

Breve storia della «teologia della liberazione»

Armando Rizzi

Abstract – This article contains a brief sketch of the precedents of liberation theology and its constituent elements. The precedents are the Second Vatican Council in its reference to the poverty of many peoples, and the Medellin (Columbia) Episcopal Conference (1968) which concentrated its attention on the poverty of the Latin American continent. Its constituent elements are: a) the biblical rediscovery (Old and New Testament) of the God of the poor and the ensuing commitment to fight poverty with the promotion of a strongly united justice; b) the existential price (martyrdom) paid by many people involved in this struggle (by totalitarian governments) and the Vatican's misunderstanding. In spite of everything, liberation theology is still alive and operational.

La teologia della liberazione è stata ed è la riscoperta del significato dei poveri nella vita non soltanto della Chiesa ma di tutto il mondo. Nata e sviluppata in America Latina, essa ha tratto la sua ispirazione dal Concilio Vaticano II: questo è stato come il seme di cui quella ha rappresentato uno dei frutti più maturi. La nostra ricostruzione deve allora partire da questo evento decisivo, svoltosi tra il 1962 e il 1965.

Per un quadro generale della bibliografia italiana sulla teologia della liberazione si vedano: A. Agnelli, *Beati voi. La teologia annuncio della liberazione*, Molfetta (BA) 1996; dello stesso autore, *Il Cristo di Romero. La teologia che ha nutrito il Martire d'America*, Bologna 2010; R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia 1986; G. Girardi, *Gli esclusi costruiranno nuova storia? Il movimento indigeno, negro e popolare*, Roma 1994; R. La Valle - L. Bimbi, *Marianella e i suoi fratelli. Dare la vita per i diritti umani nel Salvador*, Roma 2007; F. Marinetti, *L'olocausto degli «empobrecidos»*, Brescia 1986; J. Ramos Regidor, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, Milano 1981; dello stesso autore, *La teologia della liberazione*, Roma 1996; A. Rizzi, *Letture attuali della bibbia. Dall'interpretazione esistenziale alla lettura materialista*, II: *Teologia delle liberazione*, Roma 1978, pp. 97-168; dello stesso autore, «I nodi della teologia della liberazione», in F. Lazzari (ed), *1989. L'eccidio di San Salvador. Quando l'Università è coscienza critica*, Trieste 2010, pp. 39-45; S. Scatena, *La teologia della liberazione in America Latina*, Roma 2008.

1. Il Concilio Vaticano II

L'11 settembre 1962 papa Giovanni XXIII tiene il discorso inaugurale, nel quale afferma: «In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è e vuole essere, come la chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri!»¹.

Dopo la prima sessione del Concilio Giovanni XXIII muore (3 giugno 1963). Ma due mesi prima egli emana un documento – l'enciclica *Pacem in terris* – che, pur non entrando nella serie dei testi ufficiali del Concilio, ne è «parte integrante, ne è il primo frutto, è stata la fonte della sua ispirazione ed è ancora un criterio ermeneutico per la sua lettura e la sua ricezione»².

Si tratta di riformulare il pensiero della Chiesa entro il contesto del mondo moderno. Ora, il punto saliente di tale «aggiornamento» è il senso della giustizia e dell'amore, che riconosce a tutti gli esseri umani diritti e doveri.

«Ogni essere umano è persona» (= «natura dotata di intelligenza e volontà»); «dignità dell'uomo (formula che ricorre nell'enciclica più di 30 volte) = che l'uomo è soggetto dotato di diritti e di doveri.

Diritti: «Il diritto all'esistenza e a un *tenore di vita dignitoso* (alimentazione, vestiario, abitazione, riposo, cure mediche, servizi sociali necessari)».

Diritto alla libertà: diritto alla famiglia; «parità fra uomo e donna».

Diritto al lavoro: una retribuzione sufficiente a permettere al lavoratore e alla sua famiglia un tenore di vita conforme alla dignità umana.

Diritti di emigrazione e di immigrazione: ne è base l'«appartenenza, in qualità di membri, alla stessa famiglia umana; e quindi l'appartenenza, in qualità di cittadini, alla comunità mondiale».

Al diritto di proprietà privata «è intrinsecamente *inerente una funzione sociale*».

Doveri: I diritti naturali «sono *indissolubilmente congiunti*, nella stessa persona, con altrettanti rispettivi doveri».

¹ Messaggio inaugurale del Concilio Vaticano II.

² R. La Valle, *Concilio e «Pacem in terris»*, in «Credere oggi», gen.-feb.- 2013, pp. 105-115 (qui p. 105).

«A tutti *gli uomini di buona volontà* spetta un compito immenso: il compito di ricomporre i rapporti della convivenza nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà ... È un imperativo del dovere; è un'esigenza dell'amore. Ogni credente, in questo nostro mondo, deve essere una scintilla di luce, un centro di amore, un fermento vivificatore nella massa: e tanto più lo sarà quanto più, nella intimità di se stessa, vive in comunione con Dio».

Tra i testi che daranno voce allo spirito del Concilio sarà la costituzione *Gaudium et spes* (sul rapporto Chiesa-mondo) a riprendere questi motivi. Vediamone alcuni paragrafi.

n. 1: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, *dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono*, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Gesù, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore»

n. 66: «Per rispondere alle esigenze della giustizia e dell'equità occorre impegnarsi con ogni sforzo affinché ... siano rimosse il più rapidamente *possibile le ingenti disparità economiche* che portano con sé discriminazioni nei diritti individuali e nelle condizioni sociali quali oggi si verificano e spesso si aggravano»

n. 69: «Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli; pertanto *i beni creati debbono essere partecipati equamente a tutti*, secondo la regola della giustizia, inseparabile dalla carità».

n. 88: «La miseria della maggior parte del mondo è così grande che il *Cristo stesso, nella persona dei poveri* reclama come a voce alta la carità dei suoi discepoli ... Lo spirito di povertà e di amore è infatti la gloria e il segno della vita di Cristo».

Ma accanto a questo riconoscimento ufficiale si andarono sviluppando, come ai margini, una ricerca e una proposta più intense, che coinvolsero alcune decine di vescovi e di teologi (soprattutto belgi/francesi e latino-americani, ma pure con la presenza significativa del cardinale Lercaro, arcivescovo di Bologna). Al centro della riflessione vennero posti due punti: a) eliminare segni di ricchezza della Chiesa; b) evangelizzare i poveri non soltanto con la parola ma promuovendo una pratica di giustizia personale, sociale e istituzionale.

Al termine del Concilio questo gruppo si ritrovò nelle Catacombe di Domitilla, a Roma, e dopo aver celebrato l'eucaristia firmò un documento in 13 punti (chiamato Patto delle Catacombe), dove fissò il proposito e il programma elaborato³.

³ Il testo di questo Patto è riportato in L.C. Susin, *Il dibattito attuale sulla teologia della liberazione*, in «Credero oggi», maggio-giugno 2009, pp. 35-53 (qui Appendice, pp. 50-52).

2. Il Congresso di Medellin: premesse e messaggio⁴

a. Premesse. Il continente che si sentì maggiormente coinvolto in questa istanza di giustizia fu l'America Latina.

Già prima del Concilio si erano verificati diversi fatti che in qualche modo caratterizzarono la Chiesa in questo continente. Eccone alcuni:

Nel 1957 Pio XII scrive l'enciclica *Fidei donum*, rivolta ai preti dell'Occidente (Europa e Nord America), invitandoli a mettersi volontariamente a disposizione dei vescovi del Terzo Mondo. Al tempo stesso un buon numero di giovani sacerdoti latinoamericani si reca in Europa, soprattutto in Francia e in Belgio (Parigi, Lione e Lovanio), per aggiornarsi con la teologia europea, ed entra in contatto con i fermenti teologici (*nouvelle théologie*: gesuiti e domenicani) e pastorali (preti operai) del mondo francofono degli anni Cinquanta.

Un altro fattore importante fu la nascita delle comunità di base e, all'interno di esse, la lettura popolare della Bibbia (soprattutto, ma non soltanto, in Brasile). Le comunità di base «si riappropriarono della Bibbia come della principale fonte ispiratrice di cammini di promozione umana e di una 'ortoprassi di liberazione'; superando modalità intimistiche e individualistiche di accostamento alla Scrittura, cominciarono a mettere principalmente in evidenza il potenziale trasformatore dell'uomo e del mondo attraverso un confronto costante tra la storia presente e quella del popolo di Israele e delle prime comunità cristiane»⁵.

Contributo fondamentale fu quello dato da Carlos Mesters (olandese): le sue opere «aprono la strada a tutto un filone di dispense, testi e commentari della Bibbia ad uso della comunità ... La preoccupazione di Mesters non era quella di illustrare i fatti accaduti e narrati dalla Bibbia, quanto cercare attraverso lo studio di questi ultimi una risposta a domande sempre urgenti e attuali»⁶.

Infine, i vescovi che erano a capo della comunità cattolica avviarono alla metà degli anni Cinquanta un'iniziativa di carattere continentale: la costituzione della CELAM [Conferenza Episcopale Latino-Americana]. E fu questa Conferenza che, a tre anni dalla conclusione del Vaticano II,

⁴ Questa parte si rifà a S. Scatena, *La teologia della liberazione in America Latina*, pp. 27-48.

⁵ *Ibidem*, pp. 44.

⁶ *Ibidem*, pp. 44 s.

organizzò un congresso a Medellin in Colombia⁷. Questo congresso si prefisse lo scopo di tradurre nella realtà del subcontinente le indicazioni pastorali e gli impulsi di rinnovamento derivati dal Concilio Vaticano II.

b. Messaggio. L'elemento di fondo fu il seguente: la dipendenza economica, e la povertà che ne deriva, costituiscono una realtà che contrasta con la volontà di Dio; per cui, la liberazione da questa deve interessare la Chiesa come momento per realizzare il disegno di Dio nella storia. Le intenzioni del Congresso sono come sintetizzate nella relazione introduttiva tenuta dal vescovo argentino Pironio, ripresa e sviluppata dalle commissioni dell'area della promozione umana: c'è rapporto essenziale tra Regno di Dio e promozione umana, così che lavorare per questa significa anche lavorare per il Regno di Dio. «Nella ricerca della salvezza dobbiamo evitare il dualismo che separa i compiti temporali dalla santificazione», «difendere, secondo il mandato evangelico, i diritti dei poveri e degli oppressi», «denunciare energicamente gli abusi e le ingiuste conseguenze delle eccessive disuguaglianze tra ricchi e poveri, tra potenti e deboli, ... tutto ciò che, essendo contrario alla giustizia, distrugge la pace». «Un sordo clamore sale da milioni di uomini che chiedono ai loro pastori una liberazione che non arriva loro da nessuna parte».

Tutte queste osservazioni avevano un carattere più pastorale che teologico. Ma, come scrisse il teologo olandese Schillebeeckx, la teologia della liberazione sarà «lo spirito di Medellin calato in una teologia».

Vediamo dunque in che modo questo si è verificato.

3. *Teologia della liberazione*

Parlando della genesi di questa teologia bisogna distinguere tra una genesi che chiamerò storico-sociale e una più propriamente etico-teologica.

a. La genesi storica va individuata in un'analisi di taglio neo-marxista. Negli anni Sessanta si era imposta una visione positiva del rapporto tra i Paesi poveri dell'America Latina e i Paesi ricchi, in particolare gli Stati Uniti. Secondo questa visione, detta «sviluppatismo» («desarrollismo»), il capitalismo internazionale si muoveva in conformità a una logica che avrebbe portato allo sviluppo di tutti i paesi coinvolti: i paesi «in

⁷ I congressi svoltisi sono: Rio de Janeiro 1955; Medellin 1968; Puebla (Messico) 1979; Santo Domingo (Rep. Dominicana) 1992; Aparecida (Brasile) 2007.

via di sviluppo» si trovavano sulla stessa strada dei paesi sviluppati, e li avrebbero raggiunti nel giro di qualche decennio; si trattava solo di colmare un ritardo, di vincere una lotta contro il tempo.

Ma le cose non stavano così: lo sviluppismo era una visione superficiale, che non coglieva la radice della povertà in America Latina. Il sottosviluppo di alcuni popoli non è un fenomeno di ritardo nei confronti dello sviluppo di altri: ne è l'effetto necessario. La ricchezza degli uni è cresciuta e si mantiene sulla miseria degli altri: questa è la legge fondamentale dello sviluppo così com'è avvenuto nel mondo moderno. I paesi poveri non hanno nulla da attendere dai paesi ricchi; possono solo sperare contro i loro interessi. L'America Latina non può contare, per il proprio avvenire, sugli Stati Uniti e le altre potenze occidentali; e neppure può prescindere da loro, come se fossero realtà lontane e indifferenti. L'America Latina farà se stessa soltanto eliminando la dipendenza da forze esterne che la opprimono (e dagli agenti interni che ne rappresentano, ne gestiscono e ne condividono gli interessi). Si sviluppa così una teoria della dipendenza: «Sviluppo da una parte e sottosviluppo dall'altra sono dialetticamente dipendenti. Questa è la storia del capitalismo dalle sue origini. Sono queste le due facce della medaglia del capitalismo, assolutamente indivisibili, come due fratelli siamesi»⁸.

È questa la situazione entro la quale si precisa il significato del termine liberazione: essa significa il sottrarsi alla realtà che soggioga, per trovare e realizzare se stessi.

Ma come può una congiuntura storico-economica qualificare un discorso teologico?

b. Ed ecco la genesi etico-teologica: se questa analisi è vera, ne consegue che la povertà dei paesi dell'America Latina non è un fenomeno dovuto a scarsità di mezzi naturali ma è frutto di un abuso, di una ingiustizia: che, detta in termini religiosi, diventa «peccato».

L'iniziatore della teologia della liberazione è il peruviano Gustavo Gutierrez, il quale pubblicò nel 1971 il suo testo capitale: *Teologia della liberazione. Prospettive*. Questo testo esercitò un grande influsso, dentro e fuori l'America Latina: negli anni successivi uscirono diverse traduzioni in varie lingue⁹.

⁸ P. Sweezy, *Il futuro del capitalismo*, in *Dialettica della liberazione*, Torino 1969.

⁹ G. Gutierrez, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia 1972.

Il nucleo ermeneutico della teologia della liberazione è la salvezza, presentata come nozione centrale del mistero cristiano, ma al tempo stesso calata dentro la condizione di miseria dei poveri e come appello all'azione di giustizia e di solidarietà. «Il valore assoluto della salvezza, lungi dal deprezzare questo mondo, gli dà il suo autentico significato e la sua propria consistenza, poiché è già in esso presente». Ancora:

«Da una prospettiva di fede ciò che, in ultima analisi, spinge i cristiani a partecipare alla liberazione dei popoli oppressi e delle classi sociali sfruttate, è il convincimento della totale incompatibilità delle esigenze evangeliche con una società ingiusta e alienante»¹⁰.

Si tratta dunque di fare una «opzione preferenziale per i poveri». Questa opzione è insieme pratica e teorica: l'opzione teorica è, appunto, la teologia della liberazione; ma essa si basa sulla consapevolezza di essere un «atto secondo»; cioè che non deve crescere su se stessa ma dare pensiero e voce alla sofferenza dei poveri: a quel «popolo oppresso e credente» che è l'America Latina. Dare pensiero e voce significa partire dalla situazione del popolo e mettersi al suo servizio. Altri nomi noti della teologia della liberazione saranno i due fratelli Leonardo e Clodovis Boff, Jon Sobrino, il filosofo Enrique Dussel, Hugo Assmann ecc.

Dunque alla base della teologia della liberazione non sta soltanto la condizione dei poveri; sta la parola di Dio espressa nelle Scritture ebraiche e cristiane.

Come premessa voglio raccontare un aneddoto. Verso la fine degli anni Novanta venni invitato a parlare dell'idea di Dio nel pensiero del Novecento; insieme con me, uno studioso del pensiero tedesco di questo secolo. Conoscendo i suoi interessi, decisi di riservarmi la parte sull'idea di Dio nella teologia della liberazione.

Effettivamente, il partner puntò tutto sulla differenza tra il pensiero del Novecento e la filosofia e teologia del passato, che pretendeva non solo di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio ma di definirne l'essenza: «chi» o «che cosa» è Dio? Invece nel Novecento si profila una linea di riflessione che, riprendendo il motivo centrale della «teologia negativa», afferma che tutto quanto sappiamo di Dio è che egli si trova al di là dei nostri pensieri; che dunque noi non sappiamo chi o che cosa egli sia ma che cosa non è. E orchestrò su questo motivo il suo intervento.

Quando mi lasciò la parola, io mi dissi d'accordo con questa impostazione; ma aggiunsi che altrove – non in Europa ma in America Latina –

¹⁰ *Ibidem*, p. 124.

era nata una teologia che non si limitava a cambiare la risposta ma aveva cambiato la domanda: non «che cosa è» Dio, non la sua essenza o natura, ma «dov'è» Dio, dove devo cercarlo e dove posso trovarlo? E aveva dato una risposta: Dio è nell'uomo, in particolare nel povero.

Riporto un testo di mons. Oscar Romero, vescovo di San Salvador, che rispecchia questa stessa concezione:

«C'è un criterio per sapere se Dio sta vicino o lontano da noi: chiunque si preoccupi dell'affamato, del nudo, dello scomparso, del torturato, del prigioniero, di tutta questa carne che soffre, ha vicino Dio. 'Griderai al Signore e ti ascolterà'. La religione consiste in questa garanzia di avere Dio vicino, perché faccio del bene ai miei fratelli. La garanzia della mia preghiera non è quella di dire molte parole, la garanzia della mia preghiera è molto facile da conoscere: come mi comporto con il povero? Perché Dio sta lì»¹¹.

Una notazione importante «Questa opzione, spesso fraintesa in buona o cattiva fede, non è mai stata proposta come scelta esclusiva e quindi ideologica. La salvezza che Gesù offre è per tutti. Diverso è il modo di accoglierla e realizzarla: per gli oppressi è notizia gioiosa di liberazione e speranza di una realtà qualitativamente diversa; per i ricchi e gli oppressori esige un radicale cambiamento del loro essere e del loro agire, affinché cessino di schiacciare il misero e s'impegnino per una società fraterna»¹². Negli anni Ottanta il teologo Jon Sobrino ha proposto un'interessante formulazione della teologia della liberazione, definita *intellectus amoris*, integrando così la classica formulazione della teologia come *intellectus fidei*. «È nostra convinzione che l'aver dato il primato all'*intellectus fidei* abbia allontanato la teologia dalle sue radici bibliche e l'abbia portata verso l'irrilevanza e l'alienazione storica, con danni per la realtà del mondo della sofferenza e per la stessa teologia ... Questo è avvenuto a motivo della separazione che si è generata tra ciò che la rivelazione di Dio è ed esige fondamentalmente (l'amore) e quello di cui si occupa formalmente (spiegazione, approfondimento di verità)»¹³.

Allora: la teologia della liberazione, più che una nuova teologia intende essere un nuovo modo di fare teologia. Con questa novità si spezza per la prima volta nella storia del cristianesimo l'orizzonte eurocentrico del pensiero teologico. Quella che fino a ieri si considerava la teologia deve oggi accettare di essere una teologia: la teologia europea, accanto a cui vanno – e andranno – sorgendone altre, che rivendicano il proprio diritto

¹¹ Discorso del 5 febbraio 1978.

¹² A. Agnelli, *Beati voi. La teologia annuncio di liberazione*, p. 34.

¹³ *Ibidem*, pp. 37 s.

di pensiero e di parola. Questa consapevolezza del carattere regionale di ogni teologia sostituisce il presunto universalismo della teologia tradizionale con quella universalità effettiva che consiste nell'ampiezza ormai planetaria del dialogo tra le teologie.

Per quanto attiene alla teologia della liberazione, ne fissiamo rapidamente il principio e il metodo. Il principio è l'unità della storia, dove la dimensione spirituale e la dimensione temporale devono sì essere distinte ma non separate; dove la storia degli uomini è anche la storia di Dio in mezzo agli uomini. Perciò ogni fallimento storico è insieme un ritardo nella realizzazione del piano di Dio, e ogni pratica di liberazione è un assecondare questo piano. Ma questo discorso generale acquista precisione se inserito nel contesto di sofferenza umana dell'America Latina. Qui il paradigma della totalità storica si concentra nella carne del povero e dei poveri; qui l'unità di spirituale e corporale significa che il corpo affamato e malato grida vendetta al cospetto di Dio, che il corpo saziato e guarito è l'espressione elementare della sua gloria.

Il metodo è costituito dal circolo ermeneutico tra vita e parola di Dio: leggere la Parola alla luce della vita, tornare alla vita con la luce della Parola. Accostata con il peso e la sollecitudine della durezza del vivere, la Bibbia torna a dire parole dimenticate, a narrare fatti che una lunga tradizione ermeneutica aveva trasformato in simboli occultandone il senso originario: liberazione dall'Egitto, denuncia profetica dell'ingiustizia, promessa di una terra nuova, adempimento germinale di questa promessa nella prassi di Gesù (guarigioni ecc.).

Da questa rinnovata comprensione della Bibbia, dove il rapporto di salvezza Dio-uomo ricupera il rapporto di salvezza fondamentale (anche se non esclusiva) di liberazione Dio-povero, il teologo si ri-immerge nell'esistenza con la ricchezza di una parola che è pungolo e consolazione, arma e alimento, lotta e festa.

Vediamo allora brevemente in che modo Gustavo Gutierrez ha proposto una lettura della Bibbia partendo dall'esperienza del povero per tornare ad essa.

c. L'avvio non può che essere l'*Esodo*, dove Dio libera l'Israele straniero e schiavo in Egitto. Ma questo atto divino non rimane un punto isolato: Dio non ha strappato Israele alla schiavitù per abbandonarlo a un'avventura di libertà sfrenata ma per vincolarlo a sé in un patto di reciproca fedeltà: l'Alleanza.

E come si esprimerà la fedeltà di Israele al suo Dio nel concreto della storia? Ecco: dovrà comportarsi nei confronti degli indigenti come Dio si è comportato con lui: non opprimendo ma aiutando, promuovendo i diritti «dell'orfano, della vedova, dell'immigrato, dell'affamato ...». L'indicativo di Dio diventa così l'imperativo per il suo popolo: liberazione del povero dalla situazione negativa in cui si trova per portarlo alla «terra promessa».

Nei *Profeti* si trova spesso una polemica contro il culto. Non è una denuncia dell'esteriorità in nome di una religione della pura interiorità; se i profeti se la prendono con l'efflorescenza rituale è perché questa da sola costituisce la falsa esteriorità della religione; falsa nella misura in cui pretende di surrogare la vera esteriorità: la prassi di onestà e di giustizia e di condivisione.

In una parola: la vera religione è, per i profeti, la liberazione dei propri fratelli dalla miseria.

Nel *Nuovo Testamento* l'amore per i poveri si manifesta anzitutto nella predicazione di Gesù, in quell'annuncio del Regno che ne manifesta l'inizio nelle relazioni su questa terra; si manifesta poi nella sua prassi messianica, nel ridare la vista ai ciechi e l'udito ai sordi e la sanità agli infermi come un ritorno al mondo buono di Dio. E sulla scia di Gesù l'etica e la spiritualità del *Nuovo Testamento* si riassumono tutta nel comandamento dell'*agàpe*, l'amore stesso di Dio diventato amore umano. In questo amore si concentra tutta la legge (Rom 12, 8-10; Lc 10, 25 ss.), ad esso si riconduce tutta l'imitazione di Dio (Mt 5, 43-48), su di esso sarà impostato il giudizio finale (Mt 25, 31-46).

In una parola: credere significa, biblicamente, accogliere e assecondare il disegno di Dio, sposare la sua intenzione liberatrice con una volontà altrettanto incondizionata quanto è incondizionato il suo amore.

Con un'espressione desunta da sant'Ireneo ma attualizzata lungo la linea della teologia della liberazione, Oscar Romero dirà: *Gloria Dei vivens pauper*. La gloria di Dio, che il cristiano deve cercare al di sopra di tutto, è che il povero viva; intendendo quel «vivere» nel senso biblico della partecipazione ai doni della creazione, che Dio ha messo a disposizione di tutti e la cui gestione in solidarietà e condivisione è il compito principale che egli affida agli uomini.

d. Il *martirio*. Ma la teologia della liberazione non va identificata *tout-court* con la dimensione attiva, con la prassi a favore dei poveri. Col

volgere degli anni è andata maturando la convinzione che la componente attiva deve integrarsi con la disponibilità a una ricetta: il martirio.

È essenziale richiamare alla memoria due date: trent'anni fa, il 24 marzo 1980, viene ucciso Oscar Romero, vescovo di San Salvador; vent'anni fa, il 16 novembre 1989, vengono massacrati nella stessa città sei gesuiti e due donne che lavoravano all'UCA (Universidad Centroamericana); sono l'espressione più nota di una lunga processione di martiri che punteggiano la storia di quel continente, dall'America Centrale al Brasile.

«Mi rallegro, fratelli, che la Chiesa sia perseguitata. È la vera Chiesa di Cristo. Sarebbe molto triste che in un paese dove vengono compiuti assassini così orribili non vi fossero sacerdoti assassinati. Sono il segno di una chiesa incarnata» (O. Romero)¹⁴.

Questo atteggiamento non va confuso con il desiderio del martirio, che caratterizza alcune espressioni della spiritualità cristiana. No: la teologia della liberazione lotta per la dignità dell'essere umano in questo mondo; il martirio non è oggetto di desiderio ma viene accolto come misteriosa espressione della volontà di Dio, secondo quella logica che presiede alla morte di Gesù: chi lotta per l'affermarsi del Regno di Dio sulla terra scatena le forze che si oppongono a quest'affermazione. Scriveva padre Espinal, martire in Bolivia: «Il popolo non ha la vocazione al martirio. Quando il popolo cade in combattimento, lo fa con semplicità. Non bisogna dare la vita morendo, ma lavorando. Se un giorno dovranno dare la vita, lo faranno con la semplicità di colui che svolge un compito in più, senza gesti melodrammatici». Queste righe vennero trovate sulla scrivania del padre il giorno stesso in cui venne ritrovato il suo corpo martoriato. Dunque il martirio in America Latina si coniuga con un forte amore alla vita, con una forte fedeltà alla terra.

Una seconda caratteristica di questo martirio è che esso non viene perpetrato da poteri non cristiani (l'impero romano nei primi secoli della Chiesa, le dittature comuniste, dichiaratamente atee). In America Latina a colpire i cristiani sono stati dei poteri che si dicono cristiani; e neppure di confessione diversa (come nelle guerre di religione tra cattolici, protestanti, anglicani ...), ma all'interno della stessa confessione cattolica.

Di conseguenza, non si può parlare di martirio come *confessio fidei* ma come efficacia operativa della fede, come «fede operante attraverso la carità» (Gal 5, 6); quella carità che, al suo livello fondamentale, è giustizia. Martiri non della ortodossia ma della «ortoprassi»; una prassi che è fede

¹⁴ I. Bono, *I martiri cristiani in San Salvador*, in «Volontari per lo sviluppo», marzo 2005.

vissuta; che, mentre lotta contro la miseria, la assume, realizzando quel paradosso biblico per cui la povertà è scandalo e beatitudine («beati i poveri ...»); ed è, nel punto estremo, martirio.

Finalmente, il martirio in America Latina non è anelito a una realizzazione personale di santità, ma si apre su un orizzonte di fecondità comunitaria. Come recita un canto (che sta per tanti altri): «Con la matassa di un filo di sangue / andiamo tessendo un mondo senza fame / Questo è il nostro corpo per un uomo nuovo / questo è il nostro sangue per un mondo nuovo»¹⁵.

4. *Teologia della liberazione e Vaticano*

a. Negli anni Ottanta si è verificata anche un'altra forma di persecuzione – incruenta – contro i teologi della liberazione e contro chi seguiva il loro insegnamento. Essa ha avuto come soggetto l'autorità ecclesiastica centrale: a partire dalla Congregazione della fede (di cui era presidente il cardinale Ratzinger), che sottopose a un severo esame critico le opere dei principali teologi, considerandoli marxisti e accusandoli di ridurre la fede cristiana a un messaggio di liberazione storica, dimentica della sua vocazione trascendente. Inoltre venne destituito padre Arrupe, superiore generale della Compagnia di Gesù, per la presa di posizione contro le dittature in America Latina e per la difesa dei poveri e degli oppressi. Infine, sempre negli stessi anni, vennero sostituiti, sempre in America Latina, molti vescovi, che avevano sostenuto la teologia della liberazione, con vescovi dell'Opus Dei, tradizionalisti ed autoritari. Inoltre: finora nessun martire dell'America Latina è stato dichiarato santo o beato (come di recente, e giustamente, don Pino Puglisi).

b. Ma lentamente il messaggio della teologia della liberazione è riuscito a far breccia anche presso Roma, come testimoniano alcune espressioni

¹⁵ Una domenica di due anni fa, alla fine della celebrazione eucaristica, è stata letta – in alcune chiese di Mantova – parte di una lettera di un missionario mantovano in Brasile: «La mia avventura si sta rivelando sempre più una miniera di ricchezza incredibile. Non solo sto comprendendo la bontà sovrabbondante del Signore, ma la sua 'follia' sapiente. È proprio vero che sceglie i rifiuti dell'umanità per costruire il suo Regno, per rendere possibile l'impossibile, cioè la giustizia e la fraternità. Per questo non cerca ricchi, né potenti, né sapientoni, ma va a prendere per mano i poveri, gli oppressi, i disprezzati, gli illetterati. È un Dio che ha il coraggio di schierarsi, di mettersi da una parte, costi quel che costi, che gioca la sua credibilità su questi poveri. Quando sapremo fare altrettanto? ... Il Signore è davvero ricco di grazie e conduce dove nessuno sa. Servendosi di un popolo di poveri, di piccoli, di oppressi mi sta facendo crescere in un modo del tutto impreveduto e imprevedibile, e di questo gli sono immensamente grato». È una sintesi molto bella delle dimensioni presentate: attiva e recettiva, cioè prassi e martirio. Nel 1986, tre anni dopo questa lettera, il missionario venne rapito e ucciso barbaramente.

più recenti: l'ultimo congresso della CELAM (Aparecida, in Brasile), l'enciclica di Benedetto XVI *Caritas in veritate*, l'ultimo sinodo dei vescovi. La prima:

«Le conclusioni di Aparecida esprimono una rinnovata consapevolezza della peculiarità del cammino della Chiesa latinoamericana degli ultimi cinquant'anni. Un riconoscimento ... che si è tradotto ... nella conferma dell'opzione preferenziale per i poveri come elemento fondamentale della fede cristologica; nella sottolineatura dell'identità propria dei popoli indigeni e della necessità, da parte della Chiesa, di rispettare la loro identità ...; in una certa apertura alle problematiche sociali con i riferimenti agli effetti della globalizzazione escludente e l'insistenza sulla necessità di proteggere la biodiversità»¹⁶.

La seconda citazione: a proposito della *Caritas in veritate*, un teologo della liberazione (Frei Betto) ha scritto: «La teologia della liberazione non solo è viva, ma ora si trova perfino nei documenti papali»¹⁷.

Infine: parlando all'ultimo Sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione (7-27 ottobre 2012), Benedetto XVI ha detto: «La proclamazione del Vangelo impegna la Chiesa a essere con i poveri e a farsi carico delle loro sofferenze, come Gesù». Ancora:

«Mettersi accanto a chi è ferito dalla vita non è solo un esercizio di socialità, ma anzitutto un fatto spirituale ... La presenza del povero nelle nostre comunità è misteriosamente potente; cambia le persone più di un discorso, insegna fedeltà, fa capire la fragilità della vita, domanda preghiera; insomma, porta Cristo». È un implicito riconoscimento della teologia della liberazione come «nuova evangelizzazione».

5. *Sviluppi (soltanto un accenno)*

C'è un altro fenomeno, che ha ampliato il campo della teologia della liberazione.

«Liberazione» ha acquisito un significato più ampio, in cui sono incluse alcune figure cui possiamo soltanto accennare.

Anzitutto la 'teologia femminista', che esercita una funzione critica nei confronti del prevalere sia delle immagini maschili di Dio sia della logica maschilista che a quelle immagini si ispira; e che intende di conseguenza ampliare gli spazi ecclesiali rendendoli disponibili anche alla donna (per esempio: stile di fraternità-sororità, ammissione ai ministeri ecc.). Nel Sinodo dei vescovi – appena ricordato – è stato osservato che:

¹⁶ S. Scatena, *La teologia della liberazione in America Latina*, p. 102.

¹⁷ F. Betto, *Teologia in congresso*, in «Adista Documenti», 2012, 42, p. 8.

«buona parte del futuro della Chiesa è ora nelle mani dei laici, e in particolare delle donne, che costituiscono due terzi dei membri della Chiesa, senza che vengano spesso adeguatamente valorizzate ... Senza donne felici, riconosciute nella loro essenza e fiere di appartenere alla Chiesa, non ci sarà la nuova evangelizzazione» (arcivescovo di Bruxelles).

Una seconda forma, affermata soprattutto nel 1992 (il quinto centenario della scoperta/conquista dell'America), è la rivendicazione delle religioni primitive degli indios, affossate (ufficialmente) dall'arrivo degli europei, ma rimaste vive nel corso dei secoli. Da qui sono scaturite due nuove prospettive: a) la riscoperta del valore della natura, che nelle religioni precoloniali assumeva una forma sacra (per esempio la *Pacha Mama*/Madre Terra in Perù); b) il diffondersi organizzato di una teologia «pluralista», che non solo coltiva il dialogo inter-religioso ma ne promuove una lettura paritaria (a mio avviso ignorando l'unicità dell'atto salvifico/redentivo operato dalla morte e risurrezione di Gesù).

Infine, qualche anno fa si è elevata anche una denuncia interna alla stessa teologia della liberazione: il padre Clodovis Boff ha sostenuto che il centro di questa teologia è diventato il povero invece che il Dio dei poveri, rischiando di cancellare in tal modo la dimensione teologica per farne uno strumento puramente politico.

Non sono in grado di giudicare quest'evoluzione, e quindi mi astengo dal farlo. Comunque, continuo a pensare che l'ispirazione originaria della teologia della liberazione sia in profonda sintonia con la rivelazione biblica ed evangelica, che nel povero vede la presenza di Dio e nella solidarietà con il povero il comandamento fondamentale: l'amore all'altro come povero in quanto incarnazione dell'amore di Dio e dell'amore per Dio.

Qualche mese fa ho trovato una conferma che tale concezione continua a guidare la teologia della liberazione. In un convegno continentale tenuto in Brasile dal 7 all'11 ottobre 2012, cui hanno partecipato i migliori tra i teologi della liberazione, sono stati ribaditi i punti classici di questa teologia e sono stati riassunti in questa formula: «Il prisma ermeneutico fondamentale è: Dio come assoluto, l'esperienza dei poveri-sofferenti come co-assoluto»¹⁸.

¹⁸ Si veda «Adista Documenti», 2012, 42, p. 6.