

novità del suo insegnamento, che sorprende anche i non credenti, è fraintesa e accolta con malcelato fastidio innanzitutto tra le gerarchie, se dobbiamo prendere sul serio la spigolosa reazione di un vescovo mediatico come monsignor Maggiolini, che ha iscritto d'ufficio il Giubileo della riconciliazione e del perdono dentro una «logica un po' dolente, se non piagnucolosa».

In verità, la Chiesa italiana, più che essere percorsa da fremiti di rinnovamento, geme e scricchiola sotto il peso di una pericolosa stagnazione. Gravata dal duplice male del verticismo e del centralismo burocratico, essa fatica a seguire anche il lento passo di Wojtyła, il cui incedere incespicante è però inversamente proporzionale all'efficacia del suo insegnamento.

A leggere i documenti, gli atti e soprattutto la vita di questa Chiesa italiana del nuovo millennio davvero bisognerebbe augurarsi che la perestrojka dello Spirito, che guida il tramonto wojtyliano come un annuncio di primavera, cominci a spirare anche nei palazzi della «nomenklatura» cattolica.

Come un Gorbaciov drammaticamente invecchiato, anche Wojtyła sembra sfidare la sclerosi burocratica dell'istituzione che regge da oltre vent'anni. Ma, a differenza della perestrojka sovietica, quella del declinante Papa polacco non si affiderà unicamente alla contingenza delle dinamiche politiche, ma alla forza dello Spirito Santo che romba come il tuono.

Eredità e prospettive della Teologia della liberazione

GIACOMO CANOBBIO

Offriamo ai nostri lettori il testo dell'intervento presentato dal prof. Canobbio a Trento lo scorso 22 marzo nel ricordo del ventesimo anniversario del martirio di Oscar Romero (24 marzo 1980).

«È necessario non amare se stessi al punto di preoccuparsi di non esporre a quei rischi della vita che la storia ci chiede di correre». Queste alcune delle parole pronunciate da Mons. Romero nell'omelia della messa durante il cui offertorio fu ucciso. Esse sono la dichiarazione, quasi epitaffio, del percorso compiuto da un vescovo, che gradualmente e faticosamente si è messo in ascolto dei poveri fino a mettere a repentaglio la sua vita. Lasciandosi educare dai poveri Romero era giunto a comprendere in forma nuova anche alcune verità cristiane, come egli stesso attesta nel discorso pronunciato all'Università di Lovanio il 2 febbraio 1980, all'atto di ricevere la laurea *Honoris causa* in Lettere:

«Il nostro mondo salvadoregno è formato nella sua immensa maggioranza da uomini e donne poveri e oppressi ... Ora sappiamo meglio che cos'è il peccato. Sappiamo che l'offesa a Dio è la morte dell'uomo. Sappiamo che il peccato è veramente mortale, non solo però per la morte interiore di chi lo commette, bensì per la morte reale e obiettiva che provoca. Ricordiamo in tal modo il dato profondo della nostra fede cristiana. Peccato è ciò che ha causato la morte del Figlio di Dio e peccato continua ad essere ciò che causa la morte dei figli di Dio ... Dicevano gli antichi cristiani: 'La gloria di Dio è che l'uomo viva'».

Le parole citate sono anche una indicazione del clima in cui è nata la Teologia della liberazione. Questa non può essere compresa alla stregua delle teologie europee che si sono sviluppate necessariamente in un contesto accademico e in dialogo con la filosofia: l'affermazione più volte ripetuta dai teologi della liberazione secondo cui la teologia è «atto secondo» non significa semplice-

mente che al principio di essa sta la prassi di liberazione, bensì anche che la teologia sgorga da una opzione spirituale, quella di mettersi dietro a Gesù dalla parte dei poveri e lasciarsi da loro educare, perché, come scrive Jon Sobrino, il teologo gesuita di origine spagnola ma da sempre attivo in Salvador, in essi agisce lo Spirito *ex opere operato*.

All'origine della Teologia della liberazione

La questione delle origini può essere posta in duplice senso: cronologico (quando ha preso avvio?), e strutturale (quale esperienza vi sta alla base?). Il primo senso, anche se non trascurabile, può essere comune a tutte le forme di teologia che la storia ci ha fatto conoscere, e non riveste importanza fondamentale agli effetti di comprendere l'originalità della Teologia della liberazione. Il secondo, invece, dice in forma esplicita la particolarità che questa teologia si attribuisce: il luogo nativo di essa è un'esperienza, che viene generalmente indicata come prassi di liberazione. In effetti, la Teologia della liberazione è un movimento di vita e di pensiero che coinvolge diversi strati di persone: dai teologi di professione agli operatori pastorali, alle comunità cristiane di base. Al riguardo Clodovis Boff usa un'immagine:

«la teologia della liberazione si può paragonare a un albero. Chi vede solo la chioma dell'albero, vede solo i teologi di professione. Non vede anche il tronco, costituito dai pastori e operatori pastorali; e meno ancora vede le radici, che stanno sottoterra e sostentano l'intera pianta, tronco e rami forzuti»¹.

L'immagine serve a mostrare che la Teologia della liberazione è legata strettamente alla vita del popolo: alla sua fede e alle sue lotte. Sulla scorta di questa convinzione, lo stesso autore giunge ad affermare che

«separata dal suo contesto vitale (*Sitz im Leben*) nel quale nasce e si sviluppa, la Teologia della Liberazione diventa incomprensibile. Per questo, onde conoscerla non basta leggere articoli o libri di Teologia della Liberazione. È necessario quindi e soprattutto *collegare questi ultimi all'humus ecclesiale sociale* da dove sorgono e che vogliono interpretare e illustrare. È pertanto, *dal di dentro* del processo, fatto di sofferenza e speranza, che si fa (e si capisce) la Teologia della Liberazione. *Dall'alto e dal di fuori* essa risulta incomprensibile. Direi provocatoriamente che comprendono la Teologia della Liberazione solo due tipi di persone: *i poveri e coloro che lottano per la giustizia*. Ovvero: coloro che hanno fame di pane e coloro che hanno fame di giustizia (e si fanno solidali con i primi). Al contrario non comprendono e non possono comprendere la Teologia della Libe-

razione tutti i soddisfatti: i sazi e quanti si sono adattati allo *status quo*»².

La Teologia della liberazione nasce perciò da un'esperienza spirituale vissuta all'interno del conflitto sociale e in solidarietà con gli assenti dalla storia³. Tale esperienza ha due poli: l'esperienza della povertà e l'esperienza della fede. La seconda conduce a scoprire nella condizione di povertà il volto di Cristo inteso come il servo sofferente di Dio, e ad accettarne la sfida. In tal senso si può dire che «la Teologia della Liberazione ha trovato la sua sorgente nella fede che vuole misurarsi con l'ingiustizia fatta ai poveri»⁴. Del resto, come richiamano ad ogni pie' sospinto i teologi della liberazione, è stata l'esperienza della povertà che ha reso possibile leggere in modo nuovo la parola di Dio e la tradizione credente. «In questa esperienza e a partire da qui è emersa la parola decisiva del Dio di Mosè e di Gesù: questa situazione non è la sua volontà»⁵.

Da una parte si pone, quindi, una situazione; dall'altra si esprime su di essa un giudizio a partire dal volto e dal messaggio del Dio di Mosè e di Gesù. La situazione di povertà diventa luogo nel quale e a partire dal quale (va tenuto presente che la Teologia della liberazione non è una riflessione sulla liberazione, e quindi una teologia del genitivo, bensì una teologia a partire [*desde*] dalla liberazione) si legge e finalmente si comprende come sia Dio e si comprende cosa significhi amare Dio e il prossimo. «Amare Dio e il prossimo significa uscire dalla mia strada ed entrare nella strada degli oppressi, dei colpiti dall'ingiustizia, per impegnarsi nella loro causa»⁶. Appare chiaro qui l'eco delle parole di Romero sopra ricordate.

Sono quindi tre gli elementi che stanno all'origine della Teologia della liberazione: la scoperta della povertà, la conversione a un amore concreto per i poveri, una prassi tendente alla loro liberazione. Per usare un'espressione di C. Boff, «la teologia della liberazione è nata, e continua a nascere, dalla compassione con coloro che soffrono e dall'impegno nel loro cammino di liberazione»⁷. Siccome però questo cammino è sovversivo, diventa imprescindibile assumere nella riflessione e nella pratica una prospettiva politica. Questa non può essere, infatti, assente, se si vuole vivere la carità come quella di Gesù, che ha una dimensione sovversiva dell'ordine sociale, dell'ingiustizia istituzionalizzata. Romero l'aveva percepito bene negli ultimi anni della sua vita: nell'ome-

² L. e C. BOFF, *Teologia da libertação no debate atual*, Vozes, Petrópolis 1985², p. 16-17.

³ G. GUTIÉRREZ, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981, p. 242.

⁴ L. e C. BOFF, *Come fare teologia della liberazione*, Cittadella, Assisi 1986, p. 12s.

⁵ R. OLIVEROS, *Storia della teologia della liberazione*, in I. ELLACURIA - J. SOBRINO (edd.), *Mysterium Liberationis*, cit., p. 42.

⁶ *Ivi*, p. 45.

⁷ *Epistemologia*, cit., p. 99.

¹ *Epistemologia e metodologia della teologia della liberazione*, in I. ELLACURIA - J. SOBRINO (edd.), *Mysterium Liberationis*, Cittadella-Borla, Assisi-Roma 1993, p. 101.

lia del 17 febbraio 1980, tra l'altro diceva:

«Quando Maria canta nel suo Magnificat che Dio libera gli umili, i poveri, si coglie l'eco della dimensione politica quando dice: 'Dio rimanda a mani vuote i ricchi e colma di beni i poveri'. Maria arriva anche a dire una parola che oggi chiameremmo 'insurrezionale'. Rovescia i potenti dal loro trono quand'essi sono ormai un ostacolo alla tranquillità del popolo! È questa la dimensione politica della nostra fede: la visse Maria, la visse Gesù, che era un autentico patriota di un popolo posto sotto la dominazione straniera, mentre egli lo sognava libero».

Obiettivo della Teologia della liberazione non è, pertanto, comprendere, ma agire: se c'è posto per il comprendere, questo è la prassi di liberazione dei poveri. Si capisce perciò perché chiunque voglia fare Teologia della liberazione in modo adeguato debba «superare l'esame preliminare» dell'unione con i poveri⁸. È, infatti, una spiritualità liberatrice l'humus nel quale germina e si sviluppa tale teologia. «Per usare l'immagine dell'albero, possiamo dire che la radice della teologia della liberazione è l'esperienza della presenza e della rivelazione di Dio nel mondo dei poveri»⁹. E se fare teologia vuol dire comprendere la rivelazione di Dio, non si potrà non passare dai poveri, per il fatto che tra rivelazione e poveri esiste un legame strutturale. Al riguardo merita attenzione quanto scrive J. Sobrino: «Esiste una correlazione trascendentale tra rivelazione di Dio e grido dei poveri; perciò, sebbene la rivelazione di Dio non si riduca a rispondere al clamore dei poveri, senza introdurre essenzialmente questa risposta nella rivelazione crediamo che non la si comprenda»¹⁰. La Teologia della liberazione è la teologia che ha colto questo legame, prestando attenzione al «fatto maggiore» (*el hecho mayor*) della irruzione dei poveri; si presenta quindi come la teologia maggiormente adeguata per un mondo sofferente. In verità, di fronte a questo fatto si deve dare una risposta, che è necessariamente: si deve sradicare la sofferenza dei poveri. In questo sta la misericordia, esercitando la quale si scopre che essa è centrale nella rivelazione.

«La misericordia è la reazione corretta di fronte al mondo sofferente ed è una reazione necessaria e ultima; senza accettare questo non ci può essere comprensione di Dio, né di Gesù Cristo, né della verità dell'essere umano, né ci può essere realizzazione della volontà di Dio né dell'essenza umana»¹¹.

Ora, se la misericordia è centrale nella rivelazione, dovrà esserlo anche nella teologia, sia come contenuto che questa deve chiarire e favorire, sia nel-

lo stesso teologare, in modo che questo sia «pura espressione della misericordia di fronte al mondo sofferente». In tal senso la teologia deve essere *intellectus misericordiae*¹². Con l'espressione si vuole ribadire che la Teologia della liberazione è riflessione critica (*intellectus*) sulla prassi di una misericordia primordiale adeguata alla sofferenza del mondo.

Nascita e sviluppo della Teologia della liberazione

La periodizzazione del sorgere e dello svilupparsi della Teologia della liberazione appare secondaria agli effetti di comprenderla se rapportiamo la medesima cronologia all'humus nel quale la Teologia della liberazione nasce e si sviluppa. Non è peraltro difficile indicare le tappe salienti dello sviluppo, dato che sono comunemente stabilite dai diversi storici della medesima teologia. Si distingue in genere:

1. Una *preistoria*, che se non va cercata nella riflessione e nell'atteggiamento di alcuni personaggi del sec. XVI: Pedro de Córdoba, Antonio de Montesinos, Antonio de Valdivieso e soprattutto Bartolomé de Las Casas (1474-1566), va almeno vista in alcuni avvenimenti che segnano la storia dell'America Latina negli anni sessanta (il successo della rivoluzione cubana [1959], il superamento del *desarrollismo*, l'afflato rivoluzionario che percorre molti Paesi; ma soprattutto la II Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano a Medellin [24 agosto - 6 settembre 1968]), nei documenti della quale, a dire di molti teologi della liberazione, «l'idea di liberazione e la teologia della liberazione acquistarono statuto ecclesiale»¹³.

2. Un *avvio*, nell'opera di G. Gutierrez, *Teologia della liberazione*, apparsa a Lima nel 1971. L'opera è considerata come il manifesto della Teologia della liberazione.

3. Un periodo di *crescita* (1972-1979), segnato da momenti di forte tensione e di oppressione, fino alla conferenza di Puebla (1979). Questo è il periodo nel quale, da una parte, la Teologia della liberazione tenta di precisare il suo metodo, grazie anche al confronto con le teologie di altri mondi, dall'altra, nel quale subisce aspre critiche e il movimento nel quale essa si sviluppa conosce perfino il martirio. È anche il periodo nel quale la Teologia della liberazione riceve attenzione da parte della teologia europea. Nel frattempo la situazione politica è cambiata in molti Paesi dell'America Latina: in nome della sicurezza nazionale sorgono dittature militari; alcuni teologi vengono espulsi dai rispettivi Paesi di lavoro; molti cristiani conoscono la prigione e il martirio. An-

¹² *Ibid.*

¹³ S. GALILEA, *La teologia della liberazione dopo Puebla*, Queriniandina, Brescia 1979, p. 22.

⁸ *Ivi*, p. 108.

⁹ P. RICHARD, *La teologia nella teologia della liberazione*, in I. ELLACURIA - J. SOBRINO (edd.), *Mysterium Liberationis*, cit., p. 190.

¹⁰ *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, p. 55.

¹¹ *Ivi*, p. 67.

che la situazione ecclesiale cambia: a Sucre (Bolivia, novembre 1972), in occasione della quattordicesima Conferenza ordinaria del CELAM, la Teologia della liberazione viene aspramente criticata e i nuovi responsabili del CELAM si mostrano fortemente contrari a essa (Alfonso Lòpez Trujillo [segretario], Luciano Duarte [presidente del dipartimento di azione sociale], Antonio Quarraçino [presidente del dipartimento dei laici]). Se questo è il periodo della formulazione è perciò anche il periodo della sofferenza. I teologi della liberazione scoprono analogie tra la condizione di schiavitù vissuta dai popoli latinoamericani e quella vissuta dal popolo ebraico. È anche il periodo in cui mons. Romero matura la sua conversione alla causa dei poveri.

Non ci si può nascondere che l'uso delle scienze sociali di ispirazione marxista conduceva facilmente a identificare la liberazione con il sistema socialista, e quindi a suscitare negli oppositori la convinzione che la Teologia della liberazione fosse l'ideologia marxista rivestita con i panni della rivelazione.

Alla terza assemblea generale del CELAM, a Puebla (Messico, fine gennaio 1979), le critiche nei confronti della Teologia della liberazione non si fanno attendere: nel discorso di inaugurazione Giovanni Paolo II richiama il compito dei vescovi di essere maestri della verità cristiana. Di questa si sottolinea gli aspetti relativi a Cristo, alla Chiesa e all'uomo. Quanto a Gesù Cristo, si critica la sua interpretazione come profeta del Regno di Dio ucciso per motivi politici, «confondendo così il pretesto insidioso degli accusatori di Gesù con l'atteggiamento di Gesù stesso». Quanto alla Chiesa, si critica la separazione tra Chiesa e Regno di Dio.

«Questo, svuotato dal suo contenuto totale è inteso in senso secolarista: al regno non si giungerebbe mediante la fede e l'appartenenza alla Chiesa, ma per il semplice cambiamento strutturale e l'impegno sociopolitico. Dove c'è un certo tipo di impegno e di prassi per la giustizia, lì ci sarebbe il Regno».

Si critica inoltre la contrapposizione tra la Chiesa ufficiale e la 'Chiesa popolare' che nasce dal popolo e si concretizza nei poveri. Il Papa richiama i possibili condizionamenti ideologici di queste posizioni, anche se afferma che essi sono presenti in gradi diversi e non sempre sono facili da precisare. Circa l'uomo, il Papa richiama la verità cristiana contro le riduzioni attuate in quelle visioni che lo considerano semplicemente dal punto di vista economico, biologico o psichico.

Nonostante i teologi della liberazione non fossero stati invitati come esperti ufficiali, ma fossero presenti solo come periti di alcuni vescovi, i medesimi teologi ritengono che «lo strumento metodologico centrale della Teologia della liberazione viene usato e avallato a Puebla»¹⁴.

4. Un periodo di *consolidamento* e di *maturazione in mezzo ai conflitti* (1979-1987). Gli anni ottanta sono caratterizzati dall'intervento della Congregazione per la dottrina della fede e dal dibattito che essa ha suscitato. L'intervento viene denominato *Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione* (6 agosto 1984). Vengono rivolte due critiche ad alcune correnti:

a) L'uso dell'analisi marxista senza discernimento critico, si dà stravolgere il metodo teologico: si fa assurgere a criterio di verità un elemento non teologico (VII, 10), per di più, nonostante le dichiarazioni in contrario, non facilmente separabile dagli *a priori* filosofici che guidano la lettura della realtà sociale; la teologia diventa così una teologia di classe (X, 1); la conseguenza che i teologi che lavorano con questa metodologia traggono è quella di scartare a priori le teologie che non li assumono;

b) L'uso di una nuova ermeneutica: si fa una lettura essenzialmente *politica* della Scrittura (X, 5), che conduce a ridurre il cristianesimo a un messianismo sociale e politico; nella considerazione di Gesù Cristo, poi, «si accolgono le tesi più radicali dell'esegesi razionalista» (X, 8); l'esito cui si giunge è una «figura di Gesù che è una specie di simbolo che riassume in sé le esigenze della lotta degli oppressi» (X, 11). Per quanto attiene alla Chiesa, la nuova ermeneutica conduce a leggere i rapporti tra la gerarchia e la 'base' come rapporti di dominio che obbediscono alla legge della lotta di classe (X, 15) e a pensare a una Chiesa alternativa, la Chiesa popolare. Nonostante tutto questo, il documento mette in guardia da un uso ideologico dello stesso, «da parte di coloro che contribuiscono al mantenimento della miseria dei popoli, di coloro che ne approfittano e di coloro che questa miseria lascia rassegnati o indifferenti» (XI, 1).

5. Un periodo di *revisione* (dal 1989). Nella lunga introduzione alla nuova edizione di *Teologia della liberazione* (1988, tr. it. 1992) Gustavo Gutiérrez traccia il percorso della Teologia della liberazione con queste parole:

«Col trascorrere degli anni, in questo sforzo teologico si è prodotta un'inevitabile decantazione. Accolto da molti con simpatia e con speranza, esso ha contribuito alla vitalità di numerose esperienze di testimonianza cristiana, al tempo stesso in cui creava un interessamento per la riflessione sulla fede – prima sconosciuto nella società latinoamericana – persino in circoli intellettuali tradizionalmente distanti od ostili al mondo cristiano. Sono pure intervenute critiche serie e pertinenti che hanno aiutato a far maturare la riflessione. D'altro lato, non sono mancati i facili entusiasmi che hanno interpretato questo tentativo in maniera semplicistica o errata, lasciando da parte le richieste integrali della fede cristiana vissuta in comunione ecclesiale; così come non è mancata la prevedibile resistenza da parte di alcuni»¹⁵.

La citazione testimonia il processo di revisione in atto nella Teologia del-

¹⁴ R. OLIVEROS, *Storia della teologia della liberazione*, cit., p. 15s.

¹⁵ *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1992, p. 10.

la liberazione. Né poteva essere diversamente, date le trasformazioni in atto nel mondo e in America Latina, che hanno mostrato il limite di alcuni strumenti di analisi sociale che stavano alla base della medesima teologia.

Sul versante politico, il fallimento del sandinismo in Nicaragua e la caduta del socialismo nei paesi dell'Est segnano la Teologia della liberazione.

Il *sandinismo* aveva significato quasi una specie di verifica delle idee proposte dalla Teologia della liberazione: era stata una rivoluzione profondamente popolare, libertaria, nella quale la fede cristiana aveva giocato notevole rilevanza¹⁶. A esso aveva guardato con simpatia anche mons. Romero: nell'omelia del 22 luglio 1979 diceva:

«Credo di interpretare il sentire di voi tutti se il nostro primo saluto di questa mattina è per la Repubblica del Nicaragua, nostra sorella. Quale gioia ci dà l'inizio della sua liberazione! ... Diamo lode a Dio che nella nostra America Centrale ci sia almeno un luogo dove venga rispettato il diritto dell'uomo a organizzarsi, si tratti pure di un umile contadino».

«La sconfitta dei sandinisti nelle elezioni presidenziali portò i teologi, soprattutto dell'America centrale, a una profonda revisione delle loro analisi e riflessioni»¹⁷.

La caduta del socialismo produsse due fenomeni:

a) una caduta di interesse per la Teologia della liberazione, che si manifestò nella caduta di richiesta di opere di Teologia della liberazione, fino a mettere in difficoltà la collana «Teologia e liberazione», che era stata pensata come opera teologica in cinquanta volumi, quasi ripensamento originale di tutti i temi teologici dal versante della liberazione; la collana aveva avuto anche l'avallo di numerosi vescovi;

b) una specie di imbarazzo dei teologi della liberazione, i quali tentarono di sganciare la crisi del socialismo reale dagli ideali della Teologia della liberazione. Un esempio in questo senso è rappresentato da un saggio di Carlos Alberto Libanio (Frei Betto), nel quale si contesta che la caduta del muro di Berlino sia causa di crisi per la Teologia della liberazione: «La teologia della liberazione non si trova sotterrata sotto il muro di Berlino, perché non si è mai alleata con un progetto specifico o partitico, estrapolando la natura del suo di-

¹⁶ Il riconoscimento dell'azione dei cristiani era entrato nel testo della Costituzione: «In nome ... dei cristiani che a partire dalla loro fede in Dio si sono impegnati e inseriti nella lotta per la liberazione degli oppressi ...»: cit. da P. RICHARD, *La teologia*, cit., p. 192.

¹⁷ J.B. LIBANIO, *Panorama da Teologia da América Latina nos últimos vinte anos*, in J.B. LIBANIO - A. ANTONIAZZI, *20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1994, pp. 9-95, qui p. 19.

¹⁸ *Nueva situación, nuevos desafíos*, in S. RODRIGUEZ (ed.), *Pasado y futuro de la teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, p. 255.

scorso»¹⁸. Nella stessa direzione si pone anche C. Boff, il quale protesta contro il facile canto di vittoria di quanti contrastavano la Teologia della liberazione, e che ora vedrebbero confermate le loro ragioni con il crollo del socialismo nei Paesi dell'Est. La Teologia della liberazione non ha mai identificato il socialismo come strumento per costruire una società di uguali con il socialismo reale. Tuttavia Boff riconosce che la Chiesa della liberazione deve apprendere una lezione importante dalla caduta del socialismo reale: la revisione dei «propri paradigmi teorici, tanto a proposito del socialismo che del capitalismo. È necessario superare il semplicismo delle nozioni fondamentali e dei luoghi comuni e adottare una posizione più critica di fronte all'uno e all'altro sistema»¹⁹.

A parere di Frei Betto la crisi della Teologia della liberazione va piuttosto cercata «nelle pressioni provenienti da settori del centro del potere della Chiesa cattolica, che si impegnano nella restaurazione della egemonia istituzionale, pregiudicando le Chiese locali, le aperture del Vaticano II e della evangelizzazione inculturata»²⁰.

In effetti, sul versante ecclesiale, due fenomeni antitetici vengono evidenziati dagli osservatori appartenenti alla Teologia della liberazione: cresce un movimento conservatore all'interno della Chiesa; le CEBs aumentano, e queste procedono nella linea della Teologia della liberazione.

Da parte dei teologi della liberazione si vede l'emergenza di un orientamento conservatore nel documento della IV Conferenza generale del CELAM (Santo Domingo 12-28 ottobre 1992): sul versante interno il documento rafforzerebbe la Chiesa-gerarchia indebolendo la Chiesa-popolo di Dio; sul versante esterno enfatizzerebbe la funzione propriamente religiosa e missionaria della Chiesa relativizzando la sua missione sociale. C. Boff con un'immagine indica quel che è il «riaggiustamento pastorale» intervenuto: «Santo Domingo è musica latinoamericana suonata con chitarra romana»²¹.

Il dato più sintomatico per quanto riguarda la Teologia della liberazione è, ai loro occhi, che il vocabolario 'liberazione', 'liberatore' fu praticamente eliminato. Ritorna una decina di volte, ma in una accezione spiritualizzante, svuotata dal suo specifico contenuto socio-trasformatore. Sulla Teologia della liberazione, poi, c'è silenzio totale. Si abbandona consapevolmente il metodo «vedere-giudicare-agire» già classico nella pastorale e nella teologia latinoamericane e si opta per il giudicare (teologia) – vedere (analisi della realtà) – agire (impegno sociale e azione pastorale)²².

¹⁹ *La crisi del socialismo e la Chiesa della liberazione. Ma la miseria resta, e noi rimaniamo con i poveri*, in SIAL 3/1991, p. 29 [26-31].

²⁰ C.A. LIBANIO, *Nueva situación*, cit., p. 256.

²¹ *Um «ajuste pastoraal». Análise global do documento da IV CELAM*, in AA.VV., *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastoral*, Soter-Vozes-Amerindia, Petrópolis 1993, p. 11.

In termini teologici, poi, la teologia affronta una revisione profonda del suo strumentario di analisi. Nella riunione della Società di Teologia e Scienze della Religione (SOTER) (è l'associazione dei teologi cattolici del Brasile) nel luglio del 1990 si affrontò il problema dell'uso del marxismo.

«Appare chiaro che l'impronta (teorica marxista) non solo deve essere ampliata, ma anche rivista in profondità a causa delle sue insufficienze, tra le quali la ipertrofia della classe a scapito di aspetti culturali e sessuali della realtà, la incapacità di analizzare le relazioni di potere nella Chiesa adattando analisi della macrosocietà, la carenza di un'analisi dello Stato, il disconoscimento di molte nuove realtà sorte in questa nuova fase del capitalismo, ecc.»²³.

Si profilano altresì alcuni contenuti finora lasciati da parte: consapevolezza delle interazioni sociali e quindi necessità di prestare attenzione alle classi medie; la questione ecologica; ridare spazio alla morale personale, che non può essere compresa nella morale sociale; superamento di una considerazione delle classi sociali: vi sono categorie di persone che non possono essere incluse nel concetto di classe (donne, bambini, negri, indios)²⁴.

Quale eredità?

La risposta alla questione può avere più risvolti. Quello della *vita ecclesiale* registra due esiti contrastanti: da una parte lo stuolo di martiri ha fatto maturare Chiese capaci di una testimonianza radicale di un Dio che prende partito per i poveri attraverso la mediazione di coloro che lo hanno incontrato ascoltando il grido dei poveri; dall'altra una specie di fallimento: la Teologia della liberazione si poneva come obiettivo quello di far maturare una coscienza cristiana critica, ma non è riuscita a raggiungerlo all'interno delle grandi masse, sia perché troppo 'intellettuale' agli occhi di popoli che privilegiano il sentimento, sia perché troppo esigente chiedendo pratiche di dedizione radicale.

Per quanto attiene alla *teologia*, si può dire che è riuscita a provocare un'attenzione singolare alla vita concreta delle persone e in tal senso a far uscire la teologia dalla 'falsa' neutralità. Non lo ha fatto con gli strumenti critici adeguati. In questo si è evidenziata la sua fragilità. Ma nessuna teologia nasce adulta. Al riguardo va notato che se molti teologi europei hanno dato fiducia a

²² J.J. TAMAYO, *Presente y futuro de la teologia del la liberación*, San Pablo, Madrid 1994, p. 15.

²³ J.B. LIBANIO, *Panorama*, cit., p. 22s.

²⁴ J.J. TAMAYO, *Presente y futuro*, cit., pp. 75-156; J.B. LIBANIO, *La teologia della liberazione nell'America Latina. La situazione nelle tre ultime decadi*, in «Rassegna di teologia» 39 (1998), pp. 641-681.

una teologia che era ancora alla ricerca di se stessa, altri hanno assunto l'atteggiamento fustigatore di chi vorrebbe che la maturità fosse raggiunta d'acchito.

La Teologia della liberazione così come è stata elaborata non proseguirà. L'istanza dalla quale è nata non è però superata. «Dove andranno a dormire i poveri?», la domanda che Gustavo Gutiérrez poneva poco tempo fa resta e diventa più acuta di fronte all'ideologia della globalizzazione che in America Latina sta creando una povertà ancora più dolorosa. Forse, ora che si è mostrato il limite del riferimento teorico di matrice marxista, potrà nascere una Teologia della liberazione meno pregiudicata, quella che Giovanni Paolo II nella sua lettera del 9 aprile 1986 ai vescovi del Brasile diceva essere necessaria:

«Nella misura in cui si impegna a trovare risposte giuste – penetrate di comprensione nei confronti della ricca esperienza della Chiesa in questo Paese, tanto efficaci e per quanto possibile costruttive e, allo stesso tempo, consonanti e coerenti con l'insegnamento del Vangelo, della Tradizione viva e del perenne magistero della Chiesa – siamo convinti, noi e voi, che la teologia della liberazione non solo è opportuna, ma utile e necessaria»²⁵.

²⁵ *Carta de Joao Paulo II a seus Irmaos no Episcopado do Brasil*, in «Rivista Ecclesiastica Brasileira» 46 (1986), p. 400.