problemi di sopravvivenza o schiavizzati dal lavoro o venduti alla prostituzione. In un modo o nell'altro questi ragazzini sono diventati spazzatura, perché l'America Latina, incapace di ridurre la povertà, assiste impotente all'efficienza criminale di *questa pulizia sociale*. Sono veri gruppi di sterminio che ricorrono all'assassinio per combattere la delinquenza minorile delle metropoli. A volte colpiscono anche i mendicanti per prevenire futuri furti.

Ci sono molte iniziative per strappare i bambini dalla morte, moltissime da parte della Chiesa, ma il problema supera ogni buona volontà.

E poi c'è pure lo sporco traffico di organi di cui i bambini in stato di abbandono sono vittime privilegiate. Una vera strage degli innocenti che si rinnova. E la denuncia di questi orribili crimini ci interpella sempre come cristiani.

#### LE DONNE

La maggioranza delle donne latinoamericane hanno incominciato a svegliarsi e ad organizzarsi a diversi livelli, ma soprattutto in quello della sopravvivenza, perché le cose vanno di male in peggio. Cominciano a reagire nel-

<sup>119</sup> Mc 6,42.

<sup>120</sup> Cfr. At 10,8.

<sup>121</sup> Cfr. Mt 25.

<sup>122</sup> Santo Domingo, n. 159.

<sup>123</sup> Op. ult. cit., n. 179.

l'impegno di dare ai loro figli un futuro migliore. Organizzano marce, parlano attraverso i mezzi di comunicazione sociale, si fanno sentire nelle Comunità di Base e in altri movimenti ecclesiali. Ci sono casi di leader analfabete ma bravissime. Hanno molto vivo il senso comunitario. Sanno ormai che questa situazione di estrema povertà non è una cosa voluta da Dio ma imposta da gente egoista e quindi sono scese in campo per una lotta pacifica. Queste donne hanno dato un importante contributo in favore della democrazia, della fede, della comunità.

La donna è pure tra i poveri più poveri, perché è doppiamente penalizzata nella sua persona e nella sua famiglia. Sono molti i soprusi, soprattutto se indigena, nera, emigrata, contadina o domestica. Ma anche le bianche subiscono violenze di ogni specie. Nonostante tutto, esse sono quelle che più difendono la vita, la fede, i valori. Perciò il documento di Santo Domingo afferma: «La Nuova Evangelizzazione deve essere una decisa e attiva promotrice della dignità della donna; ciò presuppone anche la revisione del ruolo della donna nell'ambito della Chiesa e nell'ambito della Pastorale»<sup>124</sup>.

La Chiesa latinoamericana invita ad «annunciare profeticamente la vera essenza della donna, attingendo dal *Vangelo* la luce e la speranza riguardo quello che essa è pienamente» e a «denunciare tutto ciò che, attentando alla vita, colpisce la dignità della donna»<sup>125</sup>.

#### LA TERRA: DONO DI DIO PER TUTTI

Il problema della terra è scottante nella maggior parte del continente latinoamericano e dalla sua risoluzione dipende la vita di molta gente.

Dio ha creato il mondo per il godimento di tutti; nonostante ciò, la terra del continente è in mano a pochissima gente. E sono milioni quelli che fanno e non possono fare altro che lavorare la terra. «Dio ha dato la terra a tutto il genere umano, perché essa sostenti tutti i suoi membri, senza escludere né privilegiare nessuno. È qui la radice dell'universale destinazione dei beni della terra»<sup>126</sup>.

Negli ultimi anni la crisi della terra si è fatta sentire con più forza là dove la modernizzazione delle società ha tratto espansione dal commercio agricolo internazionale, dalla crescente integrazione dei paesi, dal maggior uso della tecnologia e dalla presenza delle multinazionali.

La situazione del possesso, dell'amministrazione e dell'utilizzazione della terra in America Latina è uno degli appelli più urgenti alla promozione umana<sup>127</sup>.

Il recupero della terra è un sogno inestinguibile del popolo latinoamericano, perché questione di vita o di morte.

<sup>124</sup> *Santo Domingo*, n. 105.

<sup>125</sup> Cfr. *op. ult. cit.*, nn. 107, 110.

<sup>126</sup> *Centesimus Annus*, n. 31, EV/13, 171-173.

<sup>127</sup> *Santo Domingo*, nn. 174-175.

Si possono trarre delle buone e belle speranze, esaminando una delle relazioni fatte pervenire dai giovani alla IV Conferenza Episcopale latinoamericana di Santo Domingo:

Non è possibile una Nuova Evangelizzazione, né un'autentica Promozione Umana senza il protagonismo dei giovani. Essi sono la grande speranza, ma vivono i problemi dei nostri popoli. La situazione sociale esige un impegno radicale e un sostegno reale ai giovani impoveriti. L'opzione per i giovani deve significare un'opzione concreta per la pastorale giovanile organica. Ci interessa che la Chiesa, specialmente la gerarchia, si faccia con i poveri, sia in contatto con il popolo che soffre, con un atteggiamento di servizio; che assuma, mediante la sua azione, la lotta del popolo per la liberazione, inserendosi nella dinamica sociale; che sia profetica, denunciando la dipendenza e gli abusi economici e politici evidenziando ogni ingiustizia. Questo atteggiamento deve scaturire dalla riconciliazione della Chiesa con il passato, dalla richiesta di perdono per le ombre che ha proiettato e dalla valorizzazione delle luci generate nella vita dell'America Latina. Il far parte della Chiesa comunità deve portarci a costruire una Chiesa fraterna, dialogante, comprensiva, ugualitaria e senza preferenze, con pastori che siano amici dei giovani in atteggiamento di ascolto e di servizio, con laici responsabili della loro vocazione<sup>128</sup>.

Il documento elaborato a Santo Domingo ha chiesto ai giovani che «siano la forza rinnovatrice della Chiesa e la speranza del mondo»<sup>129</sup>. Dice tra l'altro: «Il Dio della vita ama i giovani e vuole per loro un futuro diverso, senza frustrazione né emarginazioni, dove la vita piena sia un frutto accessibile a tutti»<sup>130</sup>. Constata pure le stesse problematiche segnalate dai giovani, si fa eco delle loro attese e li convoca a prepararsi alla partecipazione, a essere protagonisti del nuovo millennio. Ricorda infatti che «la missione degli adolescenti e dei giovani dell'America Latina, che s'incamminano verso il terzo millennio cristiano, consiste nel prepararsi a essere uomini e donne del futuro, responsabili e attivi nelle strutture sociali, culturali ed ecclesiali, affinché, incorporati nello spirito di Cristo e con la capacità di trovare soluzioni originali, contribuiscano a raggiungere uno sviluppo sempre più umano e più cristiano»<sup>131</sup>.

Devono scaturire tempi nuovi dappertutto. Sta nascendo un tempo nuovo, nonostante che alcuni non vogliono tagliare il cordone ombelicale con il passato di non amore. Si tratta di vegliare e vedere da dove sta passando il Signore della storia, cosa ci sta dicendo in questo tempo, per il domani.

<sup>128</sup> *Primo Congresso latinoamericano di giovani. Bolivia, 1992, Borla, Roma 1993.*

<sup>129</sup> *Santo Domingo*, n. 239.

<sup>130</sup> *Ibidem.*

<sup>131</sup> *Op. ult. cit.*, n. 111.

Dove sta passando il nuovo, bisogna imbarcarsi, ma non soli e neanche fissandosi nella protesta, ma girando verso la proposta nuova, sognando insieme. Tutto è in progetto, nulla è terminato, perciò ogni giorno tutto ricomincia. Per creare un *nuovo*, non costruito sulla sabbia, il nuovo deve essere acceso prima dentro di noi. Dio stesso ci insegna a guardare il traguardo, a coglierlo, e farlo nostro, affinché possiamo creare il futuro partendo dal nostro intimo.

Giovani nuovi per tempi nuovi, nelle strade della speranza, ce ne sono molti. Ma non bastano. Ci sono sempre più giovani capaci con Dio, che ci rivolge l'invito a partire giorno dopo giorno verso un tempo più umano, più sincero, più pacifico. Bisogna conservare la capacità di gioire delle cose che cominciano<sup>132</sup>, perché nulla è terminato. Il nuovo è la speranza; con la speranza tutto andrà bene.

#### *Nuove domande etiche dalla teologia della liberazione e dalle teologie del terzo mondo*

Quando si parla di dimensione etica nelle Teologie del terzo mondo ci troviamo davanti due realtà: da una parte la teologia morale con i suoi principi e dall'altra le situazioni concrete, storiche che cambiano continuamente.

Restando sempre fermo che Cristo camminando con i suoi è il vero parametro che illumina tutto ciò che è umano, il suo atteggiamento e la sua posizione di fronte alle diverse situazioni devono essere anche la chiave di lettura delle situazioni stesse e il modello ispiratore dei comportamenti degli uomini.

Per introdurre il problema etico delle Teologie del terzo mondo mi è molto opportuno tenere presente un documento della Commissione Episcopale di Dottrina della Fede della Conferenza Episcopale brasiliana dal titolo *A Teologia Moral em meio a evoluções históricas* (La teologia morale di fronte alle evoluzioni storiche)<sup>133</sup>.

Nella parte centrale (capitolo II) il documento traccia l'evoluzione storica della teologia morale e in questo contesto accenna alle nuove situazioni e problematiche davanti a cui si trova la stessa.

Mette in risalto come da circa 20 anni, nell'ambito di una teologia morale rinnovata, che si contrappone a quella dei manuali, ha guadagnato terreno una concezione che cerca di interpretare teologicamente la drammatica situazione del terzo mondo. Questa corrente si è sforzata di mettere in evidenza le molte difficoltà nell'articolare *l'esse* e il *fieri*, i principi eterni e immutabili con le nuo-

<sup>132</sup> CONCILIO VATICANO II, *Messaggio ai Giovani*, EV/1, 525-531.

<sup>133</sup> *Subsídios doutrinários da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros* n. 2, *A Teologia Moral em meio a evoluções históricas*, Paulines, São Paulo 1992 São Paulo, 1992.

ve situazioni concrete. Tuttavia, anche se riesce a porre il problema, la corrente innovatrice non risponde alle attese perché non interpreta adeguatamente la problematica del mondo degli impoveriti e degli oppressi. È una morale elaborata e pensata più a partire da un contesto di primo mondo che di terzo mondo. Il merito, però, è ugualmente importante perché, in questa fase, ha suscitato l'interesse per alcuni temi di frontiera quali la biogenetica, la corsa agli armamenti, il problema ecologico e il prolungamento della vita. Si apre così un cammino che comincia a tener conto delle preoccupazioni e prospettive proprie del terzo mondo. La chiave di lettura non può essere più quella del primo mondo. Ci si deve rendere conto che la maggior parte dell'umanità partecipa poco del benessere della modernità, anzi è vittima dei suoi malefici sfruttamenti.

Dopo il Concilio Vaticano II gli sforzi per cercare di rispondere alle questioni più specifiche delle realtà del terzo mondo e più particolarmente di quella latinoamericana sono venuti dalle comunità ecclesiali di base e dai documenti di Medellin e Puebla. Senza dubbio importanti sono stati, in questo periodo i riflessi di due grandi encicliche: la *Populorum Progressio* (1967) di Paolo VI con il principio di sussidiarietà per superare gli squilibri sociali del mondo e la *Laborem Exercens* (1981) di Giovanni Paolo II che analizza il conflitto tra il lavoro e il capitale e tutte le questioni inerenti alla giustizia sociale.

Dalla situazione del terzo mondo viene una realtà evangelicamente provocatrice, molti paesi segnati dalla presenza del Cristianesimo sono vittime delle peggiori ingiustizie. Puebla<sup>134</sup> denuncia il peccato strutturale e sociale. Fame, miseria, analfabetismo, condizioni disumane di vita, violenza, sfruttamento, cultura di morte, non sono frutto del caso, ma di meccanismi politici, sociali ed economici. Da questa constatazione nasce un preciso imperativo etico per i cristiani: bisogna cambiare questa situazione rimuovendo le cause. Prima fra queste sarebbe il condono del debito estero che soggioga con una forma di schiavitù tutti i paesi dell'America Latina.

Queste sono le provocazioni che vengono dal documento che si auspica infine, che possa essere elaborata una morale di taglio latinoamericano. Non esiste ancora, ma ci sono gli orientamenti verso cui dovrebbe dirigersi: l'illuminazione biblica, l'opzione evangelica per i poveri, il confronto fede-realtà, la fedeltà e la relazione circolare tra teoria e prassi. La nuova morale, deve avere anche il sociale come chiave di lettura, i poveri come soggetto sociale e i temi dell'alleanza e della sequela come fondamentali.

### *Cosa sono le teologie del terzo mondo*

Prima di inoltrarci nel problema strettamente etico delle Teologie del terzo mondo è necessario chiarire cosa intendiamo con questa espressione.

<sup>134</sup> Puebla, nn. 28-30.



Cosa sono le Teologie del terzo mondo viene illustrato e spiegato da Leonardo Boff in un articolo su «Concilium» dal titolo *Che cosa sono le teologie del terzo mondo* (n. 5/1988, pp. 21-35). Presentiamo una sintesi dei punti più interessanti.

Innanzitutto l'espressione *terzo mondo* è stata creata dalla sociologia francese negli anni '50 per indicare l'insieme dei paesi che si trovano alla periferia dei paesi capitalisti industrializzati (Stati Uniti, Canada, Europa, Giappone, Australia, Nuova Zelanda costituirebbero il *primo mondo*), o che si trovano fuori dell'orbita dei paesi socialisti d'Europa, inclusa l'Unione Sovietica (che costituirebbero il *secondo mondo*).

Caratteristiche che accomunano i paesi del terzo mondo:

1. Il sottosviluppo è la prima caratteristica emergente. Esso si manifesta in diversi livelli:

*a livello economico*, consiste nell'arretratezza tecnologica che impedisce i comuni scambi industriali, e l'elevato debito estero;

*a livello sociale*: consiste nella povertà generalizzata in contrasto con la ricchezza delle élites;

*a livello politico*: si manifesta nella fragilità delle istituzioni e nell'esistenza di governi forti spesso repressivi nei diritti umani e sociali;

*a livello culturale*: si manifesta nell'analfabetismo e nella scarsa partecipazione della popolazione al processo sociale;

*a livello religioso* si evidenzia nella dipendenza delle chiese da risorse umane e materiali delle chiese dei paesi centrali e nel proliferarsi delle sette.

Un altro denominatore comune che caratterizza i Paesi del terzo mondo è quello di essere stati colonizzati dalle potenze europee.

Oggi si parla anche di neocolonialismo nei riguardi del terzo mondo per il dominio che i paesi industrializzati esercitano con lo sfruttamento per l'interesse del capitale mondiale (v. multinazionali).

Nel corso degli ultimi decenni si è tentato di dare una interpretazione della povertà e del sottosviluppo del terzo mondo. Negli anni '50 si è pensato che il ritardo e la povertà di questi paesi fosse solo un problema tecnico dovuto al passaggio da una società tradizionale agricola a una società moderna che avverrebbe attraverso una serie di tappe. Viene proposta così una accelerazione delle tappe mediante un processo di modernizzazione degli strumenti di produzione e questi paesi vengono chiamati con un'altra espressione: *paesi in via di sviluppo*. A livello teologico a questi tentativi di trasformazione abbiamo la nascita della teologia delle realtà terrene e del lavoro.

Negli anni '60 si è tentato di interpretare il problema della povertà del terzo mondo in chiave politica e sorsero i piani di aiuto proposti dai due blocchi allora dominanti (Usa e Urss) secondo le loro zone di influenze. Di pari passo a livello teologico si affermano la teologia dello sviluppo e del progresso.

Negli anni '70 viene presentata una terza interpretazione del sottosviluppo che cerca di individuare le cause e i fattori che producono la povertà.

Si mette in luce come l'impoverimento dei paesi del terzo mondo è una conseguenza del capitalismo centrale dei paesi del primo mondo e dello sfruttamento che essi esercitano attraverso le multinazionali e la concorrenza del libero mercato. A livello teologico muove i primi passi la Teologia della Liberazione.

2. La seconda caratteristica è costituita dall'irruzione dei poveri nello scenario sociale. In tutte le parti del mondo comincia a manifestarsi un particolare interesse verso la situazione dei poveri. I cristiani poveri in particolare prendono coscienza delle contraddizioni del sistema capitalista e cristiani di altre fasce sociali fanno una scelta a favore del popolo. Sorgono così sindacati dotati di una certa forza politica, partiti legati agli interessi dei lavoratori e associazioni popolari di ogni tipo nelle campagne e nelle città.

È in questo contesto che nasce la domanda che porta alla Teologia della Liberazione: «come possiamo essere cristiani in un mondo di gente costretta alla miseria?»

3. La terza caratteristica è rappresentata dall'opzione delle chiese per i poveri e contro la loro povertà. Sia in Africa che in Asia e in America Latina le chiese, motivate dall'impulso del Concilio Vaticano II vengono assumendo le cause nazionali, popolari e libertarie e sono pronte a rompere con il vecchio patto coloniale. Nei tre continenti citati i movimenti hanno delle sfumature diverse.

L'elemento comune consiste nel pullulare di vescovi, sacerdoti e laici che diventano veri profeti perché denunciano le ingiustizie sociali e annunciano i cambiamenti necessari, pagando spesso di persona. In questo contesto va ricordato il lavoro delle Comunità Ecclesiali di Base che mirano alla formazione di una coscienza critica delle cause strutturali della miseria e organizzano le loro azioni specifiche inserite nei movimenti popolari. Fioriscono anche in questo periodo i circoli biblici in cui il popolo si riappropria della Parola di Dio e approfondisce il legame tra la fede e l'impegno etico della giustizia e della solidarietà. È questo il terreno in cui si è mossa e ha iniziato a operare la Teologia della Liberazione.

4. La quarta caratteristica è segnata dalla presenza della Teologia della Liberazione come tipica del terzo mondo. Va ricordato, tuttavia, che esistono quella neoscolastica con la preoccupazione principale di spiegare e approfondire la Dottrina ufficiale della Chiesa e adattarla alle nuove situazioni; una teologia moderna e progressista che riecheggia e sviluppando le grandi correnti teologiche del primo mondo, discute le questioni della modernità e le sfide della giustizia e della pace. Lo specifico, però, sia dell'Asia che dell'Africa e dell'America Latina è la Teologia della Liberazione perché si propone di pensare la fede a partire dalla situazione di miseria in cui versa il terzo mondo. L'elemento comune in questi paesi consiste nel fatto che si riflette sulla fede all'interno di una prassi di liberazione vissuta dagli oppressi nei loro movimenti. La prassi si articola a *livello pastorale*: evangelizzazione, catechesi e liturgia sensibilizzano la coscienza al peccato sociale.

*vello politico-ecclesiale*: i cristiani si associano a movimenti di trasformazione della società e cercano di costruire un'alternativa che rappresenti maggior vita e libertà per gli oppressi e per tutti gli altri; *livello strettamente politico*: è quella che incide sulla trasformazione della società partendo dagli interessi degli emarginati.

La Teologia della Liberazione si preoccupa di condurre un'analisi dei meccanismi generatori di povertà e una conoscenza delle vie pedagogiche, politiche e religiose attraverso le quali ottenere la liberazione. Esclude sia l'assistenzialismo che il riformismo come strumenti di liberazione perché non propongono una soluzione radicale con un'alternativa al sistema dominante. Possono essere assunti, per l'analisi, elementi del marxismo, ma vanno visti semplicemente come strumenti al servizio della denuncia dei meccanismi generatori di miseria.

Altro fattore importante, infine, è il constatare che il vero soggetto e protagonista della liberazione devono essere i poveri.

5. Il contributo che la Teologia della Liberazione ha dato alla teologia generale deve essere visto nel fatto che la prospettiva dei poveri permette di recuperare l'immagine di Dio come Dio della vita, di Gesù come liberatore, dello Spirito come principio di libertà, della Chiesa come popolo di Dio. Viene recuperata anche la forza profetica del Cristianesimo e della fede come fermento e lievito di trasformazione.

È tutta la comunità, infine, che fa la teologia, non solo gli addetti ai lavori, perché riflette alla luce della fede e della Parola di Dio e offre ai teologi gli spunti per le successive elaborazioni.

#### IL PROBLEMA ETICO ALLE ORIGINI DEL COLONIALISMO-CONQUISTA

Nel discorso inaugurale del Santo Padre a Santo Domingo vengono esplicitamente nominati i missionari coraggiosi che hanno denunciato le atrocità contro i popoli indigeni: Montesinos, Bartolomeo de Las Casas, Cordoba, Juan del Valle<sup>135</sup>. Anche se il Papa non ne fa esplicita menzione, tra questi deve essere annoverato il P. Bernardo Boyl dell'Ordine dei Minimi fondato da San Francesco di Paola che accompagnò Cristoforo Colombo nel primo viaggio e difese con forza gli Indios proclamando che essi «hanno gli stessi diritti degli spagnoli». Ai Minimi spetta anche il primato di aver celebrato la prima Messa in terra d'America perché alcuni religiosi facevano parte del primo viaggio di Cristoforo Colombo.

#### BARTOLOMEO DE LAS CASAS

Il più tenace e il più forte difensore degli Indios è indubbiamente Bartolomeo de Las Casas (1474-1566), domenicano spagnolo che andò in Ameri-

<sup>135</sup> *Santo Domingo* (Nota 30, p. 38).

ca già come chierico, ivi fu consacrato sacerdote e fu vescovo di Chiapas (1544-1547) e poi rinunciò ritirandosi in un convento<sup>136</sup>.

La voce di Bartolomeo de Las Casas è certamente una voce profetica che cozza e si scontra con la morale ufficiale del tempo.

In lui molti teologi contemporanei vedono il precursore e addirittura il fondatore della Teologia della Liberazione. Certamente vi è un vincolo profondo perché la sua denuncia profetica ha molta affinità con gli orientamenti e le proposte della Teologia della Liberazione; suo grande merito è di aver proposto, nel contesto del pensiero cristiano della conquista e della colonizzazione una nuova antropologia teologica. Egli è un mistico della liberazione con il suo ardore di religioso e missionario, ma non può essere certamente il creatore di una teologia razionalmente e sistematicamente elaborata. Bartolomeo è mosso alla conversione dalla meditazione del testo del *Siracide* 34,21-27.

Passiamo a enumerare brevemente e sinteticamente i punti più salienti della sua denuncia profetica.

Bartolomeo de Las Casas denuncia coraggiosamente come vergognosa e indegna la vendita degli Indios come schiavi. Tale pratica aveva trovato una giustificazione nella teologia morale del tempo. La vendita degli Indios come schiavi era una soluzione accettabile per la delusione che i colonizzatori avevano avuto non avendo trovato l'oro che desideravano e speravano. Ridotti a schiavi gli Indios erano costretti a lavorare a forza per mandare avanti le costruzioni dei colonizzatori. Ciò era completamente opposto alla loro cultura perché erano abituati a vivere liberi e tranquilli con le sole risorse della caccia e della pesca.

Bartolomeo de Las Casas alza la voce con gli scritti e con la predicazione denunciando la vendita degli Indios come schiavi come atto immorale e difendendo il loro diritto umano alla libertà<sup>137</sup>.

Si fa anche difensore della cultura e della religiosità degli Indios perché si oppone e si rifiuta di osservare le *Ordinanzas de Buen Gobierno* (20 maggio 1524) con cui si comandava a tutti gli *encomenderos* (i capi spagnoli che si distribuivano le terre e gli Indios con il solo obbligo di istruirli e farli battezzare) che «avessero armi in base alla qualità dei distretti, che distruggessero gli idoli degli Indios, che consegnassero i figli di capi Indios ai frati per l'istruzione cristiana; che gli *encomenderos* con più di 2.000 Indios pagassero ai chierici o altro religioso per l'istruzione dei sudditi e che coloro che avevano una bassa rendita potessero unirsi in gruppi di due o tre per pagare»<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> Si rimanda al mio volume *Bartolomeo de Las Casas profeta e precursore della lettura popolare della Bibbia*, Progetto 2000, Cosenza 1999.

<sup>137</sup> L. GALMÉS, *Bartolomeo de Las Casas defensor dos direitos humanos*, Sao Paulo, pp. 11 e 20. La traduzione è dell'autore.

<sup>138</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

Bartolomeo de Las Casas si oppone tenacemente al metodo della lotta armata dei *conquistadores* e propone come alternativa la colonizzazione pacifica specialmente per le terre che furono conquistate in un secondo momento (Nicaragua e Guatemala). La conquista armata trovava una giustificazione morale nella Bolla già citata di Alessandro VI (*Inter Coetera* del 1493)<sup>139</sup>. Questa Bolla riconosceva un illimitato potere del Sommo Pontefice, in forza del potere ricevuto da Gesù Cristo su tutti i territori che venivano scoperti. Con questa Bolla il Papa trasferiva questi poteri ai Re di Spagna e di Portogallo secondo la linea di demarcazione geografica da loro stessi stabilita. Quando i *conquistadores* arrivavano in una terra nuova avevano l'obbligo di leggere il *requerimento*, cioè fare un appello formale agli Indios in nome del Re e invitarli alla sottomissione alla Corona. Se non fosse adempiuta questa clausola avevano l'obbligo di procedere all'occupazione e alla conquista con la lotta armata. In verità era sempre la lotta armata che veniva usata perché gli Indios non capivano lo spagnolo e si vedevano invasi e costretti da questi sconosciuti.

Bartolomeo de Las Casas propone una forma alternativa alla violenza e scrive: «In questo modo, senza seduzione e clamore di eserciti ma solamente con le armi della Parola di Dio, con mansuetudine e soavità, con cui anche le fiere si ammoniscono, abbiamo attirato alla fede alcune province»<sup>140</sup>.

La protesta contro l'*encomienda* e gli *encomenderos* da parte dei Domenicani iniziò con una omelia di P. Antonio Montesinos in occasione della IV Domenica di Avvento dell'anno 1511. Egli allertò dicendo che «uccidere le persone è un peccato più grave di uccidere pulci e cimici [...] Tutti voi siete in peccato mortale, e in esso vivete e morirete, vista la tirannia e la crudeltà che praticate con queste persone innocenti. Ditemi: con quale giustizia mantenete in così crudele e paurosa schiavitù questi poveri Indios? Con quale autorità conducete queste guerre detestabili contro questa gente che stava tranquilla e pacifica nelle sue terre? Per caso non sono loro uomini? Non hanno un'anima razionale? Non siete, poi, obbligati ad amarli come voi stessi?» La reazione delle autorità e dei magnati spagnoli è stata molto aspra, ma il coraggio profetico mostrato da Montesinos trovò un forte appoggio da parte del superiore dei Domenicani, il venerabile Pietro di Cordoba, il quale difese il predicatore dicendo che ci troviamo davanti a «un ammonimento della verità evangelica a cui si sentono obbligati per precetto divino»<sup>141</sup> e non ci si poteva discostare da tale insegnamento.

La predicazione di Montesinos raggiunse gli effetti sperati perché i religiosi Domenicani decisero di negare l'assoluzione nel sacramento della Riconciliazione a tutti coloro che avevano Indios e li mantenevano in condi-

<sup>139</sup> Alessandro VI, Bolla "*Inter Coetera Divinae*", 4 maggio 1493.

<sup>140</sup> L. GALMÉS, pp. 18-20.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 37

zioni ingiuste e disumane. A coloro che si pentivano veniva imposto l'obbligo di restituirli in libertà.

Nel 1515 in un suo viaggio in Spagna, ancora sacerdote, denuncia davanti al Re Fernando e ad un vescovo di corte, Fonseca, il massacro di migliaia di bambini da parte dei *conquistadores*<sup>142</sup>.

In altre circostanze prende la difesa degli Indios con un argomento *ad hominem* con una logica convincente: «Se essi sono considerati persone di natura indolente, negligenti, fatti sol per mangiare e bere come animali e di condizione inferiore, pieni di vizi e di rozzezza, come possono essere inflitti condanne e castighi a coloro che addirittura non sono considerati essere umani?»

L'attenzione verso gli Indios per Bartolomeo de Las Casas aveva una motivazione cristologica perché vede in essi la presenza di Cristo sofferente. Infatti afferma: «Quando ho capito che mi volevano vendere il Vangelo, e conseguentemente il Cristo, e allo stesso tempo lo flagellavano, lo schiaffeggiavano e lo crocifiggevano, ho deciso di comprarlo»<sup>143</sup>. Egli compra il Cristo negli Indios mettendosi dalla loro parte e condividendo la loro condizione. Vede in loro esseri umani con pieno diritto alla libertà e ad essere evangelizzati. Facendo un parallelismo anche con *Es 3,7* davanti alle stragi degli Indios minaccia severamente: «Sta arrivando a Dio il clamore di tanto sangue umano sparso innocentemente»<sup>144</sup>. Il rapporto Indios-Cristo sofferente è veramente una intuizione con cui Bartolomeo precorre l'attuale opzione preferenziale per i poveri.

Un altro punto su cui Bartolomeo de Las Casas insiste è l'obbligo che gli spagnoli hanno di restituire ciò che era stato rubato. Egli suggerisce la restituzione di almeno la metà di quello che era stato occupato ingiustamente ai legittimi padroni o ai loro eredi per coloro che erano orientati a restare nel nuovo mondo. Coloro, invece, che avevano deciso di tornare in Spagna potevano usufruire di una piccola parte che avrebbe consentito di organizzare il viaggio di ritorno e di vivere modestamente in Spagna<sup>145</sup>.

Accetta di essere vescovo di Chiapas (Messico) per avere più autorità nella difesa degli Indios. Nei suoi scritti e nella sua predicazione episcopale promuove una forma di evangelizzazione che rispetti la natura umana e i postulati della razionalità. È precursore così dell'Umanesimo cristiano perché ha fiducia nelle capacità razionali degli uomini e nella coscienza illuminata dalla luce della fede<sup>146</sup>.

Un gesto di coraggio del suo Magistero episcopale è senza dubbio la lettera pastorale della Quaresima del 1545 in cui obbligava i sacerdoti a non de-

<sup>142</sup> *Op. ult. cit.*, p. 54.

<sup>143</sup> *Op. ult. cit.*, pp. 62-63 e 83.

<sup>144</sup> *Op. ult. cit.*, pp. 101-103.

<sup>145</sup> *Op. ult. cit.*, pp. 136 e 143.

<sup>146</sup> *Op. ult. cit.*, p. 157.

re l'assoluzione agli spagnoli che mantenessero Indios schiavi fino a quando non avrebbero concesso la libertà o non avrebbero restituito ciò che avevano acquistato ingiustamente<sup>147</sup>. Una seria e strenua opposizione trovò Bartolomeo nella sua azione episcopale da parte del teologo di corte Juan Ginès de Sepulveda che utilizzò e strumentalizzò gli stessi Indios, infierendo e minacciando contro di lui.

Juan Ginès de Sepulveda in un libretto dal titolo *De Regno et Regis officio*, dimostrava che i popoli colti hanno il diritto di soggiogare i popoli selvaggi, anche se devono usare le armi. Egli fondamentava questa teoria addirittura nel primo libro del *De Politica* di Aristotele. In Aristotele, secondo lui vi sarebbe un'allusione ai popoli barbari che sono carenti di una sufficiente ragione umana e non si possono autogovernare, la loro forza risiede più nel corpo che nello spirito, ragion per cui sono solo adatti per i servizi materiali e sono conseguentemente considerati popoli schiavi per natura e il loro unico destino è essere dominati dai popoli civilizzati. Se poi resistono devono essere sottomessi con le armi. Così la schiavitù viene giustificata non solo per diritto di guerra, ma anche per diritto naturale<sup>148</sup>. Le accuse di Sepulveda lo portano a rinunciare all'episcopato e alla morte. Ma la sua difesa fu forte e tenace come possiamo constatare dai testi in cui sostiene la legittimità della sovranità degli Indios<sup>149</sup>.

Da molti studiosi contemporanei Bartolomeo de Las Casas è considerato un profeta. In verità egli ebbe una grande visione profetica se nel suo insegnamento episcopale affermò che «la libertà degli uomini, dopo il dono della vita, è ciò che c'è di più prezioso ed estimabile, e, di conseguenza la causa più favorevole». Egli assume le conseguenze di questa sua posizione e non esita neppure ad affermare che «il Re deve comandare che gli schiavi siano liberati al più presto»<sup>150</sup>.

Per quanto riguarda i vescovi egli sostiene che sono obbligati, per legge divina a lottare perché «gli Indios siano restituiti alla loro antica libertà e per questo, se sarà necessario, devono mettere a rischio anche le loro vite»<sup>151</sup>. Sostiene anche che non c'è impegno maggiore di quello cristiano e politico e in questo è un precursore della Teologia della Liberazione.

Contro l'imperatore ancora scrive: «Da 70 anni rubano, tiranneggiano e umiliano quelle persone innocenti e da 40 anni regna l'imperatore di Castiglia, senza mai risolvere i problemi, anzi, solo con palliativi, dopo che io sono venuto a denunciare i tiranni che stavano qui ed erano coinvolti nei loro interessi che li tenevano legati»<sup>152</sup>.

<sup>147</sup> *Op. ult. cit.*, pp. 162-163.

<sup>148</sup> *Op. ult. cit.*, pp. 180-183.

<sup>149</sup> G. GUTIÉRREZ, *Dio o l'oro*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 56-57.

<sup>150</sup> L. GALMÉS, *Bartolomeo de Las Casas...*, p. 184.

<sup>151</sup> *Op. ult. cit.*, p. 184.

<sup>152</sup> *Op. ult. cit.*, p. 203.

Nel 1566 scrisse al Papa Pio V rivolgendogli una petizione. Colse l'occasione dal fatto che il Papa gli aveva inviato un libro, *De unico vocationis modo* perché lo esaminasse e desse il suo parere se era opportuno o no imprimerlo. Nella petizione fa richiesta al Papa di scomunicare tutti coloro che dichiaravano guerra agli infedeli, sia per idolatria, sia con il pretesto di predicare loro il vangelo e tutti coloro che negavano agli indigeni il diritto alla proprietà privata e a quelli che affermavano che «i gentili sono incapaci di accogliere il vangelo e la salvezza eterna, ciò che non è il caso degli Indios nonostante siano rudi e ritardati»<sup>153</sup>.

È precursore, infine dell'inculturazione del vangelo incrementando nella sua diocesi la massima integrazione possibile dei missionari e dei destinatari delle missioni senza sradicare gli indigeni dalla loro vita e dalle loro abitudini<sup>154</sup>.

Un'altra voce che si leva in difesa degli Indios, anche se più pacata e a volte conciliante, è quella di Francisco de Vittoria, pure domenicano e contemporaneo di Bartolomeo de Las Casas.

Egli difende tenacemente ed energicamente la libertà politica dei popoli e l'uguaglianza tra di loro, nonostante che siano lontani gli uni dagli altri. Metteva in discussione la teoria che molti moralisti di quel tempo sostenevano: i popoli conquistatori potevano intervenire quasi in base a un principio di sussidiarietà e interdipendenza. Il ragionamento era il seguente: la violazione dei diritti umani da parte dei popoli indigeni può esigere un intervento di protezione che non esclude la possibilità di essere realizzato in modo violento e armato. Francisco de Vittoria non solo si oppose alla formulazione di un tale principio, ma ebbe anche una intuizione molto lungimirante. Secondo lui, infatti, le circostanze concesse con le nuove scoperte e il flusso e riflusso di persone nel nuovo mondo lo portano ad affermare i diritti inerenti all'emigrazione, quale aiuto e appoggio agli esiliati ed emigrati e promozione dei loro diritti personali<sup>155</sup>. Sostenne, inoltre, che gli Indios avrebbero raggiunto lentamente un grado di maturità di cui certamente erano capaci.

Francisco de Vittoria scriveva nel 1537: «Non si può conquistare gli Indios né per la differente religione, né per il diritto del Re, né per predicare il vangelo, né con permesso pontificio, né per opporsi al peccato contro natura, che può praticare un popolo ancora selvaggio, ma è possibile la conquista quando si impedisce al missionario di annunciare liberamente il vangelo. Così, se non si può provvedere di altro modo ciò che si riferisce alla religione, è lecito agli spagnoli occupare le terre degli Indios e stabilire nuovi signori e distruggere gli antichi e fare altre cose, che per diritto di guerra sono lecite in ogni guerra giusta»<sup>156</sup>.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>156</sup> G. SILVESTRE, *Alle sorgenti della Teologia della Liberazione*, Graficalabra, Vibo Valentia 1984, p. 15.



*Il problema etico nella teologia della liberazione e nel documento di Medellin (1968)*

IL PROBLEMA ETICO NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Prima di Medellin c'è un cammino di preparazione e di sensibilizzazione al problema della povertà che ha inizio con il pontificato di Giovanni XXIII e con la sua enciclica sociale *Mater et Magistra* del 1961<sup>157</sup>.

In diverse parti nei documenti conciliari si fa cenno al cammino di povertà che la Chiesa deve seguire «per comunicare agli uomini i frutti della salvezza»<sup>158</sup>.

Dagli stessi testi del Concilio si deduce che il problema dell'opzione per i poveri nella Chiesa è un elemento costitutivo dell'immagine del Dio cristiano, della missione di Cristo, della funzione dello Spirito Santo nel piano di salvezza e della stessa costituzione e missione della Chiesa nella sua struttura ministeriale e sacramentale<sup>159</sup>.

Una preparazione immediata a Medellin e un impulso all'opzione preferenziale per i poveri viene dall'enciclica *Populorum Progressio* del 1967. All'enciclica fa seguito un messaggio di 180 vescovi del terzo mondo sempre nel 1967 in cui si descrive chiaramente la situazione tragica di quei paesi.

Nel contesto della Teologia della Liberazione il problema etico è emergente. Lo stesso Gutierrez nel libro *Teologia della Liberazione. Prospettive*, edito nel 1970, include postulati etici, ecclesiologici, biblici e cristologici.

La dimensione etica della Teologia della Liberazione è insita nel fatto che postula la *prassi* come punto di partenza e di arrivo ed esige dal teologo un impegno di coerenza con i principi e le sue affermazioni.

È una teologia in chiave profetica e come tale include l'aspetto etico perché denuncia e mostra ciò che è contrario alla volontà di Dio e annuncia un cammino nuovo con la chiamata alla conversione (*At* 2,36-38: all'annuncio segue la domanda «cosa dobbiamo fare?»).

La dimensione etica è presente anche nell'aspetto utopico e nel metodo critico: per le aspirazioni e i valori che si propone di raggiungere e per l'analisi critica e scientifica della realtà da cui parte ha una prospettiva di giudizio e proposta di cambiamento.

Si può parlare così di un'etica di liberazione che nasce: dalla dialettica oppressione-liberazione, sottosviluppo-sviluppo, libertà-dipendenza, ric-

<sup>157</sup> GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et Magistra*, 15 maggio 1961, nel 70° anniversario della *Rerum Novarum* di Leone XIII. A questa enciclica, che affronta il problema sociale a livello mondiale, Giovanni XXIII ha dato seguito con l'altra, la *Pacem in Terris* dell'11 aprile 1963 che è quasi il suo testamento spirituale.

<sup>158</sup> LG, 8; GS, 1; AG, 5.

<sup>159</sup> J.A. ESTRADA, *Da Chiesa mistero a Popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 1991, p. 276.