



Domenico Bilotti

(dottorando di ricerca in “Teoria del Diritto e ordine giuridico europeo”
presso l’Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro)

Una “teologia scomoda” *

SOMMARIO: 1. Una premessa: la *Notificatio* del 26 Novembre 2006 contro il gesuita Jon Sobrino; 2. Una “teologia scomoda”: temi, prospettive, percorsi; 3. Prime conclusioni: il Concilio Vaticano II e le posizioni pluralistiche all’interno della Chiesa

1. Una premessa: la *Notificatio* del 26 Novembre 2006 contro il gesuita Jon Sobrino

Il 26 novembre del 2006 la Congregazione per la Dottrina della Fede ha reso pubblica la notificazione¹ contro due opere del gesuita Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*² e *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*³. Le censure che sono state notificate riguardano aspetti cruciali di entrambi i testi ed è la stessa Congregazione ad estendere le proprie valutazioni a ciascuno dei due studi:

- i presupposti metodologici, lasciando intendere che la metodologia di Sobrino e le affermazioni circa la “*Iglesia de los pobres*” poggino in realtà su una valutazione assiologica fuorviante della

* Il contributo è stato segnalato dal Prof. Antonino Mantineo

¹ La notificazione in realtà è stata approvata in Udienza concessa da Papa Benedetto XVI al Cardinal Prefetto Levada il 13 Ottobre dello stesso anno. Il documento integrale è tuttora disponibile presso la pagina web <http://www.vatican.va>. L’indirizzo teologico di riferimento del gesuita d’origini basche Sobrino è, come si preciserà, quello della Teologia della Liberazione, spesso trovata in posizione conflittuale rispetto alla Congregazione per la Dottrina della Fede. Il riferimento a detta impostazione teologica come “scomoda” è dovuto a (a cura di) F. SCALIA, *La Teologia scomoda. Il caso Sobrino*, Molfetta, 2008 sul quale di recente vedasi A. MANTINEO, *Ma i laici stanno attuando il Concilio Vaticano II? Riflessioni a margine di un saggio di Fulvio De Giorgi*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, Rivista telematica (<http://www.statoechiese.it>), Giugno 2009.

² In riferimento all’edizione originale, si veda J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, 1991.

³ In riferimento all’edizione originale, si veda ID, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, San Salvador, 1999.



condizione dei poveri e degli oppressi. Difatti “[...]Il teologo, secondo la sua peculiare vocazione ecclesiale, deve tener costantemente presente che la teologia è scienza della Fede. Altri punti di partenza del lavoro teologico corrono il rischio dell’arbitrarietà e finiscono per snaturarne i contenuti [...]”⁴;

- la Divinità di Gesù Cristo, ad avviso della Congregazione per la Dottrina della Fede sovente sminuita da Sobrino, specie laddove essa venga attribuita a un ripensamento postumo da parte della Chiesa, per di più non caratterizzato, nelle opinioni del gesuita, dal debito rimando alle fonti neo-testamentarie. Il *thema disputationis* risulta così delineato: “[...]L’Autore, asserendo che la divinità di Gesù è stata affermata solo dopo molto tempo di riflessione credente e che nel Nuovo Testamento essa si troverebbe soltanto “en germen”, evidentemente non la nega ma nello stesso tempo non l’afferma con la debita chiarezza [...]”⁵;

- l’Incarnazione del Figlio di Dio, diretto corollario dell’assunto prima considerato, ribadita invece dalla Congregazione tramite un lungo rimando alle risultanze dei Concili di Efeso e Calcedonia e respingendo ogni tentata riproposizione moderna della teologia dell’*homo assumptus*;

- la non corretta correlazione tra Gesù Cristo e il Regno di Dio - che Sobrino imposta nei termini di una connessione tra *mediador* e *mediación*, osservandosi alla stregua della *Redemptoris Missio*⁶ che Cristo è “[...] autorivelazione definitiva di Dio [...]”⁷;

- l’identificazione di Gesù Cristo in un “[...] *creyente como nosotros* [...]”⁸, argomento che Sobrino ricava dall’opera di Boff e su cui si tornerà in seguito;

- la presunta negazione, in Sobrino, dell’autorappresentazione salvifica della propria morte che Gesù Cristo avrebbe proclamato per il tramite dei Vangeli.

Sobrino, come l’altro teologo che tanto spesso cita, Boff, ha aderito alla Teologia della Liberazione, una discussa riflessione teologica sorta nel Sud America negli anni Sessanta del secolo scorso, poi diffusasi nei Paesi di lingua latina e, successivamente, anche nel

⁴ *Ibidem*, par. I, Presupposti metodologici.

⁵ *Ibidem*, par. II, La divinità di Gesù Cristo.

⁶ Riferimento alla Lettera Enciclica di Papa Giovanni Paolo II pubblicata il 7 Dicembre del 1990.

⁷ **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Notificazione sulle opere del P. Jon Sobrino S. I.*, Città del Vaticano, 2006, par. IV, Gesù Cristo e il Regno di Dio. Si veda anche **Giovanni Paolo II**, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 16: AAS 83 (1991), 249-340.

⁸ Cfr. **J. SOBRINO**, *La Fe*, cit., 258.



mondo anglosassone, benché spesso ad opera di giuristi e teorici laici come Robert McAfee Brown⁹ e Marc Ellis¹⁰.

2. Una “teologia scomoda”: temi, prospettive, percorsi

L’impegno dei teologi della Liberazione ha prodotto riflessioni particolarmente significative in numerosi ambiti: valori e funzioni dell’attività pastorale nelle zone rurali dominate dal latifondo, rapporti tra le comunità locali e le autorità centrali - con la duplice intenzione di affrontare il problema tanto nell’ordinamento canonico quanto in quello civile -, discriminazioni di genere e riconoscimento della diversità negli orientamenti sessuali, interpretazione evolutiva del Concilio Vaticano II. È opportuno segnalare, sia pure sinteticamente, alcuni autori, i cui contributi sono emersi in un dibattito così articolato e si soffermano sulle problematiche poc’anzi ricordate.

Tòmas Balduino, già vescovo della città di Gioiàs in Brasile, ha dedicato pagine significative al pontificato di Giovanni Paolo II, introducendo degli spunti critici sul rapporto tra Wojtyla e la Chiesa latino-americana.

Balduino si è in particolar modo soffermato sull’esigenza di assicurare un più efficace dialogo tra la Curia Romana e i vescovi sud-americani che operano in Stati contraddistinti da un elevato grado di corruzione e da un progressivo aumento della violenza da parte delle Forze Armate, le quali godono - a volte dal punto di vista “statutario”, molto più spesso esercitando un potere di fatto - di larghi spazi d’autonomia operativa e di una relativa insindacabilità delle proprie azioni. Balduino fa sostanzialmente proprie riflessioni che già furono di Òscar Romero, ucciso durante una celebrazione religiosa a San Salvador e la cui dottrina è giunta ai giorni nostri perlopiù attraverso opere postume¹¹. All’opera di Òscar Romero si sono interessati, oltre a

⁹ Brown si è occupato della Teologia della Liberazione anche a fini storico-ricostruttivi. Cfr. sul punto **R. McAFEE BROWN**, *Liberation Theology: an introductory guide*, Louisville, 1993.

¹⁰ Ellis si è invece concentrato maggiormente sul possibile sviluppo dottrinale della Teologia della Liberazione. Cfr. in questa prospettiva **M. H. ELLIS**, *Expanding the View: Gustavo Gutierrez and the Future of Liberation Theology*, Maryknoll, 1990.

¹¹ Restando alle edizioni italiane, si segnalano le antologie postume: **Ò. A. ROMERO**, *La violenza dell’amore. Le parole di un vescovo che muore per il suo popolo*, Roma, 2002, che raccoglie sofferse rievocazioni personali e altrettanto “scomode” rivendicazioni politiche, nonché **ID**, *Meditazioni per tutto l’anno*, Roma, 2006, che utilizza singolarmente più generi letterari, dal flusso di coscienza all’aforisma.



Balduino, anche l'altro teologo della Liberazione, Samuel Ruiz Garcia, e il linguista ed attivista americano Noam Chomsky¹².

Sul tema della diversità sessuale risulta notevolmente interessante ed originale l'elaborazione teorica di Marcella Maria Althaus-Reid. La religiosa ha concepito un'interpretazione materialistico-femminista della Bibbia, ricavandone, in particolar modo, una concezione dell'orientamento omosessuale antidogmatica e tollerante¹³. Dapprima la Althaus-Reid ha inteso affrontare la questione nell'ottica della perversione come attività del persecutore a danno della vittima, fornendo cioè una nozione di devianza sessuale circoscritta allo sfruttamento, fisico o spirituale. Questa tesi costituisce una innovativa ripresa delle teorie di Engels sulla valutazione dei costumi sessuali¹⁴. Marcella Maria Althaus-Reid, partendo da questi presupposti, ha, inoltre, aperto, talvolta anche provocatoriamente, spazi di comprensione cristiana in ordine al fenomeno del travestitismo, per poi approdare a un'interpretazione teologica generale basata sulla sofferenza del cristiano sessualmente discriminato¹⁵.

Anche in Italia la Teologia della Liberazione ha prodotto delle riflessioni di rilievo. Sin dagli anni Cinquanta e Sessanta, Giulio Girardi aveva concepito, persino in anticipo sul Concilio Vaticano II, una rilettura della composizione sociale del "popolo di Dio", soffermandosi sulla condizione alienante degli operai nelle grandi città metropolitane: questi, spesso immigrati ("esuli"), in assenza di sostanziali tutele lavoristiche, si ritrovavano sottoposti a orari di lavoro defatiganti, inidonei a consentire spazi di preghiera, meditazione e socializzazione extralavorativa. L'opera di Girardi mostra lati di interesse anche per il giurista laico e per l'osservatore dei fenomeni sociali.

Nel primo senso, Girardi ha approfondito la pratica della nonviolenza come strumento di rivendicazione e liberazione, in grado

¹² Si vedano tra gli altri: **N. CHOMSKY**, **E. S. HERMAN**, *La fabbrica del consenso. Ovvero la politica dei mass media*, Milano, 2008; **M. LOPEZ VIGIL**, *Oscar Romero. Frammenti per un ritratto*, Milano, 2006.

¹³ Cfr. sul punto **M. M. ALTHAUS-REID**, *Indecent Theology in Sex, Gender and Politics*, London, 2001.

¹⁴ Questo indirizzo è forse persino enfatizzato in **E. SCREPANTI**, *Comunismo libertario. Marx, Engels e l'economia politica della liberazione*, Roma, 2007.

¹⁵ Cfr. sul punto **M. M. ALTHAUS-REID**, *From feminist theology to Indecent Theology*, London, 2004. Per una breve esposizione in lingua italiana delle teorie della teologa femminista, si veda (a cura di) **M. CASTAGNARO**, *Diversità sessuale e teologia in America Latina*, in *Confronti*, Gennaio 2008, 14-16.



di realizzare un'alternativa fattuale all'ordine costituito e divenendo perciò essa stessa "ordine costituente"¹⁶.

Oltre alle summenzionate intuizioni sui cambiamenti tipici della "nostra età", Girardi ha fornito nuovi contenuti alla tesi secondo cui il solidarismo sociale costituisce territorio comune alle dottrine marxiste comunitaristiche e al Cristianesimo delle origini¹⁷; difendendo la cultura operaia, inoltre, Girardi implicitamente prendeva le distanze dalle posizioni di Pio XII contro l'avvicinamento di ministri di culto all'attivismo sindacale. Del resto, lo stesso Pio XII ammise l'elevato significato pastorale insito nell'attività di consolazione del lavoratore, continuando tuttavia a pretendere che detta attività si svolgesse sempre all'esterno delle fabbriche e sempre in aperta autonomia dalle organizzazioni partitiche, politiche e sindacali¹⁸.

Le frequenti aperture di Girardi ad istanze sociali di varia natura (dalla "questione operaia" prefigurata negli anni Sessanta fino a una teoria ecologica sorretta dall'idea del bene naturale come dono di Dio ai suoi figli, che va di continuo rigenerato) paiono fedeli all'elaborazione teorica dei fondatori della Teologia della Liberazione: oltre al ricordato Sobrino, in Girardi, come nell'altro italiano Masina¹⁹, si evidenziano riferimenti al pensiero di Enrique Dussel, Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez.

¹⁶ Su questo aspetto si osservi la significativa evoluzione teoretica del pensiero di Girardi. Inizialmente il filosofo italiano si interrogò sui rapporti tra redenzione individuale e conflitto sociale (cfr. **G. GIRARDI**, *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Assisi, 1971); successivamente si pose il problema di una evoluzione pacifica della coscienza operaia (cfr. sul tema **ID**, *Sandinismo, marxismo, cristianesimo: la confluenza*, Roma, 1986). Recuperando alcuni presupposti gandhiani sull'iniziativa politica si segnala invece **ID**, *Resistenza e alternativa. Al neoliberalismo e ai terrorismi*, Milano, 2002.

¹⁷ Si noti sul punto già **G. GIRARDI**, *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi, 1966.

¹⁸ Copiosa e a volte contraddittoria la bibliografia, sia storica che ecclesiale, su Pio XII. Un'apologia perlomeno concettuale del pontificato può rinvenirsi in **G. M. VIAN**, *In difesa di Pio XII. Le ragioni della Storia*, Venezia, 2009; ciononostante alcuni elementi di contestazione risultano mitigati in **A. TORNIELLI**, *Pio XII. Eugenio Pacelli. Un uomo sul trono di Dio*, 2008, che contiene anche spunti critici sulle dottrine tradizionalistiche circa il dogma dell'infalibilità papale. Una valutazione ancora più problematica è rinvenibile in **A. SPINOSA**, *Pio XII. Un Papa nelle tenebre*, Milano, 2004, stavolta nell'ottica dei controversi rapporti coi regimi nazifascismi.

¹⁹ Ettore Masina è stato fondatore, con Paul Gauthier, della Rete Radiè Resch per la solidarietà internazionale, assumendo peraltro come primo riferimento teorico proprio la particolare cristologia propugnata da Gauthier. Tra gli scritti si segnalano: **E. MASINA**, *Il prevalente passato. Un'autobiografia in cammino*, Soveria Mannelli, 2000; **ID**, *La speranza creativa. Sperare nel nuovo millennio*, Saronno, 2000; su rivendicazioni e teorici della Liberazione si veda anche **ID**, *L'arcivescovo deve morire. Oscar Romero e il suo popolo*, Torino, 1996.



Enrique Dussel è stato il primo autore ad articolare una riflessione organica partendo dalle risultanze del Consiglio Episcopale Latino-Americano (CELAM) svoltosi a Medellin nel 1968, che a sua volta prendeva le mosse dall'assemblea fondativa di Rio de Janeiro. Dussel dedicò all'argomento due volumi che ebbero un positivo riscontro nell'America Latina e nei Paesi di lingua ispanica²⁰. I due "Caminos" propongono una dottrina cristologica sistematica e anticipano una visione teologica sostanzialmente olistica. Nonostante sin dalla successiva adunanza di Puebla il clima culturale registrasse profondi cambiamenti, il CELAM costituisce ancora oggi un osservatorio particolarmente interessante per registrare i cambiamenti sociali e nelle tendenze religiose osservabili nel Sud America: in questo senso, risultano significativi i recenti lavori di Mons. Felipe Arizmendi Esquivel e di Edgardo Horacio Lurig, sull'ausilio tecnologico nello svolgimento dell'attività pastorale²¹, specialmente nell'assolvimento del *munus docendi*, e sui rapporti con le comunità indigene²².

Per altro verso, l'attualità di tali argomenti è stata largamente anticipata nell'opera di Boff²³. Il tema del rapporto con gli sfruttati è alla base di una ricerca ecclesiologicala militante incentrata sulla dialettica tra carisma (componente spirituale) e potere (componente materiale): quando nella gerarchia ecclesiale prevale la componente terrena, ad avviso di Boff, è facile che essa instauri rapporti di scambio e di mutuo soccorso con i gruppi di pressione e con le *lobbies* economiche, diventando essa stessa una soggettività tendente al corporativismo e alla propaganda. Le opinioni di Boff sono state spesso percepite dalla Curia Romana come viziate da un radicalismo eccessivo. Boff criticò il pontificato di Giovanni Paolo II, adottando argomentazioni ancora più penetranti di quelle di Balduino, soffermandosi specialmente sul *Codex*

²⁰ Si fa riferimento a: E. DUSSEL, *Caminos de la liberación Latinoamericana*, Buenos Aires, 1972, nonché ID, *Teoría de la liberación y ética. Caminos de la liberación Latinoamericana II*, Buenos Aires, 1972.

²¹ Cfr. E. H. LURIG, *La brecha digital y la sociedad de la información, una mirada desde la riial*, su <http://www.celam.org>, 15 Ottobre 2008, in particolare 2 e ss.

²² In parte riallacciandosi al discorso sulla modernizzazione tecnologica ("[...] *Es un instrumento para la comunión porque ayuda a conocer-comprender la situación que viven los demás, compartir experiencias, documentos y recursos, estrechar los vínculos entre las Iglesias particulares, compartir la vivencia de la fe, contemplar juntos la realidad del Continente a la luz de la fe, conjuntar esfuerzos para la evangelización, hacer accesibles recursos y conocimientos a los grupos más necesitados, llegar a los agentes de Evangelización oportunamente* [...] in E. H. LURIG, *La brecha digital*, cit. 2), cfr. F. A. ESQUIVEL, *Jesucristo. Los símbolos, mitos y ritos indígenas*, su <http://www.celam.org>, 15 Ottobre 2008.

²³ Il punto di partenza nella ricerca può essere costituito da L. BOFF, *Jesus Cristo libertador*, Petrópolis, 1972;



Iuris Canonici del 1983 come momento “controriformistico” rispetto al Concilio Vaticano II²⁴. La dottrina di Boff ha registrato ulteriori evoluzioni ed approfondimenti, nel corso degli ultimi due decenni, nell’ambito delle discriminazioni di genere: a due rivendicazioni tradizionali nel pensiero del filosofo brasiliano, la critica al patriarcato e la rivendicazione del sacerdozio ministeriale femminile, si è progressivamente aggiunto un ripensamento complessivo sulle categorie di “genere”, anche nel loro uso linguistico, in sé idonee a determinare condizioni di sfruttamento contro la sessualità femminile e la autodeterminazione delle donne. Boff ha vieppiù sottolineato come il Catechismo della Chiesa Cattolica del 1997 abbia ommesso d’occuparsi di siffatte tematiche²⁵.

Sempre muovendo da una prospettiva critica nei confronti delle gerarchie ecclesiali e, peraltro, ritenendo in alcuni punti insoddisfacente lo stesso Concilio Vaticano II, Gutiérrez ha per primo adottato l’espressione “Teologia della Liberazione”²⁶. Accanto alla rivendicazione socio-politica, fortemente legata alle realtà sud-americane, in Gutiérrez si evidenziano, sin dai primi scritti, elementi d’una ermeneutica teologica sistematica, basata sul concetto di “povertà cristiana”. Il religioso peruviano non ne forniva un’accezione meramente pauperistica ed eremitale: al contrario, le conferiva un senso prettamente costruttivo e positivo, “attuoso”. Difatti la povertà cristiana veicolata da Gutiérrez si sostanziava d’una componente spirituale

²⁴ Un inquadramento logico-sistematico della ecclesiologia “militante” può rinvenirsi in ID, *Igreja: carisma e poder. Ensaio de ecclesiologia militante*, Petrópolis, 1981; in riferimento all’impegno contro le discriminazioni di genere si veda ID, R.M. MURARO, *Feminino e Masculino. Uma nova consciencia para o encontro da diferenças*, Rio de Janeiro, 2002.

²⁵ Similmente le gerarchie vaticane hanno frequentemente espresso giudizi severi nei confronti della Teologia della Liberazione. La Congregazione per la Dottrina della Fede, presieduta da Joseph Ratzinger, nel 1984 affrontò le tesi del movimento della Liberazione attraverso il *Libertatis Nuntius*, giungendo ad affermare: “[...]Faced with the urgency of certain problems, some are tempted to emphasize, unilaterally, the liberation from servitude of an earthly and temporal kind. They do so in such a way that they seem to put liberation from sin in second place, and so fail to give it the primary importance it is due. Thus, their very presentation of the problems is confused and ambiguous [...]” (testo disponibile presso <http://www.vatican.va>). Considerazioni critiche risultavano esposte anche nel successivo *Libertatis Conscientia*. Allo stesso Boff venne imposto il “silenzio ossequioso” e, durante il pontificato di Papa Giovanni Paolo II, i segnali distensivi nei confronti del clero sud-americano più attento alle istanze sociali si concretizzarono in (miti) aperture attraverso l’enciclica *Centesimus Annus* del 1991, che dedicava autonome riflessioni al tema della liberazione, e nella valutazione positiva, circa la metodologia di studio seguita dai teologi della Liberazione, da parte della Pontificia Commissione Biblica nel 1993.

²⁶ Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teologia della Liberazione. Prospettive*, Brescia, 1972.



fortemente empatica e solidale nei confronti dei poveri e degli sfruttati e d'un progetto culturale e redistributivo di liberazione dalla miseria. Non si tratta di un'interpretazione teologica rarefatta, indistinta, concentrata sulle Sacre Scritture o su una loro peculiare realizzazione nella realtà materiale. La teologia di Gutiérrez pone l'essere umano al centro dei suoi passaggi fondamentali: postula l'eliminazione immediata delle cause di ingiustizia e povertà (che nella costruzione logica di Gutiérrez si alimentano reciprocamente²⁷); combatte programmaticamente contro gli ostacoli al libero sviluppo della capacità e creatività umana; rifiuta - rifacendosi storicamente al genocidio dei nativi americani - ogni moderna riproposizione della schiavitù, configura il peccato come atto tipicamente egoistico. Questa prospettiva ripropone alcuni degli insegnamenti di Paul Gauthier²⁸, sia dal punto di vista sociale, sia da quello proprio della teologia morale: postula la liberazione dai bisogni materiali come condizione ineliminabile per garantire la pacifica formazione dei convincimenti umani, ivi compresi quelli sul credo; ritiene prioritaria la lotta contro le discriminazioni, ad avviso di Gauthier scarsamente praticata dalle gerarchie ecclesiali, più preoccupate, invece, di proporre dettagliati insegnamenti comportamentali in materia morale. Lo stesso Gauthier vedrà, ancora in vita, tradite almeno alcune delle proprie speranze sulla vita della Chiesa postconciliare.

3. Prime conclusioni: il Concilio Vaticano II e le posizioni pluralistiche all'interno della Chiesa

Il Concilio Vaticano II sembrava aver inaugurato una nuova fase nell'attivismo sociale della Chiesa. Ciononostante, mentre il *Codex* del 1983 si profilava come un parziale ritorno a tesi meno innovative, accogliendo del Vaticano II istanze di natura pastorale più teoriche che pratiche, una quota significativa della Chiesa Sud-Americana continuava a rafforzare i legami tra l'insegnamento conciliare e le

²⁷ Questo ragionamento è riproposto in ID, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo. Il pensiero di Bartolomé de Las Casas*, Brescia, 1995, adottando argomentazioni che vengono riprese in M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, Bologna, 2008.

²⁸ Nell'individuazione di una componente politico-sociale nell'opera di Gauthier risulta particolarmente rilevante P. GAUTHIER, *I poveri, Gesù, la Chiesa*, Roma, 1963. Questa prospettiva è ulteriormente illustrata in: ID, *La Chiesa dei poveri e il Concilio*, Firenze, 1965; ID, *Gesù di Nazareth, il Carpentiere*, Brescia, 1970. Quest'opera risente particolarmente dell'impostazione adottata nel Capitolo I ("La Vocazione dei Laici all'Apostolato") del decreto conciliare *Apostolicam Actuositatem*.



concrete esperienze quotidiane dei popoli latini. Questo percorso non si è ancora esaurito, né nell'ottica della "teologia prima", cioè quella che si applica e sostanzia nella prassi, né nell'ottica della "teologia seconda", quella che munisce la prima di una più accurata impalcatura teoretica e concettuale. Chi ha letto in questo movimento soltanto una componente di derivazione marxista, come chi vi ha attribuito un angusto sguardo socio-politico alla sola situazione latino-americana, ha probabilmente ristretto oltremisura la propria analisi, sia dal punto di vista storico che da quello teologico. Gli argomenti mossi contro la Teologia della Liberazione hanno trovato, almeno *prima facie*, un riscontro filologico rispetto all'intangibilità delle Scritture. I critici della Liberazione hanno infatti osservato in vario modo che:

a) non possono essere ammesse interpretazioni teologiche che rimandano alla cultura politica e al lessico della dottrina politica socialista comunque intesa;

b) la categoria degli ultimi e dei diseredati non può essere accolta come un "luogo teologico fondamentale", dovendo al più restare un orizzonte di impegno e di promozione umana e sociale;

c) la figura di Gesù Cristo non può essere assimilata a quella di un attivista, né può essere riletta come espressione di una tensione sociale e politica rivoluzionaria;

d) non è possibile teorizzare un approccio graduale, volontaristico e antidogmatico nella ricezione del messaggio cristiano, che esso stesso costituisce per sua natura Verità e Salvezza per l'Uomo.

La Teologia della Liberazione, nonostante Giovanni Paolo II abbia abbracciato, pur per brevi tratti del suo operato, un'impostazione che riassume valore fondante al tema della liberazione, ha proceduto in un clima di relativa solitudine nella ricerca di terreni ermeneutici e pratici innovativi. Proprio in base a tale pluralità di prospettive, innestate su fondamentali questioni teologiche, è opportuno maturare una visione complessiva del movimento della "Liberazione". Se ha un fondamento d'ordine biblico e bibliologico la censura sulla situazione degli ultimi, un'interpretazione eucaristica del Vangelo e degli Atti potrebbe suggerire un sillogismo caro agli Autori sin qui considerati: se è indispensabile lottare contro le ingiustizie che sortiscono dal peccato del prevaricatore (che lo si sia chiamato "*epulone*", "*peccatore*" o "*persecutore*"), e se l'affarismo orientato a danno degli strati più deboli della popolazione ha l'effetto di produrre ingiustizia, allora anche questo approccio pervasivo e predatorio merita d'essere contrastato, al fine della emancipazione degli ultimi.

È possibile affermare che, almeno parte di questi spunti, veniva indicata e valorizzata sin dall'Annuncio del Sinodo Romano, del



Concilio ecumenico e dell'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico²⁹. Anche per tali ragioni, del resto, è opinione comune che la discussione conciliare abbia anticipato e posto all'attenzione questioni che sarebbero riverberate nei mutamenti epocali occorsi sul finire degli anni Sessanta. Al Concilio Vaticano II parteciparono congiuntamente, in evidente discontinuità rispetto al Concilio Vaticano I, esponenti delle Chiese Cattoliche di rito orientale, delle realtà africane e latino-americane, oltre che rappresentanti delle chiese riformate³⁰.

Una composizione così eterogenea intendeva rappresentare anche un'apertura culturale della Chiesa Cattolica, uno sguardo più attento ed inclusivo rispetto alle problematiche globali, una scelta pluralista e tollerante³¹.

Il tentativo di rivalutare la tematica della liberazione, avvenuto - come ricordato - non senza alcune riserve durante il pontificato di Giovanni Paolo II, meriterebbe d'essere ripreso, nella duplice ottica di salvaguardare i rapporti con le realtà di base dell'*ecclesia* - e del popolo dei "*christifideles*" integralmente considerato - non meno che di garantire il mantenimento di speranze di dialogo in un periodo storico così complesso, difficile e conflittuale³².

²⁹ Si può osservare come l'Annuncio da parte di Papa Giovanni XXIII sia del 25 Gennaio del 1959, pur risultando più compiuta, almeno rispetto alla prospettiva ecclesiale che Giovanni XXIII intendeva sviluppare, l'enciclica successiva, e prima del suo pontificato, *Ad Petri Cathedram*, pubblicata il 29 Giugno dello stesso anno.

³⁰ Cfr. **G. ROUTHIER**, *Des nouvelles idées pour l'Église catholique: contribution des jeunes Églises à Vatican II*, in (a cura di) **F. LAUGRAND, G. ROUTHIER**, *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, 2002, 247-270.

³¹ Su questo aspetto risultano tuttora interessanti: **J.- B. METZ**, *La fede, nella storia e nella società: studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia, 1978, nonché **J. MOLTMANN**, *Introduction à la théologie de l'espérance*, in *Études théologiques et religieuses*, n° 46, 1971, 400 e ss.

³² Sull'urgenza di un dibattito tra credenti e non credenti, al fine di reperire coordinate comuni per la civile convivenza, si osservi **C. M. MARTINI**, *Verso Gerusalemme*, Milano, 2002; Martini si fa portavoce di una dottrina dialogica dell'evangelizzazione, già adottata durante le esperienze milanesi de "La Scuola della Parola", finalizzata ad accostare i giovani alla Scrittura secondo il metodo della *lectio divina*, e della "Cattedra dei non credenti", rassegna tematica sulle domande della fede. Per una accentuata distinzione terminologica e politica tra "ateo", "laico" e "anticlericale", si rimanda a **C. A. VIANO**, *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, 2006. Per una prospettiva gius-filosofica e gius-pubblicistica circa la dialettica tra ateismo e laicità vedasi di recente **A. MORELLI, A. PORCIELLO**, *Verità, Potere e simboli religiosi*, su <http://www.forumcostituzionale.it>, 8 Marzo 2008.