

Scommessa sul futuro



Congresso Continentale di Teologia (São Leopoldo, 7-11 ottobre)
a 50 anni dall'apertura del Concilio Vaticano II
e a 40 anni dalla nascita della Teologia della Liberazione

LA TDL 40 ANNI DOPO. MEMORIA PROFETICA E APERTURA AL FUTURO	2
L'ASSOLUTO DI DIO, IL "CO-ASSOLUTO" DEL POVERO <i>Messaggio finale • Sintesi dei lavori del Congresso</i>	3
UNA TEOLOGIA VIVA E IN BUONA SALUTE. MALGRADO TUTTO <i>Frei Betto • Agenor Brighenti • Luiz Carlos Susin</i>	7
DEPORRE LA TERRA DALLA CROCE <i>Leonardo Boff</i>	12
NON SI CHIUDONO LE PORTE AL VENTO DELLO SPIRITO <i>Víctor Codina • Andrés Torres Queiruga</i>	18
LE GRANDI SFIDE PER LA TEOLOGIA DEL FUTURO <i>João Batista Libânio • Marilú Rojas</i>	25

La Teologia della Liberazione 40 anni dopo.

Memoria profetica e apertura al futuro

Nel luminoso ed eroico cammino della Chiesa della Liberazione latinoamericana, il Congresso continentale di teologia svoltosi dal 7 all'11 ottobre scorso presso l'Unisinos (l'Università gesuita del Vale do Rio dos Sinos; www.ihu.unisinos.br), a São Leopoldo, nello Stato brasiliano del Rio Grande do Sul, ha rappresentato a giudizio di tutti un momento di grazia, un segno di speranza. Come era già chiaramente emerso in occasione dei diversi Forum di Teologia e Liberazione svoltisi (nel 2005, 2007, 2009 e 2011) nel contesto del Forum Sociale Mondiale, lo stato di salute della TdL risulta senz'altro buono, malgrado i ripetuti certificati di morte rilasciati nel corso degli anni da chi avrebbe fatto carte false per seppellirla. Se, insomma, di crisi si può parlare («è in crisi solo chi è vivo», evidenzia il teologo brasiliano di origine coreana **Jung Mo Sung**), lo è semmai nel senso del termine greco *krisis*, che significa scelta, giudizio, discernimento (e, più in generale, cambiamento, trasformazione). Proprio come «un'esperienza di discernimento ecclesiale», secondo la definizione data dal rettore dell'Unisinos **Marcelo Fernandes de Aquino**, è stato del resto pensato e vissuto il Congresso, promosso da una serie di realtà ecclesiali latinoamericane – tra cui Amerindia, Clar (Conferenza Latinoamericana dei Religiosi), Pontificia Università Saveriana di Bogotá, Soter (Società di Teologia e Scienze della Religione), Unisinos, *Adital*, Articolazione Continentale delle Comunità Ecclesiali di Base – allo scopo di riunire la comunità teologica del continente in occasione della celebrazione dei 50 anni dall'apertura del Vaticano II e dei 40 anni dalla pubblicazione del libro di **Gustavo Gutiérrez** *Teologia della Liberazione. Prospettive*.

Poche le assenze: a São Leopoldo era presente davvero la grande maggioranza dei teologi e delle teologhe della liberazione, e di diverse fasce d'età, da quelli della prima generazione, affettuosamente ribattezzati «dinosauri» – «fratelli giurassici della TdL», li ha definiti nel suo intervento uno dei padri fondatori, **Leonardo Boff**, ricordando come tutti siano «passati per la grande tribolazione» (e sollecitando una foto di gruppo, «prima che ci pensioniamo dalla vita») – a quelli più giovani e non ancora tanto noti. Ad ascoltarli, c'erano ben 750 persone, tra cui molti giovani, provenienti da tutti i continenti. E un discreto numero di vescovi, 18 (compreso il 94enne vescovo brasiliano **dom José Maria Pires**, il quale ha preso parte a tutte le sessioni conciliari), oltre a tre vescovi anglicani. Una presenza incoraggiante, quest'ultima, considerando che neppure il sorprendente riconoscimento espresso, nei confronti della TdL, dal prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede **Gerhard Müller** – il quale, in un articolo ampiamente circolato sui mezzi di comunicazione, ha affermato che «la teologia di Gustavo Gutiérrez, in-

dipendentemente dall'ottica da cui la si guarda, è ortodossa perché ortoprassica e ci mostra l'adeguato modo cristiano di operare perché deriva dalla vera fede» – è bastato ad evitare al Congresso attacchi e pressioni (v. nelle pagine seguenti). Pressioni talmente forti da metterne in dubbio, ad un certo momento, lo svolgimento stesso. A dimostrazione, per certi versi rassicurante, che la TdL fa ancora paura.

Che, in realtà, un certo calo di tensione profetica si sia registrato nel tempo, lo aveva denunciato apertamente il compianto teologo belga naturalizzato brasiliano **José Comblin**, lamentando un progressivo distacco della TdL dal mondo popolare: se la Teologia della Liberazione – riferiva, per esempio, alla nostra agenzia nel 2005, durante il Forum Sociale Mondiale a Porto Alegre – «è nata nel momento in cui i teologi si sono fatti presenti fisicamente tra i poveri», questi, nel momento in cui fanno ingresso nelle istituzioni accademiche, entrano in un mondo «che oggettivamente è solidale con l'establishment, al di là delle critiche teoriche che può rivolgere alla classe dirigente». «La questione – precisava Comblin – è quella di essere presenti fisicamente all'interno del mondo nuovo che sta nascendo. Ma attualmente questa presenza non c'è quasi più». A tale riguardo, se la questione del radicamento nel mondo dei poveri necessita di un nuovo rilancio, è tuttavia con grande chiarezza che al Congresso è stata riaffermata la natura della TdL come «atto secondo» rispetto alla prassi di liberazione, con la necessaria implicazione di un profondo coinvolgimento nelle lotte dei poveri.

Non a caso, come scrive Jung Mo Sung (*Adital*, 10/10), uno dei grandi contributi offerti dalla TdL è venuto proprio dalla consapevolezza che «la teologia non può iniziare e finire con concetti dogmatici, ma deve svolgere la sua riflessione a partire dalle questioni e dalle sfide emerse dalle pratiche concrete di liberazione e in funzione di queste». La TdL, afferma, «non è, o almeno non era all'origine, una proposta di rilettura dei trattati teologici a partire dall'opzione per i poveri o da qualunque altro aspetto. Per quanto tale tipo di teologia possa assomigliare alla TdL, se la riflessione teologica non nasce e/o non è in funzione dei problemi concreti delle persone e dei popoli dominati, non è Teologia della Liberazione nel senso proposto agli inizi. Per questa ragione è importante tornare alle intuizioni originarie».

Nell'impossibilità di dar conto della straordinaria ricchezza del Congresso continentale, offriamo in questo numero speciale appena qualche spunto, rimandando, per una lettura integrale dei materiali, alla loro imminente pubblicazione da parte di Amerindia (sul cui sito – www.amerindiaenlared.org – si trovano già i video dei momenti più significativi del Congresso). (claudia fanti)

L'assoluto di Dio, il “co-assoluto” del povero: passato, presente e futuro della TdL

DOC-2480. SÃO LEOPOLDO-ADISTA. Al centro, sempre e comunque, i poveri, nella convinzione che, secondo la celebre frase di **dom Pedro Casaldàliga**, «tutto è relativo, tranne Dio e la fame» o, nelle parole pronunciate da **Jon Sobrino** nella conferenza di apertura del Congresso continentale, «l'assoluto è Dio e, se c'è qualcosa di co-assoluto, questi sono i poveri». È qui e solo qui che va cercato il nucleo più profondo della Teologia della Liberazione, come è stato ricordato più e più volte, in molti modi e con inalterato vigore e rigore, nel corso del Congresso. È questo il suo irrinunciabile contributo, tanto più a fronte di un'evidente lacuna del Vaticano II: come ha evidenziato Sobrino, «tutti abbiamo sentito che dopo il Concilio mancava qualcosa. E cos'era? La Chiesa dei poveri», una «Chiesa crocifissa», perseguitata proprio per la sua difesa dei poveri e degli esclusi.

Poveri ed esclusi di cui la TdL è andata riconoscendo, nel corso degli anni, la forte e crescente diversificazione, ben oltre, cioè, la mera connotazione economica, comprendendo nella stessa categoria donne, popoli indigeni, afrodiscendenti, migranti, comunità LGBT, fino ad includervi la Terra stessa, intesa, secondo le parole di **Leonardo Boff**, come «Grande Povero, devastato ed oppresso», la Terra crocifissa che occorre deporre dalla croce. E, proprio in relazione all'impegno ecologico, la TdL, che aveva accumulato su questo terreno un grave e ingiustificato ritardo, lungamente e pressoché isolatamente denunciato da Boff, mostra segnali di recupero, confermando la tendenza, già emersa al Forum mondiale di Teologia e Liberazione di Belém nel 2009, a considerare la questione tra quelle prioritarie (sebbene il processo sia probabilmente ancora agli inizi). Come pure è incoraggiante, rispetto alla sfida anch'essa centrale dell'elaborazione di un nuovo paradigma di civiltà, che, a fronte dell'evidente perdita di un chiaro orizzonte ideologico registratasi progressivamente nel corso degli anni, non siano mancati durante il Congresso riferimenti al dibattito in corso sulle diverse articolazioni del pensiero antisistemico, dal concetto di *buen vivir* a quello della decrescita fino all'ecosocialismo.

Preceduto, lungo il 2011, dalle Giornate Teologiche su base regionale, il Congresso si è svolto durante cinque intensissimi giorni, alternando le grandi conferenze della mattina e della sera con seminari, workshop, presentazione di lavori teologici e momenti di spiritualità. Nel rispetto del metodo del “vedere-giudicare-agire” proprio della teologia latinoamericana, dopo la conferenza inaugurale su “Un nuovo congresso e un congresso nuovo”, tenuta da Jon Sobrino e dalla giovane teologa dominicana **Geraldina Céspedes**, si è partiti dall'analisi della situazione socioculturale, economica e politica del Continente nel contesto mondiale, condotta dal sociologo brasiliano **Pedro Ribeiro de Oliveira** e accompagnata dagli interventi di **Jung Mo Sung**, su “Economia e Teologia” (con un'analisi del capitalismo come una nuova religione della vita quotidiana), e di **Chico Whitaker**, uno dei fondatori del Forum Sociale Mondiale, su “L'altro mondo possibile e il contesto latinoamericano”. E si è passati poi alla riflessione a partire da tale realtà - il “giudicare” -, attraverso le conferenze del gesuita **Victor Codina** e del teologo spagnolo **Andrés Torres Queiruga**, rispettivamente sulle questioni rimaste in sospenso 50 anni dopo il Vaticano II e sui nuovi paradigmi della teologia, e la teleconferenza di **Gustavo Gutiérrez** (assente a causa di un incidente) sul tema “Una teologia latinoamericana: traiettorie e prospettive”. Quindi, dopo aver dedicato il penultimo giorno del Congresso, in particolare, ai grandi temi dell'ecoteologia, attraverso la conferenza di Leonardo Boff, e del pluralismo religioso, attraverso l'intervento del teologo statunitense di origine vietnamita **Peter Phan**, l'accento è stato posto sull'“agire”, con la riflessione del gesuita brasiliano **João Batista Libânio** sulle nuove sfide e i nuovi compiti per la teologia latinoamericana, e quelle di due teologi messicani, **Marilú Rojas** (“Teologia e Spiritualità liberatrice”) e **Carlos Mendoza** (“Extra pauperes nulla salus”). Per concludere con la lettura del documento di sintesi del Congresso e del Messaggio finale, che riportiamo qui di seguito in una nostra traduzione dallo spagnolo. (*claudia fanti*)

VICINO A DIO... VICINO AI POVERI Messaggio finale

In occasione dei 50 anni dall'apertura del Concilio Vaticano II e dei 40 anni dalla nascita della Teologia della Liberazione, ci siamo riuniti nel Congresso Continentale di Teologia presso l'Unisinós di São Leopoldo, nel Rio Grande do Sul, in Brasile. A conclusione dei lavori, vogliamo rivolgere un messaggio alle nostre Chiese e ai nostri popo-

li per condividere quanto abbiamo ascoltato e discusso, vissuto e celebrato.

Al Congresso hanno partecipato 750 persone tra giovani e adulti, laiche e laici, religiose e religiosi, sacerdoti e vescovi e sorelle e fratelli di altre confessioni cristiane, provenienti da diversi Paesi dell'America Latina e dei Caraibi, del Nordamerica e dell'Europa. Abbiamo vissuto un vero *kairos* e mobilitato la comunità teologica del Continente.

Vogliamo prima di tutto esprimere il fatto che ci siamo sentiti più forti nella nostra speranza, una speranza che ci spin-



In fondo, sullo schermo, presenti virtualmente: Gustavo Gutiérrez e Sergio Torres. In piedi, da sinistra a destra: José Marins, Cecilio De Lora, Pedro Trigo, Elsa Tamez, Jon Sobrino, Paulo Suess, Leonardo Boff, João Batista Libânio, Pablo Richard, Jesús García, Víctor Codina, Juan Carlos Scannone. Accovacciati, da sinistra a destra: Frei Betto, Juan Hernández Pico, Carlos Mesters, José Oscar Beozzo, Eleazar López, Francisco Chico Whitaker, Diego Irarrázaval.

ge a porre le nostre vite al servizio del Regno di Dio. Abbiamo pregato evocando il cammino ecclesiale percorso a partire dall'apertura del Concilio Vaticano II e dalla nascita della Teologia della Liberazione. Abbiamo riflettuto creativamente in seminari e workshop su aspetti importanti del popolo di Dio che sfidano la nostra attività teologica e pastorale.

Abbiamo considerato e assunto le nostre differenze e le nostre diversità storiche, culturali, geografiche, legate a processi sociali ed ecclesiali. E ce ne siamo arricchiti, soprattutto nel fare memoria e nel celebrare la testimonianza martiriale di quanti, negli scorsi decenni, hanno dato prova di straordinaria fedeltà al Dio della vita nel seno del nostro popolo, soprattutto tra gli impoveriti.

Abbiamo ricordato specialmente la figura luminosa ed amata di Giovanni XXIII, la sua volontà di spalancare porte e finestre affinché la Chiesa cattolica potesse comprendere la necessità, per essere madre e maestra, di diventare figlia e discepola. E abbiamo ricordato anche Paolo VI, la sua capacità di immettere lucidità ed audacia nei lavori del Concilio e nel cammino del popolo di Dio dell'immediato postconcilio. Una memoria trasmessa con emozione e forza da mons. José M. Pires, oggi 94enne, che è stato padre conciliare.

Abbiamo riaffermato la nostra convinzione che il cammino che abbiamo intrapreso a Medellín deve continuare ad essere il nostro cammino nel presente. Abbiamo preso coscienza, inoltre, delle esigenze che presuppone il nuovo contesto culturale, sociale, politico, economico, ecologico, religioso ed ec-

clesiale, ora globalizzato, defraudato ed escludente.

Abbiamo confermato il fatto che la TdL è viva e continua ad ispirare la ricerca e l'impegno delle nuove generazioni di teologi, ma che, a volte, questa brace si nasconde sotto le ceneri. In questo senso, il Congresso è stato come un soffio che ha riacceso il fuoco di questa teologia, la quale vuole accendere altri fuochi nella Chiesa e nella società.

Coscienti del fatto che la Chiesa «deve scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo» (GS 4), abbiamo voluto passare ai tempi dei segni e portare avanti un processo di costruzione collettiva che articoli il nostro pensare, sentire e agire. Questo processo ha comportato uno sforzo di ascolto attento di diversi testimoni ed esperienze, convinzioni e sguardi, in una condivisione che ci interpella a partire dall'oggi dei nostri diversi contesti e ci porta a scommettere su un presente che abbia futuro.

I tempi sono cambiati. Questo ci ha indotto a fermarci e a far dialogare la nostra teologia latinoamericana con realtà e saperi che non erano presenti ai lavori del Vaticano II, né nei primi momenti della Teologia della Liberazione. Per noi sono i nuovi clamori che provengono dai migranti, dalle donne, dai popoli originari e dagli afrodiscendenti, dalle nuove generazioni e da tutti i nuovi volti di esclusione che emergono dall'invisibilità.

Questi gemiti sono frutto di una sofferenza che cerchiamo di condividere in maniera appassionata con quanti sono stati privati di una vita degna, di un *buen vivir* (*Sumakausai*)

come quello che vuole Dio.

Confidiamo nel fatto che questo Congresso segni l'inizio di una nuova tappa. È per questo che è stato organizzato. Qualcosa di nuovo sta germogliando e ne siamo sempre più consapevoli (Is 43,13). Vogliamo che questo futuro sia segnato dalla fedeltà, dalla fecondità, dalla creatività e dalla gioia. Il nostro lavoro teologico deve assumere le nuove sfide in piena sintonia con la Parola di Dio, sotto l'azione dello Spirito e in profonda comunione con i poveri, che per noi sono i prediletti di Gesù. Così deve essere, giacché «tutto ciò che ha a che vedere con Cristo, ha a che vedere con i poveri e tutto ciò che è in relazione con i poveri richiama Gesù Cristo» (DA 393).

Durante il Congresso abbiamo guardato in avanti e abbiamo guardato lontano, verso il futuro; ci lascia sogni e voglia di tradurli in realtà. Uno dei più importanti è quello di in-

coraggiare teologi e teologhe giovani ad accogliere l'eredità dei teologi della prima generazione della Teologia della Liberazione. Tale eredità è stata trasmessa da Gustavo Gutiérrez quando ha raccomandato con emozione ai teologi giovani di essere, nella propria attività teologica, rigorosi, profondi, vicini alle comunità impegnate nel mondo e di dare la propria vita per i poveri. Con la sua frase «Vicino a Dio, vicino ai poveri», egli ha evocato dinanzi a tutti i partecipanti il meglio della teologia latinoamericana. Con essa noi raccogliamo il meglio di questo Congresso.

Noi partecipanti al Congresso ritorniamo alle nostre comunità ecclesiali disposti ad assumere i compiti che deve svolgere oggi la teologia latinoamericana e a testimoniare con la nostra attività che un'altra teologia è possibile perché un altro mondo sia possibile. È quanto succederà se i nostri giovani hanno visioni e i nostri anziani sogni (Gioele 3,1-2).

DIO CI HA VISITATO IN QUESTI GIORNI *Sintesi dei lavori del Congresso*

«Ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato... noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (1Gv 1,12).

Al termine di questo "Nuovo Congresso" e di questo "Congresso Nuovo", la prima parola da sottolineare è "gratitudine": abbiamo vissuto un *kairos*, un evento dello Spirito, e stiamo anche condividendo un'esperienza ecclesiale come Popolo di Dio in marcia.

Certamente Dio ci ha visitato in questi giorni e ne siamo testimoni. Testimoni, eredi e corresponsabili nel compito di portare la buona notizia di una Teologia della Liberazione viva, vigorosa, pronta a lasciarsi interpellare da nuove sfide e da nuovi soggetti, mossa dal vento della speranza.

Siamo giunti qui da tutto il continente latinoamericano e caraibico, ma anche dal nord, dall'Asia, da vari Paesi dell'Europa, in questo incontro multiculturale che, nel nostro lavoro e celebrare insieme, anticipa il banchetto escatologico...

Siamo stati convocati, non autoconvocati, sollecitati dal Dio Trinitario e non solitario che riunisce discepoli e discepole per condividere la sua Vita e inviarli nuovamente a espellere vecchi e nuovi demoni, a curare ferite, a deporre dalla croce il popolo e la Terra crocifissi... Quello che abbiamo visto e udito è quello che usciranno ad annunciare: la fecondità di tante pratiche e processi e della nostra riflessione teologica.

Siamo stati convocati, per pura gratuità, non per i nostri meriti; ma se abbiamo accettato è perché condividiamo una sensibilità, un "pathos", una ragione del cuore che ci riunisce attorno al Principio Misericordia e attraverso cui lo Spirito ci ricorda l'irrinunciabile: il Regno, Gesù e i poveri.

Dio avviene tra di noi, tessendo i fili della nostra ricca storia con i nodi delle urgenze. Le attuali ermeneutiche aiutano

a scoprire e a rispondere in modo più efficace alle vecchie e nuove realtà disumanizzanti, che continuano a costituire l'humus palpitante della Teologia della Liberazione.

Constatiamo il fatto che i vecchi paradigmi risultano insufficienti per affrontare una realtà sempre più complessa e che nuovi paradigmi fanno la loro comparsa. E tuttavia persistono le vecchie necessità, con volti nuovi e più duri: la povertà è più acuta, l'oppressione più escludente, la violenza più crudele, la migrazione più dolorosa. Per questo la Teologia della Liberazione continua ad essere urgente e necessaria.

Abbiamo riflettuto e attualizzato l'eredità del Concilio Vaticano II e dei 40 anni della Teologia della Liberazione, la cui ricezione originale e creativa continua ad aver luogo nel dialogo di testi e contesti, teoria e prassi, esperienze spirituali e militanza, saperi accademici e saggezze ancestrali e popolari, uomini e donne di differenti generazioni.

Crediamo che questo Congresso sia una buona notizia per le nostre Chiese. Ci siamo riuniti:

- Laiche e laici, di differenti luoghi, generazioni e professioni, coscienti del loro posto nel mondo e nella Chiesa, disposti a continuare a scommettere sulla vita e anche a costruire teologia collettivamente a partire dalle proprie pratiche.
- Religiose e religiosi, decisi a mantenere il proprio radicamento nelle realtà più vulnerabili e ad appoggiarsi mutualmente (in questo quadro evidenziamo la presenza della Clar).
- Diaconi, sacerdoti e vescovi, la cui significativa presenza è un segno di militanza e di coraggio...
- Laici e vescovi di altre Chiese cristiane partecipanti su un piano di uguaglianza in questo Congresso, una presenza che costituisce una memoria viva del Concilio e un augurio di una maggiore apertura ecumenica.

Abbiamo vissuto questi giorni in un clima di festa e di speranza alimentato nella condivisione fraterna e sororale.

Il cammino percorso durante il Congresso è stato intenso, dinamico e ricco. Abbiamo tratto profitto tanto dalle conferenze di teologi di comprovata traiettoria militante, attori privilegiati di questi decenni e testimoni del vento del-

lo Spirito, quanto da quelle di teologi e teologhe di generazioni più recenti.

Ma il Congresso è stato anche un Congresso Nuovo, in cui si è promossa la costruzione collettiva, lo scambio di generazioni e di saperi. I lavori condotti nei numerosi seminari e workshop sono stati intensi e segnati dalla consapevolezza di rappresentare un modo differente e collettivo di fare teologia. In molti di essi si è seguito il metodo del vedere-giudicare-agire, si sono condivise ricche esperienze e molteplici sfide, si sono individuate insieme le luci, si sono rinnovati impegni o si sono ri-orientate le pratiche. La modalità dei seminari ha permesso di approfondire diversi temi, di mettersi radicalmente in discussione, ma soprattutto di vivere per tre giorni l'esperienza di soggetti costruttori di teologia.

Altra modalità è stata quella dei workshop, in cui nell'arco di due ore si sono presentati temi rilevanti. Sono stati illustrati inoltre moltissimi lavori scientifici, che hanno dato visibilità alla nostra attività e alla nostra produzione. Si è anche potuto vedere film e commentarli. E c'è stata pure l'occasione di riunirsi su base regionale, di riconoscersi, scambiare esperienze e cercare di costituirsi in una rete più viva. In alcuni casi si è arrivati ad elaborare proposte molto concrete. Il Congresso, insomma, ha presentato una gamma di fonti e di proposte differenti che meritano tutto il nostro apprezzamento.

Non si sono condivisi solo concetti: ogni relatore ha offerto se stesso, con la propria biografia, tessuta da tanti altri e altre. Ciascuno ha nominato persone che sono state maestri, fratelli, compagni di cammino in questi decenni.

Se riunire 700 partecipanti in questo Congresso è già di per sé un avvenimento, qui siamo stati molto più di 700, perché ciascuno ha portato il proprio popolo, la propria gente, i propri movimenti e anche i propri morti. Per questo i martiri e quelli che ci hanno preceduto sono stati oggetto di uno speciale omaggio in questo Congresso: essi sono presenti nella nostra vita e sono per noi un modello di fedeltà e di dedizione.

Veneriamo i nostri martiri, ma non aspiriamo al martirio, perché ciò significherebbe volere che continuino ad esserci carnefici. Malgrado ciò, animati dal loro esempio, accettiamo il costo della profezia del Regno di Dio e della sua giustizia.

Il Congresso ci ha incoraggiato a fare teologie con ermeneutiche argomentative e narrative, profetiche e ludiche. E, soprattutto, ci ha ricordato l'importanza del rigore e del vigore, della passione e dell'impegno con la verità.

La Teologia della Liberazione non è autoreferenziale: per questo ci poniamo la questione del suo metodo, del suo senso, del suo perché, del suo posto nella vita della Chiesa e nella vita del popolo di cui siamo parte, che serviamo e che accompagniamo. Riaffermiamo il suo carattere contestuale, storico, in cui il vedere-giudicare-agire si approfondisce e si arricchisce alla luce di una ragione con un cuore.

Una teologia dinamica, sempre aperta a nuove tematiche

e a nuovi soggetti, che accoglie le nuove sfide storiche e dice la sua parola come "atto secondo", preceduta dall'"atto primo" della prassi e dal silenzioso lavoro in progetti alternativi, antisistemici, generatori di vita in abbondanza.

La Teologia della Liberazione ha accolto l'intuizione del Concilio e trasformato in criterio l'attenzione ai segni dei tempi, intendendo questi come uno "strattone" dello Spirito che sempre suscita vita e indica il luogo da cui sta emergendo.

Così i movimenti sociali del continente, le nuove democrazie più vicine e sensibili al popolo impoverito, le alternative che sorgono qui e lì come lucine nella notte, l'ostinata speranza, la scommessa sulla vita anche in condizioni tanto dure sono segni della presenza dello Spirito che la teologia si incarica di decodificare, sistematizzare, animare.

Una teologia che è andata svelando l'"invisibilità" degli emarginati, degli esclusi, dei disprezzati e scoprendo, così, i nuovi volti, segni e corpi di molti fratelli e sorelle che chiedono giustizia come fondamento di nuove relazioni umane,

sociali e politiche. Assegnando la priorità agli "ultimi", come prediletti di Dio, come criterio ermeneutico e come soggetti di liberazione.

Una teologia attenta ai nuovi scenari e ai nuovi soggetti emergenti che, a partire dalla loro esperienza di vita e animati dallo Spirito, in solidarietà con i fratelli, cercano di esprimere la loro propria parola. E che, pertanto,

non sono meri oggetti o semplici temi della TdL, ma diventano soggetti di un'attività creativa e contestuale di teologie differenti, ma sempre a partire dal prisma ermeneutico fondante: Dio come assoluto, l'esperienza dei poveri sofferenti come co-assoluto.

Valorizziamo la ricchezza delle Teologie della Liberazione: teologia nera, india, di genere, del pluralismo religioso, eco-teologia, teologia culturale, teologie in dialogo con la politica, l'economia, la scienza, l'arte... le quali, senza annullare conflitti, tensioni e originalità, esprimono la dinamica relazionale trinitaria.

Rilanciamo una teologia non asettica, non neutrale: una teologia che riconosce il valore ultimo, definitivo, della giustizia e denuncia profeticamente le cause dell'ingiustizia, e che nel farsi carico della realtà impegna tutta la nostra soggettività, tutta la nostra umanità. Una teologia aperta all'alterità che coltiva l'ascolto, il dialogo, per tessere reti di saperi e di pratiche liberatrici.

In un pianeta minacciato, in cui o cambiamo atteggiamenti e valori o moriremo; in un mondo in cui il capitale e il lucro vengono prima della vita e dell'umanità; in un contesto sempre più complesso e in cui le minacce si fanno sempre più gravi, noi riaffermiamo la fede nel Dio Madre e Padre della Vita, in Gesù Fratello e Maestro di Umanità, nello Spirito che offre dovunque i suoi doni e i suoi frutti e che fa sempre nuove tutte le cose. Spirito di verità che ci permette anche di riconoscere le assenze, le debolez-

Rilanciamo una teologia
non asettica, non neutrale:
una teologia che riconosce
il valore ultimo, definitivo,
della giustizia

ze, i limiti del nostro cammino.

La Teologia della Liberazione è una teologia della speranza non ingenua, una speranza lucida che anima il cammino del popolo.

La teologia latinoamericana è stata, anche nella sua fragilità, un grande vivaio, in cui sono germogliati frutti abbondanti e saporiti. Altri semi sono stati portati lontano e abbiamo notizia della loro fioritura al di là del mare. Molti altri sono in attesa di germogliare e il nostro lavoro sarà quello di continuare a prenderci cura della terra e di irri-
garla con amorosa attenzione.

Abbiamo anche ribadito l'intima e necessaria relazione tra Teologia della Liberazione e Comunità Ecclesiali di Base. La Chiesa in questo continente ha incoraggiato a vivere la fede, la speranza e l'amore in piccole comunità e

nella comunione tra loro.

Il compito della Teologia della Liberazione è anche quello di portare avanti e approfondire un'ecclesiologia delle CEBs, quella di una Chiesa samaritana, casa e santuario, testimone dell'amore fino al martirio. Al suo interno, poveri, sofferenti e socialmente insignificanti non sono temi su cui si riflette, ma soggetti che possiedono la capacità di pensare utilizzando le proprie categorie, i propri miti e i propri simboli. E che, a partire dalla forza dello Spirito e dalla comunità, avanzano insieme nella rivendicazione del proprio diritto alla vita e alla dignità.

In questo Congresso abbiamo riaffermato non solo la speranza che un altro mondo e un'altra Chiesa sono possibili, ma che, per opera dello Spirito, stanno già nascendo tra noi e invocano il nostro impegno.

Una teologia viva e in buona salute. Malgrado tutto

DOC-2481. SÃO LEOPOLDO-ADISTA. Finché vi saranno i poveri, si avrà sempre bisogno della Teologia della Liberazione. Ed è per questo che non può morire. «La teologia latinoamericana – scrive **José Guadalupe Sánchez Suárez** (*Adista*, 10/10) – è viva perché più vive che mai sono la povertà e la necessità di liberazione». Del resto, è un vero attestato di buona salute quello rilasciato dal Congresso continentale svoltosi all'Unisinós di São Leopoldo: la Teologia della Liberazione, è stato ribadito un po' da tutti, non è affatto morta, tutt'al più, come ha sottolineato **Frei Betto**, ha perso visibilità, «nella Chiesa per mancanza di appoggio da parte della gerarchia, nei notiziari per il disinteresse dei mezzi di comunicazione».

Non può non sorprendere, in ogni caso, come, malgrado il mondo attuale si trovi ad affrontare sfide di ben altra portata, ci sia ancora chi, come l'*Ací prensa* (agenzia cattolica di informazione ritenuta vicina al Sodalizio di Vita Cristiana), rivolge ai teologi della liberazione la solita vecchia accusa di collateralismo al marxismo, parlando di «congresso dissidente che equipara il Vaticano II alla teologia marxista della liberazione» (e ciò malgrado l'assicurazione di **Gerhard Müller** che la TdL, «ben intesa», sia «la migliore risposta alla critica marxista della religione, tanto nella teoria come nella pratica»). E non è da meno, su *Vatican Insider* (6/11), **Andrés Beltramo Álvarez**, il quale, dopo aver definito il Congresso continentale un «incontro dei teologi marxisti» (e **Leonardo Boff** un «ideologo di questa corrente di pensiero d'ispirazione marxista») considera con sollievo come il cattolicesimo brasiliano sia «molto di più dei "liberazionisti" e delle "comunità ecclesiali di base"», rappresentando «anche la culla di movimenti profondamente fedeli al papa». Tant'è, aggiunge, che uno di questi, gli Araldi del Vangelo (il cui arrivo nel vicariato apostolico di San Miguel de Sucumbíos, in Ecuador, ha prodotto le drammatiche conseguenze che, durante il Congresso continentale, i rappresentanti della comunità ecclesiale sono tornati a denunciare; v. *Adista* Notizie n. 36/12), ha portato in Brasile nientedimeno che il «II Simposio sul pensiero di Joseph Ratzinger», svoltosi all'Università Cattolica di Rio de Janeiro l'8 e il 9 novembre, per iniziativa della Fondazione vaticana Joseph Ratzinger-Benedetto XVI (il cui presidente, **Giuseppe Scotti**, assicura che «la teologia della liberazione sembrava una grande teologia, ma poi è rimasto chiaro che non offriva nessuna prospettiva, non portava la gioia»).

L'individuazione della TdL come «una mera semplificazione del marxismo in linguaggio religioso» è stata del resto, come ricorda **Jung Mo Sung**, «una delle critiche ingiuste più ripetute» nei confronti della teologia latinoamericana. «Il dialogo con il marxismo – scrive – è stata una conseguenza del fatto che la TdL ha assunto come interlocutori le scienze sociali critiche del sistema capitalista dipendente dell'America Latina. Molto si è scritto su tale questione, ma il dibattito (non sempre onesto) sulla relazione tra Teologia della Liberazione e marxismo andrà avanti finché la TdL manterrà una posizione profetica di fronte al sistema capitalista. Vale a dire che, finché la TdL continuerà a riflettere su «teologia ed economia», ponendo la questione della lotta dei poveri per il diritto a vivere degnamente, diritto che viene negato dal capitalismo, il dibattito sul marxismo o su Marx resterà in vigore».

Non ha paura a rivendicare il dialogo con il marxismo neppure Frei Betto, nel suo commento sul Congresso continentale (*Correio da Cidadania*, 17/10) che qui di seguito riportiamo in una nostra traduzione dal portoghese, insieme alle interviste concesse ad *Adista* da **Agenor Brighenti**, coordinatore della Commissione organizzatrice del Congresso Continentale, e da **Luiz Carlos Susin**, segretario generale del Forum Mondiale di Teologia e Liberazione. (*claudia fanti*)

TEOLOGIA IN CONGRESSO

Frei Betto

La seconda settimana di ottobre, all'Unisinos, a São Leopoldo, nel Rio Grande do Sul, si è celebrato un congresso teologico per commemorare i 50 anni del Concilio Vaticano II (1962-1965) e i 40 anni della Teologia della Liberazione.

Convocato da papa Giovanni XXIII, il Concilio riunì a Roma quasi tutti i vescovi cattolici del mondo. I documenti che approvò rappresentano un profondo rinnovamento nella dottrina e nella prassi della Chiesa cattolica.

Alla luce del Concilio, la Chiesa smette di essere un'istituzione trionfalistica e clericale per venir compresa secondo il concetto dinamico di popolo di Dio in cammino nella storia. La messa in latino cede il passo alla liturgia in lingua vernacolare. La confessione auricolare cade in disuso e inizia ad essere valorizzata quella comunitaria. Le Chiese protestanti non sono più guardate come nemiche o rivali, ma vengono accolte nel dialogo ecumenico. Gli ebrei non sono più accusati di deicidio, e tanto loro come i musulmani diventano compagni dei cattolici nel dialogo interreligioso. Si apprezza di più il ruolo dei laici nella missione della Chiesa. Teilhard de Chardin viene riabilitato e la scienza passa ad essere vista come complemento della fede anziché come avversaria.

La versione latinoamericana del Concilio è stata la riunione dei vescovi dell'America Latina a Medellín, in Colombia, nel 1968. Inaugurata alla presenza di papa Paolo VI, la conferenza di Medellín approvò documenti pastorali considerati come i più avanzati nella storia della Chiesa nel nostro continente.

Qualcosa di nuovo già stava sbocciando nel seno della Chiesa prima del Concilio: le Comunità ecclesiali di base. A causa della carenza di sacerdoti, il popolo semplice della periferia urbana e rurale, nella sua volontà di rinvigorire la propria vita cristiana, si sentì stimolato dal metodo vedere-giudicare-agire e dal contributo pedagogico di Paulo Freire.

Nelle loro riunioni e nelle loro celebrazioni, i militanti delle CEBs ponevano a confronto fede e vita, Bibbia e realtà sociale, prassi di Gesù e sfide attuali per i cristiani. Da questa riflessione, ripresa dai teologi, ebbe origine la Teologia della Liberazione.

La TdL non è, allora, un sommario di concetti sorti dalla testa di teologi progressisti, ma la sistematizzazione teologica dell'esperienza di fede di militanti inseriti in movimenti

popolari, sindacati e partiti. Esperienza di fede all'interno delle lotte guerrigliere dei decenni '60 e '70 e del martirio di sacerdoti rivoluzionari come Camilo Torres in Colombia ed Henrique Pereira Neto in Brasile. La Teologia della Liberazione è frutto del dialogo fecondo tra cristiani e marxisti impegnati nelle lotte liberatrici.

Ebbene, tutto questo processo, tanto vigoroso nella Chiesa cattolica latinoamericana tra gli anni '60 e gli anni '90, è iniziato a retrocedere a partire dal pontificato di Giovanni Paolo II. Ferreo anticomunista, il papa polacco, spinto dall'allora cardinale Ratzinger, ha evitato accuratamente di nominare vescovi progressisti e di tenere conto delle CEBs come alternativa pastorale.

Per quanto non abbia mai condannato la TdL come invece hanno indicato certi mezzi di comunicazione, Giovanni Paolo II appoggiò le due Istruzioni del cardinal Ratzinger, allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, che contengono riserve e censure rispetto a questa linea teologica. Ha avuto così inizio un accelerato processo di "vaticizzazione" della Chiesa cattolica latinoamericana. E a poco a poco è andato perdendosi il suo carattere profetico di "voce di coloro che non hanno voce".

Morto Giovanni Paolo II, è salito al soglio pontificio, con il nome di Benedetto XVI, proprio il cardinal Ratzinger. Terminata la Guerra Fredda e caduto il Muro di Berlino, il continente latinoamericano ha vissuto anch'esso cambiamenti sostanziali, come ad esempio la fine dei movimenti guerriglieri, delle dittature militari e della militanza rivoluzionaria a favore del socialismo.

La TdL è morta, dichiarano i suoi avversari. Ma né essa né le CEBs sono morte, hanno solo perduto visibilità: nella Chiesa per mancanza di appoggio da parte della gerarchia, nei notiziari per il disinteresse dei mezzi di comunicazione.

Ora il Congresso di São Leopoldo ha tentato di tracciare un bilancio dei frutti del Concilio e dei 40 anni della Teologia della Liberazione. Oggi questa riflessione teologica abbraccia anche i temi più caldi di questo inizio del XXI secolo, come la questione ambientale, l'astrofisica e la fisica quantistica, le relazioni di genere, la lettura femminista della Bibbia, ecc.

Il Congresso, in sintesi, voleva solo trovare risposte a questa domanda: in un continente con tanta oppressione, cosa significa oggi essere discepoli di Gesù liberatore e fare teologia in mezzo a una popolazione la cui maggioranza soffre la povertà e si vede negare i diritti umani più elementari?

PER UNA "SECONDA RICEZIONE" DEL VATICANO II

Intervista ad Agenor Brighenti

Che bilancio si può trarre da questo Congresso continentale?

Come qualsiasi evento, il Congresso ha presentato punti di forza e lacune, ma molti più segnali di speranza che di scoraggiamento. Si è riusciti a riunire i teologi della liberazione della prima generazione e una grande quantità di teologi giovani,

i quali hanno ricevuto il testimone dai pionieri con audacia ed entusiasmo. Anche i teologi della liberazione della seconda generazione hanno esercitato un ruolo importante nel Congresso, soprattutto nei seminari e nei workshop. Quello che si è sperimentato è che la Teologia della Liberazione, dopo aver vissuto difficili prove, è nuovamente nella pubblica piazza, viva, pronta a raccogliere la sfida di trovare nuove risposte alle nuove situazioni, a partire dai più poveri ed esclusi. Più dell'importanza dei testi prodotti e della riflessione condotta attorno

al Congresso, il grande risultato è dato dalla mobilitazione della comunità teologica nel continente e dall'entusiasmo suscitato nei giovani teologi. Chi nutre la fede cristiana nell'esperienza di Dio tra i più poveri sente che la Teologia della Liberazione continua ad essere «opportuna, utile e necessaria» (Giovanni Paolo II ai vescovi del Brasile nel 1986).

Si è trattato di un evento o di un processo? E, nel caso abbia un seguito, che relazione avrà con il Forum di Teologia e di Liberazione?

Gli eventi isolati passano e lasciano ben poco. Per questo, il Congresso continentale ha avuto un prima e avrà un dopo. Quando non c'è un "prima", difficilmente ci sarà un "dopo". Il "prima" del Congresso si è concretizzato soprattutto nella realizzazione di cinque grandi "Giornate Teologiche" nelle diverse regioni del continente: Nord (Messico e ispanici degli Stati Uniti), Centroamerica e Caraibi, Paesi andini, Cono Sur, Brasile. Questa mobilitazione regionale ha reso possibile che il Congresso continentale fosse un momento del processo, un punto di arrivo e insieme di partenza. Il dopo del Congresso, oltre alla pubblicazione della riflessione prodotta nello stesso, che certamente contribuirà all'ampliamento di questa mobilitazione della comunità teologica, si sta già traducendo nella programmazione di altre iniziative nella stessa linea. In Brasile, per esempio, i teologi giovani si sono già articolati in vista di un Congresso nazionale, sempre con questo obiettivo: far sì che l'eredità dei teologi della liberazione della prima generazione venga trasmessa ai più giovani, in maniera che questi raccolgano la sfida di non limitarsi a ripetere quanto già detto, ma di essere creativi e di dare risposte nuove alle nuove sfide, senza perdere di vista l'opzione per i poveri. Il Forum Mondiale di Teologia e Liberazione è un altro spazio, che si viene ad aggiungere, ma non sostituisce - nel momento in cui si rivolge l'attenzione al globale - l'imperativo di non volatilizzare la realtà del locale, dei nostri popoli concreti, che continuano scandalosamente ad essere crocifissi.

In tutto il mondo si sta celebrando il 50° anniversario dell'apertura del Vaticano II, solitamente denunciandone l'abbandono. Ma, in tempi così profondamente mutati rispetto ad allora, se pure venisse garantita la migliore realizzazione possibile del Concilio, ciò basterebbe per dare risposta alle sfide dell'oggi? Cosa è emerso dal Congresso al riguardo?

La tradizione latinoamericana della liberazione poggia sul rinnovamento del Vaticano II. Non si possono intendere le nuove iniziative della Chiesa nel continente, come le Comunità ecclesiali di base, la lettura popolare della Bibbia, la pastorale sociale, la Teologia della Liberazione (la teologia femminista, quella afroamericana, quella india, l'ecoteologia), i martiri delle cause sociali, ecc., senza aver preso il Concilio come punto di partenza. Le nostre Chiese, con la Conferenza di Medellín (1968), sono andate oltre una mera traduzione delle conclusioni del Vaticano II: hanno realizzato una "ricezione creativa", hanno plasmato una Chiesa con un volto e una parola proprie. È evidente che ci troviamo in un nuovo tempo, tuttavia



non è necessariamente un tempo di vuoto e di scommesse nelle vecchie sicurezze di un passato senza ritorno: siamo sfidati a realizzare una "seconda ricezione" del Vaticano II nel nuovo contesto in cui viviamo. Il Vaticano II non è superato: al contrario, il suo spirito e le sue intuizioni fondamentali sono ancora e ampiamente fonte di ispirazione per le nuove risposte che siamo chiamati a dare alle nuove domande.

José Comblin, a cui il Congresso ha dedicato un omaggio speciale, ha denunciato più volte il venir meno della presenza fisica dei teologi della liberazione tra i più poveri. Il Congresso ha mandato segnali in tal senso?

Prima della Teologia della Liberazione, che è sempre un atto secondo, c'è una Chiesa della Liberazione in cui è inserito anche il teologo. Il luogo della teologia latinoamericana della liberazione non è quello dell'accademia, ma delle piccole comunità ecclesiali inserite profeticamente nel seno di una società escludente e ingiusta. In altre parole, la teologia incontra la sua base nella comunità ecclesiale e questa, a sua volta, è inserita profeticamente nella società. Così, altrettanto grave come l'allontanamento del teologo dalla Chiesa dei poveri, è l'allontanamento delle comunità ecclesiali dal loro impegno profetico nel mondo. In America Latina, più preoccupante dell'allontanamento dei teologi dai poveri è l'allontanamento della Chiesa da un impegno profetico nel mondo. I movimenti ecclesiali di taglio tradizionalista e conservatore, il profilo dei nuovi vescovi e del nuovo clero in generale, lo slittamento della militanza verso una spiritualità nella sfera della soggettività individuale sono un grido di allarme riguardo al pericolo di una teologia orfana della Chiesa e della società.

UN NECESSARIO RADICAMENTO NEI MOVIMENTI POPOLARI

Intervista a Luiz Carlos Susin

Le aspettative riposte nel Congresso continentale di teologia sono state soddisfatte? Quali elementi di debolezza si possono ancora individuare, anche rispetto al processo dei Forum mondiali di Teologia e Liberazione? E come si inserisce in questo processo la questione di "un nuovo congresso e un congresso nuovo"?

Al Congresso ha fatto seguito una grande quantità di bilanci, di valutazioni e di considerazioni sulle prospettive future. L'organizzazione ha dato la priorità, per le grandi conferenze, ai nomi più consacrati della prima generazione. Pertanto, più uomini che donne, più capelli bianchi che volti giovani. Tuttavia, sono stati una donna e un teologo relativamente giovani, Geraldina Céspedes, dal Guatemala, e Carlos Mendoza, dal Messico, a impressionare in maniera particolare per forza e profondità riguardo a ciò che è più caro alla Teologia della Liberazione. Nei workshop e nello spazio delle comunicazioni c'è stato invece un approfondimento del metodo, delle questioni e delle ricerche attorno ai nuclei relativi al fare teologia, sulla base delle letture bibliche, sull'esempio di Carlos Mesters e Pablo Richard, e riguardo ad aspetti ecclesologici, antropologici, sociologici e pastorali. E in questo ambito si sono espressi nuovi talenti per la Teologia della Liberazione. Si tratta di una ricchezza difficile da riassumere. Confrontando questo Congresso con il Forum Mondiale di Teologia e Liberazione, si può notare che qui c'era un pubblico più di casa, con cui era più facile entrare in sintonia, a causa della lunga storia che unisce strettamente tutti. Ed evidentemente, essendo prevalente il carattere continentale, non si sono registrate quella sorta di "gigantismo" e quell'aspirazione ad abbracciare l'intero pianeta e tutte le forme del cristianesimo che invece caratterizzano il Forum nell'ottica della Liberazione. In questo senso, questo Congresso è stato più "facile"!

Vi aspettavate tante pressioni? È vero che alcuni vescovi hanno negato ai preti il permesso di partecipare? E che è dovuto intervenire lo stesso superiore generale dei gesuiti in difesa del Congresso? Che significa tutto questo? Che la Teologia della Liberazione, malgrado sia molto più interna alle istituzioni, e quindi inevitabilmente meno critica, fa ancora paura?

Tra i partecipanti al Congresso, nessuno si mostrava preoccupato per tali pressioni, considerandole un fatto normale. Soprattutto in un tempo come il nostro, caratterizzato da media interattivi, reti sociali, ecc., si incontrano opinioni su tutto. Si è avuta notizia della preoccupazione espressa da Roma ai gesuiti che hanno ospitato il Congresso e anche dal vescovo locale, ma non vi sono stati commenti al riguardo. Nell'attuale quadro dell'episcopato latinoamericano, a cominciare da quello brasiliano, è scontato incontrare vescovi contrari praticamente per principio. Malgrado ciò ab-

biamo potuto contare sulla presenza di 18 vescovi cattolici e 3 anglicani. Il rettore dell'Università si è mostrato saldo e tranquillo nel suo intervento. E, soprattutto, l'incontro è stato dominato da un clima gioioso, in cui tutti si sentivano parte di una grande famiglia, malgrado vi fossero oltre 700 persone. È stato impressionante il clima di sintonia, di serenità e di speranza, non oscurato da alcuna critica ostile. Un clima di allegria che contrasta con le espressioni allarmiste e arrabbiate di alcuni blog che presentano sistematicamente la Teologia della Liberazione come causa di tutti i mali che colpiscono il pianeta, a momenti incolpandola persino del peccato originale, e utilizzandola come capro espiatorio in maniera davvero anacronistica, come se stessimo ancora negli anni Ottanta. Il Congresso ha mostrato che non è necessario entrare in una dialettica senza uscita, ma che c'è un orizzonte più grande per cui lavorare.

Nel Congresso si sono confrontate diverse generazioni di teologi della liberazione. Quali sono le sfide principali che sono chiamati ad affrontare i teologi più giovani, i nodi da cui non si può assolutamente prescindere?

C'è stato un momento di incontro e dibattito per i partecipanti più giovani riguardo al loro impegno in questa forma di fare teologia. Gustavo Gutiérrez, che ha avuto un incidente ed è quindi intervenuto solo in videoconferenza, ha voluto che venisse ripresa l'assemblea per poter riconoscere i giovani partecipanti. Sono stati ascoltati interventi di giovani e brillanti teologi e teologhe. Ciò fa sperare che le intuizioni, l'epistemologia e il metodo della Teologia della Liberazione vengano portati avanti in nuovi contesti. Oggi i contesti di violenza prodotti dalla finanziarizzazione dell'economia e dalla minaccia nei confronti delle minoranze etniche del continente, come pure le questioni di genere e *queer*, continuano a richiedere molto alla teologia cristiana. Vi sono questioni ecclesologiche che si trovano in uno stato di paralisi e c'è poca volontà di affrontarle, nella convinzione che, se pure si cercasse di ottenere una migliore realizzazione del Vaticano II, si finirebbe per sbattere la testa contro un muro. Per esempio, la costituzione ministeriale della Chiesa, la partecipazione effettiva e proattiva, i "modelli" di Chiesa in aperta contrapposizione come a Sucumbíos, in Ecuador, la questione



del diaconato nella diocesi di San Cristóbal, in Chiapas, tutto ciò mostra come, in termini di ecclesiologia, si stia vivendo sotto una forte pressione. L'eccessiva centralizzazione, il ruolo esercitato dai nunzi apostolici anziché dalle Conferenze episcopali, la nomina dei vescovi, tutto ciò non ha generato una riflessione durante il Congresso, perché in questo ambito solo i vescovi potrebbero fare qualcosa. Sul piano teologico non c'è nulla da aggiungere.

È stato segnalato più volte in questi anni un deficit della Teologia della Liberazione in relazione all'accompagnamento dei processi di trasformazione in corso nel continente latinoamericano. La TdL è nata in fortissimo rapporto con la prassi, ma poi ha dato sempre più l'impressione di smettere di seguirla, di riflettere su di essa in quella relazione biunivoca che aveva caratterizzato la sua nascita. Da quanto emerso dal Congresso di teologia, ci sono segnali che questo ritardo inizi ad essere colmato, soprattutto in un momento in cui tali processi mostrano evidenti segnali di logoramento, e anche di involuzione (basti pensare a cosa è accaduto in Honduras e in Paraguay)?

Il principale problema interno alla Teologia della Liberazione è la sua "accademizzazione". Per diverse ragioni, la teologia ha acquistato importanza nelle istituzioni universitarie e si è andata accomodando alle esigenze accademiche. Con ciò ha guadagnato uno statuto proprio, che deve essere rispettato dalle autorità ecclesiastiche, e ciò è molto positivo. Tuttavia tale tendenza rischia seriamente di confinarla nell'accademia, facendole perdere il suo radicamento nelle comunità vive di fede, nelle Comunità ecclesiali di base, nei movimenti popolari. In alcuni Paesi, i movimenti sociali sono arrivati al governo e ciò comporta parimenti il pericolo che essi perdano la loro energia, che è una fonte di ispirazione così profonda per la Teologia della Liberazione. Il Brasile è forse il caso più significativo. In America Latina lo scontro tra un'aristocrazia conservatrice e crudele e i movimenti popolari di carattere rivoluzionario è lungi dal risolversi. Ma è all'interno di questa cultura di lotta che si incontrano le grandi sfide della Teologia della Liberazione, compresa quella legata al deterioramento dell'ambiente e all'ecoteologia.

In America Latina si sta producendo una profonda riflessione su un nuovo modello di civiltà, da quella relativa al *buen vivir* a quella legata al socialismo del XXI secolo, all'ecosocialismo, alla definizione del Bene Comune della Terra e dell'Umanità. Che ruolo gioca in tutto questo la TdL?

Tra tali questioni e la Teologia della Liberazione c'è una relazione dialettica: la TdL stessa è diventata il terreno propizio per queste discussioni, e questi temi, a loro volta, si ripercuotono nuovamente su di essa, dal momento che non sono di proprietà della teologia ma appartengono alla società. Tutte queste riflessioni – le alternative del *buen vivir*, l'ecosocialismo, l'ecoteologia – sono state presenti nei lavori del Congresso continentale e sono state affrontate in forma interdisciplinare nei workshop.

Qual è stato il tuo contributo al Congresso?

Sono intervenuto tre volte, su tre diversi argomenti. La prima volta, nello spazio dedicato all'eredità di José Comblin, affrontando il tema della sua teologia dello Spirito nella storia, a partire dalla traiettoria dei movimenti sociali e dalle sue raccomandazioni ai teologi, perché conservino il loro radicamento nelle comunità popolari impegnate a vivere la fede nelle loro lotte per la vita e allo stesso tempo mantengano alta l'esigenza interdisciplinare propria del carattere accademico della teologia.

Nel mio secondo intervento, in sostituzione del filosofo Raul Fernet-Betancourt, ho affrontato il tema "nuovi soggetti e dialogo tra culture". Non è una questione scontata, soprattutto in tempi in cui si pone l'accento sulla "morte del soggetto" nel senso indicato dalla storia dell'Occidente. In questo quadro, ho messo in relazione soggetto, soggettività e attore sociale, evidenziando il legame con la spiritualità come alimento del mistero interiore e della dignità teologica che la soggettività ha acquistato nella concezione della persona. E ponendo l'attore sociale in rapporto con il soggetto messianico, come portatore dello Spirito chiamato a spingere la storia verso la sua pienezza, risaltando l'influenza di Gioacchino da Fiore e la secolarizzazione della sua interpretazione in Hegel, in Marx e attualmente nella riduzione dell'attore sociale a consumatore. Per l'Occidente pare che l'ultima risorsa in termini di cambiamento sia il grido "Consumatori di tutto il mondo, unitevi!". Ma nelle culture non occidentali esistono altre modalità con cui è visto il soggetto, come la civiltà dello "stare" insieme alle altre forme di vita, propria del mondo indigeno, in contrasto con la categoria dell'"essere" propria del pensiero occidentale. C'è anche, al di là delle classi lavoratrici e consumatrici dominate dal sistema di consumo, una relazione più profonda e antica che è di genere, e oggi si assiste alla presa della parola e alla conquista di una posizione sociale da parte della comunità *queer* e omosessuale, a farci comprendere l'orizzonte pluralista in cui ci troviamo. Il pluralismo è conseguenza dell'affermazione delle alterità irriducibili. E oggi l'alterità delle donne e delle minoranze *queer* pare delineare la presenza di nuovi soggetti e la necessità forte di un dialogo. Altro esempio concreto di alterità irriducibile che sfida la stessa Chiesa è il caso della visione indigena espressa dalla diocesi di San Cristóbal, in Chiapas, e dell'inculturazione del ministero diaconale: l'uomo sposato non riceve mai un ministero separatamente da sua moglie. Per questo il diaconato non può essere pensato come qualcosa di esclusivamente maschile come pure non potrebbe essere pensato come esclusivamente femminile, ma dovrebbe essere condiviso dalla coppia. In certo modo, la "coppia diaconale" realizza nel ministero quello che è il mandato biblico di essere due in una sola carne: qui in una sola missione condivisa, una procreazione ministeriale. È qualcosa di fantastico che la Chiesa non può comprendere quando impone il Diritto canonico.

Nello spazio dedicato ai workshop ho svolto invece il te-

ma del superamento della violenza sacrificale e delle sue metamorfosi istituzionali attraverso una rilettura del peccato originale e l'esperienza di una fraternità eucaristica con ospitalità senza frontiere come luogo di salvezza. La partecipazione a questo workshop di biblisti, antropologi e membri di diverse tradizioni cristiane ha senz'altro arricchito

il dibattito. Penso che la "liberazione" come principio operativo e contesto dell'opzione preferenziale per i poveri abbia ancora un futuro nella rilettura biblica e sacramentale, soprattutto riguardo all'ospitalità eucaristica. In tempi di recupero dell'accento sacrificale dell'eucaristia, è un appello quanto mai opportuno.

Deporre la Terra dalla croce. La sfida di un'Ecoteologia della Liberazione

DOC-2482. SÃO LEOPOLDO-ADISTA. Il tema che gli era stato assegnato era "Il luogo e il ruolo della teologia nei processi di cambiamento del Continente nel contesto mondiale", ma **Leonardo Boff** ha deciso invece di trattarne un altro, soffermandosi sulla relazione tra Teologia della Liberazione e preoccupazione ecologica: una questione a cui ha non a caso dedicato trent'anni di lavoro, condotto per tanto, troppo tempo in pressoché totale solitudine, davvero *vox clamans in deserto*, finché la gravità della crisi ambientale non ha costretto anche la teologia latinoamericana ad assumere la questione tra le proprie priorità. Al tentativo di articolare Teologia della Liberazione ed ecologia, ponendo il discorso ecologico in maniera organica, senza limitarsi cioè ad aggiungere «appena un capitolo ecologico» al corpo della TdL, Boff, come ha raccontato in apertura della sua conferenza, è giunto dopo le sue tormentate vicende con Roma. «Dopo avermi imposto il silenzio ossequioso - racconta -, Giovanni Paolo II mi inviò una lettera scrivendomi due cose. La prima è che dovevo mostrarmi più serio (ma come, pensai, ho studiato in Germania, certo che sono serio!). La seconda è che dovevo affrontare i temi veramente importanti della teologia. Visto che è il papa che lo dice, pensai, bisogna prenderlo sul serio. E allora mi resi conto che il grande tema su cui avviare una riflessione era pensare la Terra e i figli e le figlie condannati della Terra. E vedere come poter garantire il futuro della nostra civiltà. È per questo che ho cominciato a studiare l'ecologia. Perché una teologia che non affronta tale questione non è seria». Allora, se «il marchio registrato della TdL è dato dall'opzione per i poveri, contro la povertà e in favore della vita e della libertà», all'interno di questa opzione «occorre considerare anche il Grande Povero, che è il pianeta Terra, la Pacha Mama, la Magna Mater. Il Grande Povero devastato ed oppresso. Come ha ben evidenziato Jon Sobrino, la Terra è crocifissa: bisogna deporla dalla croce, bisogna farla risorgere. E questo è il compito di una ecoteologia della liberazione».

Di seguito alcuni stralci della conferenza di Boff, tratti da registrazione e non rivisti dall'autore (il video con l'intera conferenza è disponibile sul sito di Amerindia, www.amerindiaenlared.org, o su www.ustream.tv/channel/congresoteologicobrasil), seguiti da un'intervista concessa dal teologo alla nostra agenzia. (claudia fanti)

PER UNA TEOLOGIA "SERIA" **Leonardo Boff**

(...) La Carta della Terra - a mio giudizio il documento più importante del principio del XXI secolo, e alla cui redazione ho partecipato anch'io - inizia con queste parole: «Ci troviamo di fronte ad una svolta nella storia del pianeta, in un momento in cui l'umanità deve scegliere il suo futuro (...). La scelta sta a noi: o creiamo un'alleanza globale per proteggere la Terra e occuparci gli uni degli altri, oppure rischiamo la distruzione, la nostra e quella della diversità della vita». Alcuni non ritenevano opportuno iniziare con questa frase, ritenendola troppo apocalittica. E allora l'abbiamo inviata a tre importanti istituti di ricerca mondiali (ad Harvard, a Londra e a Monaco), i quali hanno risposto che, in base ai dati a loro disposizione, non solo potevamo, ma dovevamo dirlo. Come mai prima nella storia, ci troviamo in una situazione in cui la nostra specie, l'essere umano *sapiens* e *demens*, corre il rischio di scomparire. La nostra specie, non la Terra, che invece può andare avanti senza

di noi, e può andare avanti anche meglio, perché non ha bisogno di noi, mentre noi sì che abbiamo bisogno della Terra.

Possiamo porre fine alla nostra specie. Attraverso due fonti di distruzione. La prima è rappresentata dalla macchina di morte della tecnoscienza che abbiamo costruito noi, fatta di armi nucleari, chimiche e biologiche che possono distruggere l'umanità in 25 modi diversi. Una volta chiesi informazioni a Gorbaciov sulla storia della chiavetta che sarebbe bastato girare per scatenare una guerra nucleare mondiale e mi raccontò che c'erano due generali che di tanto in tanto lo sollecitavano ad andare alla guerra finale contro l'Occidente. E non bisogna dimenticare che l'imperatore nero Barack Obama dispone di 500 basi militari nel mondo, con 600mila soldati, tutte fornite di bomba atomica. L'ex presidente dell'Assemblea delle Nazioni Unite, Miguel D'Escoto, denunciò, nel suo discorso di insediamento, che in quel momento vi erano qualcosa come 3.500 bombe atomiche pronte ad esplodere in un minuto e mezzo, sottolineando come il vero Paese terrorista nel mondo fossero gli Stati Uniti (al che

tutta la delegazione Usa si alzò e lasciò la sala). Incombe su di noi una minaccia concreta e reale e sappiamo che non c'è sicurezza che tenga, come dimostrano, tra tutti, i casi di Chernobyl e di Fukushima. L'energia nucleare è assolutamente letale per ogni forma di vita.

L'altra fonte di distruzione possibile dell'umanità è data dal caos che abbiamo creato nel sistema Terra e che si manifesta attraverso il riscaldamento globale. Attualmente si sta lottando perché l'aumento della temperatura non superi i due gradi. La cosa peggiore, però, è che negli ultimi cinque anni si sta registrando non solo il disgelo delle calotte polari, ma anche lo scioglimento del permafrost, il suolo perennemente ghiacciato nel nord del Canada e della Russia, con la conseguente immissione nell'atmosfera di milioni di tonnellate di metano, che è 23 volte più dannoso dell'anidride carbonica per l'effetto serra. E a questo si aggiunge l'ossido nitroso, liberato dai fertilizzanti in agricoltura, che è 40 volte più distruttivo. L'aggressione è tale che due anni fa la comunità scientifica nordamericana ha sollecitato il Congresso statunitense ad adottare decisioni politiche al riguardo, sulla base dei dati scientifici disponibili, affermando che, in mancanza di provvedimenti seri, entro 15-20 anni al massimo potremo andare incontro a un drastico riscaldamento, del genere di quello avvenuto 13mila anni fa al principio dell'Olocene, che porterà ad un aumento della temperatura di 5-6 gradi. In uno scenario di questo tipo, l'essere umano, grazie ai suoi strumenti tecnologici, potrebbe anche creare isole di salvezza per alcuni, ma condannerebbe gran parte dell'umanità alla distruzione, insieme alla biosfera.

UN PIANETA ESAURITO

È questo il motivo per cui, come imperativo etico, mi sono detto: devo cambiare tema. Perché una teologia che non prende sul serio tale questione non è, per dirla con le pa-

role di Giovanni Paolo II, una teologia seria. Tutto quello che abbiamo discusso è importante, ma a condizione che la nostra specie possa sopravvivere. E questo non è affatto garantito. Il grande cosmologo nordamericano Carl Sagan ha scritto che il futuro della Terra come organismo vivo dipende dalle decisioni politiche degli esseri umani e che, se queste non verranno prese per tempo, andremo incontro all'oscurità. Secondo l'ultimo rapporto Onu di Valutazione degli Ecosistemi del Millennio, dei 24 elementi che sono considerati fondamentali per la vita, 15 registrano un elevato grado di degenerazione. Il pianeta è esaurito; la madre Terra ha raggiunto il limite di sopportazione.

È stato calcolato matematicamente che, se venisse esteso a tutta l'umanità il benessere di cui gode l'Occidente, avremmo bisogno di tre pianeti uguali a questo, il che è impossibile. E qui conviene richiamarsi a Marx (come diceva Tommaso d'Aquino, ogni verità deriva dallo Spirito Santo, anche se a dirla è un ateo o un rivoluzionario), il quale, pur non disponendo dei nostri dati, colse in maniera geniale la tendenza del capitale a distruggere le due colonne che lo sostengono, sostituendo la forza lavoro con la macchina e devastando la natura. La nostra generazione sta assistendo esattamente a questo: alla sostituzione della manodopera con l'automazione - con la conseguente creazione di un esercito enorme di disoccupati che non avranno mai più la possibilità di rientrare nel mondo del lavoro, perché sono ormai fuori, non contano - e alla devastazione della natura. Per questo c'è tutto un gruppo di economisti convinto che il capitale abbia ormai compiuto la sua missione storica e non sia più in condizioni di autoriprodursi e di sopravvivere. E ciò significa che il capitale è ormai consapevole dei suoi limiti e per questo ha sempre più bisogno della violenza per imporsi, non avendo più argomenti per convincere le persone della sua necessità.



In fondo potremmo dire che, se rispettassimo le dinamiche della natura e conoscessimo le leggi e il funzionamento degli ecosistemi, potremmo continuare a godere delle “bontà” della Pacha Mama, come dicono gli indigeni, al contrario di noi che parliamo di “risorse” o, al massimo, di “beni e servizi” della natura. Ma poiché abbiamo assunto la posizione adamica di dominare la Terra, di vivere su di essa senza renderci conto di essere parte di essa, allora la sfrutteremo sempre di più, fino a distruggerla.

TUTTO È RELAZIONE

Di fronte a tale insieme di minacce, credo vi siano due discorsi da recuperare e articolare. Abbiamo appreso dalla TdL che non si può passare direttamente dai concetti biblici alla prassi, ma che occorre passare attraverso le necessarie mediazioni socio-analitiche. Bisogna allora assumere il discorso delle nuove scienze, e a partire da qui rileggere la grande tradizione biblica e teologica, in maniera da generare valori, atteggiamenti e forme differenti di relazione, la sollecitudine per tutto ciò che vive, perché tutto quello che esiste merita di esistere.

Credo che una delle acquisizioni più importanti che si siano registrate nel mondo della scienza sia la tesi del grande scienziato russo ma naturalizzato belga Ilya Prigogine, il quale ha applicato la fisica quantistica al processo dell'evoluzione, mostrando come la vita sia un momento del processo evolutivo. Quando si raggiunge un certo livello di complessità, con la creazione di ordini più alti, la vita emerge come un imperativo cosmico in una qualsiasi parte dell'universo. Tutto è iniziato dall'energia di fondo che viene chiamata vuoto quantistico, che però di vuoto non ha niente, ma è un oceano senza limiti di energia che è il prima del prima di tutto ciò che esiste: da qui sono emersi elementi che, cristallizzandosi, hanno formato un punto minuscolo che poi è esploso dando origine a quelle particelle elementari che si sono condensate fino a dar luogo alle grandi stelle rosse, all'interno delle quali, come una fornace, si forgiavano tutti gli elementi che costituiscono l'universo. Stelle che esplodono lanciando tali elementi in tutte le direzioni, e creando così le galassie, le stelle, i pianeti. Nasciamo da un grande disordine: l'evoluzione è un tentativo di mettere ordine in tutto ciò, un ordine di amore. E questa coscienza si generalizza, occupa tutto lo spazio, fino a determinare l'attuale situazione, la globalizzazione intesa non come fenomeno economico e nemmeno come fenomeno antropologico, ma, come ha colto chiaramente Theilard de Chardin nel 1923, nella solitudine del deserto cinese, come l'irruzione di una nuova coscienza, che egli chiama noosfera, e che è mente e cuore uniti: è la specie umana che si scopre tale, che assume la coscienza di abitare in un piccolo spazio del cosmo, che è la Terra. È dunque una tappa più avanzata del processo evolutivo, in cui noi co-pilotiamo l'evoluzione at-

traverso mezzi tecnologici. Ma purtroppo lo abbiamo fatto in maniera tale da mostrarci più come il satana della Terra che come l'angelo buono che la protegge.

(...) Il contributo che noi teologi possiamo dare è quello di rileggere, a partire da tutto ciò, la nostra tradizione teologica, per prima cosa pensando il Dio cristiano come Trinità, cosa che generalmente non facciamo. Quando ha letto il mio libro sulla Trinità, Fritjof Capra mi ha scritto: finalmente abbiamo un concetto di Dio adeguato alla comprensione moderna. Perché Trinità significa comunione, relazione inclusiva di tutto con tutto, e questa è esattamente la struttura dell'universo. (...). Heisenberg lo sottolineava sempre: tutto ha a che vedere con tutto in tutti i momenti e in tutte le circostanze, tutto è relazione e niente esiste fuori dalla relazione. Ebbene, il dogma trinitario ci dice proprio questo: i tre eternamente inter-retro-relazionati. (...).

Dobbiamo rileggere la Teologia della Creazione, pensarla a partire dalla fisica quantistica, in termini di energia di fondo che sostiene continuamente l'universo e ognuno di noi. È la *creatio continua*. L'ha ricordato anche André Torres Queiruga: Dio sta dicendo continuamente *fiat* e, senza questa parola creatrice, tutto tornerebbe all'oceano infinito di possibilità e di virtualità. (...). La creazione va riletta co-

me qualcosa di dinamico e la cristologia va ripensata in chiave non solo di incarnazione, ma anche di resurrezione, dove Gesù rompe la dimensione dello spazio-tempo, è il Cristo cosmico presente in tutte le realtà. (...). Occorre pensare Dio nell'evoluzione come energia, non come sostanza, abbandonando la categoria greca dell'essere per quella del divenire. E allora bisogna ripensare lo Spirito Santo, che giunge sempre prima dei missionari, che è sempre in azione nel mondo, e non può essere né controllato né inquadrato. Lo Spirito come la fantasia di Dio. Lo Spirito che dorme nella pietra, che sogna nel fiore, che si risveglia negli animali, sa di essere sveglio negli esseri umani e sente di essere sveglio nelle donne. (...). Come ripete spesso Carlos Mesters, Dio viene mescolato con le cose. E la fede, che si trasforma in mistica, lo scopre appunto mescolato con tutte le cose, anche nelle più contraddittorie, dal momento che scopre un Dio crocifisso. (...).

Secondo il Premio Nobel per la Chimica, Paul J. Crutzen, abbiamo dato vita ad una nuova era geologica, l'antropocene, nella quale l'essere umano appare come la più grande minaccia contro il sistema vita, un devastante meteorite. (...). Ma, aggredita in forma permanente e sistematica, la Terra potrebbe decidersi ad espellerci, come noi faremmo con una cellula cancerogena. (...). Può essere anche che, nel processo dell'evoluzione, un altro essere complesso venga chiamato a sostituirci. Secondo il biologo Théodore Monod, esisterebbe già un candidato alla successione: il polpo, dotato di una struttura anatomica notevolmente perfezionata e persino di una doppia memoria. Evidentemente, non è che domani salirà su questo

Come mai prima nella storia,
ci troviamo in una situazione
in cui la nostra specie, l'essere
umano sapiens e demens,
corre il rischio di scomparire

palco a tenerci una lezione, avrà bisogno di un lungo processo evolutivo, ma già possiede la base biologica adatta per operare un salto verso la coscienza e per sostenere lo Spirito.

(...) O cambiamo o moriamo. (...). Dobbiamo riscattare la ragione del cuore, l'intelligenza emotiva e la ragione sensibile. (...). Siamo vittime della ragione strumentale analitica,

LA VITA, UN IMPERATIVO COSMICO

Intervista a Leonardo Boff

Come hai scritto recentemente, un'eventuale scomparsa della specie umana significherebbe «una catastrofe biologica di incommensurabile grandezza». Secondo te è ancora possibile evitarla? E non dovrebbe essere questo il compito assolutamente prioritario delle religioni?

Dovrebbe essere proprio questa la preoccupazione principale delle religioni e delle Chiese, perché è la prima volta che l'umanità si confronta con il principio di autodistruzione. Tuttavia, non mi pare che esse stiano affrontando seriamente questo tema. Le religioni e le Chiese vivono in uno stato di innocenza originaria, alienate dalla reale situazione del pianeta Terra. D'altro lato, Edward Wilson, il più grande biologo vivente, creatore del termine "biodiversità", nel suo ultimo libro, dal titolo *La creazione. Un appello per salvare la vita*, propone una sacra alleanza tra quelle che considera le forze più potenti: le religioni e la tecnoscienza. Le religioni aiutano le scienze ad operare con coscienza e le scienze aiutano le religioni a superare il loro fondamentalismo e il loro riduzionismo. Sacri non sono solo i libri, l'ostia consacrata e i luoghi di devozione, ma tutti gli esseri. Per questo devono essere trattati con rispetto e con sollecitudine. Se non stringiamo tale alleanza, difficilmente sfuggiremo all'estinzione della specie, conclude Wilson, il quale, pur considerandosi ateo, dichiara di pregare perché tale alleanza sacra risulti vincente.

Come è cambiata l'immagine di Dio in seguito alle nuove acquisizioni scientifiche? Tali acquisizioni sembrano necessariamente richiedere una riformulazione dei grandi temi del cristianesimo in prospettiva ecologica: cristologia cosmica, pneumatologia ecologica, escatologia. A che punto si incontra la ricerca teologica su tali temi?

La teologia dominante è stata elaborata e ancora continua ad esserlo all'interno del paradigma classico che ci viene dai greci, a cui si aggiunge quello della modernità del XVI secolo, quando si è imposta, insieme al metodo scientifico, una nuova visione del mondo. Tale paradigma ha prodotto grandi progressi di civiltà. Ma si è rivelato profondamente ambiguo: ha inventato l'antibiotico e con ciò ha prolungato la nostra esistenza, ci ha regalato tutte le comodità moderne, ci ha condotto sulla luna e ci ha riportato indietro. Ma, allo stesso tempo, ha creato una macchina di morte con armi nucleari, chimiche e biologiche in grado di distruggere la vita intera in 25 modi diversi. E questa macchina è pronta. Non esiste sicurezza totale contro questo

che è alla base di tutti i progressi della modernità, ma che ha anche creato una macchina di morte che può distruggerci. Dobbiamo arricchire la ragione analitica con la ragione sensibile, che è la ragione dell'affettività, del cuore. (...).

Non voglio che usciate tranquilli da qui: voglio produrre inquietudine, perché è questa che ci spinge a lottare.



Leonardo Boff e Jon Sobrino in conferenza stampa

rischio. Abbiamo sfruttato la Terra in forma così intensiva che essa ha bisogno di un anno e mezzo per recuperare quello che le abbiamo sottratto durante un anno. Abbiamo raggiunto i limiti della Terra. Non possiamo continuare su questa strada perché può portarci all'abisso. Dobbiamo cambiare. E questo cambiamento esige un nuovo paradigma, che incorpora le scienze della vita e della Terra, mostrandoci come l'umanità sia coinvolta in un processo che ha preso avvio più di 13 miliardi di anni fa. Noi siamo il frutto di questo processo. Lo stesso Cristo, così come lo ha visto la scuola francescana medievale e, nell'età moderna, Pierre Teilhard de Chardin, è un momento di questo processo che si va espandendo e autocreando, fino a raggiungere un livello altissimo di complessità. È il momento in cui sorge la vita come imperativo cosmico. Noi esseri umani rappresentiamo un sottocapitolo del capitolo della vita. In questo processo tutto ha a che vedere con tutto in tutti i momenti e in ogni circostanza. L'universo non è costituito dalla somma dei suoi esseri, ma è l'articolazione di tutte le reti di energia, l'insieme delle reti di relazioni che tutti gli esseri intrattengono tra di loro. Questa visione, che qui è appena tratteggiata, ci obbliga a ripensare i contenuti della fede.

È quello che sto facendo dal 1980 in quasi tutti i miei libri, il più importante dei quali si intitola *Il Tao della Liberazione, indagine sull'ecologia della trasformazione* (2009), scritto in collaborazione con il cosmologo canadese Mark Hathaway (il quale ha studiato in California con uno dei più grandi cosmologi viventi, Brian Swimme, autore, insieme a Thomas Berry, il padre dell'ecologia nordamericana, del libro classico della nuova cosmologia, *The universe story*, un tentativo di ripercorrere la storia dell'universo dal Big Bang all'era ecozoica). Il libro *Il Tao della Liberazione* (che, nel 2011, ha vinto negli Stati Uniti il premio Nautilus Gold Me-

dal in Scienza e Cosmologia, e la cui prefazione è stata scritta da Fritjof Capra) è, in buona parte, un tentativo di pensare la TdL a partire dalla frontiera più avanzata della scienza, dalla nanotecnologia alla fisica quantistica fino all'astrofisica, incorporando anche i valori della tradizione dell'Oriente. In esso, per esempio, viene mostrato come l'idea che tutto sia relazione ci aiuti a comprendere meglio la natura del Dio cristiano che è Trinità di Persone, persone che sono relazioni eterne (la famosa pericoresi). La presenza permanente di Dio nella sua creazione è rappresentata in modo migliore dal panentesimo, che non va confuso con il panteismo. Panenteismo vuol dire: tutto è in Dio e Dio è in tutto, conservando le differenze tra creatura e Creatore, che tuttavia possiedono una mutua presenza in maniera tale che tutto sia trasparente per la divina realtà. E lo stesso vale per gli altri temi della teologia. Purtroppo, i colleghi teologi non hanno ancora compiuto questo passo. Mi sento un po' solo in questo percorso, pur avendo come interlocutore un teologo del calibro di Jürgen Moltmann.

L'universo non ha fatto che diventare sempre più grande ai nostri occhi. E continua ad ingrandirsi. Oggi si parla addirittura di multiverso, di universi paralleli, ecc. Che implicazioni ha tutto questo per la teologia?

Vi sono grandi implicazioni per un tipo di teologia che comprende l'universo, la Terra e la realtà umana come sistemi chiusi. Ma oggi sappiamo, grazie alla fisica quantistica e alla nuova cosmologia, che tutte le realtà costituiscono sistemi aperti e in continua relazione in tutte le direzioni. Per questo l'universo, espandendosi, si autocrea e produce ordini sempre più alti e complessi, fino a generare la coscienza dell'esistenza di Dio e della sua ineffabile presenza in tutte le cose. Il cristianesimo non può essere un fossile o un lago dalle acque morte. È sorto in un determinato momento dell'evoluzione e continua a svilupparsi nella misura in cui anche l'universo evolve. È una fonte viva con molteplici canali di acqua cristallina. È un organismo vivo che si adatta, incorpora elementi nuovi a partire da una identità fondamentale. La concezione dominante di certa teologia curiale che insiste sull'Assoluto contro tutti i relativismi moderni è anch'essa qualcosa di relativo. Come diceva, rispondendo a Benedetto XVI, il vescovo della foresta amazzonica Pedro Casaldáliga, «tutto è relativo, eccetto Dio e la fame». Secondo la moderna teoria delle stringhe, vi sarebbero molteplici universi che costituirebbero sistemi paralleli al nostro. Alcuni cosmologi azzardano l'idea che i buchi neri siano il passaggio da un universo all'altro. Teologicamente ciò non rappresenta alcun problema, in quanto non possiamo porre limiti alla fantasia creatrice di Dio. È anzi piuttosto probabile che vi siano altri universi

con pianeti intelligenti che si trovano in una situazione migliore della nostra. In un certo senso, non onora Dio il fatto che questo pianeta non sia buono né per noi né tanto meno per Lui. Solo nel convergere finale del mondo potremmo dire "tutto è bene". Nel frattempo, il mondo non è un posto buono perché presenta troppe atrocità e catastrofi umane e naturali. Per questo, diceva giustamente Ernst Bloch: «La vera genesi è alla fine, non all'inizio».

L'universo non è costituito dalla somma dei suoi esseri, ma è l'insieme delle reti di relazioni che tutti gli esseri intrattengono tra di loro

Cosa ci dicono le riflessioni provenienti dalla cosmologia moderna, dalla fisica quantistica, dalla neurobiologia sulla nostra dimensione spirituale? Possono le neuroscienze mettere in crisi il nostro concetto di libero arbitrio? Se, come sostengono alcuni scienziati, il cervello potrebbe contenere un numero di connessioni elettriche immensamente superiore a quello degli stessi atomi nell'universo, questa straordinaria complessità può essere ridotta appena a "una questione di neuroni"?

Tale visione deriva da una concezione materialista dell'universo. Una visione che non è condivisa da grandi scienziati come Francis S. Collins, il coordinatore del gruppo che ha decifrato il genoma umano. Nel suo bel libro *Il linguaggio di Dio*, Collins racconta di come sia partito dall'ateismo e sia diventato un uomo di fede, considerando più adeguata alla complessità della vita l'ammissione di una suprema intelligenza rispetto all'affermazione atea del caso e della necessità. L'ateismo, secondo Collins, non risponderebbe ai principali problemi posti dall'esistenza umana e dall'universo. Oggi il punto critico della ricerca è dato dalle neuroscienze. Esse rimangono all'interno del vecchio paradigma atomizzato e riduzionista della modernità, non assumendo la prospettiva evolutiva che mostra come il cervello sia stato preparato lungo tutta l'evoluzione, la quale ha creato la base biologica per quello che è specificamente umano: la libertà come capacità di autodeterminazione. Siamo determinati da mille fattori, ma prendiamo posizione di fronte a tali determinazioni (è il momento dell'"auto"): possiamo respingerle, assumerle, trasformarle e farle diventare parte di un progetto di vita. L'universo apre, in termini quantistici, le possibilità per queste singolarità. Per questo solo noi possiamo vivere la tragedia o la beatitudine. Solo noi possiamo ribellarci e persino assassinare il Figlio di Dio quando ci ha fatto visita nella nostra carne. Questa è la nostra tragedia e la nostra grandezza. Il cervello crea appena la base biologica e materiale per l'irruzione di qualcosa di realmente nuovo nell'universo: la nostra capacità di creare significato, di distruggere e di costruire. Possiamo essere il satana della Terra così come l'angelo buono che la protegge. Lo stesso spirito è un fenomeno quantistico, nella misura in cui la sua natura è fatta di relazioni e di interazioni con tutte le realtà e mostra la capacità di sentirsi parte di

un Tutto più grande, come pure di costituire sintesi significative. Può dialogare con quella Fonte originaria di tutto l'essere (chiamata dai cosmologi Vuoto quantistico, che di vuoto non ha nulla in quanto è la pienezza delle possibilità), sentirsi inserito nella sua realtà, venerare e contemplare la grandezza del cosmo.

Si dice - pensiamo alle ricorrenti denunce di Comblin - che la nuova generazione di teologi sia poco presente in mezzo ai poveri. Che la TdL sia diventata molto più accademica. E anche meno critica delle istituzioni, dal momento che vive al loro interno. Eppure, per essere profetica, la teologia non dovrebbe essere il più possibile libera da vincoli istituzionali? In un momento in cui si assiste ad una sorta di passaggio di consegne tra voi padri fondatori della TdL e la nuova generazione, non si rischia di continuare a parlare di opzione per i poveri ma di metterla sempre meno in pratica?

La Teologia della Liberazione è stata vittima di due attacchi frontali. Un attacco è stato sferrato dalle autorità dottrinali del Vaticano, le quali hanno preferito dare ascolto ai calunniatori dei poveri e dei loro alleati. Ciò ha fatto sì che - sempre usando come alibi ecclesiastico conservatore e repressore quello di "proteggere la fede dei semplici e dei fedeli" - tutto ciò che si presentava sotto il nome di liberazione e di opzione per i poveri fosse sospetto. Il card. Aloysio Lorscheider mi confessò, con infinita tristezza, che nella Curia romana non si potevano utilizzare le parole "liberazione" e "poveri" perché irritavano le autorità curiali. Devo dire che un'autorità ecclesiastica che cancella le parole "povero" e "liberazione" sicuramente è estranea all'eredità di Gesù. Questo attacco venuto da settori della Chiesa ufficiale ha delegittimato la Teologia della Liberazione e ha fatto sì che i vescovi, generalmente più autorità ecclesiastiche che pastori, proibissero ai teologi di insegnare e di assistere le comunità e i movimenti laici.

L'altro attacco è stato sferrato dalle classi ricche, in cui si trovano molti cattolici influenti che vivono ancora sotto l'ossessione del marxismo e della collettivizzazione dei beni e vogliono proteggere la proprietà privata. Il fatto che la Teologia della Liberazione abbia predicato la liberazione e dato centralità ai poveri ha suscitato grande timore tra di loro, inducendoli ad accusarci o di essere marxisti o di rappresentare il cavallo di Troia per l'ingresso del marxismo in America Latina. Tutto ciò è assolutamente falso. Il grande pericolo in America Latina è dato dalla natura selvaggia del capitalismo. Non siamo neppure arrivati a un capitalismo civile. Qui lo sfruttamento è apertamente e terribilmente perverso. Sono i responsabili di questo sfruttamento i nemici dei poveri, non i pochi marxisti esistenti. Ma ciò ha creato un vuoto nella Chiesa. E questo vuoto è stato riempito da movimenti conservatori come Opus Dei, Comunione e Li-

berazione, Neocatecumenali, Araldi di Cristo e altri gruppi, alcuni dei quali con una chiara connotazione medievale. Sono questi a costituire la base sociale della Chiesa. Malgrado ciò, la Teologia della Liberazione va avanti. Non ha più la visibilità di prima, perché non ha più un carattere polemico. È vero che è più accademica, ma è anche vero che conserva la sua forza in quei gruppi che sono connaturali ad essa: le Comunità ecclesiali di base (solo in Brasile ve ne sono circa 100mila), i circoli biblici (intorno al milione in Brasile), le organizzazioni sociali, i movimenti di donne, di afrodiscendenti, di indigeni, in difesa dei diritti dei poveri. Tali gruppi sono ecumenici e la Teologia della Liberazione è per loro fonte di ispirazione e punto di riferimento. Qui la TdL è viva e sfugge ai severi controlli del Vaticano. Ma le comunità si lamentano dicendo: è un grande peccato che il papa non ci comprenda; che egli costruisca nel cantiere dei nostri oppressori e non nel nostro cantiere, quello dei poveri e degli oppressi. Ma aggiungono, con compassione e comprensione: sicuramente è male informato e mal consigliato. Si nota, per esempio, la presenza e la forza della TdL in occasione dei Forum Sociali Mondiali, preceduti dal Forum Mondiale di Teologia e Liberazione, a cui partecipano sempre 2-3mila persone di tutti i continenti. La TdL ha la forza della semente, per questo è indistruttibile. Ogni volta che ascoltiamo il grido di un oppresso, vale davvero la pena impegnarci per la sua liberazione nel nome di Gesù, il Liberatore, e a partire da ciò condurre una riflessione che si chiamerà allora Teologia della Liberazione. Il fatto che, per la celebrazione dei suoi 40 anni, al Congresso continentale di teologia abbiano partecipato circa 700 persone, sta ad indicare quanto la TdL sia ancora vitale e quanto sia prezioso il suo ruolo nella riflessione cristiana a partire dalle grandi periferie povere e oppresse del mondo, in cui Gesù Cristo continua ad essere crocifisso e ad attendere di essere deposto dalla Croce e resuscitato.

Il cristianesimo non può
essere un fossile
o un lago dalle acque morte.
È una fonte viva con molteplici
canali di acqua cristallina.

Si sta celebrando ovunque il 50° anniversario dell'inizio del Concilio, sottolineando la necessità di tornare ad esso. Non pensi però che le risposte date dal Vaticano II siano ormai insufficienti, perché nel frattempo sono cambiate le domande?

L'America Latina è stato il luogo privilegiato in cui ha avuto luogo una ricezione creativa del Vaticano II, il quale ha trasformato la Chiesa da una fortezza assediata e colma di paura a una casa aperta in cui scorre una brezza che rinfresca la vita umana. Il Concilio è stato universale ma si è svolto nel cuore dei ricchi e potenti Paesi europei, parlando della Chiesa all'interno del mondo moderno. Noi in America Latina lo abbiamo tradotto parlando della Chiesa all'interno del sub-mondo della povertà e della miseria. Il mondo moderno rivela il suo carattere oppressore nei confronti dei poveri. Per questo, tra di noi, la Chiesa deve fare un'opzione per i po-

veri contro la povertà e a favore della vita e della libertà. Come far sì che il carattere liberatore presente nel messaggio cristiano si trasformi in un fattore di cambiamento sociale e di restituzione della dignità alle non-persone, agli umiliati ed offesi? Come annunciare che Dio è amore in un mondo di miserabili? Ciò diventa credibile solo se facciamo di questa realtà di male una realtà di bene, e a partire non

da Marx ma da Gesù. Marx non è mai stato il padre né il padrino della Teologia della Liberazione. Dire che siamo i rappresentanti della teologia marxista della liberazione è una calunnia, perché non lo siamo mai stati. L'unica Teologia della Liberazione è quella vissuta dalle comunità che pensano la loro prassi alla luce della fede, insieme ai loro profetici pastori, teologi, teologhe.

Non si chiudono le porte al vento dello Spirito. I nodi da sciogliere a 50 anni dal Vaticano II

DOC-2483. SÃO LEOPOLDO-ADISTA. Convocato in occasione della celebrazione dei 50 anni dall'apertura del Vaticano II e dei 40 anni dalla pubblicazione del libro di **Gustavo Gutiérrez** *Teologia della Liberazione. Prospettive*, il Congresso continentale svoltosi a São Leopoldo non si è limitato a una celebrazione dei passati fasti, ma è riuscito a bilanciare la memoria dell'eredità profetica dei Padri della Chiesa latinoamericana (compreso uno speciale omaggio a **José Comblin**, la cui opera e la cui vita sono state ricordate da **Pablo Richard**, **Luiz Carlos Susin**, **José María Pires** e **Frei Betto**) con uno sguardo attento alle problematiche del presente e alle sfide che attendono di essere raccolte nel futuro. Non a caso, come spiegava la lettera di convocazione del Congresso, l'obiettivo era quello di sollecitare la comunità teologica ad «affrontare le sfide che l'emergere del nuovo paradigma di civiltà, i profondi cambiamenti culturali, i diversi movimenti sociali e le innovazioni scientifiche pongono alla teologia, come servizio alle Chiese e all'umanità in un mondo globalizzato ed escludente». Proprio sulle questioni che, 50 anni dopo il Vaticano II, attendono ancora una soluzione e sui nuovi paradigmi che la teologia è chiamata a sviluppare si sono soffermati, rispettivamente, il gesuita **Víctor Codina** e il teologo spagnolo **Andrés Torres Queiruga**, esprimendo tanto la consapevolezza di trovarsi, come ha sottolineato il primo, di fronte «a un cambiamento culturale e religioso senza precedenti», al punto che le stesse problematiche poste dal Vaticano II risultano in qualche modo superate, quanto la convinzione, ribadita dal secondo, che «la speranza aperta dal Concilio, l'aria di una nuova libertà, il sapore di una sintonia più evangelica con ciò che di meglio vi è nel nostro mondo non possono più essere cancellati da quelli che ne hanno fatto esperienza».

E se Codina pone l'accento sull'urgenza di elaborare una pneumatologia latinoamericana che proceda dalla prassi, dal basso, dai poveri, dal rovescio della storia - secondo quanto già evocato da Medellín nella sua interpretazione del gigantesco sforzo per una rapida trasformazione dell'America Latina «come un evidente segno dello Spirito che conduce la storia degli esseri umani e dei popoli verso la loro vocazione» -, Torres Queiruga conclude il suo intervento evidenziando proprio l'impossibilità di «chiudere le porte al libero vento dello Spirito» e la necessità di «attendere umilmente, aprendo le vele della nostra fedeltà e prestando generosamente le nostre mani».

Di seguito, in una nostra traduzione dallo spagnolo, alcuni stralci delle assai più lunghe e articolate relazioni scritte per il Congresso da Codina e da Torres Queiruga (che potranno essere lette integralmente nel libro di prossima uscita a cura di Amerindia). (c. f.)

LE CHIESE DEL CONTINENTE 50 ANNI DOPO **Víctor Codina**

(...) Nel caso dell'America Latina e dei Caraibi, la ricezione del Vaticano II non è stata una mera assimilazione vitale, e men che meno una semplice applicazione del Vaticano II all'America Latina, ma molto di più: è stata una ricreazione originale, una fedeltà creativa, una rilettura del Concilio da parte di un continente insieme cristiano e segnato dalla povertà e dall'ingiustizia. Questa ricezione ha fatto avanzare la dottrina conciliare, ha sviluppato le sue intuizioni implicite, ha dato all'aggiornamento conciliare una traduzione geografica e storica molto concreta. Per tutto ciò, questa ricezione,

nonostante si sia realizzata in piena comunione con la Chiesa universale, è stata molte volte conflittuale per settori della società civile e anche della Chiesa, incapaci di comprendere il dinamismo e la novità dello Spirito. È stata una ricezione martiriale nel senso forte della parola: ricevuta fedelmente da testimoni del Vangelo che in molti casi hanno vissuto la propria fedeltà al Signore fino a versare il proprio sangue. Per questo, la ricezione del Vaticano II da parte del continente merita rispetto: dobbiamo procedere scalzi, siamo su un terreno sacro... (...).

Possiamo già affermare che la novità di questa ricezione consiste nell'aver riletto il Vaticano II dal basso, dai poveri, dal rovescio della storia. (...).

Non solo il Concilio è stato storicizzato, ma l'ecclesiolo-

gico del Concilio si è cristologizzato, poiché nella sofferenza del popolo povero e crocifisso dell'America Latina si è scoperta l'immagine del Servo di Jahvè, l'immagine del Crocifisso, e questa è stata una vera esperienza spirituale. È da questa esperienza che è sorta la riflessione teologica latinoamericana liberatrice, la Teologia della Liberazione, che non può essere compresa né correttamente interpretata se non a partire da questa esperienza spirituale di Cristo nel povero. Questa è forse la radice più profonda delle incomprensioni e delle critiche che la TdL ha patito durante questi anni. Non è un problema prioritariamente teologico, ma una questione di esperienza spirituale.

I DUE MOMENTI DELLA RICEZIONE

Mentre la *Lumen Gentium*, nel capitolo sul popolo di Dio, non cita l'Esodo, Medellín (1968) inizia proprio con il paradigma dell'Esodo: «Così come allora Israele, il primo Popolo, sperimentò la presenza salvifica di Dio quando lo liberò dall'oppressione dell'Egitto (...) così anche noi, nuovo Popolo di Dio, non possiamo non sentire il suo passaggio che salva, quando si realizza il vero sviluppo, che è il passaggio, per ognuno e per tutti, da condizioni di vita meno umane a condizioni più umane» (Medellín, *Introduzione*, 6).

Da questo paradigma dell'Esodo e della liberazione nascono, come già abbiamo visto, l'opzione per i poveri, le Comunità ecclesiali di base, la lettura popolare della Bibbia, i vescovi difensori dei poveri, gli operatori pastorali impegnati con il popolo, la vita religiosa radicata in ambiente popolare... e il martirio. La Teologia della Liberazione appare in tale quadro accompagnando tutto questo processo e illuminandolo con i valori evangelici e della vera Tradizione ecclesiale. (...).

In un secondo momento, negli anni '90, in America Latina e nei Caraibi, il paradigma dell'Esodo lascia il posto al paradigma dell'Esilio e del Post-esilio, il tempo nel quale il popolo di Israele era in esilio in Assiria e Babilonia, tra culture e religioni estranee, senza re, né sacerdoti, né tempio, ma dove visse un tempo di grazia e di conversione, di recupero della sua identità e anche di apertura ad altre culture e religioni. (...).

Dagli anni '90, per quanto le problematiche della povertà e dell'ingiustizia non siano sparite dall'America Latina, ma semmai addirittura aumentate, l'orizzonte sociopolitico è cambiato: alle dittature sono succedute democrazie formali, il socialismo di Stato è caduto, l'ideologia del mercato e il consumo si sono globalizzati. C'è una certa delusione: si aspettava la liberazione ed è arrivato il neoliberismo. Questo ha portato a una certa purificazione, come ai tempi dell'Esilio da Israele, ma, come nel Post-esilio, sono sorti anche nell'orizzonte dell'America Latina e dei Caraibi nuovi scenari e nuovi attori: i giovani, le donne, gli indigeni e gli afroamericani, le culture, le religioni, la Terra. Al grido dei poveri si aggiunge ora il grido della Terra e dell'alterità esclusa. Tuttavia, giovani, donne, indigeni e afroamericani non sono solo settori oppressi, forse i più oppressi, il *Lumpenproletariat*, ma anche nuovi soggetti emergenti, diversi, altri, differenti, con

la loro ricchezza e la loro saggezza millenaria. (...).

Anche la teologia latinoamericana si è aperta a queste nuove tematiche e ai nuovi soggetti emergenti: sono nate così la teologia india e afroamericana, quella ecologica, quella femminista, quella del dialogo interculturale e interreligioso, ecc. Alla mediazione socio-analitica si aggiungono ora la mediazione antropologica, sessuale e di genere, culturale, religiosa ed ecologica. Qualcosa sta evolvendo nella ricezione stessa del Vaticano II.

La Teologia della Liberazione, da parte sua, più libera dagli attacchi e dalle critiche, ha iniziato un tempo di riflessione e di autocritica: non sarà stata troppo moralista ed etica, con un messianismo eccessivamente militante, poco aperta alla gratuità e alla festa, all'affettività, alla sessualità e alla salute, un pochino paternalista e patriarcale, poco sensibile alle questioni di genere, eccessivamente occidentale, forse ingenuamente millenarista?

QUESTIONI IN SOSPESO

Questi cambiamenti segnalati nella ricezione del Concilio in America Latina e nei Caraibi vanno situati nel solco più ampio delle grandi mutazioni della società attuale, 50 anni dopo il Vaticano II: sono caduti tanto il muro di Berlino quanto le Torri Gemelle, sono arrivate la globalizzazione e le nuove tecnologie, si è rafforzata l'ideologia del mercato neoliberista, sempre più crudele e discriminante nei confronti dei



poveri, si è aggravata la crisi ambientale, sono aumentati i flussi migratori, si è massificato il mondo urbano, la postmodernità è passata da Prometeo a Narciso, dalla sociologia alla psicologia. Siamo di fronte a un cambiamento culturale e religioso senza precedenti, una mutazione del tempo religioso assiale che è stato in vigore per secoli: la religione neolitica basata sul tempio, sul sacerdote e sul sacrificio è entrata in crisi, la cristianità agonizza, un vero tsunami travolge il pianeta. Le problematiche poste dal Vaticano II sono rimaste indietro e in qualche modo risultano superate: il problema oggi non è tanto la Chiesa quanto Dio, la secolarizzazione, il dialogo interreligioso; e d'altra parte sono aumentate l'esclusione di ampie fasce della popolazione dalla ricchezza della Terra e dalla società della conoscenza, la discriminazione delle donne nella società e nella Chiesa patriarcale di oggi, l'indignazione dei giovani di fronte alla società violenta e disumana che hanno ereditato dalle generazioni passate, la minaccia ecologica e la crisi economica, ecc.

Vi sono temi che il Vaticano II non volle trattare, temi lasciati a metà per mancanza di mediazioni istituzionali e problemi nuovi nati in questi 50 anni. L'elenco delle questioni in sospeso è enorme: l'elezione dei vescovi da parte delle Chiese locali, il problema dello Stato Vaticano e dell'attuale struttura centralizzata del primato petrino, la riforma della Curia, lo statuto ecclesiologico di nunzi e cardinali, l'efficacia reale della collegialità episcopale legata al riconoscimento del carattere deliberativo dei Sinodi e ad una maggiore autonomia delle Conferenze episcopali, il celibato sacerdotale obbligatorio, l'ordinazione dei viri probati, la donna e la sua partecipazione nella Chiesa ministeriale e nella società, la reale promozione del laicato, il maggiore rispetto dei carismi della vita religiosa, soprattutto femminile, la trasmissione della fede alle nuove generazioni, la crescita dei movimenti pentecostali, l'ecumenismo e il pluralismo religioso, l'ecologia e l'ambiente, il dialogo con i progressi scientifici relativi alla biologia e alla sessualità, la necessaria revisione di questioni come il controllo delle nascite, la morale sessuale e matrimoniale, l'omosessualità, ecc.

A tutto ciò si aggiunge la crescente mancanza di credibilità ecclesiale, gli scandali sessuali e i misteriosi intrighi della Curia vaticana, la diminuzione delle vocazioni, la bassa frequenza sacramentale in molti settori, l'abbandono della Chiesa e lo scisma silenzioso da parte di milioni di fedeli, la fede senza appartenenza, l'aumento dell'indifferenza e dell'agnosticismo... che sommato a quanto sopra produce una sensazione di grande perplessità e di inverno ecclesiale: la barca di Pietro è sballottata nel mezzo di un mare agitato e ciò non solo per la furia dei venti contrari, ma anche per le crepe interne alla barca stessa. Alcuni paragonano questa situazione esplosi-

va a quella che precedette la Riforma nel XVI secolo, o agli anni precedenti al Vaticano II.

Sicuramente, la situazione ecclesiale dell'America Latina e dei Caraibi è diversa da quella occidentale europea. L'America Latina è un continente profondamente religioso, segnato attualmente da un grande pluralismo religioso, da una forte religiosità popolare e da grandi valori cristiani (Aparecida 258-265), ma è un continente di battezzati che non hanno portato a termine il proprio catecumenato (E. Dussel), pur essendo questo parte integrante del battesimo (come affermava il teologo Ratzinger). (...).

Da qui sorge la preoccupazione di fare del continente una terra di missione, una missione *inter gentes*, in un processo di vera conversione pastorale: una pastorale non clericale né basata sul tempio, ma laicale e centrata sulla casa del popolo; orientata prima di tutto all'evangelizzazione e all'annuncio della Parola più che a una sacramentalizzazione meramente ritualista e senza impatto; una

pastorale che stimoli un'iniziazione all'esperienza spirituale in contatto con Gesù di Nazareth, che formi comunità vive, impegnate con la propria storia, in dialogo con le culture moderne e originarie, che assegni la priorità ai poveri e solidarizzi con loro nelle lotte per la giustizia, che non rimpianga i sostegni sociologici e statali propri della Chiesa della cristianità, che si configuri come una Chiesa nazarena, povera, semplice, solidale e pasquale. Ma tutti questi compiti pastorali richiedono una nuova riflessione teologica a partire dall'America Latina e dai Caraibi.

L'URGENZA DI UNA PNEUMATOLOGIA LATINOAMERICANA

Poco dopo il Concilio, Paolo VI disse che alla cristologia e all'ecclesiologia conciliare doveva seguire un nuovo studio sullo Spirito Santo. (...).

A partire dall'America Latina, bisogna certamente rielaborare una cristologia e una ecclesiologia più pneumatologica, ma soprattutto bisogna ripensare la pneumatologia, una pneumatologia che non sia una mera speculazione teorica dall'alto, né che si riduca all'intimismo dello Spirito come "dolce ospite dell'anima", o all'orazione epicletica della liturgia, ma che proceda dalla prassi, dal basso, dai poveri, dalla storia. In fondo è ciò che Medellín già evocò, interpretando il gigantesco sforzo per una rapida trasformazione dell'America Latina «come un evidente segno dello Spirito che conduce la storia degli esseri umani e dei popoli verso la loro vocazione» (Medellín, *Introduzione*, n. 4).

Tradizionalmente, il silenzio pneumatologico dell'America Latina e dei Caraibi è stato compensato e sostituito da una serie di "sucedanei" dello Spirito, come la devozione a Maria, i movimenti pentecostali e carismatici, la stessa religiosità popolare. (...).

Sotto la religiosità popolare e la ricerca dei sacramentali

La barca di Pietro è sballottata nel mezzo di un mare agitato e non solo per la furia dei venti contrari, ma anche per le crepe interne alla barca stessa

più che dei sacramenti ufficiali della Chiesa, si nasconde la fede di un popolo povero che si ferma sul sagrato della Chiesa, ma che confida nella forza dello Spirito poiché non può confidare in nessun altro.

Una pneumatologia dal basso può recuperare positivamente i “succedanei della pneumatologia” latinoamericana: la Mariologia dell’America Latina è sicuramente una pneumatologia a partire dai poveri, che vedono in qualche modo Maria come tempio e icona dello Spirito, come afferma la tradizione. Carlos Mesters constata come i più poveri tra i poveri non stiano nelle Comunità ecclesiali di base ma nei gruppi pentecostali, eppure, dietro il pentecostalismo e i movimenti carismatici, c’è una ricerca popolare dello Spirito che si dovrà certamente discernere a partire dalla cristologia di Gesù di Nazareth.

Una pneumatologia dal basso, dai poveri, ci aiuterà a comprendere l’irruzione dei poveri nella Chiesa e nella società dell’America Latina e dei Caraibi, la loro lotta per la giustizia, il loro «conato di agonia» (P. Trigo) per sopravvivere, la loro capacità di festa e la loro intima allegria, il motivo per cui i poveri non si suicidano collettivamente. La pneumatologia latinoamericana è profetica, molte volte conflittuale: aiuta a comprendere le marce degli indigeni in difesa dei loro territori minacciati dalle transnazionali, il coraggio di quanti migrano in cerca di migliori condizioni di vita, la “santità primordiale” del popolo (J. Sobrino), la sua forza di fronte al martirio. (...). Dietro al pluralismo dei nuovi soggetti sociali emergenti – donne, indigeni, giovani – c’è lo Spirito di Pentecoste che è Spirito di diversità e universalità.

Una pneumatologia latinoamericana dal basso ci può aiutare a comprendere il fatto che la ricezione creativa del Vaticano II da parte dell’America Latina e dei Caraibi è un tema pneumatologico: l’ascolto del grido dei poveri da parte dei pastori a Medellín, la nascita delle CEBs, la vita religiosa radicata tra i poveri, l’esperienza spirituale del Signore nei volti dei poveri che costituisce il fondamento della Teologia della Liberazione non sono proposte ideologiche, ma doni e frutti dello Spirito del Signore che superano ogni calcolo logico

e sconcertano coloro che guardano da lontano e dall’alto, poiché lo Spirito è sempre inatteso e innovatore, non sappiamo da dove viene né dove va. (...).

RIPENSARE LA PNEUMATOLOGIA A PARTIRE DALLA TRINITÀ

Per elaborare questa pneumatologia a partire dall’America Latina e dai Caraibi, dal basso, sarà necessario approfondire la teologia trinitaria. La tradizionale pneumatologia del *Filioque*, lo spirito che procede dal Padre e dal Figlio, tipicamente giovannea, latina e agostiniana, contempla lo Spirito come il dono del Padre e del Figlio, vincolo di unione amorosa tra i due e dono pasquale del Risorto. Questa teologia è valida e pienamente ortodossa, ma presenta il rischio di legare eccessivamente lo Spirito alla dimensione istituzionale della Chiesa, di impoverire la missione dello Spirito cadendo in una sorta di cristomonismo pratico.

Per questo, la pneumatologia del *Filioque* ha bisogno di complementarsi con la pneumatologia, più lucana e orientale, che concepisce lo Spirito come l’amore presente nella filiazione del Figlio, che è generato dal Padre e dallo Spirito (*Spirituque*) e che nella storia (“economia”) della salvezza si manifesta come la *Ruah* che aleggia nella creazione, come lo Spirito che parla attraverso i profeti dell’Antico Testamento, che realizza l’incarnazione di Gesù, si posa su di lui nel battesimo, lo guida nella vita terrena, lo risuscita dai morti, fa sorgere la Chiesa e guida la sua storia e feconda la storia dell’umanità fino al Regno e all’escatologia. (...).

Si deve quindi bilanciare l’ordine (o *taxis*) abituale del “Padre-Figlio-Spirito” con l’ordine anch’esso tradizionale del “Padre-Spirito-Figlio”, mostrando così che lo Spirito oltrepassa i muri ecclesiali, che è il *Creator Spiritus* che alimenta e vivifica la creazione, le culture, le religioni, i movimenti sociali, civili, politici, che precede l’evangelizzazione e la Chiesa, che viene prima dell’arrivo dei missionari. Questo è lo Spirito che opera dal basso, dal rovescio della storia, attraverso i profeti e il grido del popolo povero.

LA TEOLOGIA E LA CHIESA DOPO IL CONCILIO: SFIDE E PROSPETTIVE

Andrés Torres Queiruga

I 50 anni trascorsi dalla celebrazione del Concilio Vaticano II non hanno fatto altro che confermare l’impressione generale, già provata nelle precedenti commemorazioni: per i 10, 20, 30, 40 anni. Si tratta di un avvenimento di importanza autenticamente epocale. Per questo il suo significato può essere percepito solo mediante un inquadramento di grande portata. Dietro c’è tutta una storia carica di progressi e regressi, di fallimenti e tensioni. Davanti si stende un futuro aperto, gravido di possibilità, ma anche di minacce e di incertezze. In mezzo il presente, come un campo di forze in disputa, teso tra concezioni contrapposte, esposto a opzioni

che possono assumere direzioni assai diverse. Tale sensazione di interregno si è accentuata in maniera quasi drammatica nei decenni recenti, durante gli ultimi pontificati.

Non è strano che vi sia curiosità e anche ansia nell’ambiente. Come neppure lo è il fatto che sotto la superficie – e molte volte al di sopra – abbia luogo una lotta, sorda ma dura, tra forze che tendono a orientare il proprio dinamismo in direzioni contrapposte. (...).

I GRANDI TEMI DELLA TEOLOGIA POSTCONCILIARE

Non è facile trovare ordine e segnalare priorità in un panorama tanto complesso e impegnato. (...) Ciò che propongo è, allora, la mera indicazione di una possibilità, prendendo come filo conduttore il principio di autonomia. Per quanto non sia questo il luogo per esplicitarlo, penso che l’idea della creazione per

amore - per la sua capacità di indicare al tempo stesso l'infinita sovranità del Creatore e, proprio per questo, la sua capacità di concedere autonomia alla creatura - costituisca il criterio più adeguato per percepire e sviluppare le sue virtualità. (...).

Autonomia della natura

È stato in relazione alla natura che per la prima volta si è fatta sentire con assoluta urgenza la necessità di un ripensamento a fondo. Di fatto, a partire dalla crisi provocata dal caso Galileo, tale necessità non ha potuto essere sottratta alla pubblica discussione. La nuova cultura ha scoperto con evidenza sempre più irrefutabile che le realtà naturali obbediscono a leggi interne: la luna non è mossa da "forme angeliche" (lo pensava ancora Keplero!), la peste non è causata dal demonio e, per quanto si continui a leggere il libro di Giosuè, non è possibile che il sole si fermi su Gabaon.

Quella che prima era una credenza spontanea oggi è una visione culturalmente superata: non ha più senso pensare ad un "interventismo" divino nel funzionamento empirico del mondo e dell'essere umano. La cosa difficile è trarne le conseguenze, senza intaccare la libera iniziativa divina e senza perturbare l'esperienza religiosa. In questo senso il deismo non può rappresentare la soluzione. Ma il suo rifiuto non può diventare un pretesto per una visione sbagliata, che neghi in teoria l'interventismo, ma poi lo conservi nella struttura mentale e devozionale, mantenendo lo schema di interventi puntuali in determinate occasioni e incorrendo in quello che ho chiamato "deismo interventista". È necessaria una rivoluzione, perché non basta un semplice accomodamento. Rahner ha espresso molto bene il nucleo della nuova situazione: «Dio edifica il mondo e propriamente non edifica nel mondo». L'idea di creazione-per-amore aiuta a comprenderlo: Dio non ha bisogno di entrare nel mondo, perché, come Creatore, è già sempre al suo interno; creando per amore, non deve essere convinto; e, grazie al fatto che la sua azione è *creatio continua*, non deve intervenire in occasioni puntuali, perché, creando dall'interno, dentro, sta già sempre sostenendo l'essere e promuovendo la capacità di azione e accoglienza: «Il Padre mio opera sempre», dice il Gesù giovanneo (Gv 5,17).

Ma la teologia non è riuscita ad esplicitare adeguatamente questo problema, e le conseguenze sono notevoli, dal momento che toccano questioni centrali. La persistenza di un forte carattere interventista deforma gravemente l'immagine di Dio, investendo questioni molto gravi, che intralciano seriamente la fede nella cultura attuale.

Ciò avviene con l'insistenza sui miracoli, non solo perché romperebbero l'autonomia dei processi mondani (qualcosa di decisivo, oggi, per l'onnipresenza della mentalità scientifica, che influisce anche negli ambienti popolari), ma soprattutto per ragioni strettamente teologiche, per evitare che si lesioni l'amore infinito di Dio e la gratuità inconcepibile della sua tenerezza. I miracoli, in effetti, insinuerebbero l'idea che Dio sia parziale (ad alcuni sì e ad altri no), che si mostri poco generoso e finanche taccagno (essendo tanto pochi i



miracoli e tanto numerose e tremende le necessità) e che il suo amore non sia infinito né sempre attivo (prima del miracolo non aveva fatto tutto quello che poteva).

Il che si intreccia con la preghiera nella sua modalità di petizione (solo in essa!), poiché, in definitiva, tale modo di pregare cerca quasi sempre di spingere Dio a "intervenire" con un'azione categoriale (per curare la malattia o rafforzare la psicologia, per sconfiggere la fame o evitare il terremoto). E la cosa più grave è che, ogni volta che lo supplichiamo di avere pietà di qualcuno o di ricordarsi di un infermo, siamo noi che pretendiamo di assumere l'iniziativa, dimenticando che è Dio che ci sta chiamando all'amore e alla compassione. E, cosa più grave ancora: per quanto certamente non sia questa la nostra intenzione, le nostre parole, nel loro inevitabile e tremendamente efficace significato obiettivo, stanno introiettando l'idea che non solo siamo noi a prendere l'iniziativa, ma anche che tentiamo di convincere Dio ad essere anche Lui buono e compassionevole. (...).

Questione che a sua volta si intreccia con il problema del male, poiché questo, non essendo interpretato come conseguenza inevitabile dell'autonomia di un mondo finito (come già aveva iniziato a vedere Leibniz), presenta Dio o come chi permette quando potrebbe evitare; o come chi non vuole intervenire potendo farlo; o, quel che è peggio, come chi causa direttamente il male. Ricordiamo le parole del papa ad Auschwitz, tanto cariche di buone intenzioni quanto tali da dare oggettivamente ragione all'obiezione atea: «Perché, Signore, hai taciuto? Come hai potuto tollerare tutto questo?». In tal modo, risulta onestamente impossibile superare il "dilemma di Epicuro" (se non vuole, non è buono; se vuole, non è onnipotente): il danno che questa mancanza di chiarificazione ha prodotto dal terremoto di Lisbona fino alla Shoah si rinnova ogni giorno con ogni catastrofe naturale e anche con ogni disgrazia individuale.

Più sottilmente, forse, si ridefinisce la comprensione dei sacramenti, di così estrema importanza per la vita spirituale, la cui efficacia è ancora concepita troppe volte come una specie di "miracolo invisibile", con inevitabili connotazioni magiche; o il modo di comprendere la resurrezione, la cui obiettività si vuole assicurare esigendo prove empiriche, come la trasformazione o rivivificazione del cadavere, o "apparizioni" fisiche, senza cogliere il fatto che ciò renderebbe la resurrezione un fatto mondano, privandola del suo ca-

rattere trascendente e universalmente salvifico. Questioni, tutte queste, che richiederebbero un trattamento più dettagliato, ma che si incontrano nella coscienza comune. Il Vaticano II non ha potuto svilupparle, ma consente di porle sotto una nuova luce.

Concretamente, ciò vale soprattutto per la cristologia, nucleo centrale di ogni comprensione cristiana di Dio. Per quanto il Concilio non abbia elaborato una cristologia, ha posto le basi del rinnovamento forse più importante che questa ha sperimentato nella storia. Il suo grande successo consiste nell'averla radicata nell'umano: (...) «il mistero dell'essere umano si chiarisce solo nel mistero del Verbo incarnato», poiché Cristo «manifesta pienamente l'essere umano allo stesso essere umano» (GS 22). (...).

Autonomia del soggetto

Tale dimensione (...) investe il problema fondamentale della rivelazione, perché il suo modo di concepirla influisce in maniera decisiva sulla visione della teologia e sull'ottica con cui si affrontano tutte le questioni (...).

Resta ancora in sospeso un approfondimento che poggia in maniera coerente su una "ragione teonoma", cioè una ragione che, operando dalla sua profondità più intima e autentica, è essa stessa manifestazione di quello che Dio vuole rivelare a tutti e da sempre. È necessario eliminare i resti di un sovrannaturalismo che converte l'ispirazione in una specie di "miracolo" psicologico, paralizzandola e restringendola empiricamente, alimentando letture cripto-fondamentaliste e rendendo impossibile un vero dialogo tra le religioni. (...).

In questo stesso ambito si pone, già dal titolo, la dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, con la sua viva valorizzazione della coscienza individuale. La novità resta evidenziata dalle forti resistenze che la sua approvazione ha dovuto superare. Ciò che resta da fare è dedicarsi con limpida e libera fedeltà a trarne le conseguenze per una sua chiara e decisa applicazione all'interno della stessa Chiesa.

Anche sul fronte della morale si è registrato un avanzamento, con il superamento della casistica e l'inclusione organica nella vita cristiana. Ma il fatto stesso che lo schema previo sia stato respinto senza venir sostituito da un altro indica come tale compito sia ancora agli inizi. È ancora in attesa di sviluppo una vera concezione "teonoma" che, da un lato, mantenga l'autonomia dei contenuti morali, fondati sulla ragione etica e non sulla religione; e, dall'altro, preservi l'esperienza religiosa degli stessi, riconoscendoli rispondenti nello stesso identico modo alla sostanza della creatura e alla volontà amorosa del Creatore che li fonda e li promuove. Si otterrebbe così una maggiore credibilità e si eviterebbero molti conflitti attuali, soprattutto su questioni di sessualità, salute e bioetica.

Autonomia del sociale

(...) Aver riconosciuto questa autonomia nella sua profondità e legittimità è stato uno dei maggiori meriti del Concilio Vaticano II.

La *Gaudium et Spes* ha saputo farlo guardando al mondo, aprendo uno dei fronti che ha ottenuto maggiore riconoscimento universale. In concreto, va detto che il suo impulso ha propiziato l'attualizzazione - forse la più coerente realizzata finora - di una fondamentale dimensione teologica: l'efficacia sociale di un vangelo che proclama «beati i poveri» e di una «fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5, 6). Parlando in America Latina, non devo insistere sul fatto che è questo che ha portato alla luce la Teologia della Liberazione, insieme alle altre teologie che condividono da ambiti diversi la stessa preoccupazione.

La *Lumen Gentium*, da parte sua, per quanto in maniera più indiretta e appena espressa, lo ha avviato all'interno della Chiesa, con la giustamente definita "rivoluzione copernicana", nel proclamare - antepo-
nendo il capitolo sul popolo di Dio a quello sulla gerarchia - che la realtà decisiva è nella co-

munità fraterna di tutti i credenti, e che, di conseguenza, è al suo interno che vanno situate, in un'ottica di servizio, le distinte funzioni, compresa quella gerarchica. Credo sia stato un peccato che (...) questa feconda verità sia rimasta troppo isolata e fortemente condizionata dall'antica mentalità giuridica e gerarchizzante.

Già nel 1970 il card. Suenens indicava che da un riequilibrio su tale punto «dipenderà il futuro della Chiesa». Ed è necessario ammettere che un'adeguata "democratizzazione" è necessaria per la vita ecclesiale. Se non piace la parola "democrazia" o si sospetta addirittura del simbolo rappresentato dal "popolo di Dio", si potranno usarne altre come "comunità" o "sinodalità"; ma la disputa sui nomi non dovrà occultare la questione dei valori reali: se non è una "democrazia" in senso politico, la Chiesa non può mai essere meno di una democrazia in senso reale: «Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore...» (Mc 10,42-43).

Rispetto alla base ecclesiale, ciò esige con urgenza una rivitalizzazione della comunione egualitaria, eliminando, per esempio, il fatto, inassimilabile nella cultura democratica attuale, che nella Chiesa tutte le deliberazioni abbiano solo carattere consultivo (eccetto, per ragioni ovvie, l'elezione del papa); e instaurando subito l'uguaglianza piena della donna, riscattando, contro ogni inerzia storica, il luminoso e fondante principio paolino che in Cristo «non c'è più uomo né donna» (Gal 3,28).

Infine, riguardo al governo gerarchico, ciò obbliga a intraprendere con onesta energia un ripensamento dell'origine di-

Non ha più senso
pensare ad un "interventismo"
divino nel funzionamento
empirico del mondo
e dell'essere umano

vina dell'autorità (...), mostrando come ciò non ne impedisca la fondamentazione, la trasmissione, l'elezione e la custodia attraverso la comunità. (...).

Considerando l'attuale accelerazione del tempo storico e della dimensione mondiale della Chiesa, non dovremmo retrocedere neppure rispetto alla convenienza di recuperare il vecchio principio in base a cui *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*: quello che riguarda tutti, deve essere approvato da tutti. E, con esso, l'indicazione di limiti temporali nelle cariche di più alta responsabilità come la migliore maniera di mantenere vivo il principio della *ecclesia semper reformanda*: la sua fecondità pastorale è dimostrata da secoli dagli ordini religiosi e la sua legittimità teologica è riconosciuta nell'introduzione della rinuncia dei vescovi al raggiungimento dei 75 anni.

Apertura verso l'esterno della Chiesa

Più sinteticamente, bisogna ancora accennare alle due dimensioni che oggi affiancano e coinvolgono in qualche modo la coscienza dell'autonomia: il senso storico e la globalizzazione.

La necessità di promuovere con vera efficacia l'ecumenismo tra le confessioni cristiane, superando divisioni e antagonismi che tanti danni hanno causato alla credibilità della fede e tante rovine nella vita dei popoli, risulta in questo contesto di una evidenza schiacciante. Di fronte all'attuale panorama della crescente mondializzazione e guardando soprattutto al problema dell'ateismo, le differenze appaiono oggi in gran parte come "dispute di famiglia" che non dovrebbero distrarre dal grande compito di annunciare il Vangelo a tutto il mondo. In questo senso, mi pare sempre più ragionevole e profondamente evangelica la proposta congiunta avanzata da Karl Rahner e Heinrich Fries, nel 1983. A loro giudizio, un atteggiamento di vera "tolleranza epistemologica" consentirebbe già l'unità delle grandi confessioni. Basterebbe compiere due condizioni fondamentali: «non respingere come contraria alla fede un'affermazione che un'altra Chiesa particolare professa come dogma obbligatorio», e non imporre «come dogma obbligatorio a un'altra Chiesa particolare» ciò che è «confessione espressa e positiva» della propria (...).



Della fattibilità di questa proposta dà conto il grande progresso che si sta realizzando in questa direzione, tanto nella sensibilità delle basi ecclesiali quanto nella reale pratica dei teologi, i quali, sempre di più, lavorano con assoluta spontaneità in un aperto scambio di idee. La vita cammina più veloce della dichiarazioni ufficiali (che pure sono avanzate molto).

Insieme a ciò, vi è la necessità di assumere le conseguenze del sempre più evidente superamento dell'etnocentrismo europeo: qualcosa che marcia in maniera inarrestabile, come dimostra la vitalità delle Chiese dell'America Latina, dell'Asia e dell'Africa, le quali, malgrado certe resistenze, hanno il futuro – quello della ragione teologica e quello della stessa biologia – dalla loro parte.

E c'è, in secondo ma decisivo luogo, il dialogo con le religioni, che comprendono sempre meglio, al di là delle differenze, la necessità di accentuare la coincidenza fondamentale: quella di essere i luoghi in cui la Trascendenza si rende voce e comunità in un mondo in cui fattori di grande forza tendono a spegnere la loro presenza. La nuova concezione della rivelazione, più ancorata all'umano dal fondo comune dell'amore creatore di Dio e del suo amore universale senza distinzioni né favoritismi, schiude oggi cammini che fino a poco fa sembravano non transitabili. (...).

Infine, l'assunzione coerente della laicità sta esigendo una maggiore apertura al mondo come tale. Come creazione di Dio, nei suoi progressi e nelle sue realizzazioni autentiche, anch'essi parte decisiva della "grammatica" in cui si scrive la rivelazione, è necessario accogliere le possibilità che qui si aprono per la religione. Rispettarne l'autonomia - mostrando come «in questo stesso ordine divino la giusta autonomia della creatura, specialmente dell'essere umano, lungi dall'essere soppressa, viene piuttosto restituita alla sua dignità e in essa consolidata» (GS 41; Cf. GS 21.36.39.55) - è il vero cammino per rompere il maggiore e più deleterio equivoco presente nel fondo dell'ateismo moderno. Perché solo così risulta possibile mostrare alla sensibilità e all'intelligenza moderne che non solo Dio non è rivale dell'essere umano, ma che l'affermazione cristiana ha senso solo nella più radicale affermazione dell'umano. (...).

IL FUTURO, COMPITO E SPERANZA

(...) Quanto indicato basta a dare un'idea dell'importanza enorme della dinamica riconosciuta e animata dal Vaticano II. In ciò risiede la sua importanza decisiva, che lo colloca senza dubbio tra i grandi concilii della storia. Per questo è anche necessario riconoscerne l'intrinseco carattere di transizione, in quanto, da un lato, ha sbloccato una situazione chiusa, piena di insoddisfazioni, impulsi e tensioni, e, dall'altro, nel farlo, ha posto la Chiesa di fronte ad una sfida immensa (...).

In primo luogo, per quanto già indicato: è necessario recuperare in poco tempo il cammino che non si è percorso per secoli. Lo riflettono anche le parole del card. Martini, in una dichiarazione che, in prossimità della morte, assume il carattere del testamento spirituale, in cui afferma che la Chiesa at-

tuale procede con duecento anni di ritardo. In secondo luogo, perché ciò ha coinciso con un momento in cui l'umanità stessa si trovava e si trova in «una mutazione socioculturale la cui ampiezza, radicalità, rapidità e carattere cosmico non hanno equivalenti in nessuna epoca della storia» (Y. Congar). (...).

Di fronte all'importanza della sfida e all'entità del compito, si comprende molto bene come Karl Rahner abbia ritenuto più sicuro rischiare nell'annuncio del Vangelo a tutto il mondo (Mt 28,19) che seppellire i talenti (Mt 25,25) per paura del rischioso ma fruttifero gioco della vita. I «profeti di sventure» non possono, per definizione, sintonizzarsi con la buona notizia di Colui che si è presentato annunciando un tempo nuovo di salvezza.

Tali affermazioni non vogliono essere mera retorica, ma enunciare con parole evangeliche qualcosa che il senso storico sembra confermare: non è possibile tornare indietro. L'avanzata può, è chiaro, essere ostacolata; possono aumentare, da parte di istanze autoritarie, gli oscurantismi e i timori che accompagnano tutto ciò che è nuovo; si può anche – bisogna dir-

lo – smarrire la direzione per fretta, leggerezza o perdita della sostanza vitale cristiana da parte di chi pretende di avanzare senza rispetto per la continuità dell'esperienza cristiana.

Ma la storia dimostra che un'esperienza vissuta fino in fondo non si cancella dall'umanità. La speranza aperta dal Concilio, l'aria di una nuova libertà, il sapore di una sintonia più evangelica con ciò che di meglio vi è nel nostro mondo non possono più essere spazzati via da quelli che ne hanno fatto esperienza. La restaurazione antimodernista ne è stata un esempio: si trattava di una reazione ben più forte di fronte a una coscienza molto meno matura e, tuttavia, l'esperienza ha germogliato in mille modi, fino a fiorire nel Vaticano II.

A partire dalla fede, possiamo tradurre così: in definitiva, non si possono chiudere le porte al libero vento dello Spirito. A noi tocca attendere umilmente, aprendo le vele della nostra fedeltà e prestando generosamente le nostre mani. Mani che hanno il diritto soltanto di presentarsi al mondo unite nel dialogo e nell'opera dell'amore, al di sopra di qualunque discrepanza teorica.

Le grandi sfide per la teologia del futuro. Ma al primo posto restano i poveri

DOC-2484. SÃO LEOPOLDO-ADISTA. Se il Congresso si proponeva di discernere le nuove sfide poste alla TdL da un'epoca segnata da tumultuose trasformazioni, l'ultima giornata dei lavori non poteva non essere dedicata alle prospettive della teologia latinoamericana. Teologia che, dopo aver saziato «la sua sete creativa» alle «acque pure del Concilio Vaticano II» e scoprendo poi, «nelle sue terre, un'altra fonte di vita, le opzioni della Chiesa a Medellín», si trova ora di fronte – evidenzia **João Batista Libânio**, della Facoltà gesuita di Filosofia e Teologia di Belo Horizonte – la possibilità di avanzare lungo nuovi cammini, sulla base di due «aspetti non negoziabili»: la libertà ermeneutica ereditata dal Concilio e «l'opzione per i poveri nella prospettiva della trasformazione della realtà», con il conseguente impegno nella prassi di liberazione «alla luce della Parola di Dio e della pratica di Gesù», alimentato «dall'analisi critica e dialettica della realtà». Ed è proprio nell'opzione per gli esclusi che João Batista Libânio identifica il primo dei nove cammini da lui tracciati, individuando gli elementi nuovi introdotti dalla mutata realtà, ma senza nulla perdere «della gravità e dell'urgenza anteriori». Su questo e su ciascuno degli altri otto – la consistente innovazione teologica richiesta dalla società post-moderna e della conoscenza; la creazione di un nuovo paradigma culturale liberatore; il recupero della freschezza evangelica del Gesù palestinese a fronte di un'accentuata «carismaticizzazione» della sua persona; la riflessione sul rinnovamento liturgico e sulla religiosità popolare; il passaggio da una Chiesa con CEBs a una Chiesa di CEBs; la purificazione culturale e ideologica del linguaggio teologico; l'individuazione di canali giuridici che rendano obbligatorie le opzioni principali del Vaticano II e di Medellín; il ripensamento della pastorale familiare secondo modelli plurali, arricchita dalle tradizioni afroindigene – il teologo si sofferma approfonditamente nella relazione scritta per il Congresso, di cui riportiamo di seguito alcuni stralci in una nostra traduzione dal portoghese, insieme a una parte della relazione (tratta da registrazione e non rivista dall'autrice) di **Marilú Rojas**, della Conferenza di Istituti religiosi del Messico, intervenuta, nella stessa giornata conclusiva, su «Teologia e spiritualità liberatrice» (senza mancare di far notare, all'inizio del suo discorso, come, a 50 anni dall'apertura del Vaticano II e a 40 anni dalla nascita della TdL, le donne restino ancora «soggetti emergenti»). (c. f.)

I NUOVI COMPITI DELLA TEOLOGIA LATINOAMERICANA **João Batista Libânio**

(...) **GRIDO DEI POVERI E CONSEGUENZE**

La memoria della teologia dell'America Latina non può trascurare in alcun modo l'aspetto originale del suo inseri-

mento nel contesto del continente. L'onda liberatrice del Concilio Vaticano II ha acquistato un colore proprio, soprattutto con la Conferenza di Medellín (1968), confermata a Puebla (1979).

Il punto centrale si è espresso nell'opzione per i poveri e per una Chiesa semplice e a loro vicina, secondo una prospettiva diversa dalla tradizionale carità assistenzialista. En-

trava in gioco un'altra comprensione della povertà, non più come semplice carenza, frutto di condizioni naturali, ma come conseguenza dell'ingiustizia e del volto perverso del sistema dominante. E, come risposta, non ci si accontentava di semplici aiuti ai poveri, ma si esigeva una prassi sociale liberatrice, la centralità della giustizia sociale e la difesa della dignità umana, ispirate a una diversa comprensione della Parola di Dio. Per questo, si aveva bisogno di una teologia che prendesse criticamente posizione di fronte alla realtà sociale del continente.

Dall'opzione fondamentale per la liberazione delle classi oppresse sono derivate conseguenze pastorali importanti su cui la teologia si è soffermata. Si è dato valore, nella struttura ecclesiale, alle Comunità ecclesiali di base e alla religiosità popolare. Si è anche formulata l'espressione "Chiesa popolare" che ha destato reazioni piuttosto ostili da parte di settori ecclesiastici. Per evitare fraintendimenti, in occasione del II Incontro Interecclesiale delle CEBs si è passati ad un'altra formulazione: "una Chiesa che nasce dal popolo attraverso lo Spirito di Dio". E ad altre espressioni attorno alla stessa intuizione: "una nuova forma di partecipazione del popolo"; "una comunità che si ridefinisce", "ecclesiogenesi: le Comunità ecclesiali di base re-inventano la Chiesa".

Sulla scia della nascita e dello sviluppo delle CEBs, si è coltivata la lettura popolare della Bibbia, in cui alcuni temi hanno acquistato un rilievo speciale: l'avventura liberatrice dell'Esodo, la predicazione del Regno di Dio, la figura del Gesù palestinese con la sua opzione per i poveri e gli emarginati espressa in modo speciale nel Discorso della Montagna (Mt 5,3-12; Lc 6,20-26) e in quello escatologico (Mt 25,31-46).

La teologia dell'America Latina nasce e acquista forza all'interno di una Chiesa profetica che si rendeva presente a tre livelli. C'erano vescovi e rappresentanti del clero, religiosi e religiose e una significativa parte di laici, in particolare legati alle CEBs, impegnati a testimoniare la Chiesa tra i poveri e al loro fianco. (...). Occorre evidenziare il vigore di settori della vita consacrata, particolarmente femminile, inseriti in ambito popolare per vivere con i poveri e come i poveri. (...).

Alimentati dalla duplice memoria dell'onda liberatrice del Vaticano II e della forza liberatrice della Chiesa della Liberazione, guardiamo al futuro e ci chiediamo: quali sfide e quali compiti ci attendono? (...).

SFIDE E COMPITI

Opzione per gli esclusi

L'opzione per gli esclusi assume attualmente una nuova veste, senza perdere la gravità e l'urgenza anteriori. (...).

Non è mai mancata nella Chiesa cattolica la necessaria e urgente assistenza ai poveri, privati del cibo, del vestiario, dell'abitazione.

La Teologia della Liberazione, tuttavia, affronta un altro tipo di povero, figlio dell'industrializzazione, di relazioni socia-

li, economiche, politiche. Rimane, in molte occasioni, la necessità di assistenza. Coloro che sono affamati, nudi, senza tetto non possono attendere la rivoluzione sociale. Morirebbero di fame o di freddo. Ma, allo stesso tempo, bisogna modificare la situazione che genera permanentemente la povertà. È in questa prospettiva che ha operato la teologia dell'America Latina. Tale compito va portato avanti: siamo lontani dal risolverlo. Al contrario, l'ingiustizia sociale non fa che crescere. La lotta contro il sistema generatore di poveri non conosce tregua. (...).

Di più: sta nascendo un altro tipo di povero. Ci stiamo addentrando nella società della conoscenza. Il mezzo di produzione di maggiore portata economica e dalle più sofisticate esigenze in termini di risorse si trova nel mondo dell'informatica, nella produzione di software. È qui che procede la società. E chi è emarginato da tale universo diventa ancora più escluso.

Il nuovo campo dell'escluso dalla società della conoscenza manca di riflessione e di azione. La teologia dell'America Latina è chiamata a confrontarsi con tale situazione nuova a partire dal proprio metodo del vedere-giudicare-agire nella lotta contro l'esclusione dalla cultura informatizzata. (...).

Sta in ciò il cuore del capitalismo: accumulare capitale e potere. I Paesi e le classi in grado di produrre tali conoscenze saranno all'avanguardia. (...). E i poveri più poveri, nazioni, classi o persone, si trovano al di fuori del ciclo del sapere informatico, in cui si entra solo per la via della conoscenza. Allora l'educazione assume un ruolo fondamentale nel processo di liberazione. (...).

Un quarto gruppo di poveri sorge in massa nel triste orizzonte del mondo attuale. Moltitudini di migranti si muovono dalle regioni povere e condannate alla miseria in direzione dei Paesi del Primo Mondo, dove entrano, in gran parte, clandestinamente e rimangono senza documenti ed esposti all'arbitrio della polizia. Una situazione terribile di povertà fisica e di insicurezza psicologica e sociale per loro e per la loro famiglia. (...). Si cela qui un terribile problema spirituale, teologico e pastorale che richiede alla teologia latinoamericana una speciale cura. (...).

Da varie parti, si afferma, non senza l'influenza del pensiero di Lévinas, la quasi identificazione del povero con l'"al-



tro", nel senso di diverso, disprezzabile, non incluso nell'universo dell'attenzione, della cura, del rispetto da parte di chi lo considera tale.

A partire da questo "altro", piccolo, disprezzabile e sfruttato, si amplia il concetto di povero, a cui la teologia latinoamericana allarga allora le braccia della liberazione. Si trova qui lo spunto per pensare la liberazione del nero, dell'indio, della donna. (...). E tale riflessione si estende anche all'"altro religioso", con la conseguente articolazione tra la Teologia della Liberazione e il pluralismo religioso. E, infine, l'altro è la Terra. Il concetto di povero si allarga fino ad abbracciare la Terra.

Le bellissime riflessioni condotte da Berkovits sul popolo di Israele, amato e scelto da Dio per essere l'"altro", piccolo, povero, disprezzato (...), permettono di interpretare l'azione di Dio in relazione a ogni "altro" piccolo e disprezzato. Il maggiore segno della presenza liberatrice di Dio viene precisamente dal fatto che il povero, il nero, la donna, il religioso di un'altra religione, la Terra rappresentano l'"altro" per i dominatori ricchi, i razzisti, i maschilisti, i fondamentalisti e gli sfruttatori della natura. L'esistenza ostinata di questo "altro" nella storia rivela il grande mistero della storia mondiale, spiegabile solo alla luce della rivelazione del Dio salvatore. (...).

Impegnarsi nella creazione del nuovo paradigma culturale

È da decenni che la teologia dell'America Latina associa al tema della liberazione sociale quelli dell'etnia, del genere, della religione, della pace mondiale, dell'ecologia. Ha colto nel razzismo, nel maschilismo, nelle istituzioni religiose, nel modello di sviluppo una vera dominazione. E ha lanciato il grido di liberazione. (...). È compito della teologia dell'America Latina costruire per il futuro il nuovo paradigma della liberazione, inglobando altri esclusi, poveri, dominati. (...).

Sono state soprattutto le donne ad affrontare con una visione ampia la problematica del maschilismo, non solo sul terreno sociale e nella prassi, ma nella stessa configurazione dei termini e delle interpretazioni teologiche, soprattutto di carattere ecclesiastico. In quanto pioniere e teologhe qualificate, le donne dovranno continuare ad avanzare in questo campo.

Nell'ambito dell'etnia, la teologia nera e indigena ha fatto lo stesso in relazione alla diuturna oppressione del razzismo bianco. Ne discendono elementi per il nuovo paradigma di liberazione.

Ultimamente, l'ecologia ha conquistato l'attenzione dei teologi del mondo. In America Latina, tale questione ha assunto tratti originali, in quanto si è articolata con la liberazione dei poveri, con la giustizia sociale, con l'elaborazione del nuovo paradigma. Leonardo Boff ha lanciato il grido dei poveri e della Terra, aprendo, da anni, nuovi orizzonti. (...).

Portando avanti la sua riflessione, Boff, insieme ad altri autori, presenta il modello dell'ecosocialismo. (...).

Il socialismo reale ha lasciato nei Paesi dell'Est una triste eredità ecologica. Non può certo costituire un modello di cura e sostenibilità. (...). Leonardo Boff, pur riconoscendo tale azione devastante da parte del socialismo reale, giunge a scoprire in esso valori etici e umani riscattabili. «Il socialismo, nel suo significato etico e politico, è solo incidentalmente antiecológico. Tra socialismo originario ed ecologia c'è una vera affinità, non incompatibilità, in quanto entrambi si basano sull'inclusione e sul superamento di ogni tipo di sfruttamento». E così passa a individuare alcuni tratti dell'ecosocialismo, dalla centralità del noi anziché dell'individuo rispetto alle preoccupazioni umane fino al suo carattere di realizzazione radicale della democrazia. Cita Michael Löwy, uno dei principali difensori dell'ecosocialismo: «Il socialismo ecologico si tradurrebbe in una società ecologicamente razionale, fondata sul controllo democratico, sull'uguaglianza sociale e sulla predominanza del valore d'uso; tale società presuppone la proprietà collettiva dei mezzi di produzione, una visione democratica che

permetta alla società di definire gli obiettivi della produzione e gli investimenti e una nuova struttura tecnologica delle forze produttive». In questa prospettiva, vale la pena considerare il contenuto della Carta della Terra, che serve da guida per una eccellente riflessione teologica sulla grande sfida rappresentata dall'ecosocialismo.

È compito della teologia dell'America Latina costruire per il futuro il nuovo paradigma della liberazione, inglobando altri esclusi, poveri, dominati

Strutturare una Chiesa di CEBs e in rete di comunità, rivitalizzando le strutture ecclesiali

La Chiesa dell'America Latina ha vissuto, in alcuni Paesi, una grande fioritura di CEBs. (...).

Queste hanno cominciato a costruire una rete di comunità e hanno rivitalizzato le strutture interne della Chiesa, mettendo in discussione l'esercizio del ministero ordinato. Il progetto mira al passaggio da una semplice Chiesa con CEBs a una Chiesa di CEBs. Lucidamente, Pedro Ribeiro de Oliveira puntualizza la differenza tra i due modelli. Il primo riconosce la presenza delle CEBs. E il fatto di accettarne la presenza nel corpo ecclesiale già comporta un soffio di vitalità. L'altro va più lontano. (...). In sintesi, nella Chiesa con le CEBs, la struttura parrocchiale subordina le Comunità ecclesiali di base alla parrocchia, considerando quest'ultima l'elemento base e le prime delle suddivisioni che facilitano l'accesso pastorale ai luoghi più distanti (geograficamente o socialmente) dal centro della parrocchia. Nella Chiesa di CEBs, invece, esse sono le unità di base, equivalenti all'antica parrocchia, la cui funzione si riduce ora a facilitare servizi pastorali e amministrativi.

Spetta alla teologia continuare a trarre da questa esperienza tutte le conseguenze ecclesiologiche, ripensando

soprattutto il ministero ordinato nella Chiesa. (...). Vi è un ampio spazio per la riflessione teologica, nel senso di una rivisitazione delle strutture ecclesiastiche in vista del superamento dell'autoritarismo e del centralismo pastorale, dell'esercizio del diaconato permanente, della reincorporazione nell'esercizio del ministero di presbiteri passati allo stato laicale o privi di cittadinanza ecclesiastica, del ministero ordinato delle donne, di nuovi ministeri nello spirito della *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI e di altre questioni. Stanno bussando alla porta della Chiesa due realtà importanti: la crescita delle Chiese neopentecostali e il protagonismo dei laici.

Anziché operare con la trilogia gerarchia-religioso/a-laico/a, garantirebbe maggiore creatività e libertà lo sviluppo del binomio comunità e ministero/carisma sulla base dell'unità data dal battesimo, il cui vertice si incontra nell'eucaristia. (...).

La sociologia ha affrontato la categoria di reti. Esse implicano un rinnovamento profondo dei tessuti sociali. Se pensate all'interno della Chiesa, porterebbero a un rinnovamento dei tessuti ecclesiastici attraverso la via delle comunità. Le grandi città corrodono le relazioni primarie. Generano solitudine individualista. Le persone cercano comunità emozionali, nuclei di interesse. La Chiesa avrebbe molto da offrire in questo campo attraverso le piccole comunità, non solo di base.

Bisogna però chiarire la natura delle piccole comunità. Non tutte contribuiscono a costruire la Chiesa nello spirito di Gesù, vicina ai poveri. In effetti, i nuovi movimenti ecclesiali, per quanto abbiano ricevuto e ancora ricevano applausi da parte della gerarchia, soffrono di un'ambiguità che è necessario analizzare. Questi portano con sé un tocco di rinnovamento, nel senso di una flessibilizzazione di aspetti istituzionali rigidi e autoritari propri di strutture ecclesiali resistenti. (...). Esprimono, senza dubbio, aneliti post-moderni insiti nel cuore della Chiesa. Ma lo fanno in una strana combinazione: carismatici in relazione a vari aspetti istituzionali liturgici, disciplinari, ma conservatori e persino retrogradi in punti riguardanti la morale e la differenza nei confronti delle autorità ecclesiastiche.

(...) La teologia latinoamericana rivolge la critica in altra direzione. Accoglie l'autonomia creativa rispetto alla rigidità disciplinare istituzionale. Tuttavia, diverge nell'orientare la libertà in direzione dell'impegno a fianco dei poveri e non della soddisfazione della sfera emotiva di una soggettività post-moderna frammentata, accomodata e non desiderosa di trasformazioni sociali profonde. (...).

Il dialogo interreligioso si inserisce anch'esso nel progetto di pace, come emerge dalle pertinenti ed efficaci riflessioni di Hans Küng: «Non ci sarà pace nel mondo senza pace tra le religioni. Non ci sarà pace religiosa senza dialogo religioso». Viviamo, nel presente, violenti conflitti religiosi con tanto

di massacri, attacchi suicidi, incursioni armate. Il dialogo diventa difficile. Presuppone conoscenza da entrambe le parti, pazienza e una dose di compassione. Al di fuori di tale quadro diventa impossibile scoprire cammini comuni di pace.

José María Vigil lancia alla teologia latinoamericana la sfida di pensare e approfondire la questione della pluralità di religioni in relazione all'opzione per i poveri. In tutte le religioni, il povero ha grande rilievo. E la solidarietà tra di essi nelle diverse religioni ha un doppio effetto benefico. Stabilisce un dialogo tra queste e rafforza il movimento mondiale di liberazione, aprendo gli orizzonti della stessa teologia dell'America Latina. Vigil considera che «nella nuova tappa della Teologia della Liberazione, insieme a una teologia (cristiana) della liberazione mondiale, dobbiamo focalizzarci nella creazione di una "teologia interreligiosa della liberazione mondiale", una teologia che non sia costruita su basi strettamente cristiane e con strumenti e categorie solamente cristiane».

Si parla anche qui di nuovo paradigma interreligioso. Faustino Teixeira ha riflettuto ampiamente in tale campo, esplicitando, al di là della realtà del pluralismo di fatto delle re-

ligioni, un reale pluralismo di principio o di diritto considerato come ricchezza, segno della creatività di Dio, voluto da Lui e pertanto parte del suo disegno salvifico. (...). L'idea centrale che attraversa vari difensori del nuovo paradigma va nella direzione di accentuare il piano misterioso salvifico di Dio in relazione a tutta l'umanità, oltre la realtà concreta del cristianesimo e la comprensione della

figura storica di Gesù.

José María Vigil intende il nuovo paradigma non come una teologia del pluralismo delle religioni, ma come una riscrittura di tutta la teologia a partire dalla prospettiva del pluralismo: la rivelazione, la categoria dell'elezione, la cristologia, la missione, il povero nella Teologia della Liberazione, la traiettoria dal movimento di Gesù alla religione istituzionale dell'Impero romano. Una vera rivoluzione teologica. (...). Vigil preferisce l'espressione "teologia pluralista" a "teologia del pluralismo religioso". Riafferma l'idea che ciò significa riconoscere «l'infinita ricchezza di Dio». E accenna a un paradigma post-religioso. (...).

Purificare il linguaggio teologico dalle macerie pre-moderne e ideologiche secondo una prospettiva liberatrice

Andrés Torres Queiruga, dal lato europeo, ha affrontato seriamente la questione della purificazione del linguaggio teologico. (...). In Europa, la sensibilità moderna e ora post-moderna si sente a disagio di fronte a espressioni che traducono concezioni e orizzonti culturali da tempo superati dall'impatto della modernità, delle scienze, della ragione illuminista, della soggettività, della storia e della prassi. K. Rahner aveva formulato, in altri termini, la stessa pretesa, chiedendo

Le persone cercano comunità
emozionali, nuclei di interesse.
La Chiesa avrebbe molto
da offrire in questo campo
attraverso le piccole comunità

dosi: come credere onestamente nel mondo moderno? In altre parole, come il linguaggio della fede si fa intellegibile per chi vive e assume la cultura attuale? Tale operazione teologica vale anche per noi.

La percezione latinoamericana, però, avanza ancor più all'interno del campo ideologico, come ha fatto Juan Luis Segundo. La famosa frase di Karl Marx, ne *L'ideologia tedesca*, che «le idee della classe dominante sono, in tutte le epoche, le idee dominanti» vale, in parte, per il linguaggio teologico. Senza rendercene conto, rafforziamo elementi di dominazione delle classi al potere con il linguaggio teologico comune. Esse riflettono le categorie, la visione del mondo con cui i signori del denaro e del comando hanno segnato il linguaggio religioso. Così la dominazione poteva sembrare lieve, dal momento che si accettava come espressione della stessa volontà di Dio.

La prospettiva liberatrice ha intrapreso tale compito. Ma non è finito. Ora ci troviamo di fronte alla post-modernità che riflette anch'essa gli interessi del capitale. Essa ha accentuato ancor di più il carattere religioso del linguaggio con tocchi affettivi, carismatici, emozionali. Più che mai la teologia latinoamericana deve soffermarsi sul linguaggio religioso che circola su canali televisivi, radio e giornali religiosi. E, a partire da questioni etiche nella prospettiva del povero, è chiamata a stabilire un vero arsenale critico.

Cercare canali giuridici che rendano obbligatorie le opzioni principali del Vaticano II e di Medellín

Accentuando in modo speciale la libertà gesuana e il carattere liberatore del messaggio cristiano, la teologia latinoamericana si è mostrata distante dal lato giuridico e istituzionale. (...). Ha dimenticato, però, l'altra faccia della medaglia: la necessaria "routinizzazione" del carisma.

Gli slanci innovativi, non incontrando canali giuridici in cui incarnarsi, corrono il rischio di indebolirsi dopo un primo momento di sviluppo e vigore. Il carisma senza istituzione si svuota. Non resiste al tempo. Resta la nostalgia e si piange sul latte versato.

A che serve proclamare ad alta voce che il Concilio Vaticano II ha insegnato la collegialità, se non si creano istituzioni legalmente riconosciute che la concretizzino, la rendano praticabile?

La teologia latinoamericana si trova di fronte a tale urgenza. Un esempio. Negli anni d'oro della Teologia della Liberazione, offrii la mia collaborazione a un'Assemblea del Popolo di Dio nel nord del Paese. Una meravigliosa esperienza di partecipazione popolare. Vidi il vescovo votare alzando la mano e il coordinatore della sessione contare i votanti. Il vescovo valeva un voto. Ed era la maggioranza a indicare la direzione. Il vescovo se ne andò alla casa del Padre. Ne venne un altro. Tutto tornò al principio autocratico. Nessuna istituzione canonica sosteneva l'esperienza precedente. E questa non ebbe seguito. Assistiamo in Brasile a passi indietro significativi, in molte diocesi, semplicemente perché l'apertura era legata all'atteggiamento personale del vescovo e del



clero di quel dato momento. (...).

Nell'orizzonte della riflessione teologica, si cerchi l'equilibrio tra il lato libero, creativo, spontaneo e la necessità giuridica di formalizzarsi in strutture, norme, leggi. Manchiamo ancora di norme per questioni fondamentali della vita ecclesiale post-conciliare, come la collegialità, la scelta dei vescovi e dei parroci con la partecipazione dei fedeli, il protagonismo del laico con potere deliberativo nella comunità, i nuovi ministeri, il ruolo della donna, dei fedeli, ecc. Va ricordato però che nessuna istituzionalizzazione, per meravigliosa che sia, è esente dal rischio di fossilizzarsi. La dialettica carisma-istituzione deve continuare ad operare per evitare la morte del carisma per mancanza di istituzione o per il suo eccesso.

Ripensare la pastorale familiare secondo modelli plurali

La famiglia si trova a un difficile bivio. La famiglia tradizionale soffre l'eredità della società patriarcale con problemi nella relazione tra gli sposi, nel momento in cui la donna non accetta più una posizione sottomessa e i figli si ribellano ad imposizioni arbitrarie. (...). Se si accetta l'onda plurale, scompare il modello tradizionale. Coppie omosessuali, con o senza figli, famiglia monoparentale paterna o materna, figli di madri o padri diversi che convivono all'interno di una famiglia formatasi successivamente: si moltiplicano i modelli.

Cresce il numero di uomini e donne che scelgono di non avere figli e anche di non impegnarsi in modo definitivo. Vale qui la celebre frase di Vinicius de Moraes: «Infinito finché duri».

Cosa pensare teologicamente in tale contesto? (...)

La tradizione latinoamericana presenta elementi importanti per controbilanciare il dominio maschilista della tradizione giudaico-cristiana e occidentale. Si apre qui il promettente cammino di critica al maschilismo della nostra società.

TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ LIBERATRICE

Marilú Rojas

(...) Il patriarcato, il kiriocentrismo e il maschilismo costituiscono problemi ideologici che condizionano la maggior parte delle società, delle culture e delle religioni monoteiste. La spiritualità e la Teologia della Liberazione in America Latina non si sono liberate del tutto da queste influenze, cosicché la teologia femminista ed ecofemminista della liberazione intende decostruire le basi epistemologiche su cui si fondano. Per portare avanti, a partire da qui, una lettura della spiritualità in grado di rappresentare un vero segno di liberazione per le donne e per gli uomini. Le realtà di esclusione, emarginazione, violenza, femminilizzazione della povertà e ingiustizia contro le donne sono problemi transculturali, transreligiosi e transepistemici. Motivo per cui si richiede una prospettiva interculturale critico-femminista capace di abbracciare l'ambito culturale, sociale, politico, economico, religioso. (...).

Gli argomenti su cui mi baso per proporre una spiritualità ecofemminista interculturale e liberatrice sono i seguenti.

1. C'è una situazione di oppressione, esclusione ed emarginazione delle donne latine e latinoamericane che, come ho spiegato, attraversa intersezionalmente le culture e le religioni, il che rende necessaria l'intersezionalità dell'analisi di genere.

2. Il nuovo olocausto a cui tutte e tutti in qualche maniera partecipiamo e di cui siamo responsabili è quello ecologico, il quale presenta tra le sue principali vittime i più poveri e, tra loro, le donne, i bambini, le bambine, la popolazione indigena e di origine afroamerindia.

3. L'America Latina è un continente multiculturale, multicontestuale, segnato da un'ingiustizia che esige una necessaria risposta proprio a partire dall'interculturalità teologica, epistemologica e metodologica.

4. Non si può costruire la liberazione della donna senza ottenere allo stesso tempo la liberazione della natura dalle mani dello sfruttamento patriarcale.

Con ciò intendo dire che, a partire da una spiritualità e da

una teologia ecofemminista della liberazione, si deve evitare di assolutizzare qualsiasi metodo, sia pure quello del vedere-giudicare-agire. Pur riconoscendo che abbiamo bevuto da questa fonte metodologica, dobbiamo necessariamente far dialogare tale metodo con altre metodologie, come il metodo del sospetto, il metodo della intersezionalità o dell'incrocio tra diverse realtà, per menzionarne solo alcuni. (...).

Riguardo alla forma in cui si è espressa ultimamente l'esperienza della spiritualità, notiamo che questa si è vista ridotta a riti e pratiche religiose nella maggior parte dei seminari, delle case religiose e dei movimenti laicali, di modo che non sembra avere più alcuna incidenza sulla trasformazione delle realtà sociopolitiche, culturali ed economiche, venendo piuttosto ridotta a volte a una pratica un po' alienante ed evasiva rispetto alla realtà.

Siamo testimoni di una grande influenza di movimenti spirituali che si esprimono indipendentemente da Chiese e religioni e sono frutto di un intenso bisogno di trascendenza da parte della società attuale. In questi movimenti spirituali acquista risalto l'espressione ludica e artistica che sembra essere andata totalmente perduta nel nostro spazio di culto.

L'ultimo documento dell'episcopato latinoamericano, quello di Aparecida, pone enfasi su una spiritualità di comunione, intesa come unità e fedeltà alla Chiesa istituzione. Tuttavia non si spiega cosa si intenda per spiritualità né come questa possa influire sulla trasformazione delle realtà sociali. La spiritualità ha perso il suo carattere profetico così come la sua dimensione politica, intendendo questa come una ricerca del bene comune o come diritto al *buen vivir*, secondo la definizione che ne hanno dato i nostri fratelli e le nostre sorelle indigeni. Le spiritualità nel contesto dei popoli e delle culture che attraversano il nostro continente sono molto varie e ricche nelle loro forme ed espressioni e molto spesso si esprimono al margine delle istituzioni perché la forma istituzionale non le ammette. Tuttavia ciò fa sì che l'espressione della spiritualità acquisti un carattere dinamico sempre più creativo.

PERCHÉ ABBIAMO BISOGNO DI UNA SPIRITUALITÀ ECOFEMMINISTA

La spiritualità va intesa come la forza vitale che ci permette di vivere in armonia con Dio, con l'essere umano e con tutta la creazione, come pure di incidere sui cambiamenti sociali, politici, culturali, economici. Ci riferiamo ad una spiritualità incarnata, ad una spiritualità che non ci chiude in una comoda intimità, ma che ci spinge a impegnarci dalla parte di coloro che invocano e gridano e reclamano ed esigono il nostro ritorno alla realtà.

Quali sono i limiti che incontra l'ecofemminismo? Alcune correnti non hanno accettato il legame tra la questione della liberazione della donna e la problematica degli ecosistemi perché si pensa che il movimento femminista e la questione ecologica debbano essere trattati separatamente affinché non perdano forza l'uno rispetto all'altro. Un'altra ragione di



rifiuto nei confronti di questa corrente risiede nel rischio di associare la donna alla natura, un'associazione che è servita per discriminarla e dominarla. Tuttavia, non si tratta di ascrivere la donna alla categoria del "naturale", categoria elaborata dal patriarcato e assegnata alla donna e alla popolazione di origine indigena e afroamerindia. Al contrario, la linea ecofemminista esprime la coscienza del luogo che occupa l'essere umano, uomo o donna, rispetto alla natura, concludendo che l'essere umano maschio non sfugge a questa categoria né può considerarsi come signore e padrone destinato a dominare quello che è considerato naturale, in quanto, in tal modo, rinnegherebbe la sua stessa essenza.

In sintesi, l'essere umano maschio è un essere naturale esattamente come l'essere umano femmina, uno tra i tanti esseri creati che abitano i molteplici ecosistemi esistenti.

Come si è già chiarito, si sostiene l'impossibilità di mantenere un dualismo in relazione alle categorie natura-cultura. La separazione tra natura e cultura ha costituito una delle basi per la dominazione, l'esclusione, l'oppressione e lo sfruttamento delle donne e dei gruppi umani considerati appartenenti alla sfera naturale. Questa dicotomia ha fatto sì che persino la spiritualità per molto tempo sia stata considerata come una caratteristica di una vita angelica e sovrumana che nulla aveva a che vedere con la sfera materiale, con l'ambito politico e con i cambiamenti sociali.

Il movimento ecofemminista ha come base fondamentale una spiritualità di impegno profetico ed etico di ecogiustizia che mira alla liberazione non solo della donna e della natura ma da tutte quelle forme di dominazione che, a partire dalla mentalità androcentrica e patriarcale, sono state causa di sfruttamento, emarginazione ed esclusione. L'ecofemminismo va considerato come un movimento politico e sociale di emancipazione che intende superare il dualismo natura-cultura a partire da una visione epistemologica e antropologica inclusiva. Questa linea di pensiero intende rappresentare una critica storica all'antropocentrismo che ha posto l'uomo al centro dell'universo e ha violentato e sfruttato abusivamente gli ecosistemi. I postulati dell'ecofemminismo non intendono fare della donna la salvatrice del mondo e neppure promuovere la falsa idea che l'etica della cura sia esercitata unicamente dalle donne. La cura della vita, della Terra, degli ecosistemi e del nostro pianeta è responsabilità di uomini e donne. La prospettiva ecofemminista non vuole porre questo carico sulle spalle della donna e renderla l'unica responsabile della vita, un ruolo a cui è sempre stata destinata. Questa visione cerca di generare anche negli uomini la consapevolezza di questa mutua responsabilità e della necessità di liberarsi dal proprio patriarcato. La nascita dell'ecofemminismo come una contestazione a questa realtà di oppressione, una risposta alla necessità di liberazione della

donna e alla crisi globale della natura ha generato posizioni differenti, dando luogo alla creazione di diverse linee di espressione della spiritualità.

LE SFIDE

Intendiamo la spiritualità come un atteggiamento nei confronti della vita e delle sue sfide che non è esclusivo di un determinato gruppo religioso o di una Chiesa. La spiritualità è transreligiosa, interculturale ed ecumenica. E in questa logica si propone di dare risposta a questo mondo postmoderno. Non si tratta di chiudere gli occhi ma di tenerli bene aperti sulla realtà attuale di povertà, esclusione, morte, violenza, violazione dei diritti umani, migrazione, distruzione ecologica. È in questa prospettiva che la spiritualità si fa liberatrice, intendendo creare coscienza critica di fronte agli avvenimenti e suscitare l'impegno a trasformare la realtà. La spiritualità liberatrice a partire dalla visione dei popoli indigeni e afroamerindi propone la logica del diritto al *buen vivir* come un diritto di tutti gli esseri umani che implica l'armonia e l'equilibrio con il cosmo, con la natura e con la creazione. È una logica relazionale nel segno

dell'equità e dell'inclusione, in opposizione alla logica della dominazione e dell'esclusione, propria di molti dei progetti neoliberisti e postmoderni. La sfida per la spiritualità liberatrice è superare una spiritualità fondata sull'antropocentrismo e dar luogo a una visione che consenta di scoprire la divinità in tutto quello che ci circonda. L'antropocentrismo arrogante si è tradotto in una logica di dominio e nel

dualismo tra spirituale e materiale. E questa è stata la causa del fatto che la spiritualità venga considerata aliena alla realtà storica e persino alla teologia.

Oggi la spiritualità deve avere un'incidenza politica, deve comprendere la ricerca del *buen vivir* o del bene comune di tutti gli esseri che vivono sulla Terra. Non si tratta di una difesa della vita in sé, ma del diritto di tutti gli esseri a una vita con dignità e con pace, una pace come conseguenza logica della giustizia. Sembrerebbe che in questo mondo globale, impoverito e violento, non ci sia bisogno tanto di una religione quanto di una spiritualità ecofemminista che sia capace di includere e di esprimere interculturalmente le diverse esperienze di Dio che costituiscono la base dell'immaginario dei nostri popoli e delle nostre culture, latinoamericane, meticce, indigene, afroamerindie... Questo si può ottenere solo attraverso un passaggio da relazioni escludenti, kirocentriche e patriarcali a relazioni di equità ed ecogiustizia. Non possiamo parlare di spiritualità e teologia eco-liberatrici se le donne continuano ad essere oppresse, sfruttate e violate all'interno della Chiesa o se la religione continua a rappresentare uno strumento di dominazione nei loro confronti e a esprimere il rifiuto a riconoscere la loro leadership. Finché non esisterà una relazione di equità, inclusione, visibilità e rispetto, non potrà esserci Teologia della Liberazione.

L'ecofemminismo va considerato
come un movimento politico
e sociale di emancipazione
che intende superare
il dualismo natura-cultura

Direzione e Amministrazione

via Acciaiuoli, 7 - 00186 Roma - Tel. 06.6868692 - 06.68801924 - Fax 06.6865898 - www.adista.it - info@adista.it

Direzione e Redazione: Giovanni Avena, Ingrid Colanichia, Eletta Cucuzza, Ludovica Eugenio, Claudia Fanti, Valerio Gigante, Luca Kocci (*responsabile a norma di legge*), Giampaolo Petrucci, Marco Zerbino.
Direttore editoriale: Giovanni Avena.

Settimanale di informazione politica e documentazione
Reg. Trib. di Roma n. 11755 del 02/10/67.

Il gruppo redazionale è collegialmente responsabile della direzione e gestione di Adista.
Stampa: Tipografia Primegraf Roma.

Soc. Coop. Adista a.r.l. Reg. Trib. Civile n. 1710/78 e c.c.i.a.a. n. 426603. Iscritta all'Albo delle cooperative n. A112445 - La testata fruisce dei contributi statali diretti (Legge 07/08/1990 n. 250).
Poste italiane spa - spedizione in a.p. D.L. 353/03 (conv. L. 46/04) art. 1 comma 1 DCB Roma.

Gli speciali di Adista



A 50 anni dall'apertura del Vaticano II,
il popolo di Dio si interroga
sulle conquiste e, soprattutto,
sugli arretramenti che hanno segnato
gli ultimi decenni di cammino
della Chiesa.

Con questi due speciali, **Adista**
entra nel cuore del dibattito
secondo il suo stile:

senza censure, senza inibizioni,
dalla "parte" degli ultimi.



Concilio e antiConcilio: alcuni protagonisti della storia ecclesiale del nostro Paese affrontano i temi più controversi del dibattito che ha preceduto e seguito il Concilio, come collegialità, laici, ecumenismo, liturgia, donne... **(5€ + spese di spedizione per la versione cartacea, 4€ per quella digitale, ePub o Pdf).**

Chiesa di tutti, Chiesa dei poveri: le relazioni e gli interventi all'assemblea romana del 15 settembre, in cui 100 realtà del mondo cattolico si sono autoconvocate per riflettere sul Vaticano II **(4€ + spese di spedizione per la versione cartacea, 2€ per quella digitale, ePub o Pdf).**

Per ulteriori informazioni e per gli ordini contatta **Adista**

tel. 06/6868692, fax 06/6865898; e-mail: abbonamenti@adista.it; internet: www.adista.it

Adista è anche su Facebook e Twitter

ABBONAMENTI ANNUALI

ITALIA

cartaceo	€ 70
web (Iva inclusa)	€ 55
cartaceo + web	€ 80

ESTERO (europa e extraeuropa)

cartaceo	€ 150
web (Iva inclusa)	€ 55
cartaceo + web	€ 160

VERSAMENTI

- **c/c postale** n. 33867003
- **bonifico bancario**
IBAN: IT 35 E 06040 03200 000000060548
(dall'estero aggiungere BPMT22 XXX)
- **bonifico poste italiane**
IBAN: IT 35 N 076 0103 2000 0003 3867 003
(dall'estero aggiungere BPPI22 XXX)
- **assegno bancario** non trasferibile int. Adista
- **carta di credito** VISA - MASTERCARD

PER SAPERNE DI PIÙ

Ufficio abbonamenti
via Acciaiuoli, 7 - 00186 Roma
Tel. 06.6868692
Fax 06.6865898
abbonamenti@adista.it
www.adista.it