

Teologia politica e teologia della liberazione. Omaggio del discepolo al suo maestro

di *Paul Süß*

The biographical retrospective proposed by Süß becomes the origin for defining points of contact and divergence between the political theology inaugurated by Metz and Liberation theology. While Metz's recall to memory still allows for a re-comprehension of tradition in its own discursive horizon, Süß emphasizes the necessity of a break with tradition as «countercultural evasion from a colonial situation» from the point of view of political theology. It is not only necessary to remove the social barriers of marginalization and oppression, but one must also break free of the colonial monolingualism of a Church that is strictly European in its array of linguistic-conceptual instruments yet wants to affirm itself as universal. The parabola used by Liberation theology beginning with its formation in Medellín in 1968 therefore brings it to radicalizing the primary «option for the poor» through the «recognition of the others». The new subject of the process of liberation is thus redefined as those poor-others that no longer represent the object of an option, but the universal criteria of an imperative: the evangelical imperative of interrupting one's own course and turning towards those succumbing at its margins, in order to stop near the victims of a colonialism that is not only political and social but also ecclesiastical.

1. *Cenni introduttivi*

Dagli allievi bisogna ancora aspettarsi degli scherzi perfino quando si è in là con gli anni. Una volta, come è successo alcuni anni fa, invitano a confrontarsi alla pari con il 'maestro' quello spirito, «che rifiuta sempre così pacatamente, / ha sempre, ah, delle intenzioni così buone / e riflette tutto davvero così bene / eppure amareggia non pochi». Poi invitano a porre accanto a lui un *Macunaíma*, quell'eroe del mondo mitico dell'Amazzonia estraneo a qualsiasi corporazione. Nella rielaborazione letteraria di Mario de Andrade (1893-1945) *Macunaíma* è divenuto la sintesi del carattere popolare brasiliano, un «eroe senza nessun carattere», la cui identità consiste proprio nel non avere nessuna delle identità che gli vengono offerte, né quella indigena, né quella afro-americana, né quella europea.¹

Traduzione italiana di *Marta Zaccagnini*.

¹ M. DE ANDRADE, *Macunaíma. Der Held ohne jeden Charakter*. Frankfurt a.M. 2001 (trad. it. *Macunaíma. L'eroe senza nessun carattere*, Milano 1976). Andrade ha rinvenuto questo mito negli appunti di Th. KOCH-GRÜNBERG, *Von Roraima zum Orinoco. Erstergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913*, 5 voll., Berlin - Stuttgart 1916-1928.

Macunaíma aveva abbandonato il suo villaggio nella foresta vergine dell'Amazzonia per cercare un *Muiraquitã*, un talismano dai poteri magici che gli era stato rubato. Così lui, un cangiante miscuglio di istinto e asfalto, vaga per São Paulo – Mephisto, Don Quijote e Trickster in una sola persona. Dopo molteplici avventure Macunaíma scompare nella costellazione dell'*Ursa Maior*, che chiamiamo *Größer Bär*, dove infine ritrova un punto di arresto, anche se in movimento.

Tali figure – Mephisto e Macunaíma – non possono essere mai prese in modo del tutto letterale e per questo neanche in parola. Da loro, e dalle loro polimorfe strutture caratteriali, non ci si può neanche aspettare un affidabile giuramento di vassallaggio alle parole del maestro sotto forma di una capacità di collegamento romano-latino-americano. E, dietro la mano tesa a coprirlo, era percepibile il sospiro di Gretchen, che a molti è venuto dal cuore: «Già da tempo mi fa male, vederti nella compagine sociale!».

Tuttavia potrebbe essere che le associazioni degli organizzatori si siano mosse a un livello completamente diverso. Forse volevano esporre la nuova Teologia Politica e il suo mentore, Johann Baptist Metz, ad un mite vento del sud, per far ricordare giorni più caldi in questi tempi caratterizzati dall'inverno ecclesiale, forse addirittura nella familiare località natale di Auerbach, con il patrono parrocchiale Johann Baptist. Senza che mi addentri ulteriormente nella ricerca genealogica, desidero però menzionare quasi un predecessore della prima epoca moderna, il Dr. Heinrich Stromer (1476-1542) originario del luogo natale di Johann Baptist Metz, ovvero Auerbach in der Oberpfalz. Non è stato soltanto un genio precoce e professore di patologia a Lipsia, ma anche il costruttore e proprietario dell'*Auerbachs Keller*, rinomata in tutto il mondo attraverso il *Faust* di Goethe. Chi ha a che fare professionalmente con patologie, ovvero con storie di dolore, e intrattiene corrispondenza con persone così serie come Martin Lutero ed Erasmo da Rotterdam, ha bisogno ogni tanto anche di un buon sorso di vino, per riflettere nella propria cantina sul dolore cosmico e sul dubbio della grazia. Proprio in questa cantina del Dr. Auerbach cade il detto del *Faust* di Goethe che una canzone politica sia una canzone insolente. Questo può ricordarci quanto sia seria la situazione iniziale della nuova teologia politica e quanto sia stato detto di lei: «Una teologia insolente! Ohibò! Una teologia politica».

2. *Teologia della Liberazione come interruzione*

Una teologia politica di altro tipo era anche la Teologia della Liberazione concepita nell'America Latina degli anni Sessanta. La nuova Teologia Politica e la Teologia della Liberazione si sono avvicinate attraverso la comune esperienza di ferita e rifiuto. Nonostante diversi contesti storici e culturali entrambe le teologie richiedono una conversione «all'uomo oppresso, alla classe sociale sfruttata, alla razza disprezzata e al paese

dominato».² Chi si converte, così scrive Gustavo Gutiérrez, si fa «coinvolgere concretamente dal dovere del processo che vuole condurre alla liberazione i poveri e gli sfruttati».³ Metz offre un’analoga formulazione, quando parla di compassione «come operoso rammemorarsi del dolore degli altri».⁴ Dolore, povertà e sfruttamento degli uomini e la sofferenza per e nella Chiesa hanno reso possibili nuovi rapporti di coesione tra entrambe, nonostante tutta la loro indipendenza.⁵ Abbiamo imparato gli uni dagli altri. Abbiamo bisogno gli uni degli altri. Non si discute più su chi per primo abbia scalato la vetta. Delle differenze sono rimaste. Gli avversari di entrambe le teologie, con le quali si devono confrontare fino a oggi, sono venuti da una direzione proprio completamente diversa, ovvero dai panorami di paura e adeguamento e dagli interessi di *trend*, sistema e mercato. In queste sedi non c’era alcun posto, per nessuna delle due.

Visto che la nuova Teologia Politica poteva allacciarsi, attraverso il suo appello a memoria e ricordo, molto più genuinamente a tradizioni cattoliche e a una identità che si delinea nel suo essere tramandata, aveva talvolta più facilità – così mi sembra – a dimostrare la sua legittimità teologica rispetto alla Teologia della Liberazione, che doveva evadere in modo contro culturale da una situazione coloniale, per guadagnarsi a forza di confronti, almeno nel loro *incipit*, autonomia, autodeterminazione, emancipazione e fiducia di sé. Qui evidenziare i contrasti ai rapporti esistenti era più importante che dimostrare una continuità lineare. Tali interruzioni non erano prive di memoria, ma ritornavano alle radici del cristianesimo primitivo. Alcune impetuose reazioni contro la Teologia della Liberazione erano caratterizzate da un concetto regressivo della tradizione. Dietro si celavano le paure, che potevano fare affidamento sugli spiriti indecisi nell’America Latina, su coloro che non volevano osare un nuovo inizio nella libertà senza le pentole di carne della schiavitù.

Alla teologia della liberazione è stata attribuita una frattura con la tradizione. Riportare a un unico denominatore fedeltà alla fede e un dinamico moto di ricerca – che abbiamo nominato missione postcoloniale – e, cercando la verità, guardare negli occhi la vita concreta dei Poveri-Altri e delineare un percorso aperto sulla base delle radici bibliche, questo sembrò mettere sottosopra l’impianto programmatico di tradizioni santificate e di autorità sacralizzate in modo sia spontaneo che culturale. Eppure molto sarebbe stato qui così facile e si era propensi a dire: «Venite e vedete!» (Gv 1,39). Vedete pure il coro di martiri latino-americani! Eppure non

² G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München - Mainz 1973, p. 192 (trad. it. *Teologia della liberazione*, Brescia 1971).

³ *Ibidem*, pp. 192 ss.

⁴ J.B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2006, p. 166 (trad. it. *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Brescia 2009).

⁵ Cfr. alcune annotazioni critiche di Gutiérrez sulla nuova Teologia Politica, in G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, pp. 207-215.

erano i guidatori impazziti di una superstrada ecclesiastica che hanno meritato una multa.

In America Latina la Chiesa non è stata messa a testa all'ingiù, ma al contrario, è stata rimessa in piedi. I morti dell'università El Salvador – non sono dei testimoni di fede qualificati? Oscar Romero (1917-1980), come *pars pro toto*, non c'è proprio bisogno di metterlo in una fila di formalità canoniche, mentre per chi sorpassa da destra, come il fondatore dell'*Opus Dei*, si erano sospese tutte le regole del traffico. Attualmente si tenta di coinvolgere il caso di Romero in una discussione sul fatto se si sia poi effettivamente trattato a suo riguardo di un testimone di sangue o di un credente che professa soltanto la fede. Nei processi di santificazione per martirio bisognerebbe dimostrare «con assoluta sicurezza» l'*odium fidei* come motivazione dell'assassino. Nel caso poi sia stato 'soltanto' un credente che professa la fede, ebbene, dovrebbero innanzitutto essere esaminati tutti i suoi scritti considerandone il contenuto ortodosso. Ciò facendo potrebbe risultare che l'uno o l'altro degli appelli radiofonici forse l'ha scritto quel Jon Sobrino che il 26 novembre 2006 in una notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede era stato ammonito per la sua cristologia considerata troppo contestuale. Guadagno di tempo per gli uni, perdita di tempo per una Chiesa samaritana. Chi è caduto sotto gli aggressori non deve aspettare, perché Chiesa e teologia si interessano più degli aggressori che delle loro vittime! Una Chiesa samaritana, come la propone Aparecida (DA 26) non è giudice tra i partiti, ma avvocato di coloro che sono gravati di tribolazioni. Poiché rilevanza è più importante di competenza per l'ebreo Gesù, non c'è bisogno di venire dal Tempio di Gerusalemme. Bisogna però essere capaci di interrompere la propria strada per chi è caduto sotto gli aggressori.

3. *Gli impulsi della Teologia Politica nel contesto latino-americano*

Non è qui il luogo di esporre sistematicamente la nuova Teologia Politica di Johann Baptist Metz e di esaminare la sua capacità di trovare un collegamento extraeuropeo. Significherebbe decontestualizzare questa teologia ed esporla, universalizzandola, alla dimenticanza di un manuale. Per questo la tua opera, caro Baptist, è troppo imponente e importante. Da chi è competente ha avuto sempre nuovi riconoscimenti e da non molto tu stesso hai riassunto ancora una volta gli aspetti essenziali della tua teologia in un libro e in un'intervista.⁶

Tuttavia, gentili ascoltatrici e ascoltatori, non fatemi discorrere a vuoto dal laboratorio latino-americano, ma fatemi seguire un meridiano che ci

⁶ J.B. METZ, *Memoria passionis*; H. KLINGEN, *Wer steht für die unschuldigen Opfer ein? Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz*, in «Orientierung», 72 (2008), 13-14, pp. 148-150; T.R. PETERS, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998.

può mostrare come siamo inseriti, dal punto di vista geografico, in tutto il mondo e, considerando l'aspetto semantico, in modo universale eppure contestuale, in comunità comunicative di persone che hanno fede e speranza. Alla ricerca di una capacità di collegamento della teologia di Metz universalmente contestualizzabile, fatemi seguire il meridiano che riunisce ricordare, raccontare e sperare. Possiate così perdonarmi se di tanto in tanto mi capita di raccontare attraverso ricordi. E poiché raccontare può essere pieno di gioia e tristezza, significa quindi essenzialmente catarsi, per questo motivo è anche pieno di speranza.

Innanzitutto un ricordo del tutto personale. Come sono arrivato a Metz? E se ve lo dico adesso, alcuni saranno sorpresi. Sono giunto a Metz attraverso il popolo, e precisamente attraverso il suo articolo *Kirche und Volk* del 1974.⁷ Dopo molti anni sul Rio delle Amazzoni iniziai sempre più a sentirmi perplesso riguardo alla questione della religiosità popolare latino-americana, innanzitutto perché qui mi sembrava che sussistesse una notevole frattura di discontemporaneità tra aggiornamento conciliare e realtà religioso-popolare in Brasile, nella quale il concetto di realtà rischiava di vacillare.

Era questa religiosità delle processioni e di una devozione da venerdì santo fatalisticamente arresa al dolore, era tutto questo solo un riflesso di alienazione e di strutture sociali generanti dipendenza? Questa religiosità popolare potrebbe forse essere effettivamente parte di un'interruzione di ogni immediatezza capace di dare senso, interruzione non solo di un monotono paesaggio amazzonico, ma anche di sfruttamento? Procedendo pastoralmente su due binari, c'erano già prima di Medellín comunità di base determinate soggettivamente, in cui avevano grande importanza la gratuità dei laici, il lavoro biblico e l'aiuto tra vicini. Ma c'erano anche le feste del patrono del calendario sacro, in cui la religiosità popolare veniva strumentalizzata per un primo soccorso trascendentale e per il sostegno materiale della parrocchia. Dove era l'elemento di raccordo tra i bisogni degli uomini semplici, la loro rappresentazione simbolica in religione e linguaggio, una pastorale dei sacramenti magico-materialistica e la gratuità del Vangelo?

Mentre mi confrontavo perplesso con i fenomeni e le funzioni della religiosità popolare, Metz parlava al proposito dell'«enorme lacerazione tra l'effettiva fede del popolo e la fede ufficiale della Chiesa», in cui «la propria storia di dolore e la propria mistica sembrano non giungere o giungere a stento ad espressione». Qui si parlava del popolo, che finora «è divenuto troppo poco il soggetto nella Chiesa», del passo necessario di una «Chiesa per il popolo» verso una «Chiesa del popolo»:

«Forse nei paesi latino-americani è ancora aperto un processo di trasformazione, che porta da una Chiesa popolare tradizionale ad una Chiesa sviluppata del popolo, che

⁷ J.B. METZ, *Kirche und Volk oder der Preis der Orthodoxie*, in «Stimmen der Zeit», 192 (1974), pp. 297-811. Similmente in J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977 (trad. it. *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia 1985), pp. 120-135.

non mira in alcun modo ad una Chiesa senza autorità ed uffici, ma ad una Chiesa in cui il popolo della Chiesa divenga lui stesso in modo più deciso e vivace il soggetto della comunità ecclesiale di speranza».⁸

Nelle comunità di base questo processo di formazione del soggetto ecclesiale era già in atto dagli anni Sessanta. Medellín (1968) definisce le comunità di base cristiane come «cellula centrale della strutturazione ecclesiale», «sorgente dell'evangelizzazione» e «fattore principale dell'incremento e dello sviluppo umani».⁹ Al Rio delle Amazzoni, però, apprendemmo di Medellín solo molto più tardi. Non c'era ancora, effettivamente, quella simulazione di contemporaneità che avviene *on-line* e in televisione. Richiamandosi a *Gaudium et spes* (GS 55) Medellín esige, per l'assunzione di responsabilità in queste comunità di base, un «clima di autodeterminazione» (XV/11). Attraverso *Evangelii nuntiandi* (1975) queste comunità di base vengono recepite nella Chiesa mondiale e riemergono poi consolidate nei documenti di Puebla,¹⁰ Santo Domingo¹¹ e Aparecida.¹² La vita quotidiana ecclesiale, naturalmente, non corrisponde sempre a tali documenti programmatici.

In una Chiesa caratterizzata da strutture patriarcali ogni paragrafo sulle comunità di base deve essere strappato a forza e poi vigilato, come ha nuovamente mostrato con chiarezza la scomparsa improvvisa di alcuni dei migliori testi sulle comunità di base ad Aparecida. Una Chiesa di base non si può elemosinarla dalla gerarchia, diceva Metz nel 1981 in una conversazione di Pentecoste con Rudolf Bahro: «è decisivo che ci sia un inizio spirituale che venga dal basso».¹³ Attraverso la formazione religiosa del soggetto si può procedere anche alla formazione politica. Il Vangelo dei cristiani è già politico soltanto per il fatto «che proclama l'essere soggetto di tutti gli uomini davanti a Dio e che non c'è nessun prezzo minore, per questo essere soggetto di fronte a Dio, che la lotta contro ogni disumanità e ogni oppressione, che non lascia divenire soggetto le masse di popolazione di intere regioni del mondo».¹⁴ La lode di Dio è critica verso la società e la Chiesa:

«Così come il Vangelo testimoniato dalla Chiesa diventa sempre di nuovo una sfida alla vita sociale e politica, così anche il contrasto Nord-Sud deve diventare spiazzante

⁸ J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, p.122.

⁹ Sui documenti di Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida, si vedano SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1970; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed), *Santo Domingo, neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit* (Stimmen der Weltkirche, 34), Bonn 1993 - Aparecida 2007; *Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007.

¹⁰ Cfr. pp. 618 ss., 641-643.

¹¹ Cfr. pp. 61-63, 95, 259.

¹² Cfr. pp. 99, 178-180.

¹³ «Publik-Forum», 11 (maggio 1981), pp. 15-19, qui p. 17.

¹⁴ J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, p. 68.

e inaccettabile per la Chiesa: come può essa, l'unica Chiesa, accettare veramente i contrasti di classe tra la regione Nord e quella Sud del mondo, visto che le abbraccia entrambe in sé?». ¹⁵

In tali affermazioni soffiava un fresco vento nord-occidentale, che poteva ossigenare aule magne e uffici di parrocchia. In prossimità delle Alpi promette neve fresca.

Come può questa Chiesa essere non solo il luogo, il palcoscenico, per così dire, dove vengono reclamate redistribuzione e riconoscimento di società e stato, ma divenire essa stessa il luogo della redistribuzione dei beni e del riconoscimento degli altri attraverso la partecipazione? Sarebbe allora proprio la Chiesa del popolo, la Chiesa indigena, la casa dei poveri (DA 8). La Terza Assemblea Generale dell'Episcopato Latino-americano a Puebla (1979) pose tutta la sua parte pastorale all'insegna delle parole risolutive «comunità e compartecipazione». Ma con Puebla ho anticipato l'inquieta voce del 1974. Poco dopo il Terzo Sinodo Vescovile Ordinario sul tema «evangelizzazione», Metz parlava dei canali occlusi tra popolo e teologia e attribuiva a questa teologia, a motivo del suo standardizzato ideale scientifico, paure di contatto rispetto ai dubbi degli uomini inesprimibili a parole. Metz ha spinto la sua corporazione ad andare oltre il gioco di perle accademico, nei luoghi in cui vengono generati dolore e sofferenza. Io venivo da un luogo siffatto e avevo l'impressione che parlasse uno dei nostri. Allora feci le valigie e andai a Münster da Metz.

4. *Memorie*

Chi allora, nel 1976, voleva fare il dottorato di ricerca alla cattedra di teologia fondamentale, non giungeva facilmente fino a Metz. Giungeva a una costellazione che attorniava il maestro. Nominiamola, in ricordo di Macunaíma, *Ursa Maior*, la costellazione più importante del cielo del nord. Le stelle più luminose di questa costellazione vengono nominate nell'ambito di lingua tedesca *Großer Wagen*. A questo *Großer Wagen* appartenevano a Münster Helmut Peukert, Tiemo Peters e Kuno Füssel, che non hanno perso fino ad oggi la loro luminosità. Le donne, con il loro *ceterum censeo*, con cui ad ogni lezione e ancora nelle occasioni di festa richiamavano l'attenzione sulla necessità di limare le roccaforti maschili, non avevano vita facile in questo ambiente. Che questo fosse più un problema culturale che teologico-fondamentale, risulta già dal fatto che l'*Ursa Maior*, letteralmente, l'«Orsa maggiore», nella lingua tedesca è divenuta semplicemente il «Grande Orso».

Metz, sapendo di non poter fare da solo una nuova Teologia Politica, si era cercato dei collaboratori che non cadevano in ginocchio davanti a lui. Esponevano periodicamente la fermezza dei loro argomenti alla reciproca

¹⁵ *Ibidem*.

obiezione e dovevano di tanto in tanto aspettarsi l'insorgere ritualizzato del maestro. Noi, gli ascoltatori occasionali nella stanza di attesa, eravamo incapaci di discernere tra concitazione intellettuale e collera bavarese e pensavamo che si liberasse un posto all'istante. Era un grande errore. Tra l'altro, chi stava ad ascoltare nella stanza di attesa doveva già aver dato un'attenta scorsa a Tommaso d'Aquino, Karl Marx e alla Teoria Critica, per capire in linee generali di cosa discutevano quelle teste avvampate che venivano dalla stanza del capo.

Attraverso questi fulmini verbali la costellazione è rimasta sempre in movimento, complessivamente però non giunse mai allo scompiglio. Accompagnava poi il maestro a lezione in un'ampliata formazione paraliturgica. Davanti a tutti il registratore a nastro, che rispetto agli odierni *iPod* aveva le dimensioni dell'arca dell'alleanza. Le lezioni da Metz erano come delle prime al *Bayrisches Staatstheater*. Prima dell'inizio della rappresentazione un leggero nervosismo, un edificio sempre pieno, durante la lezione, stando in attento ascolto, si dimenticava lo scenario. Nella stanza c'era raccoglimento e profondo rispetto. Un grande applauso alla fine. Gli accademici colpi delle nocche sui banchi dell'*aula magna* rendevano molto approssimativamente l'assenso emozionale. Gli ascoltatori erano stati qui completamente assorti e avevano percepito nella radicalità delle parole la fedeltà a Chiesa e Vangelo. Ritornando a casa, nella stanza sotto il tetto di Frau Schürk-Frisch, cercavo di seguire alla meglio il filo rosso della Chiesa mondiale, che Metz a lezione aveva enfaticamente proclamata policentrica.

5. *Il policentrismo della Chiesa mondiale e la crisi del concetto di identità tradizionale*

Una Chiesa mondiale culturalmente policentrica è per i popoli in passato colonizzati una Chiesa postcoloniale. Con ciò si pone subito la questione, di come e perché così tanti elementi residuali della cultura europeo-occidentale siano stati attribuiti all'identità storico-teologica della Chiesa cattolica, in modo che sia rimasta una Chiesa del nord e dell'Occidente? La roccia storico-dottrina della Chiesa romana è stata fino ad adesso scalfita al massimo da alcuni chiodi arrugginiti del policentrismo. La Chiesa mondiale policentrica, *realiter*, è andata a stento al di là di adeguamenti folcloristici, nella misura in cui riteniamo cultura non un fenomeno sovrastrutturale, ma un progetto di vita globale, le cui radici sono da cercare nei singoli sistemi come politica, economia, mondo della vita e ideologia.

Qui non ci sono soltanto dei margini d'azione, ma anche abissi, sui quali in futuro si deve discutere. Allora si scoprirà eventualmente che certo zelo sulla dimostrazione di un'identità che si forma sulla base della tradizione si era davvero ancora alimentato dell'identità originaria greca, oppure di fonti ancora precedenti, forse mitiche o archetipiche, di

quell'*arché* quindi, che è sempre stata il mestiere dei dottori della legge al servizio di una casta dominante. Dalle singole parti di storie a sé stanti della rivelazione tessono un grande racconto che fonda la storia. In questa storia le interruzioni e il tacere di Jahwe, che pure dal punto di vista temporale si sono protratti molto più a lungo che i suoi discorsi, vengono letti come passaggi di transizione già da sempre preventivati. «Un uomo ha fatto un'esperienza, adesso cerca la storia di questa esperienza», così inizia *Il mio nome sia: Gatenbein* di Max Frisch.

Anche per Gesù di Nazareth la dimostrazione di continuità non è così facile, come riportano i manuali. Dal punto di vista biologico, come atteso, non era il figlio di Abramo, Davide e Giuseppe. «Generato dallo Spirito Santo» indica piuttosto interruzione, un'origine non ricostruibile e prevedibile, e un tempo messianico, piuttosto che piatta continuità. Proprio una privilegiata storia salvifica deve resistere sempre di nuovo alla tentazione dello storicismo, della fede nel progresso e della linearità. In questo Gesù di Nazareth però è tutto *anarchè*, anarchico, libero da ogni autorità. La sua origine nello Spirito Santo come interruzione di aspettative lineari rende possibile universalità, universalità come sospensione di storie sacre privilegiate, che hanno causato tante disgrazie. Forse una tale comprensione messianica della storia delle origini di Gesù di Nazareth si avvicinerebbe molto alla verità storica, ai contenuti del Vangelo e alla possibilità di una Chiesa policentrica postcoloniale. Sarebbe il grande momento di un nuovo inizio pregno di memoria senza potere, privilegio e prestigio, che renderebbe possibile liberarsi del vecchio senza rottura di continuità e accogliere il nuovo, senza renderlo vecchio.

La *Conquista* dell'America avvenne all'ombra di potere, privilegi e prestigio, all'ombra di quelle tre tentazioni a cui Gesù ha espresso il suo rifiuto prima della sua comparsa pubblica. Queste tentazioni hanno accompagnato la Chiesa per 2000 anni e hanno raggiunto nell'uno o nell'altro modo anche le sue rivendicazioni di identità. Fino a oggi ostacolano il riconoscimento dell'identità degli altri come soggetti ecclesiali. Porre qui la questione sulla rilevanza dell'eredità europea di una Chiesa mondiale non fa del nostro canto una «canzone insolente». La pretesa di universalità amalgamata con questa eredità ha sfigurato il cristianesimo. La sua esclusiva pretesa di redenzione è stata foriera di sventura. Gli annunziatori della fede sono gente temprata. L'abbattimento da parte di Bonifacio della quercia sacra a Wotan l'hanno portato come paradigmatico imperativo fino ai confini della terra, mentre essi stessi erano pure questo confine. Non può scomparire tutto nella spazzatura della storia, ma non può neanche essere conservato tutto e sostenuto da essa. Qui ci sono molte domande per cui non abbiamo ancora alcuna risposta, che però non possiamo neanche mettere semplicemente agli atti, a carico degli altri, come già munite della loro risposta.

Come cristiani cosa possiamo offrire all'altro in una comunità narrativa caratterizzata dalla fede? Gli dovremmo per lo meno poter dire:

la tua storia delle origini religiosa è completamente diversa dalla nostra, ma è ugualmente importante, piena di segni della salvezza eppure anche bisognosa di redenzione. Tutto ciò che fino ad adesso abbiamo affermato nella nostra lingua era monolingue ed espresso in una lingua ormai 'morta'. Con l'arrivo degli altri riceviamo l'opportunità e il dovere del multilinguismo. Qui non si tratta di lavoro di traduzione con il mantenimento delle nostre grammatiche, ma di un cambiamento di luogo e prospettiva. Compassione come sottostruttura soggettiva di giustizia e convivenza come contestualizzazione di compassione non si possono separare l'una dall'altra.¹⁶ Con la convivenza e nella lingua di coloro che sono gravati di tribolazione possiamo apprendere dove sia nel mondo dell'altro il luogo per redenzione, salvezza e speranza. Si possono considerare i grandi discorsi di Gesù (sinagoghe di Nazareth, predica della montagna, discorso sul giudizio) come una 'densa descrizione' di speranza, ma anche come un lavoro di traduzione metaforico nella lingua delle vittime. La tradizione ebraico-cristiana scoprirà così nuove competenze argomentative in lingua e storia delle vittime. Ma saprà anche, in modo del tutto moderno, che la competenza delle proprie tradizioni riguardo alla rilevanza di colui che è significativamente altro deve essere simmetrica.

Nel luogo e nella lingua delle vittime e a partire dalla fondata supposizione che la Storia sia riconosciuta nella sua essenza solo da coloro che sono stati rimossi da essa, ogni aporia di mediazione tra competenza ebraico-cristiana e la sua rilevanza per altri deve essere appianata a proprio carico. Anche la tradizione che costituisce la propria identità deve poter essere considerata sempre di nuovo con gli occhi di coloro che sono caparbiamente altri. Sulla via di un riconoscimento reciproco, l'esperienza acquisita nella lingua straniera delle vittime può diventare l'impulso ermeneutico per un programma che aggiri in modo stimolante assimilazione coloniale, subordinazione funzionale e indifferenza postmoderna.

Da un punto di vista pratico e postcoloniale è concepibile che nella Chiesa professiamo un multilinguismo strutturale, costituito, diciamo provvisoriamente, da una lingua generale romana e dalle molte lingue di coloro che professano la loro appartenenza alla comunità apostolica di Gesù. Questo multilinguismo dovrebbe poi essere sillabato non soltanto in senso linguistico, ma anche storico, liturgico, strutturale, ovvero grammaticale, e amministrativo. Poiché monolinguisimo significa rifiuto della comunicazione o colonizzazione, per questo motivo una Chiesa mondiale policentrica intenderà unità come molteplicità articolata e si ricorderà di ciò che Karl Rahner ci ha raccomandato vivamente: che tutte le affermazioni teologiche, anche sulla nostra propria identità e in qualsiasi lingua vengano formulate, sono affermazioni analogiche.¹⁷ Forse è qui l'altro polo del dio

¹⁶ Cfr. Th. SUNDERMEIER, *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft. Anlässlich seines 60. Geburtstages*, a cura di V. KÜSTER, Erlangen 1995.

¹⁷ Cfr. K. RAHNER, *Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2004.

«scomparso» e «inopportuno» che, in senso del tutto letterale, abbandonati da Dio, continua a metterci in croce.¹⁸ La storia della sofferenza degli altri interferisce profondamente nella nostra propria storia salvifica e nella nostra concezione di Dio.

6. *L'«evento Medellín» (1968-2008)*

Quasi contemporaneamente all'ottantesimo compleanno di Baptist Metz, ha avuto luogo a Medellín un congresso teologico, che si era proposto di riflettere sulla «situazione della teologia 40 anni dopo la seconda assemblea generale dell'Episcopato latino-americano» di Medellín.¹⁹ Mentre il 21 agosto del 1968 significa la fine della «primavera di Praga», similmente il 24 agosto dello stesso anno significava l'ora di nascita della Teologia della Liberazione e l'inizio di una primavera latino-americana con la fine provvisoria di una Chiesa in dipendenza coloniale. L'assemblea dei vescovi del 1968 e il cartello della droga degli anni Settanta e Ottanta hanno reso nota Medellín.

L'intimo fulcro del Congresso di Medellín del 2008 lo costituiva un piccolo gruppo di sopravvissuti, che testimoniavano che la Teologia della Liberazione non era una leggenda. Chi aveva allora quarant'anni, ne ha oggi ottanta e gode della sua libertà di parola, come José Comblin e Cecilio de Lora Soria, che, facendone uso, portarono una folata di freschezza. Per gli studenti presenti del centro universitario Luis Amigó e dell'Università Pontificia Javeriana, che avevano assunto il patronato dell'evento, non si poteva distinguere chiaramente se per la loro presenza si trattasse di un dovere universitario oppure di un'esercitazione spontanea in teologia della liberazione. Come copromotore del giubileo si aggiunse a entrambe le università anche «Ameríndia», che a partire da *Puebla* (1979) tiene uniti teologi e teologhe della liberazione in una rete aperta. Anche religiosi e laici dagli ambiti pastorali più diversi erano venuti al congresso. Non si videro vescovi. Gustavo Gutiérrez, che 40 anni prima aveva giocato un ruolo importante a Medellín, non arrivò al congresso, perché il vescovo locale di Medellín non desiderava la sua presenza.

L'«evento Medellín», nei quaranta anni della sua storia, è divenuto il mito e la metafora della liberazione. A Medellín, nel 1968, si andava innanzitutto contro la discontemporaneità culturale di una Chiesa locale segnata dal suo passato coloniale e contro l'ingiustizia sociale di una società mondiale che si modernizza in modo bipolare e genera una violenza strutturale. I tre pilastri ecclesiologicali di «Chiesa locale», «Chiesa mondiale» e «Chiesa del Popolo di Dio», che nella loro nuova relazione

¹⁸ Cfr. J.B. METZ, *Memoria passionis*, pp. 28 ss.; T.R. PETERS, *Johann Baptist Metz*, pp. 155 ss.

¹⁹ Dati delle assemblee delle cinque conferenze della CELAM: Rio de Janeiro 25 luglio - 4 agosto 1955; Medellín 24 agosto - 6 settembre 1968; Puebla 27 gennaio - 13 febbraio 1979; Santo Domingo 12-28 ottobre 1992; Aparecida 13-31 maggio 2007.

erano un frutto del Concilio, hanno servito anche a Medellín come fonte di ispirazione e legittimazione. Adesso era possibile anche alla periferia del sistema mondiale e di una Chiesa mondiale pensare ad emancipazione e autonomia, a solidarietà e inculturazione, a giustizia e compartecipazione, a redistribuzione e riconoscimento. Fin dall'inizio il Concilio ha innescato una dinamica tra riforma ecclesiastica, assenso al mondo e critica alla realtà, che dall'America Latina e dai Caraibi è stata posta sotto il denominatore «trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio».²⁰

La maschera di cinquecento anni di colonizzazione, il procedere a spalle curve e l'alleanza con le *élites* – tutto questo richiedeva una nuova percezione e una dolorosa rielaborazione del lutto. A Medellín si è riunita una Chiesa che cercava di guardarsi con i suoi stessi occhi e provava a procedere eretta, non con borghesi o proletari, ma con dei «mascalzoni». L'«opzione per i poveri» è l'opzione della Chiesa latino-americana per l'America Latina. La denuncia di una violenza strutturale e arbitraria, la rivendicazione del diritto all'autodeterminazione e l'appello a organizzarsi rivolto agli interessati (*Friede* 18, 19, 27) sono affermazioni del magistero, che rimangono attuali fino ad oggi.

Ma l'America Latina non è ancora Amerindia, che non ha proprio iniziato solo con Colombo. Che «mascalzoni» siano soggetti di culture, quindi di progetti di vita, a *Medellín* non fu ancora scorto così chiaramente. Nel corso degli anni bisognava fare un passo più avanti. Solo il «riconoscimento degli altri» significa l'accettazione della propria storia e molteplicità culturale, fino ad ora non percepite. Il «riconoscimento degli altri» radicalizza l'«opzione per i poveri». È tanto importante che ci confrontiamo criticamente con Medellín, quanto è importante non dimenticare Medellín e non lasciare bloccare il suo programma nell'ingorgo della grande Chiesa.

7. *L'opzione per i poveri come imperativo*

Il procedere a testa alta e la centralità dei Poveri-Altri, il doppio programma quindi di felicità e dignità, di redistribuzione e riconoscimento, non si può avere in un attimo. Su questo punto ha richiamato la nostra attenzione Ernst Bloch, che ha tanto in comune con Metz.²¹ *Medellín* è soltanto l'inizio di un lungo processo di emancipazione dialettico. C'era da prevedere che ci sarebbero state delle resistenze, interne ed esterne, contro una decolonizzazione ecclesiale. La coscienza, per 500 anni alimentata dalla teologia europea, addestrata al mondo spirituale greco e disciplinata attraverso il diritto romano può diventare maggiorenne soltanto in un lungo processo di decolonizzazione. Questo processo Medellín non

²⁰ Cfr. *Introduzione alle decisioni di Medellín*, Nr. 4.

²¹ R. TRAUB - H. WIESER (edd), *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt a.M. 1975, p. 123. Il colloquio venne pubblicato il 5 settembre 1968 sulla «Kleine Zeitung», Kärntner Ausgabe.

l'ha inventato, ma ha avuto semplicemente il coraggio di guardare nella propria storia e nel volto della sua gente. Attraverso sguardo e parole di conforto si generano coesione e cambiamento.

La più grande vicinanza ai poveri e il promesso «aiuto all'auto-aiuto» sono stati degli impulsi importanti per un nuovo rapporto tra Chiesa e popolo. Anche Aparecida (2007), dove ha avuto luogo la quinta assemblea generale dell'Episcopato dell'America Latina e dei Caraibi, riprende questi impulsi di Medellín, quando parla della Chiesa come «casa» e «avvocato» dei poveri (DA 8,533). Poveri e lavoratori, indios e americani di colore, donne e giovani rimangono fino a oggi, semmai, solo «consulenti» per una Chiesa irrigidita nelle sue strutture premoderne e patriarcali. Eppure l'opzione per i poveri ha inquietato e cambiato la Chiesa cattolica.

Riguardo all'opzione per i poveri non si tratta quindi di un'isolata analisi sociale dell'America Latina, ma di un agire universale e mitico-profetico, sorto dal discorso cristiano di Dio. Propriamente non si tratta di alcuna «opzione», ma di un «imperativo», che vale per tutti coloro che si richiamano al Vangelo e si impegnano per un «mondo per tutti». Federico Carrasquilla, nel suo discorso profetico a Medellín nel 2008, lo ha riportato a un semplice denominatore: «Gesù non ha fatto alcuna opzione per i poveri, ma si è fatto semplicemente povero».²²

Alla domanda, se un'opzione prioritaria possa avere carattere universale, Aparecida ha risposto nel modo seguente: «Oggi vogliamo ratificare e rafforzare l'opzione prioritaria per i poveri, che abbiamo formulato nelle precedenti assemblee generali.²³ Prioritaria significa che deve caratterizzare tutte le nostre priorità e strutture pastorali» (DA 396). Bisogna sempre afferrare contemporaneamente l'universalità dell'amore di Dio per tutti gli uomini e la predilezione per gli ultimi e gli altri. Non c'è nessuna liberazione provinciale e nessuna redenzione privilegiata. Redenzione avviene per tutti, tuttavia non senza la «deviazione» che passa attraverso i Poveri-Altri, che sono caduti nelle mani degli aggressori. Al ricco giovane uomo e al dottore della legge, che chiedono della vita eterna, Gesù fa notare che non c'è nessuna via particolare, nessuna scorciatoia, nessun collegamento diretto e nessuna strada della legge che conduca alla vita eterna, nessuna sequela a metà tra aggressori e aggrediti, ma solo la «deviazione» attraverso la distribuzione dei beni tra i poveri, la cura per le vittime e per la dignità dei disprezzati.

Ritorno a Medellín. Medellín invia i suoi saluti. Medellín mi ha consegnato particolari saluti per Johann Baptist Metz e questo giorno. In uno dei workshops di Medellín del 2008 è stata proficuamente discussa la tesi della narratività di Metz.²⁴ In uno studio comparativo tra la teologia lati-

²² Cfr. F. CARRASQUILLA, *La opción por el pobre después de Aparecida. Confirmación, desafío, y búsqueda*, in www.missiologia.org.br, IV. Congreso Internacional de Teología, Conferencias magistrales (22 agosto 2008), parte III/5, p. 15.

²³ Cfr. Medellín, 14, 4-11; Puebla 1134-1165; Santo Domingo 178-181.

²⁴ J.M. SICILIANI BARRAZA, *Especificidad de la teología narrativa latinoamericana con respecto a la europea: La influencia del Documento de Medellín en su desarrollo*, in www.missiologia.org.br.

noamericana e quella europea, che con Metz rimanda alla fondamentale costituzione pratico-narrativa della teologia, sono stato testimone di amichevole ripresa e distanziamento critico, e anche di quanto fossero degne di essere discusse alcune delle tesi esposte per ultime sulla «capacità di verità del racconto nello scambio interculturale e interreligioso».²⁵ Ho l'impressione che la narratività dell'America Latina sia il figlio più caro della teologia di Metz, perché non stabilizza il ricordo sovversivo in una comunità interpretativa e argomentativa, ma lo colloca in una comunità narrativa, in cui i poveri e coloro che sono carichi di tribolazioni hanno, è vero, la prima, non però l'ultima parola. Nessuno avrà l'ultima parola in questa comunità narrativa. Quando i partecipanti del *workshop* hanno appreso dell'odierna celebrazione, mi hanno consegnato per il viaggio saluti e auguri per te, caro Baptist.

Un ottantenne può esporre con completa libertà la sua vela alla tempesta di domande improcastinabili. Questo è urgente, in quanto potrebbe venire un tempo in cui nessuno è più interessato a queste domande o in cui nessuno osa più porle. Proprio da anziani ci si può rapportare meglio alle domande che alle risposte. Eppure bisogna proprio continuare a porre domande critiche oppure ricordare almeno quelle domande che sono state poste 40 anni fa, non solo al di là del confine della propria disciplina, ma anche, segnatamente, nella propria casa.

Io avrei già alcune di tali domande. Il popolo nella Chiesa – dove è rimasto? Il carro della speranza – perché si è arrestato a mezza strada? L'apriori di una vita in dignità e giustizia – quale rilevanza concreta ha nei nostri progetti pastorali? Tali domande non segnano il tramonto di Chiesa e teologia, ma la loro salvezza. Qui non si tratta della collera innocua di un vecchio uomo nell'*Auerbachs Keller*, ma della voce di sapienza osata, di un posto per tutti nell'Orsa Maggiore, di compassione in tempi tempestosi, di speranza che si ricorda di chi si è lasciato alle spalle, segue lieta con lo sguardo chi l'ha preceduta e prega chi ancora dovrà nascere di indulgenza e rivolta:

Dal mondo di chi è gravato di tribolazioni
hai suonato tempesta per altri mondi,
e raccolto il suono della speranza
nelle vie quotidiane del cuore.
All'ombra dell'Ilmani, La Paz,
la città della pace nella cenere
del giorno che si consuma un lieve presagio:
vale la pane contendere invano.
Le prime luci e voci,
tra ghiaccio e fuoco, in mezzo ai detriti
una sottile traccia sulla montagna:
il meridiano! La via e il tempo,
questi rimangono – Interruzione, grazia dell'inizio.

²⁵ Cfr. J.B. METZ, *Memoria passionis*, pp. 245-251.