



DIOCESI DI RIMINI

CORSO DI MISSIOLOGIA

Rimini 16 Gennaio 2014

LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE: DALLA PARTE DEI POVERI

Docente: PADRE MICHELE SARDELLA

LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

PRIMA PARTE

Introduzione

Scriveva sull'*Osservatore Romano*¹ padre Ugo Sartorio, direttore del *Messaggero di Sant'Antonio*, che «con un Papa latinoamericano la teologia della liberazione non poteva rimanere a lungo nel cono d'ombra nel quale è stata relegata da alcuni anni, almeno in Europa. Messa fuori gioco da un doppio pregiudizio: quello che non ha ancora metabolizzato la fase conflittuale della metà degli anni Ottanta, per altro enfatizzata dai media, e ne fa una vittima del Magistero romano; e quello ingessato nel rifiuto di una teologia ritenuta troppo di sinistra e quindi tendenziosa».

Nel contesto del variegato mondo del cristianesimo che s'impegna a trovare le parole significative per dire Gesù il Cristo al di dentro delle diverse espressioni culturali dell'umanità, scrivo volentieri questo testo per favorire un aggiornamento posto al servizio del discernimento delle direttrici che indirizzano il cammino faticoso, ma assai promettente, della fede cristiana in quest'ora della storia segnata dalla ricerca di un rapporto positivo e fecondo tra universale e particolare, globale e locale, identità e differenza.

1. Evangelizzazione e Teologia

Dovendo parlare di "*Teologia della Liberazione*" ho ritenuto importante iniziare con una breve esposizione sul ruolo della teologia in riferimento alla missione evangelizzatrice della chiesa. Partiamo

¹ Osservatore Romano 5 Settembre 2013.

dalla convinzione che il compito teologico è una vocazione che si suscita e si esercita nel seno della comunità ecclesiale. La sua origine, infatti, è il dono della fede in cui accogliamo la verità della parola di Dio e i suoi contributi sono al servizio della missione evangelizzatrice della chiesa. Questa collocazione dà alla teologia la sua ragion d'essere, ne precisa la portata, la nutre con le fonti della rivelazione (Scrittura e tradizione), l'arricchisce nel riconoscimento del carisma del magistero e nel dialogo con esso, e la mette in contatto con altre funzioni ecclesiali.

Qual è il ruolo della teologia nella responsabilità evangelizzatrice che incombe sull'insieme della chiesa?

«*La Teologia* - dice il documento sulla vocazione del teologo - *offre il suo contributo perché la fede diventi comunicabile*». Per i cristiani è chiaro: essa, in effetti, svolge un ruolo importante dentro la chiesa; ma comunicazione anche, e specialmente, a «*coloro che non conoscono ancora il Cristo*»². La prospettiva missionaria dà il senso più profondo all'intelligenza della fede. In tale dinamismo, quello di una «*verità che vuole comunicarsi*»³, s'inserisce l'attività teologica. La teologia è un compito che si realizza in una chiesa, convocata dalla Parola. Da lì, «*dall'interno della chiesa*»⁴, si annuncia la verità che libera (Gv 8,32), la salvezza in Gesù Cristo, e si attua la riflessione teologica. Questo è quanto Santo Domingo chiama «*il ministero profetico della chiesa*», ad esso appartiene il servizio che i teologi devono prestare⁵. Il suo contenuto

² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis*, 190, 7.

³ *Ivi*.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Discorso inaugurale a Santo Domingo, n. 7.

⁵ Santo Domingo, n.33.

è la proclamazione di Cristo e della sua liberazione integrale, annuncio che deve essere fatto in un linguaggio fedele al messaggio e che risulti eloquente ai propri contemporanei. Proprio in questo punto sta il contributo della teologia; per questa ragione essa deve entrare in dialogo con la mentalità e la cultura degli ascoltatori della Parola. In tal modo potrà contribuire efficacemente a una pastorale che motivi i suoi destinatari a seguire la testimonianza e gli insegnamenti di Gesù.

Al mistero di Dio dobbiamo avvicinarci con rispetto e umiltà; però, in una prospettiva biblica, mistero non significa qualcosa che deve rimanere segreto. Il mistero deve piuttosto detto e comunicato. Essere rivelato appartiene all'essenza stessa del mistero (*Rm 16,25-26*). La teologia si costituisce quindi in «*scienza della rivelazione cristiana*». ⁶.

Allo stesso tempo il teologo deve essere consapevole che il suo sforzo non può esaurire la portata della Parola contenuta nella Scrittura e trasmessa dalla tradizione viva della chiesa in cui si situa il carisma del magistero⁷. Inoltre “il deposito della fede” presente nella chiesa non si limita a rispondere ai nostri interrogativi ma pone anche nuove domande, esige costantemente da noi un'intelligenza della fede.

D'altro canto, parlare di Dio avviene in una realtà storica sempre mutevole. In essa vive la comunità ecclesiale. Nessuna dimensione dell'esistenza umana, che scorre in mezzo a complesse situazioni sociali, sfugge alla condizione di discepolo di Gesù. Da tale realtà

⁶ La formazione teologica dei futuri sacerdoti, n.18.

⁷ “In quanto Parola di Dio messa per iscritto, la Bibbia ha una ricchezza di significato che non può essere pienamente colta né imprigionata in nessuna teologia sistematica» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, L'interpretazione della Bibbia nella chiesa, III, D, 4).

sorgono costantemente sfide al discorso sulla fede. Per questo la conferenza episcopale di Santo Domingo, nell'ambito latinoamericano in cui si colloca, parla di un'attività teologica che deve «*promuovere l'impegno a favore della giustizia sociale, dei diritti umani e della solidarietà con i più poveri*»⁸.

1.1 La Povertà: tema e sfida evangelica

Quando la fede cristiana, accolta e vissuta nella chiesa, sperimenta nuove sfide per la sua comunicazione agli altri, la teologia s'interroga.

La povertà è un tema evangelico e una sfida che è stata sempre presente nella storia della chiesa. Però le denunce di **Medellín** («*inumana miseria*»), **Puebla** («*povertà antievangelica*»), **Santo Domingo** («*intollerabili estremi di miseria*») e **Aparecida** («*si conferma l'opzione preferenziale per i poveri e gli esclusi che risale a Medellín*») hanno fatto emergere in tutta la sua crudezza davanti ai nostri occhi la situazione di povertà che patisce la gran maggioranza della popolazione dell'America Latina e dei Caraibi⁹.

L'«*altro*» di una società che lo emargina e lo esclude si fa presente domandando solidarietà. **La domanda frontale - «come dire al povero, all'ultimo della società, che Dio lo ama?»** - ha dimostrato la sua fecondità nell'azione pastorale della chiesa e nel cammino teologico intrapreso per risponderle. Davanti alla morte ingiusta e precoce causata dalla povertà, «il nobile combattimento per la giustizia» (Pio XII) acquista caratteri drammatici e urgenti. Prenderne

⁸ Santo Domingo, n. 33.

⁹ GUSTAVO GUTIÉRREZ-GERHARD LUDWIG MÜLLER, DALLA PARTE DEI POVERI, Teologia della liberazione teologia della chiesa, EMI, Bologna 2013, p. 9.

coscienza è questione di lucidità e onestà. È inoltre necessario superare la mentalità che colloca questi fatti in un campo esclusivamente politico, in cui la fede ha poco o nulla da dire; quest'atteggiamento esprime il "divorzio tra la fede e la vita" che Santo Domingo vede ancora oggi come capace di «produrre clamorose situazioni d'ingiustizia, disuguaglianza sociale e violenza»¹⁰. Tuttavia riconoscere i conflitti sociali come un fatto non deve in alcun modo significare che si propugni lo scontro sociale come metodo di trasformazione nella società. Non possiamo perciò accettare «la lotta programmata di classe» (Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, n.11).

1.2. Globalizzazione e Povertà: verso un'economia planetaria

Di recente Enrique Iglesias, presidente della Banca interamericana di sviluppo (*Bid*), diceva che quello venturo sarà «*un secolo affascinante e crudele*». Come tutte le frasi un po' paradossali, questa ci interpella e attrae. Tuttavia, se la leggiamo più da vicino, ci rivela la tragica realtà che esprime. In effetti, grazie allo straordinario sviluppo della scienza e della tecnica, si è aperta un'epoca affascinante. Con una possibilità di *comunicazione* (o almeno *d'informazione*) tra le persone che mai prima l'umanità aveva conosciuto e con una capacità di dominio della natura che supera i confini del nostro pianeta e rende realtà ciò che fino a poco fa sembrava fantascienza. A questo si aggiunge un'opportunità di consumo illimitato e, disgraziatamente, un potenziale di distruzione che può raggiungere tutto il genere umano. Come esseri umani e

¹⁰ *Santo Domingo*, n.24.

come credenti possiamo solo apprezzare e ammirare questi progressi, nonostante i nuvoloni che già s'intravedono all'orizzonte. Di fatto, il tempo che viene sarà affascinante per le persone che possiedono un certo *status sociale* e partecipano ai livelli di punta della conoscenza tecnologica. Coloro che hanno questa possibilità tendono a formare uno strato umano internazionale chiuso su se stesso, dimentico di coloro - anche dello stesso paese - che non fanno parte del loro club. Questi ultimi sono i poveri. A essi si applica principalmente il secondo aggettivo della frase (*'crudele'*). Il prossimo secolo, infatti, sarà *crudele* per gli «*insignificanti*» della storia. La loro povertà ed emarginazione - se non compiamo un immenso sforzo di solidarietà - aumenterà, ci sarà maggior miseria e saranno più numerosi coloro che vivono in tale condizione, come mostrano tutti gli indici degli organismi internazionali. Ciò rende più urgente la sfida che presenta il nostro tempo, e maggiore l'interpellanza alla fede nel Dio di Gesù Cristo che ama tutti e chiama a proteggere i più piccoli. Il mercato senza restrizioni, chiamato a regolarsi da solo, diventa principio quasi assoluto della vita economica. In quest'ultimo decennio l'onda liberale ha ripreso impulso e cresce senza limitazioni. L'elemento di punta nella globalizzazione dell'economia è il capitale finanziario che naviga per il mondo attraversando le frontiere con una mobilità incredibile all'inseguimento di nuovi e migliori guadagni. Le economie nazionali - comprese quelle dei grandi paesi - si fanno sempre più indefinite. Un aspetto di questa globalizzazione, e uno dei più dolorosi e angoscianti per i paesi poveri, è quello del debito estero che mantiene assoggettate e

opresse le nazioni debitorie. Se questo problema non riceverà subito una soluzione appropriata, ci sono poche possibilità che i paesi poveri possano uscire dal tunnel in cui si trovano attualmente.

1.3 Due fattori importanti

Due fattori importanti di questo processo vanno citati. Senza dubbio, a livello politico, è stato nodale il crollo del socialismo autoritario in Russia e nei paesi dell'Est, che non ha voluto vedere la complessità delle dimensioni umane e ha violato sistematicamente il diritto alla libertà¹¹. L'altro fattore, di più ampio respiro, è il ruolo che ha assunto la conoscenza tecnologica (nuovi materiali, nuove fonti di energia, biotecnologia); tra i suoi versanti più dinamici c'è l'informatica. Questo fattore ha portato notevoli cambiamenti nel processo della produzione. Inoltre è sempre più chiaro che oggi la conoscenza è diventata il più importante asse di accumulazione nell'attività economica. I progressi in questo campo hanno permesso di accelerare il già sfrenato sfruttamento - e depredazione - delle risorse naturali del pianeta, che sono un patrimonio comune dell'umanità. Ciò ha reso evidente la gravità della questione ecologica al giorno d'oggi. Gli uomini più che coltivatori del pianeta ne sono diventati "predatori". Con i suoi risultati e le sue violenze, i suoi progressi e le sue crudeltà, le sue possibilità e dimenticanze, il panorama dell'economia e del tessuto sociale contemporaneo è cambiato, in questi ultimi anni, con rapidità vertiginosa, come non aveva fatto per secoli. La nuova situazione

¹¹ Questo fatto ha aperto un nuovo spazio a livello internazionale, ma da esso non sono state automaticamente eliminate «le situazioni d'ingiustizia ed oppressione esistenti» (*Centesimus annus*, nn. 26 e 42).

esige un rinnovamento di metodi di analisi che permettano di dare conto della molteplicità dei fattori in gioco nel tessuto sociale ed economico del nostro tempo. Ma essa ci chiama anche a considerarla partendo da un'etica cristiana e da una riflessione teologica in vista di un necessario discernimento.

1.4 Etica ed Economia

L'etica, e molto concretamente l'etica cristiana, ha qualcosa da dire al mondo dell'economia? Non stiamo con i poveri se non siamo contro la povertà. Ovvero, se non rigettiamo la condizione che opprime una parte tanto importante dell'umanità. Gli strumenti di analisi a nostra disposizione parlano chiaro, anche se anch'essi devono fare i conti con la presenza dominante oggi del neoliberismo che giunge a noi sulle spalle di un'economia sempre più autonoma dalla politica (e prima ancora dall'etica), grazie al fenomeno noto col termine, un po' barbaro, di globalizzazione.

2. LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Negli anni seguenti il concilio Vaticano II, la Conferenza Episcopale Latinoamericana (CELAM), riunita a Medellin in Colombia (1968), inaugurava un modo nuovo di pensare l'annuncio del Vangelo nel contesto sudamericano, in vista dell'attuazione conciliare¹². In una situazione sociale, economica e culturale segnata da profonde disuguaglianze, da una maggioranza di poveri e da una minoranza di benestanti, la Chiesa si

¹² Cfr. CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de America Latina a luz del Concilio*, Bogotá 1968 (Atti dell'Assemblea di Medellin). Sulla ricezione del vaticano II in Sudamerica, cfr. J. Sobrino, *El vaticano II y la Iglesia en America Latina*, in C. Floristán-J.J. Tamayo, *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, pp. 105-133.

domandava come coniugare fede cristiana, povertà e sviluppo, secondo le indicazioni della recente Enciclica *Populorum progressio* (1967), che invitava al passaggio, «per ciascuno e per tutti, da condizioni meno umane a condizioni più umane»¹³. Intorno a questo evento, grazie alla spinta proveniente dall'esigenza di comprendere i "segni dei tempi" in America Latina, secondo la metodologia posta dal Concilio¹⁴, si è andata elaborando una riflessione teologica contestuale, il cui primo passo è stato segnato dallo spostamento di accento: dalla questione dello sviluppo alla questione della liberazione¹⁵. Ovvero, alla luce della teoria sociale della dipendenza, la concezione di sottosviluppo latinoamericano non può essere semplicemente compresa come ritardo rispetto allo sviluppo capitalista, ma come segno e risultato di una dipendenza oppressiva e di sfruttamento¹⁶.

La presa di coscienza ecclesiale di tale condizione «inumana» e «antievangolica» impone, dunque, l'annuncio del Vangelo della liberazione da ogni forma di dipendenza e di povertà.

2.1 I suoi Pionieri

Era il luglio del 1968 quando un "piccolo" sacerdote di origine *quechua*, in una cittadina nota in Perù solo per il suo porto peschereccio, *Chimbote*, parlava, per la prima volta, di teologia della liberazione. Ad ascoltarlo non vi era un pubblico di teologi, ma un gruppo di catechisti. Quel sacerdote

¹³ Paolo VI, *Populorum progressio* 20, in EV 2, 1065.

¹⁴ Cfr, *Gaudium et spes* 4: «[...] è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ogni generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche».

¹⁵ R. Gibellini, *Il dibattito sulla Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1986.

¹⁶ M. GRONCHI, *Gesù Cristo nelle diverse culture*, Ed. Paoline, Milano 2006, p.41.

era il peruviano Gustavo Gutiérrez (1929) e il convegno di *Chimbote* può considerarsi la data di nascita della teologia della liberazione, anche se fu la riunione del Consiglio Episcopale Latinoamericano (CELAM) che si tenne appena un mese dopo nella città colombiana di Medellín (Colombia), a darle rilevanza ecclesiale, riconoscendo in essa una delle prospettive fondamentali della teologia latinoamericana. Accanto al teologo peruviano ricordiamo Juan Luis Segundo, Lucio Gera e Joseph Comblin, che hanno contribuito alla fase iniziale di ricerca (1960-1968), a quella di creazione (1968-1971) e alla sua sedimentazione (dal 1972 in poi)¹⁷. Il termine verrà coniato dallo stesso Gutiérrez nel 1973 con la pubblicazione del libro *Teologia della Liberazione* (titolo originale spagnolo: *Historia, Política y Salvación de una Teología de Liberación*). Tra i protagonisti sono anche da ricordare *dom Hélder Câmara*, *Leonardo Boff* (brasiliani), *Jon Sobrino*, *Hugo Hassmann*, *Segundo Galilea* e *Camilo Torres Restrepo* (colombiano)¹⁸, il quale scriveva: «*Se la beneficenza, l'elemosina, le poche scuole gratuite, i pochi piani edilizi, ciò che viene chiamato "la carità," non riesce a sfamare la stragrande maggioranza degli affamati, né a vestire la maggioranza degli ignudi, né ad insegnare alla maggioranza di coloro che non*

¹⁷ I tre teologi presero parte a una riunione a *Petrópolis*, nel 1964, ove si cominciò a investigare teologicamente la problematica ecclesiale latinoamericana.

¹⁸ **Camilo Torres Restrepo** (Bogotá, 3 febbraio 1929 – Dipartimento di Santander, 15 febbraio 1966) è stato un presbitero, guerrigliero e rivoluzionario colombiano, precursore della Teologia della liberazione, co-fondatore della prima Facoltà di Sociologia e membro dell'Esercito di liberazione nazionale colombiano. Durante la sua vita promosse il dialogo tra il marxismo rivoluzionario e il cattolicesimo.

sanno, bisogna cercare mezzi efficaci per dare tale benessere alle maggioranze» (Camilo Torres, Messaggio ai cristiani).

Continua ad essere significativo il numero di vescovi che si collocano nell'orbita del cristianesimo liberatore e la loro influenza è ancora più rilevante nel panorama religioso latinoamericano, anche se non pochi sono già emeriti o stanno per andare in pensione, come il cardinale brasiliano Evaristo Arns, il vescovo catalano radicato in Brasile Pedro Casaldáliga, il messicano Samuel Ruiz, il peruviano Juan Luis Bambarén, l'arcivescovo ecuadoregno Luna, la maggior parte di loro firmatari di una lettera diretta al Papa in cui viene richiesta la celebrazione di un nuovo Concilio. Tutti loro sono impegnati nel cristianesimo liberatore iniziato a Medellín e con la Chiesa dei poveri, e seguono il cammino dei vescovi profeti, di cui alcuni martiri, che li hanno preceduti: Sergio Méndez Arceo, di Cuernavaca; Leónidas Proaño, di Riobamba; Oscar Arnulfo Romero, di San Salvador; Angelelli, dell'Argentina; Gerardi, del Guatemala; Helder Câmara, di Recife, ecc.

2.3 Il Contesto storico

La Conferenza cadeva subito dopo il Concilio Vaticano II (a margine del quale fu concordato da alcune decine di padri conciliari - molti dei quali brasiliani e latino-americani - il cosiddetto *Patto delle catacombe*). Nonostante i programmi di sviluppo inaugurati all'inizio degli anni sessanta dalle Nazioni Unite e dagli U.S.A., in quel periodo la schiacciante situazione di povertà dell'America Latina pareva soltanto peggiorare. Fu così che, nell'**agosto del 1968**, la Conferenza Episcopale dell'America Latina (CELAM) si riunì a **Medellin** (Colombia) per elaborare

una riflessione comune su come mettere in pratica le idee del Vaticano II nel contesto dell'America Latina¹⁹. Seguendo le indicazioni del documento conciliare sulla chiesa nel mondo contemporaneo e dell'esortazione di Papa Giovanni XXIII a leggere "i segni dei tempi", i documenti prodotti dalla conferenza di Medellín impiegano un metodo che inizia dall'analisi di una situazione particolare (giustizia, pace, educazione, gioventù, e così via), prosegue con una breve riflessione teologica condotta alla luce delle Scritture e della dottrina della chiesa, e termina formulando una serie d'impegni pastorale²⁰. Partendo da una riflessione e da un'analisi della realtà (*realidad*) latino-americana, i vescovi latino-americani gettavano così le basi per quella che sarebbe diventata la *teologia della liberazione* (l'innovativa opera omonima di Gustavo Gutiérrez è del 1971). La conferenza di Medellín costituì un punto di svolta non soltanto per la chiesa latino-americana, ma per la chiesa tutta: il Sinodo dei vescovi celebrato a Roma nel 1971 discusse la relazione intrinseca fra giustizia ed evangelizzazione. Vari altri movimenti esprimevano in quegli anni, accanto alla nascita della teologia della liberazione, tanto la turbolenza di un periodo di crisi quanto i segni promettenti di una nuova forma di missione. Se il tema messo in evidenza in America Latina nel primo decennio dopo il Concilio fu «*l'opzione preferenziale per i poveri*», il dialogo interreligioso divenne un punto focale per i cattolici dell'Asia, l'interconnessione di cultura, vangelo e chiesa per quelli dell'Africa, la conversazione fra cristianesimo e

¹⁹ STEPHEN B. EVANS-ROGER P. SCHROEDER, *TEOLOGIA PER LA MISSIONE OGGI Costanti nel contesto*, QUERINIANA, Brescia, 2010, p. 495.

²⁰ Il metodo *vedere-giudicare-agire*.

secolarizzazione per quelli dell'Europa e del Nord America; e il ruolo della fede cristiana in un momento di rapido mutamento socio-politico per quelli delle isole del Pacifico. In tutto il mondo i laici cattolici partecipavano in maniera più piena alla liturgia, al ministero e alla missione della chiesa. Il movimento dei *Cursillos* e la nascita delle comunità cristiane (ecclesiali) di base erano segni di vita nuova. I cattolici ascoltavano e studiavano la Bibbia nelle loro lingue (**Lettura popolare della Bibbia**). Le congregazioni religiose iniziarono il loro specifico processo di rinnovamento. Nel 1969, con la dissoluzione dello *ius commissionis* in base al quale la SCPF (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) aveva attribuito 'missioni' o 'territori di missione' alle diverse congregazioni missionarie, i vescovi erano diventati responsabili, in quanto capi delle chiese locali, dell'attività missionaria svolta all'interno delle loro diocesi. Il luogo teologico che sta all'origine della riflessione è «la prassi», ovvero l'effettiva vita concreta della gente, in particolare dei poveri, che sono tali a causa dell'ingiustizia e dell'oppressione. Particolarmente significativi al riguardo sono i riferimenti biblici al giudizio finale sull'incontro o il rifiuto di Gesù nei poveri (Mt 25,31-45) e la rivelazione di Dio non ai sapienti, ma ai piccoli (Lc 10,21; Mt 11,25). Il contesto storico in cui nasce e prende piede la Teologia della Liberazione è anche quello del diffondersi delle dittature militari e dei regimi repressivi, che determinarono lo sviluppo dell'impegno di alcuni teologi nell'elaborare proposte sempre più radicali per far fronte all'aggravarsi della crisi politica e sociale latinoamericana. Durante la CELAM del 1968 i rappresentanti della gerarchia ecclesiastica sudamericana presero posizione in favore delle popolazioni più

diseredate e delle loro lotte, pronunciandosi per una chiesa popolare e socialmente attiva. Intanto continuano ad avere notevole diffusione in tutti i paesi le comunità ecclesiali di base (CEB), nuclei ecumenici impegnati a vivere e diffondere una fede attivamente partecipativa dei problemi della società: in Brasile ne nacquero circa 100.000, grazie anche al cardinale di San Paolo *Paulo Evaristo Arns* e al vescovo di Recife *Dom Helder Camara*; in Nicaragua numerosi cattolici, sacerdoti e laici, presero parte alla lotta armata contro la dittatura di Somoza e in seguito diversi sacerdoti, come *Ernesto Cardenal* e *Miguel D'Escoto* entrarono a far parte del governo sandinista. Durante la terza riunione della CELAM del 1979 a Puebla (Messico), furono riaffermati e sviluppati i principi di Medellín, ma si evidenziò l'emergere di una forte opposizione da parte di settori conservatori della gerarchia ecclesiastica alle tesi della Teologia della Liberazione, che andò rafforzandosi negli anni ottanta con il papato di Giovanni Paolo II in cui gli ideologi ed i protagonisti della Teologia della Liberazione furono progressivamente allontanati dai vertici della gerarchia, come avvenne per Leonardo Boff che subì diversi processi ecclesiastici per poi abbandonare, nel 1992, l'ordine francescano.

2.4 Gli antecedenti

Gli antecedenti di tale teologia sono molteplici. Si rintracciano in Brasile, dove dal 1957 iniziò nella Chiesa cattolica un movimento di Comunità Ecclesiali di Base (CEB), preso in considerazione poi nel 1964 con il "*Primer Plan Pastoral Nacional 1965-1970*". Sempre in Brasile, **Paulo Freire**, un insegnante di Recife, nel Nordeste, sviluppò un nuovo metodo di alfabetizzazione mediante il processo di *coscientizzazione* del

problema. I movimenti studenteschi e dei lavoratori dell'Azione cattolica vi aderirono, insieme con importanti intellettuali cattolici. Alcuni cristiani cominciarono a utilizzare concetti marxisti nelle loro analisi sociali. Alcuni teologi, come *Richard Shaull*, missionario presbiteriano, pose la questione se la rivoluzione potesse avere un significato teologico cominciando, insieme con altri giovani protestanti, a discutere questi temi con sacerdoti domenicani e intellettuali cattolici. Un'ispirazione per il movimento latinoamericano proveniva anche dalla situazione europea. In Francia, nel 1950, la pubblicazione del libro dell'abate **Godin**: *Francia: terra di missione? (France, pays de mission?)*, sconvolge i pastori che si accorgono all'improvviso di guidare una Nazione ormai lontana dalla fede. Il cardinale di Parigi **Emmanuel Suhard** fonda la Missione di Francia, permettendo ad alcuni preti di lavorare nelle fabbriche per avvicinarsi al mondo operaio. Erano gli anni in cui la laica *Madeleine Delbrêl*²¹ viveva una straordinaria esperienza fra gli operai di Ivry, raccontata nei suoi libri *Noi delle strade* (originale francese: *Nous autres*,

²¹ Assistente sociale attivissima, opera nella periferia operaia di Parigi, a Ivry-sur-Seine, condividendo una semplice vita fraterna con alcune compagne a partire dal 1933, con il desiderio di installarsi in una sorta di "vita di famiglia" con gli uomini e le donne del suo quartiere. La presenza di una municipalità *comunista* la mette a contatto con un contesto segnato da un aspro confronto tra comunisti e cattolici. Mossa dalla carità e dalle gravi emergenze della popolazione, non esita a collaborare con tutti su obiettivi particolari, ma sempre prendendo le distanze dall'ateismo marxista e senza rinunciare a offrire le ragioni evangeliche delle sue scelte. Fin dai primi tempi del suo lavoro come assistente sociale, avverte la necessità di un impegno per lo sviluppo di politiche sociali più adeguate: «*Forse è più emozionante visitare, nella propria giornata, cinque o dieci famiglie numerose, procurar loro a suon di pratiche questo o quel sussidio; sarebbe invece senza dubbio meno emozionante, ma più utile, preparare il cammino a quel disegno di legge che potrebbe migliorare le condizioni di vita di tutte le famiglie numerose, che noi le conosciamo personalmente oppure* no [Professione sociale, Gribaudi, p. 76]»

gens des rues - textes missionnaires) e *Il Vangelo nei quartieri operai di Parigi* (originale francese: *"L'évangile dans les quartiers ouvriers de Paris"*). Nasce quindi il movimento dei preti operai, che si estende nei principali paesi dell'Europa occidentale. Tra i più noti, il domenicano *Jacques Loew*, che lavorò come scaricatore di porto a Marsiglia, e il sacerdote *Michel Favreau*, che è morto in un incidente sul lavoro. In Italia, il primo e più noto dei preti "con la tuta blu" è *Sirio Politi*, vissuto nella darsena di Viareggio, che pubblica il suo diario di vita in fabbrica, dal titolo *"Uno di loro"*. L'esperienza dei preti operai fu presto accusata di essere pericolosa per l'integrità della fede e della testimonianza cristiana, i preti furono considerati troppo vicini al comunismo e denunciati in Vaticano per attività sovversiva. Nel 1954 Pio XII ordinò a tutti i preti operai di tornare alla loro precedente opera pastorale o di entrare in comunità religiose che fossero presenti a fianco ai lavoratori, ma all'esterno delle fabbriche. Molti furono coloro che abbandonarono il ministero, in rottura con le decisioni del Vaticano; soltanto dopo il Concilio Vaticano II, nel 1965, i preti operai furono riabilitati, e sono presenti, seppure in maniera ridotta, fino ad oggi.

2.5 La transizione conciliare e la nascita delle teologie contestuali

Geneticamente collegata alle istanze della prassi e della liberazione, è l'istanza avanzata dalle teologie contestuali (*Afro, Indio, le donne, i contadini, gli aborigeni ecc...*). Mentre, già prima del Vaticano II, era emersa in maniera consistente la questione del rapporto tra l'annuncio e le differenti culture, negli ultimi decenni è venuta imponendosi la questione del rapporto tra l'annuncio del Vangelo e il suo significato per

chi vive in situazioni di radicale povertà e ingiustizia. È evidente che con ciò si pongono le premesse per l'incontro tra la teologia della liberazione di matrice latinoamericana e le teologie contestuali allocate nelle differenti aree geografiche del Terzo mondo²². Verso la metà del XX secolo, con l'acquisizione dell'indipendenza dalla colonizzazione straniera da parte di molti paesi e grazie all'impulso del Concilio Vaticano II, assistiamo a una svolta, che può essere considerata un'epoca di transizione, all'interno della quale prende corpo una nuova consapevolezza, sia dell'identità nazionale e culturale sia da parte della Chiese locali cristiane. Il nuovo metodo teologico individua nell'esperienza della fede contestuale il luogo teologico da cui procedere. Un'ispirazione alla Teologia della Liberazione latinoamericana fu la lotta per i diritti civili dei neri negli Stati Uniti, condotta da Martin Luther King; più tardi, tale esperienza sarà all'origine della teologia della liberazione nera (*Black Theology*), sviluppata, tra gli altri, da *James Cone*. Nel 1970, diversi anni prima che Gutiérrez e la teologia della liberazione latino-americana facessero irruzione sulla scena teologica, James Cone aveva scritto che «l'evento del regno oggi è la lotta di liberazione nella comunità nera»²³. La partecipazione alla lotta, scrive Cone poche pagine dopo, «è la caratteristica definitoria della chiesa»²⁴. Anche in Sudafrica si sviluppò una vigorosa teologia della liberazione nera nella lotta contro l'apartheid, in cui protagonista sarà,

²² G. Canobbio – P. Coda, *La Teologia del XX secolo un bilancio*, Città Nuova, Roma 2003, p. 72.

²³ J. H. CONE, *A Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Matyknoll, N.Y. 1986 (ed. or. 1970).

²⁴ STEPHEN B. EVANS-ROGER P. SCHROEDER, *TEOLOGIA PER LA MISSIONE OGGI Costanti nel contesto*, QUERINIANA, Brescia, 2010, p. 499.

negli anni più recenti, il vescovo anglicano *Desmond Tutu*. Nel resto del continente tale teologia ha messo in discussione la conquista coloniale e lo schiavismo dei popoli locali, "pagani", operato dai popoli europei, "cristiani", denunciando la conseguente miseria di cui soffre tuttora la grande maggioranza dei paesi africani. Tra le «teologie della liberazione asiatiche» -che hanno anche talune implicazioni cristologiche- meritano menzione quella *coreana, filippina e indiana*. La teologia coreana *minjung*, la teologia contadina, esposta dal filippino Charles Avila²⁵, la teologia indiana Dalit e quella indigena (*tribals*) sono state messe in relazione con la Teologia della Liberazione latinoamericana. (Tralascio qui di parlare delle teologie contestuali dell'America Latina, che mi ripropongo di trattare in un altro mio lavoro successivo).

- **La teologia *minjung*** (teologia della *massa del popolo*) è una versione coreana della teologia della liberazione e insegna che Gesù Cristo è il liberatore di queste persone oppresse. I documenti principali di una conferenza sulla teologia *minjung* del 22 ottobre 1979, sono stati curati da Yong-Kim Bock, direttore del Christian Institute per lo Studio della Giustizia e dello Sviluppo a Seoul, e pubblicati col titolo *Teologia Minjung: persone come soggetti di Storia*. A differenza delle Filippine, il cristianesimo non è giunto in Corea attraverso la colonizzazione occidentale. Per secoli dominata culturalmente e politicamente dalla Cina, la Corea fu colonizzata dal Giappone nella prima metà del XX

²⁵ CHARLE R. AVILA, *Peasant theology: reflections by the Filipino peasants on their process of social devolution*, WSCF Asia Office, 1976. Questo libro è un risultato di dieci anni di vita trascorsi lavorando in mezzo ai contadini filippini. Egli riporta solamente quello che normali contadini e i loro leaders hanno detto nel corso della loro lotta contro le ingiustizie e lo sfruttamento cui erano sottoposti.

secolo. La teologia contestuale in Corea (es.: teologhe donne e sciamanesimo) ebbe come punto di partenza l'ascolto delle storie popolari di dolore, povertà e bisogno. In questo contesto di ricerca, le tradizioni popolari ispirano la teologia coreana *minjung*, all'epoca del movimento di opposizione al regime dittatoriale, negli anni '70 del secolo scorso. Il termine coreano *minjung* (composto da due caratteri cinesi **min-** popolo e **jung-** massa) può essere tradotto con «*massa del popolo*», e definisce la grande maggioranza degli sfruttati. La teologia minjung sviluppa una biografia socio-politica dei cristiani coreani oppressi per le diverse ragioni di classe, stato, razza, cultura e religione. Le teologhe coreane chiamano le donne coreane “*minjung of minjung*”, essendo le più sfruttate tra gli sfruttati²⁶.

Appare, inoltre, di fondamentale importanza il concetto coreano di *HAN*, presente nella teologia *minjung*, che esprime il profondo sentimento che emerge dall'esperienza d'ingiustizia. Secondo la teologa Kang Nam Soon, *HAN* designa il fenomeno psicologico del popolo sofferente come sentimento di giusta indignazione, del non risolto risentimento contro un'ingiustificabile sofferenza²⁷.

- **La teologia contadina nelle Filippine** nasce dal racconto della gente e dalla riflessione basata sulla fede e la militanza dei cristiani a favore della giustizia sociale e contro la dittatura di Marcos. Nell'isola filippina di *Negros*, ad esempio, lo sfruttamento indiscriminato delle risorse minerarie e le devastazioni militari

²⁶ MAURIZIO GRONCHI, *Gesù Cristo nelle diverse culture. Europa, America Latina, Africa, Asia e “mondo femminile”*, SAN PAOLO, TORINO, 2006, p. 133.

²⁷ *Ivi*, p. 134.

hanno distrutto in larga misura ogni fonte di sostentamento per la popolazione. Qui le comunità di base sono per la gente un luogo di sostegno reciproco. Le persone condividono, lottano assieme per i loro diritti e dalla spiritualità vissuta insieme attingono la forza di affrontare la difficile realtà quotidiana. Le donne e gli uomini che s'impegnano nelle comunità di base (*Kristianong Katilingban* nella loro lingua) sono tuttora minacciati da gruppi armati. Sono messi sotto pressione perché affidino la regione al controllo dei gruppi armati; questi riscuotono tributi per la presunta «protezione» che essi accordano al villaggio. Le comunità di base però lottano per la loro indipendenza e la loro autonomia. Applicando le parole della Bibbia alla propria vita cercano insieme soluzioni per affrontare i problemi di tutti i giorni²⁸.

- **La teologia *Dalit*** prende nome dal termine *dalit* che, nel linguaggio dell'India settentrionale, significa «*schacciato, oppresso*», ed è il nome con cui s'identificano i gruppi degli intoccabili, i paria, i senza casta²⁹. I Dalit -che costituiscono il 14,5% della popolazione, per un totale di circa 200 milioni- rappresentano l'ultimo gradino dell'antica scala sociale *indu*; svolgono i lavori più umili, al servizio delle caste superiori, ma vengono tenuti a distanza a causa della loro impurità rituale. Dai Dalit provengono molte delle comunità cristiane negli ultimi

²⁸ www.fastenopfer.ch/data/media/sacrificio.../infoplus_filippine.pdf.

²⁹ Cfr. M. Amaladoss, *A Call to community. The caste System and Christian Responsibility*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1994.

cinquecento anni, diffuse soprattutto nelle zone rurali dello Stato meridionale del Tamilnadu.

La Teologia Dalit nasce verso la metà degli anni '80. Il tema principale della teologia Dalit è la ricerca della dignità umana, del rispetto, dell'autostima e della legittimazione all'interno della società indiana e della comunità cristiana. Il conseguimento di tali obiettivi non deriva da miracolose azioni divine, ma da una guarigione interiore e da una nuova forma di ordine sociale. Per quanto gli strumenti di analisi vengano forniti dalla sociologia, dall'attenzione alla sensibilità popolare e da una comprensione olistica della salvezza, sarebbe un errore considerare la teologia Dalit come l'adattamento al contesto indiano della teologia della liberazione latinoamericana. Infatti, la teologia Dalit nasce dalla specifica situazione socio-culturale indiana e qui sviluppa i suoi propri metodi di analisi, cercando di correggere quelle visioni che hanno privato i Dalits di quella dignità umana che spetta a tutti i figli di Dio³⁰.

Alla luce di questa visione generale, viene a configurarsi l'immagine di Cristo, come colui che ridona speranza ai Dalits: Infatti, ponendo al centro un forte accento cristologico, si pensa a Gesù come *Dalit* (appartenente alla casta inferiore degli «intoccabili»), emarginato, rifiutato dal suo popolo e ucciso fuori dalle porte della città. Gesù è compagno di tutti i sofferenti, è il Dio che condivide i nostri dolori. Gli aspetti redentivi del Gesù *Dalit*

³⁰ Cfr. G. Gispert-Sauch, *Teología de liberación in Oriente*, in J. Comblin-J.L. Gonzales – F. e J. Sobrino (a cura di), *Cambio social y pensamiento cristiano en America Latina*, Editoriale Trotta, Madrid 1993, pp. 251-262.

sofferente coinvolgono gli oppressi nella lotta di liberazione e anche, in certo senso, gli oppressori, per la loro conversione.

- **La teologia Indigena (tribals)** ha caratteristiche simili a quella Dalit e mette in risalto un altro gruppo sociale indiano, particolarmente marginalizzato ed economicamente insufficiente, costituito da quegli indigeni che vengono chiamati *tribals*, il cui termine indiano *adivasis* denota come «i primi abitanti» o aborigeni. Questi gruppi etnici rappresentano il 7,5% della popolazione per un totale di 80 milioni, e hanno abitato l'India molto prima dell'avvento dei popoli indo-europei e ariani del secondo millennio a.C. Il tentativo di recuperare i miti tribali e di rileggerli alla luce della fede biblica ha ispirato quella riflessione teologica che negli ultimi anni si va sempre più caratterizzando come *indigena*. Gli antichi rituali, i simbolismi della natura, la dimensione ecologica rappresentano i principali riferimenti di una teologia tribale i cui albori risalgono ai primi missionari del periodo post-conciliare, che oggi diviene un vero e proprio sforzo teologico nell'ambito di centri istituzionali.

Queste tre teologie hanno carattere popolare e si esprimono soprattutto attraverso narrazioni, simboli, canzoni popolari, liturgie e danze³¹.

3. La condanna e la riscoperta da parte del Vaticano

La reazione da parte della Santa Sede fu da subito drastica: già in uno dei suoi primi viaggi apostolici in Messico, nel gennaio del 1979,

³¹ *Adista* n. 3 del 2006.

papa Giovanni Paolo II dichiarò che «la concezione di Cristo come una figura politica, un rivoluzionario (...) non è compatibile con gli insegnamenti della Chiesa».

Lo stesso papa sollecitò dalla Congregazione per la dottrina della fede, presieduta dal cardinale Joseph Ratzinger due studi sulla Teologia della Liberazione: *Libertatis Nuntius* (1984) e *Libertatis Conscientia* (1986). In entrambi, si considerava, in sostanza, che nonostante la vicinanza della Chiesa cattolica ai poveri, la tendenza della Teologia della Liberazione ad accettare postulati marxisti e di altre ideologie politiche non era compatibile con la dottrina sociale della Chiesa cattolica, specialmente nell'assunto in cui quella teologia sosteneva che la redenzione fosse ottenibile attraverso un compromesso con le esigenze di riscatto sociale dei poveri. Tali giudizi fortemente critici e la forte pressione dei settori conservatori della Chiesa, come l'Opus Dei, spinsero verso la negazione di un appoggio della Santa Sede richiesto da monsignor Oscar Romero, anche se poi lo stesso papa Giovanni Paolo II, ha riconosciuto che la Teologia della Liberazione ha avuto un ruolo «buono, utile e necessario» per la difesa dei poveri, in una lettera rivolta alla Conferenza Episcopale Brasiliana. Egli stesso assume, nel suo magistero sociale, come nella *Centesimus annus*, la tematica della liberazione come compito della Chiesa del nostro tempo.

Inoltre, nel documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, pubblicato dalla Pontificia Commissione Biblica nel 1993, l'approccio ermeneutico della TdL nella lettura delle Sacre Scritture (e, con esso, ogni

approccio "contestuale", come quello femminista, ad esempio), viene riconosciuto importante per una comprensione più adeguata del Vangelo.

A onor del vero Karol Wojtyła non fu sempre clemente con la teologia della liberazione. Gli capitò di dire la sua contro una visione della teologia che a suo modo di vedere era troppo politicizzata perché rischiava di ridurre la Chiesa ad attività terrene. Nel 1979 in Messico egli dichiarò che la «concezione di Cristo come politico, rivoluzionario, come il sovversivo di Nazaret, non si compagina con la catechesi della Chiesa». Il prefetto Ratzinger aveva la medesima visione di Wojtyła. Ma è anche vero che, come dice il cardinal Müller, i documenti usciti dalla sua penna quando era prefetto dell'ex Sant'Uffizio («*Libertatis nuntius*» del 1984 e «*Libertatis conscientiae*» del 1986) non contenevano solo critiche. Secondo Müller quei testi prepararono la strada a «una vera teologia della liberazione che è strettamente legata alla dottrina sociale della chiesa e che nel mondo di oggi deve levare la propria voce. Una visione che, partendo dalla fede, realizza la realtà intera, storica dell'uomo, come singolo e come società, offre orientamenti comportamentali non solo a singoli cristiani, ma anche sul piano delle decisioni politiche ed economiche».

Ma, dice Müller: «È evidente che la teologia della liberazione non è una costruzione teorica nata a tavolino. Le grandi conferenze dell'episcopato latino-americano di Medellín, Puebla e Santo Domingo hanno inteso se stesse come realizzazione dello sviluppo della teologia cattolica del XX secolo, nel contesto del sub-continente latino americano».

3.1 La teologia della liberazione al centro delle tensioni tra America Latina e Occidente

Negli anni Settanta e Ottanta la Teologia della liberazione aveva suscitato una grande risonanza in Europa. L'interesse per l'America Latina, soprattutto da parte dei giovani cristiani, crebbe enormemente. Nell'ambito del mutamento di coscienza avvenuto con la rivolta studentesca e insieme alla critica alla mentalità borghese - capitalistica sul benessere, la Teologia della liberazione venne recepita come rafforzamento di una teologia politica. A una pietà tutta interiore confinata nell'ambito privato venne contrapposto il ministero profetico della chiesa nei confronti della società, e con ciò la forza trasformatrice del Vangelo nei confronti delle strutture della dipendenza, dello sfruttamento e degli abusi di potere.

Di contro, gli avversari del cambiamento sociale parlarono del pericolo di un'immanentizzazione della fede e di una contaminazione di posizioni teologiche con l'analisi della società di tipo neomarxista.

Dopo la caduta del muro di Berlino e il crollo del blocco comunista, a molti osservatori sembrò solo questione di tempo che l'America Latina abbandonasse la resistenza e la protesta, alla quale la Teologia della liberazione dava voce, contro lo sfruttamento e l'oppressione plurisecolare operata dalle potenze coloniali prima e dai centri di potere economico nordamericani ed europei poi.

La «naturale» divisione di ruoli tra paesi ricchi e poveri sembrò di nuovo tornare in equilibrio. Solo il virus del marxismo -si diceva- può essere responsabile del fatto che, improvvisamente, gli uomini si sollevino contro il

loro sfruttamento quali forze di lavoro a basso costo e contro la sottrazione, a prezzi ridicoli, di materie prime alla propria terra. È colpa solo di quel virus se essi non vogliono più rinunciare a un'assistenza sanitaria di base, a un'amministrazione statale fondata sul diritto e sulla giustizia, a una formazione scolastica e a un'abitazione dignitosa. Il trionfalismo di un capitalismo che si presumeva vittorioso andò di pari passo con la soddisfazione per cui alla Teologia della liberazione sembrava venir meno il proprio fondamento. Si pensò di aver gioco facile associandola alla violenza rivoluzionaria e al terrorismo di gruppi marxisti.

Nel famigerato documento segreto, predisposto per il presidente Reagan nel 1980, il **Comitato di Santa Fé** sollecitava il governo degli Stati Uniti d'America a procedere in maniera militante contro "la Teologia della liberazione" e la chiesa cattolica latino-americana che ne recava l'impronta: *«il ruolo della chiesa in America Latina è di vitale importanza per la concezione della libertà politica. Purtroppo le forze marxiste-leniniste hanno utilizzato la chiesa come arma politica contro la proprietà privata e il sistema di produzione capitalista, in quanto hanno infiltrato nella comunità religiosa idee che sono più comuniste che cristiane»*³².

Quel che più sconcerta, di quel documento, è la sfrontatezza con la quale i suoi estensori, responsabili di brutali dittature militari e potenti oligarchie, innalzano il loro interesse per la proprietà privata e per il sistema capitalistico a criterio di ciò che è o non è cristiano. Al lettore europeo deve essere chiaro che la proprietà privata, in America Latina, non è quella piccola porzione di

³² G. GUTIÉRREZ-G.L. MÜLLER, op. cit., p.33.

beni che ci si è procurata con una vita fatta di sacrifici e privazioni; si tratta invece del possesso di enormi latifondi o, ad esempio, d'interi miniere di rame e d'argento, a fronte di milioni di piccoli agricoltori o braccianti privi di ogni avere e diritto. Questo è lo sfondo rispetto al quale si capisce anche il supporto economico e politico dato alle sette fondamentaliste e alla loro attività. Con esse si vuole respingere la lotta della Teologia della liberazione a favore di una visione integrale, complessiva della grazia e della redenzione, e questo con il ridurre il ruolo della religione a mera consolazione ultraterrena, tutta racchiusa nella sfera privata; e così la si utilizza come fattore stabilizzante di una società ingiusta. Un esempio particolarmente grave di lesione dei diritti umani è dato dal fatto che determinate istituzioni dell'America del Nord fanno dipendere la fornitura di generi alimentari e di altre provviste al Perù dall'impegno ad adottare una politica volta al drastico calo del tasso di natalità.

In tale caso la parola d'ordine sembra essere questa: ***lotta alla povertà per mezzo della decimazione dei poveri***. In Perù, che è grande quasi quattro volte la Germania e che ha una percentuale di abitanti quattro volte inferiore, non si può affatto parlare di sovrappopolazione. Chi vede con i propri occhi le innumerevoli forme di degrado cui sono sottoposte qui le persone, le forme di schiavizzazione e di sfruttamento, non si lascerà più illudere dalla tanto osannata efficienza e superiorità del capitalismo.

A scanso di equivoci, rispetto al termine "*capitalismo*", è necessario operare una chiarificazione.

Nel contesto latino-americano (e dei paesi poveri in generale), la parola “capitalismo” rispecchia uno stile di vita che, innalzato a criterio ultimo dell’agire umano, tende allo sfrenato arricchimento personale.

Questa specie di capitalismo non ha niente a che fare con una libera economia d’impresa, di mercato, nella quale le persone investono il proprio lavoro e le proprie capacità cooperando all’edificazione e al funzionamento di un’economia sociale, nel contesto di uno stato di diritto costituito democraticamente.

Di fronte al fallimento di questo sistema capitalistico allo stato puro e della corrispondente mentalità sprezzante i diritti umani, la Teologia della liberazione rimane di bruciante attualità.

L’elemento che distingue fundamentalmente la Teologia della liberazione dal sistema marxista e da quello capitalista è, di contro, proprio quell’elemento che unisce profondamente quei due sistemi, pur con tutte le contrapposizioni che ne definiscono il rapporto: è cioè quella concezione dell’uomo e della società comune a entrambi secondo cui Dio, Gesù Cristo e il Vangelo non possono aver alcun ruolo per l’umanizzazione dell’uomo, né sotto l’aspetto individuale, né sotto quello sociale. Il comunismo era destinato al fallimento perché privo di un’antropologia di fondo. Esso non ha idealizzato l’uomo, e nemmeno ignorato il suo innato egoismo. Quello che ha del tutto ignorato è invece il riferimento dell’uomo a Dio e con ciò la realtà del peccato e della grazia, del perdono e della possibilità di viver a partire dalla giustizia di Dio donata all’uomo.

Ma anche il capitalismo sfrenato è naufragato, perché manca anch'esso della stessa antropologia, nella presunzione di poter definire l'uomo senza Dio e di poter costruire una società senza ricorrere alla Parola di Dio e alla sua grazia.

4. Le tappe principali dello sviluppo della Teologia della Liberazione

La tematica della liberazione, come abbiamo visto, affonda le sue radici nel Concilio Vaticano II, da molti riconosciuto come inizio della riscoperta di una Chiesa popolare. In esso, dall'esperienza dei vescovi e dei teologi che avevano promosso la redazione della *Gaudium et Spes*, il cosiddetto "Schema XIII", si dibatte sulla povertà della Chiesa e sulla sua solidarietà con le situazioni di oppressione; esperienza che era propria delle Chiese del cosiddetto "Terzo Mondo", allora in pieno fermento sociale e politico. Traccia di questo dibattito si trova nel libro "I poveri, Gesù e la Chiesa" (originale francese: *Les Pauvres, Jésus et l'Église*), che il prete *Paul Gauthier* pubblica nel 1963; in America Latina, il testo ha un grande impatto, e lo stesso Gustavo Gutiérrez ne trova ispirazione per il suo "Teologia della Liberazione".

Nell'agosto del 1975, si tiene il congresso teologico del Messico, cui partecipano più di settecento specialisti, attorno al tema "*Liberazione e cattività*". Nel 1976, il francescano brasiliano Leonardo Boff pubblica, dopo quell'incontro, il libro "*Teologia della cattività e della liberazione*" (originale portoghese: *Teologia do Cativo e da Libertação*).

Insieme alla discussione dei teologi, è l'intero episcopato ad assumersi il compito di essere al fianco delle lotte di liberazione del

popolo. Dopo la conferenza di Medellín (1968), nel 1979, durante la III conferenza generale della CELAM, a Puebla, i vescovi definiscono il concetto di opzione preferenziale dei poveri.

La chiesa non era incentrata su se stessa o sulle sue preoccupazioni, ma sulla sua missione nel mondo come concreto nella realtà latino-americana; la missione era concepita non soltanto come annuncio del vangelo, ma come impegno per la giustizia, lo sviluppo autentico e la liberazione³³. Si trattò di una svolta, non soltanto nella chiesa latino-americana, ma nella chiesa nel suo complesso, poiché segnò l'inizio di quella che poi sarebbe diventata la teologia della liberazione. Medellín anticipò ciò che avrebbe detto della giustizia il Sinodo dei vescovi riunito a Roma nel 1971: che essa è una «dimensione costitutiva della predicazione del vangelo, cioè della missione della chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo».

4.1 Elementi centrali della Teologia della Liberazione

Fra le tesi di questa teologia vi sono:

- La liberazione è conseguenza della presa di coscienza della realtà socioeconomica latinoamericana.
- La situazione attuale della maggioranza dei latinoamericani contraddice il disegno divino e la povertà è un peccato sociale.
- La salvezza cristiana include una "liberazione integrale" dell'uomo e raggruppa per questo anche la liberazione economica, politica, sociale e ideologica, come visibili segni della dignità umana.

³³ P. BERRYMAN, *Liberation Theology*, Meyer Stone Books, Oak park, Ill. 1987, 22-24.

- Non vi sono solo peccatori, ma anche persecutori che opprimono e vittime del peccato che richiedono giustizia.

Fra gli impegni teorici e operativi che conseguono dalle tesi vi sono:

- Costante riflessione dell'uomo su se stesso per renderlo creativo a suo vantaggio e a quello della società in cui vive.
- Prendere coscienza della forte disuguaglianza sociale tra società opulente e popoli votati alla miseria, ponendosi al fianco dei poveri, che sono le membra sofferenti del corpo crocifisso di Cristo, senza avallare perciò tesi che si avvicinino ad un cristianesimo classista e rivoluzionario. La rivoluzione del vangelo è l'amore, non la lotta. La giustizia sociale è sorella della carità.
- Rivendicare la democrazia approfondendo la presa di coscienza delle popolazioni riguardo ai loro veri nemici, per trasformare l'attuale sistema sociale ed economico.
- Eliminare la povertà, la mancanza di opportunità e le ingiustizie sociali, garantendo l'accesso all'istruzione, alla sanità, ecc.
- Creare un uomo nuovo, come condizione indispensabile per assicurare il successo delle trasformazioni sociali. L'uomo solidale e creativo deve essere il motore dell'attività umana in contrapposizione alla mentalità capitalista della speculazione e della logica del profitto.
- Libera accettazione della dottrina evangelica, ossia procurare innanzi tutto condizioni di vita dignitose e poi, se la persona lo vuole, perseguire l'attività pastorale, diversamente da prima, in cui finché le missioni cristiane sfamavano le persone, allora queste si dichiaravano cristiane.

4.2 La Teologia della Liberazione oggi

Da subito, la Teologia della Liberazione ha ripreso, pur fuori dalla Chiesa, la centralità della beatitudine dei poveri, proclamata nel Vangelo e nella tradizione ecclesiale, coniugandola con il processo di liberazione dalla povertà tramite la trasformazione sociale e politica. In seguito, nella Teologia della Liberazione sono stati gli stessi poveri a divenire protagonisti del proprio affrancamento dall'oppressione, sia nella pratica (la "teologia prima"), sia nella riflessione teorica (definita "teologia seconda", cioè conseguente alla prassi). Alla riflessione, si aggiunge la denuncia dell'economia di mercato e l'alienazione che il capitalismo causa a milioni di persone nel mondo.

Oggi, grazie soprattutto al contributo di Leonardo Boff e dei suoi numerosi libri come: "Ecologia, mondialità, mistica", o l'ultimo: "Spiritualità per un altro mondo possibile" la Teologia della Liberazione ha sviluppato un filone nuovo, scoprendo lo stretto legame cosmico e mistico di necessaria interdipendenza tra solidarietà che gli esseri umani sono chiamati ad avere tra loro e quella che devono avere con la natura, nell'aut aut tra homo sapiens e homo demens. Ossia come riscoperta dell'ambiente e di una rinnovata cura ecologica, e ha sposato le tesi e l'azione del movimento altermondialista (detto anche "no-global"), in cui alla contestazione del neoliberismo si aggiunge la promozione della pace fondata sulla giustizia e la richiesta di una partecipazione democratica efficace da parte dei movimenti di base.

In ambito extraecclesiale - a seguito degli scontri più forti tra la gerarchia della Chiesa e il movimento della Teologia della Liberazione

- si è giunti a sposare le tesi della teologia radicale e politica, europea e statunitense, unendosi quindi nella richiesta di una reale partecipazione dei laici e delle donne alla vita e alla guida della Chiesa, al decentramento del potere ecclesiale e all'inculturazione del Vangelo nelle Chiese e nelle tradizioni locali, al macroecumenismo (condivisione di riflessione e impegno allargata, cioè, alle grandi religioni mondiali), al pluralismo nelle questioni riguardanti la salvezza, in cui il ruolo di Gesù Cristo, pur non marginalizzato, non risulti più esclusivo delle altre esperienze religiose umane.

Il 13 ottobre 2006 Benedetto XVI ha promulgato una Notificazione (pubblicata il 14 marzo 2007), che condanna come "erronee e pericolose" alcune tesi espresse dal teologo della liberazione Jon Sobrino, gesuita basco emigrato ad El Salvador, nei suoi due libri *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, del 1991, e *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, del 1999, che hanno avuto grande diffusione in America Latina e non solo. Una delle accuse principali è di aver eletto i poveri a "luogo teologico fondamentale" - cioè a principale fonte di conoscenza -, al posto della "fede apostolica trasmessa attraverso la Chiesa a tutte le generazioni".

SECONDA PARTE

1. L'OPZIONE PREFERENZIALE PER I POVERI

Giungiamo così a parlare del meglio dell'esperienza ecclesiale di questo tempo: *l'opzione preferenziale per i poveri*, espressa inizialmente a Medellin e accolta esplicitamente a Puebla. Tale approccio fa oggi parte, come è noto, del magistero universale della chiesa, come testimoniano numerosi testi di Giovanni Paolo II e di diversi episcopati non latinoamericani³⁴. Se qualcosa deve restare di questi cicli dell'AL e della chiesa, è proprio questa opzione come impegno esigente, espressione di un amore sempre nuovo e asse di una nuova evangelizzazione. Il tono mobilitante dei testi di Santo Domingo risponde a questa esigenza, lanciando un energico appello alla partecipazione di tutti alla *nuova evangelizzazione del continente*. Tale preoccupazione era stata presente fin dalla preparazione a Medellin, ma ha acquisito nuova forza col vigoroso appello di Giovanni Paolo II a Haiti (1983), il paese più povero e abbandonato dell'America Latina. Rivolgendosi ai vescovi del Brasile (*Lettera ai Vescovi del Brasile*, aprile 1986), Giovanni Paolo II esorta la chiesa brasiliana a trovare la strada e il linguaggio per annunciare «*ai poveri di questo continente*» la necessità del «*Vangelo della liberazione radicale e integrale*», non farlo -aggiunge il Papa- sarebbe defraudare e deludere quei poveri.

1.1 La Promozione umana

Santo Domingo studia un secondo tema da cui deduce un'importante linea pastorale: la *promozione umana*.

³⁴ G. GUTIÉRREZ-G.L. MÜLLER, *DALLA PARTE DIE POVERI*, p. 13.

Non si tratta di un punto estraneo all'evangelizzazione. Numerosi testi del magistero negli ultimi anni hanno riaffermato con vigore che promuovere la dignità umana fa parte dell'attività evangelizzatrice- Dignità che si vede messa in discussione dal «*più devastante e umiliante flagello che vivono l'America Latina e i Caraibi*», costituito dal «*crescente impoverimento di milioni di latinoamericani, in gran parte conseguenza della politica neoliberale predominante nel continente*»³⁵. La profondità del problema chiama tutta la chiesa a farle fronte. I valori di pace, giustizia e libertà non sono unicamente mete di un impegno sociale, ma devono ora ispirare i metodi per conseguire una società umana rispettosa dei diritti di tutti.

La nuova evangelizzazione dovrà essere un'*evangelizzazione inculturata*. La Parola, cioè, deve incarnarsi in mondi, situazioni e culture diverse. Con ciò la sua trascendenza non solo non è intaccata, ma anzi riaffermata. Questa prospettiva ha messo il dito nella piaga in un continente traboccante di diversità razziale e culturale. Le culture e i valori dei diversi popoli indigeni e della popolazione nera dell'AL costituiscono una grande ricchezza che deve essere apprezzata e rispettata da quanti hanno la responsabilità di annunciare il Vangelo.

Com'è ben noto, la Teologia della liberazione, che nacque da un'intensa preoccupazione pastorale, sin dai suoi inizi è stata legata alla vita della chiesa, ai suoi documenti, alla sua celebrazione comunitaria, alla sua inquietudine evangelizzatrice e al suo impegno per la liberazione della società latinoamericana, in particolare dei più poveri dei suoi membri.

³⁵ *Santo Domingo*, n. 179.

1.2 Dalla Parte dei poveri

// mondo del povero

La realtà latino-americana è marcata dalla povertà, che Puebla considera come «il flagello più devastatore e umiliante» e come «anti-evangelica» (*Puebla* 29 e 1159). Secondo la famosa espressione di Medellín, essa costituisce una situazione di «violenza istituzionalizzata» (*Medellin, Pace* 16). Si devono perciò analizzare e denunciare le cause strutturali dell'ingiustizia e dell'oppressione vissute dal popolo povero dell'America Latina. Com'ebbe a ricordare Giovanni Paolo II a Puebla³⁶, esistono meccanismi che «producono a livello internazionale ricchi sempre più ricchi accanto a poveri sempre più poveri».

Oggi avvertiamo sempre più chiaramente la posta in gioco di questa situazione: **povertà significa morte**. Morte provocata dalla fame, dalla malattia o dai metodi repressivi che usano coloro che vedono vacillare i loro privilegi davanti a ogni sforzo di liberazione degli oppressi. Morte fisica alla quale si aggiunge una morte culturale, perché in una situazione di oppressione viene distrutto tutto ciò che da unità e forza ai diseredati di questo mondo. È questo il luogo dell'analisi sociale nel lavoro teologico di cui stiamo parlando, perché essa ci aiuta a capire le forme concrete che la realtà d'ingiustizia e di morte riveste in America Latina.

Di ciò si tratta quando parliamo della povertà, della distruzione delle persone e dei popoli, delle culture e delle tradizioni. In particolare, della povertà dei più defraudati: indios, neri e donne che, in tali settori della popolazione, si trovano doppiamente emarginate e oppresse. Non si

³⁶ Discorso inaugurale III, 4, in *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, E.M.I., Bologna 1979, 26.

può, perciò, limitare la nozione di povero a una classe sociale determinata. È sbagliata, di conseguenza, e appare insufficiente nella nostra prospettiva, qualsiasi analisi che riduca il povero e la scelta in suo favore al piano puramente economico e politico. Non siamo neppure, come talvolta si pensa, unicamente di fronte alla sfida di una «situazione sociale», quasi si trattasse di qualcosa di esteriore alle esigenze fondamentali del messaggio evangelico. Ci troviamo piuttosto davanti a qualcosa che va contro il Regno di vita annunciato dal Signore, qualcosa dunque che un cristiano deve respingere.

La vita del povero è infatti una situazione di fame e di sfruttamento, d'insufficiente attenzione ai problemi della salute, di mancanza di una casa decente, di difficile accesso all'istruzione scolastica, di bassi salari e di disoccupazione, di lotte per i propri diritti, di repressione. Ma questo non è tutto. Essere poveri è anche una maniera di sentire, conoscere, ragionare, farsi degli amici, amare, credere, soffrire, far festa, pregare. In altri termini, i poveri costituiscono *un mondo*. Impegnarsi con loro è entrare in tale universo - o in certi casi restarvi, ma con una coscienza più chiara -, viverci dentro; considerarlo non come luogo di lavoro, ma come propria residenza. Non già andare verso questo mondo qualche ora per darvi testimonianza del Vangelo, bensì partire ogni mattina da esso per annunciare la 'Buona Notizia' a ogni persona umana.

Tutti siamo convinti che senza canti a Dio, senza azioni di grazie per il Suo amore, senza preghiera non c'è vita cristiana. Sono però canti intonati da persone che vivono in determinate situazioni storiche. Nel contesto latino-americano possiamo chiederci: come ringraziare Dio

per il dono della vita a partire da una realtà che porta il marchio della morte prematura e ingiusta? Non ci sono risposte facili a questa domanda, ma è certo che tale realtà non elimina - ne è prova la vita dei poveri - il canto di azione di grazie, non fa tacere la voce del povero. Si può dire persino che attualmente in America Latina si vive un tempo di giudizio, un momento propizio, un *kairòs*, ossia una chiamata a intraprendere nuove strade nella fedeltà al Signore.

1.3 La pedagogia sociale in Paulo Freire

Ho sentito il bisogno di riprendere in mano un libro che mi è tanto caro, *La pedagogia degli oppressi* scritto dal pedagogista brasiliano **Paulo Freire**. L'autore lo iniziò a scrivere nel 1967 in Cile, mentre vi era esiliato; scritti i primi tre capitoli e ritenendo l'opera compiuta (comprendente i soli primi tre capitoli), Freire la fece leggere all'amico filosofo Ernani Maria Fiori affinché vi apponesse la prefazione; Fiori suggerì all'amico di scrivere un quarto capitolo di analisi politica, intento che Freire realizzò nei mesi successivi. Conclusa l'opera nel 1968, Freire intendeva pubblicarla in Cile, ma ciò non fu possibile per difficoltà politiche. Il manoscritto fu in seguito consegnato al teologo americano Richard Shaull che, dopo averlo letto, così si esprese: "*This book will cause a revolution in the world. It came at a good moment to support political practices in many areas, including Liberation Theology!* - *Questo libro causerà una rivoluzione nel mondo. È arrivato al momento giusto per sostenere l'azione politica in molte aree, compresa la Teologia della Liberazione*". Shaull suggerì di farlo tradurre in inglese da Myra Ramos e pubblicarlo negli Stati Uniti con la sua prefazione. Così la prima edizione uscì solo nel 1970, in inglese, a New York, da Herder & Herder; in

Italia uscì la prima volta nel 1971 da Mondadori³⁷. Solo nel 1975 fu possibile farlo uscire nella lingua in cui fu scritto in Brasile.

Freire visse in un contesto storico, quello brasiliano, nel quale il tasso di analfabetismo era altissimo. Il suo antidoto a questa piaga sociale fu un metodo il cui scopo non era precipuamente, o meglio, solamente quello di insegnare a leggere e scrivere, ma soprattutto a capire un po' meglio il mondo nel quale vivevano. Modificando la società, educandola ad esercitare pienamente i loro diritti sociali e civili, l'alfabetizzazione assurge a un ruolo esistenziale e non già strumentale. Parimenti, don Milani, adottando un metodo, come per esempio quello della scrittura collettiva, volle raggiungere i poveri, gli esclusi, quelli che Freire chiama gli "oppressi".

"Alfabetizzazione, coscientizzazione, liberazione", sono le tappe della pedagogia sociale di Paulo Freire, che costituiscono l'ossatura portante della sua opera. L'autore esordisce descrivendo i rapporti socio-pedagogici tra oppressori e oppressi. Introduce la sua opera con la dicotomia sociale esistente tra oppressori e oppressi: nello specifico gli oppressori sono coloro che applicano, secondo Freire, un "scetticismo reazionario" volto al mantenimento dello "status quo", mentre gli oppressi applicano, una volta presa coscienza di tale condizione, il cosiddetto "radicalismo rivoluzionario" volto al cambiamento dello stato sociale. Dopo questa breve introduzione, all'interno del primo capitolo descrive i fenomeni o meglio i processi che avvengono all'interno di un regime di oppressori/oppressi, basato su di un rapporto di forza che di fatto

³⁷ Paulo Freire. *La pedagogia degli oppressi*. Milano, Bruno Mondadori Editore. 1971. p. 53

privilegia l'oppressore. Egli individua i processi di "disumanizzazione" e prescrizione, dove per "disumanizzazione" intende la violazione dei diritti, l'ingiustizia sociale, la fame e la negazione di accesso alla conoscenza. Mentre per "prescrizione" intende quel processo particolare d'introiezione dei valori degli oppressori, dove la percezione di cambiamento è intesa nello svoltare da oppresso in oppressore. Al fine di contrastare i primi due processi, Freire introduce il concetto di "inserzione critica", ovvero quel processo atto a contrastare la disumanizzazione e la prescrizione. L'"inserzione critica" prevede due sotto-processi, quello della "***presa di coscienza***" e quello di "***educazione problematizzante***". La presa di coscienza è da intendersi come presa di coscienza della condizione di uomo come tale e non come cosa o strumento, mentre l'educazione problematizzante viene distinta da quella "depositaria". L'educazione *depositaria*, ricercata e incoraggiata dall'oppressore, è intesa "come se" gli educandi fossero dei "contenitori" all'interno dei quali gli educatori versano il loro contenuto di sapere. L'educazione problematizzante, quella auspicabile come fine della lotta alla condizione di oppressi, è intesa al contrario come dialogo caratterizzante l'apprendimento e il vivere sociale.

Il dialogo e, nello specifico, quelli che il Freire chiama "*temi generatori*" del dialogo, di fatto caratterizza tutto il contenuto del terzo capitolo insieme a quello che poi in seguito sarà definito come "***metodo di alfabetizzazione***". Il tema generatore è un argomento educativo che, una volta individuato, viene analizzato e suddiviso in quattro fasi: *implementazione-codifica-decodifica-interpretazione*.

Infine il quarto e ultimo capitolo parla di leadership. La leadership viene suddivisa in leadership degli oppressori e leadership degli oppressi. La leadership degli oppressori propone un'azione oppressiva e antidialogica, volta alla conquista, alla divisione degli oppressi secondo il principio *divide et impera*, alla manipolazione attraverso la creazione di falsi leaders e di false organizzazioni rappresentative e infine l'invasione sia culturale, tramite la creazione di falsi miti, sia economica, mediante il sistema bancario. Al fine di contrastare l'azione oppressiva e antidialogica posta in essere dagli oppressori, gli oppressi necessitano di azione dialogica basata sulla collaborazione, la distribuzione delle informazioni, l'unione, l'organizzazione e infine la sintesi culturale secondo l'educazione problematizzante.

Il concetto di coscientizzazione che elaborò consisteva nel portare poveri e diseredati a prendere coscienza dei meccanismi che li tenevano al margine della vita sociale, passo fondamentale per spezzare il loro vincolo con gli oppressori. L'educazione era quindi per Freire una pratica di libertà che lo spinse a postulare una nuova pedagogia, la pedagogia degli oppressi, in cui solo attraverso un'autonoma conquista della parola l'oppresso assumeva coscienza della propria condizione storica. Si trattava di frantumare gli schemi cristallizzati della cultura di classe attraverso un processo di autoeducazione comunitaria, una critica della situazione presente e la ricerca di un superamento il cui cammino non venisse imposto, ma scoperto o creato dalla coscienza collettiva liberata. Freire problematizzava la cultura non certo per distruggerla, ma per farne scaturire, attraverso un processo maieutico, ogni sua possibilità repressa.

La coscientizzazione diventava quindi indispensabile per sperimentare una nuova visione del mondo destinata a criticare la situazione presente, cercandone un superamento. Freire era convinto che non si potesse coscientizzare un individuo isolato, ma un'intera comunità; la matrice del metodo, che era l'educazione intesa come un momento del processo globale di trasformazione rivoluzionaria della società, diventava dunque una sfida a qualunque situazione pre-rivoluzionaria. *“La libertà, che è una conquista e non un'elargizione, esige una ricerca permanente. Ricerca permanente che solo esiste nell'atto responsabile di colui che la realizza. Nessuno possiede la libertà come condizione per essere libero; al contrario, si lotta per la libertà perché non la si possiede”*³⁸.

Un'altra convinzione di Freire era che l'oppresso, liberando se stesso, liberasse anche l'oppressore; come se il primo oppressore di ogni oppresso fosse se stesso, una sorta di nemico interno. *“Subiscono un dualismo che s'installa nell'intimo del loro essere. Scoprono che, non essendo liberi, non arrivano ad essere autenticamente. Vorrebbero essere, ma hanno paura. Sono se stessi e ad un tempo sono l'altro, che si è introiettato in loro come coscienza oppressiva. La trama della loro lotta si delinea tra l'essere se stessi o l'essere duplici. Tra l'espellere o no l'oppressore che sta dentro di loro. Tra il superare l'alienazione o il rimanere alienati. Tra seguire prescrizioni o fare delle scelte. Tra essere spettatori o attori. Tra agire o avere l'illusione di agire, mentre sono gli oppressori che agiscono”*³⁹.

³⁸ Paulo Freire. *La pedagogia degli oppressi*. Milano, Bruno Mondadori Editore. 1971. p. 53.

³⁹ Ibid. p. 54.

Conclusione

Il nostro tempo ci mostra l'urgenza di qualcosa che può sembrare molto elementare: dare un senso all'esistenza umana. Un compito decisivo dell'annuncio del Vangelo oggi è contribuire a dare senso alla vita. Ancora una volta ci sembra di dover affermare che l'impegno con i poveri, in quanto opzione radicata nell'amore gratuito di Dio, abbia una parola importante da dire in materia. L'amore a Dio e l'amore al prossimo riassumono il messaggio di Gesù⁴⁰. *La signoria di Dio, il suo regno e i suoi valori, esigono la presenza vivente del re.*

La teologia è un'ermeneutica della speranza vissuta come un dono del Signore: In effetti si tratta di questo: di proclamare la speranza al mondo nel momento che viviamo come chiesa. La teologia della liberazione non morirà fintanto che ci saranno uomini e donne che si lasceranno contagiare dall'agire liberante di Dio e che faranno della solidarietà verso i sofferenti, la cui dignità viene calpestata, la misura della loro fede e la molla del loro agire nella società. Teologia della liberazione significa, in breve, credere in Dio come Dio della vita e come garante di una salvezza intesa nella sua interezza, resistendo a dèi e idoli responsabili di morti premature, povertà e degradazione dell'uomo.

Papa Francesco è su questa stessa linea. Lui è legato alla cosiddetta *teologia del pueblo*, che ha in Lucio Gera (immigrato italiano arrivato in Argentina da bambino) il fondatore e che recupera la religiosità popolare e accoglie l'opzione preferenziale per i poveri rifiutando però la dottrina marxista della lotta di classe e il rischio di ridurre la Chiesa a

⁴⁰ J. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI. Novos caminhos de libertação*, Paulus, São Paulo, 1996.

una sorta di agenzia sociale. In altri tempi il giornale della Santa Sede non avrebbe dedicato tanta attenzione a Gutierrez. Papa Francesco sa bene che il confronto con la cultura atea, terreno privilegiato da Joseph Ratzinger e in generale dalla teologia europea, non può essere l'unico sul quale impegnarsi. Certo, resta un terreno importante (come dimostra la lettera inviata dal papa a Eugenio Scalfari), ma accanto ad esso occorre recuperare quell'altra grande sfida rappresentata dalle vecchie e nuove povertà. Una sfida che la Chiesa può raccogliere in modo credibile e fruttuoso soltanto se a sua volta vive la povertà. In questo senso l'esperienza del teologo Müller è significativa. L'attuale prefetto dell'ex Sant'Uffizio conobbe Gutierrez e la teologia della liberazione negli anni Ottanta, durante un soggiorno in Perù. Vissero due settimane con i contadini delle Ande e con i poveri delle baraccopoli e solo dopo tennero una settimana di riflessione e di studio. Fu così che Müller capì che la teologia della liberazione non nasceva da una disputa teorica ma aveva concretamente a che fare con la vita dura e con la sofferenza dei poveri e con le cause che provocano la povertà. Papa Bergoglio è passato da un'esperienza analoga. Anche lui, in Argentina, ha toccato con mano la povertà ed è andato dai poveri, e anche lui, come Müller, ritiene che se il marxismo è stato il grande problema del XX secolo, il neoliberalismo selvaggio è il grande scandalo del secolo XXI.