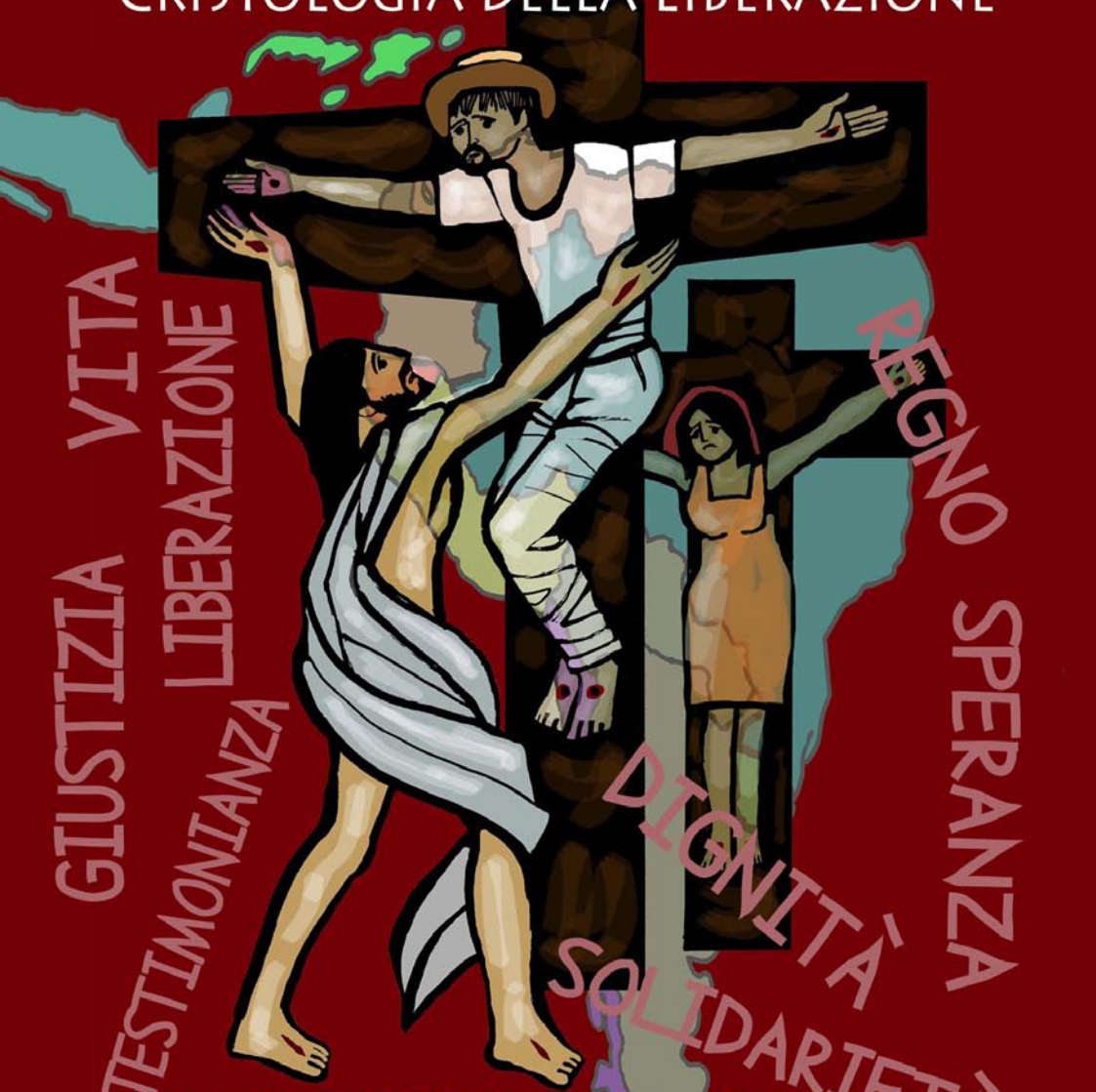
Deporre i Poveri dalla Croce:
Cristologia della Liberazione



Commissione Teologica Internazionale
della Associazione Ecumenica di Teologi/ghe del Terzo Mondo
José Maria **Vigil** (org.)
Prologo di Leonardo **Boff** Epilogo di Jon **Sobrino**

DEPORRE I POVERI DALLA CROCE:
Cristologia della Liberazione

Commissione Teologica Internazionale
della
ASSOCIAZIONE ECUMENICA DI TEOLOGI/GHE DEL TERZO MONDO

DEPORRE I POVERI DALLA CROCE:
Cristologia della Liberazione

José María VIGIL (organizzatore)
Commissione Teologica Internazionale
della
Associazione Ecumenica di Teologi/ghe del Terzo Mondo
ASETT / EATWOT

Versión 1.1

DEPORRE I POVERI DALLA CROCE:
Cristologia della Liberazione.

Prima edizione digitale in italiano (versione 1.0): 1 giugno de 2007
ISBN - 978-9962-00-240-6
José María VIGIL (organizzatore).
Commissione Teologica Internazionale della
ASETT, Associazione Ecumenica dei Teologi/ghe del Terzo Mondo
(EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians).

Prologo di Leonardo BOFF
Epilogo di Jon SOBRINO
Copertina e poster di Maximino CEREZO BARREDO
Traduzione in italiano a cura di ADISTA (www.adistaonline.it)

© Questo libro digitale appartiene alla Commissione Teologica Internazionale della ASETT-EATWOT, che lo mette a disposizione gratuitamente, e ne autorizza e raccomanda la condivisione, la stampa e la diffusione senza fini di lucro.
Questo libro è stato realizzato in due formati: uno pensato per essere letto al computer, e che può anche essere stampato a bassa risoluzione; l'altro ad alta risoluzione per stampa professionale (per "stampa digitale" o anche offset). Entrambi i formati sono disponibili agli indirizzi:
http://www.eatwot.org/TheologicalCommission
http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

Agli stessi indirizzi si possono trovare le edizioni digitali del libro in spagnolo (originale) e inglese.
Vi si trova anche un poster de 45 x 65 cm con l'immagine di copertina di questo libro (anche in portoghese, inglese, tedesco e italiano).

Un'edizione cartacea in portoghese è disponibile in Brasile per i tipi dell'editrice *Paulinas* di São Paulo (www.paulinas.org.br).

Un servizio della
Commissione Teologica Internazionale della ASETT, Associazione Ecumenica dei Teologi/ghe del Terzo Mondo (EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians).

INDICE

Presentazione dell'edizione italiana, Carlo Molari 11

Prologo, *Deporre i Poveri dalla Croce,* Leonardo BOFF. 13

Presentazione, José María VIGIL. 15

Presentazione della seconda edizione 18

Domande alla CDF. A seguito della Notificazione su Jon Sobrino.
Tissa BALASURIYA, Colombo, Sri Lanka. 19

Gesù di Nazareth, Orixá della Compassione.
Marcelo BARROS, Goiâs, Brasile 23

Cristologia a partir del Nazareno.
Leonardo BOFF, Petrópolis, Brasile 31

Primato dei poveri nella missione di Gesù e della Chiesa.
Teófilo CABESTRERO, Guatemala, Guatemala 37

Gesù, i poveri e la teologia.
Oscar CAMPANA, Buenos Aires, Argentina 45

I poveri, la Chiesa e la Teologia.
Víctor CODINA, Santa Cruz, Bolivia 55

Reflessioni sulla Notificazione a Jon Sobrino.
José COMBLIN, João Pessoa, Brasile 63

La cristologia e la spiritualità che ci nutrono.
CONFER de Nicaragua, Managua 71

Il Gesù della storia, i Cristi della fede e la speranza di un altro mondo
Lee CORMIE, Toronto, Canadá 75

Analisi della 'Notificazione' da una prospettiva biblica.
Eduardo DE LA SERNA, Quilmes, Argentina 85

Gesù Cristo come chakana*. Cristologia andina della liberazione.*
José ESTERMANN, La Paz, Bolivia 95

Gesù Cristo Liberatore: Cristologia in America Latina e nei Caraibi.
Benedicto FERRARO, Campinas SP, Brasile..... 105

Visione globale di Gesù Cristo. Riflessioni sull'uso della Bibbia.
Eduardo FRADES, Caracas, Venezuela 115

La apostolicità dell'opzione per i poveri.
Luis Arturo GARCÍA DÁVALOS, México DF, Messico..... 123

Cristologie plurali.
Ivone GEBARA, Camaragibe, Pernambuco, Brasile 131

I Vangeli e le formule degli antichi concilii: testo e contesto.
Eduardo HOORNAERT, Salvador BA, Brasile 137

Provocazione cristologica.
Diego IRARRÁZAVAL, Santiago, Cile 143

Una cristologia liberatrice è una cristologia pluralista, e con grinta!
Paul KNITTER, Nueva York, Stati Uniti 147

La riscoperta del Regno nella teologia.
João Bautista LIBÂNIO, Belo Horizonte, Brasile..... 151

Un certo Gesù.
José Ignacio y María LÓPEZ VIGIL, Lima / Managua 159

Un insegnamento nuovo, dato con autorità.
Carlos MESTERS, São Paulo, Brasile..... 165

Riflessioni sul caso Jon Sobrino. Conflitto tra teologie diverse.
Carlo MOLARI, Roma, Italia 171

La Notificazione a Jon Sobrino.
Ronaldo MUÑOZ, Santiago, Cile..... 179

Metodo ermeneutico sotto sospetto.
Alberto PARRA, Bogotá, Colombia..... 183

Jon Sobrino e la Teologia della Liberazione.
Aloysius PIERIS, Kelaniya, Sri Lanka..... 193

Il Signore dei Miracoli.
Richard RENSHAW, Montreal, Canadá 197

Una Chiesa di Notificazioni.
Jean RICHARD 203

In quale Gesù crede la Chiesa?
Pablo RICHARD, San José, Costa Rica. 211

Tra elegie ed eresie
Luis RIVERA PAGÁN, Princeton, New Jersey, Stati Uniti. 217

Gesù, costituito Figlio di Dio dalla resurrezione (Rm 1,4).
José SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Ciudad Guzmán, Jalisco, Messico. 223

I Cristi occultati. Cristologia(e) a partire dagli esclusi.
Stefan SILBER, Potosí, Bolivia / Würzburg, Germania 231

La centralità del Regno di Dio nella Cristologia della liberazione.
Ezequiel SILVA, Buenos Aires, Argentina 239

Considerazioni previe ad una risposta che deve essere costruita.
Afonso Maria Ligório SOARES, São Paulo, Brasile 251

Teologia del martirio.
José SOLS, Barcellona, Spagna 261

Per una Chiesa versus populum.
Pablo SUESS, São Paulo, Brasile 267

Cosa c'è dietro la Notificazione su Jon Sobrino.
Jung Mo SUNG, São Paulo, Brasile 275

Il privilegio e il pericolo del «luogo teologico» dei poveri nella Chiesa.
Luiz Carlos SUSIN, Porto Alegre, Brasile 281

La sfida di una cristologia in chiave pluralista.
Faustino TEIXEIRA, Juiz de Fora MG, Brasile. 287

Considerazioni sulla Notificazione.
Pedro TRIGO, Caracas, Venezuela 295

Cristologie contingenti.
José María VIGIL, Panamá, Panama 301

Epilogo, Jon SOBRINO, San Salvador, El Salvador. 305

Presentazione dell'edizione italiana

I libri di Jon Sobrino presi in esame dalla Congregazione per la Dottrina della fede (*Gesù Cristo liberatore*. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth (Cittadella, Assisi 1995) e *La fede in Gesù Cristo*. Saggio a partire dalle vittime, (ib. 2001) hanno avuto ampia risonanza e utilizzazione anche in Italia. È stata appunto la larga diffusione delle due opere a preoccupare la Congregazione, che nel 2001 ha iniziato un loro esame con procedura di urgenza. La valutazione della Congregazione si è concretizzata in un lungo elenco di affermazioni giudicate pericolose ed erronee. Esse furono comunicate all'autore tramite il Superiore generale dei Gesuiti nel luglio 2004. L'autore ha risposto nel marzo 2005 chiarendone il senso e mostrandone la corrispondenza con la tradizione ecclesiale. Ma le risposte non sono state giudicate sufficienti dalla Congregazione che ha ritenuto necessario pubblicare una *Notificazione* per mettere in guardia i fedeli degli errori e ambiguità contenuti nei due volumi. La *Notificazione* porta la data del 26 novembre 2006, ma è stata pubblicata solo nel marzo 2007 ed è accompagnata da una *Nota esplicativa* che sottolinea alcuni punti sui quali forse si è concentrato maggiormente il dibattito fra i Consultori e che forse spiega anche il ritardo della pubblicazione del documento. Secondo la Congregazione i due volumi "presentano, in alcuni passi, notevoli divergenze con la Fede della Chiesa"[1]; sicché, a suo giudizio, "diverse proposizioni… possono nuocere ai fedeli, a causa della loro erroneità o pericolosità"[2].

È importante ricordare che non sono state prese misure disciplinari nei confronti dell'Autore, né gli è stato vietato l'insegnamento. In una lettera a P. Kolvenbach, Preposito Generale dei Gesuiti, Jon Sobrino ha riaffermato la sua fedeltà alla chiesa ma ha ritenuto dove-

roso difendere le posizioni di fondo sostenute nei due libri, confortato anche dall'opinione di molti teologi che li considerano fedeli alla dottrina della fede. Egli ha potuto attestare al suo superiore di aver fatto leggere i suoi libri a numerosi teologi cattolici, "rispettosi della chiesa", esperti in cristologia e di aver ricevuto da tutti valutazioni positive: "Il loro giudizio unanime è che nei miei due libri non c'è niente che non sia compatibile con la fede della Chiesa". "Non hanno trovato errori dottrinali né affermazioni pericolose. Allora non riesco a capire come la notificazione legge i miei testi in modo tanto diverso e persino contrario".

Questa convergenza non è un semplice dato di cronaca, costituisce infatti un luogo teologico e vale come criterio di verità, anche se con valore di probabilità. L'opinione concorde dei teologi infatti costituisce un riferimento veritativo che anche il Magistero è tenuto a considerare. Essa, infatti, nella terminologia scolastica, costituisce uno dei luoghi teologici "dichiarativi", che riguardano "la conservazione, l'interpretazione e la trasmissione del deposito rivelato"[3]. Ciò tanto più vale quanto ampia è la convergenza dei teologi nel mondo e la solidità dell'esperienza di fede alla quale si richiama e su cui riflette.

Credo quindi che sia da salutare con gioia questa edizione italiana in Internet dell'opera: *Deporre i poveri dalla croce: cristologia della liberazione*. Essa, composta velocemente per testimoniare la solidarietà dei teologi del terzo mondo, esprime una convergenza significativa sulla cristologia di Jon Sobrino, che costituisce già di per se stessa un orientamento praticabile per la riflessione teologica.

Carlo MOLARI

Roma, Italia

Note:

[1] *Notificazione* n. 1.

[2] *Nota* n. 1.

[3] Micron C.-Narcisse G., *Luoghi teologici*, in *Dizionario critico di teologia*, Borla/Città nuova, Roma 2006 p. 786. La terminologia risale a Melchior Cano, *De locis theologicis* (1714).

Prologo

Deporre i poveri dalla croce: Cristologia della Liberazione

"Il fratello che è aiutato dal fratello è come una città inespugnabile" (Pr 18,19): questa è l'esperienza che noi teologi e teologhe vogliamo trasmettere al nostro fratello Jon Sobrino, sottoposto a una penosa tribolazione a causa della sua riflessione e meditazione della fede, che è quello che si chiama "teologia". Che egli si senta, con il nostro appoggio di fratelli e sorelle, forte come una fortezza.

Un debole più un altro debole non fanno due deboli ma un forte, perché la solidarietà genera forza e crea la solidità della fraternità. Per quanto individualmente deboli, siamo molti al suo fianco, costituendo la forza del sacramentum fraternitatis, il sacramento della fraternità. Manifestiamo la nostra fraternità, facendo quello che Jon Sobrino ha sempre fatto con serietà e compassione: pensare la fede in Cristo nel contesto dei popoli crocifissi. Questo è stata sempre, questo è, e, soprattutto, questo è determinata a continuare ad essere, la nostra "cristologia della liberazione", quella che tutti noi scriviamo, facciamo e viviamo: sì, una teologia militante, che lotta per "far scendere dalla croce i poveri", senza pretese neutralità o ipocrite equidistanze.

Tutti i lavori che compongono questo libro digitale colgono l'occasione propizia offerta dalla notificazione vaticana su alcuni punti della sua cristologia, per portare avanti quello che, a nostro giudizio, egli ha scritto, da parte sua, in maniera tanto pertinente, ortodossa e ortoprassica, sul significato della fede in Gesù Cristo a partire dall'umanità umiliata di milioni di fratelli e sorelle delle nostre società periferiche. Jon Sobrino ci ha insegnato come le Chiese possono unire le forze nella resurrezione di questi crocifissi.

Abbiamo coscienza della limitatezza dei nostri lavori. Non sono niente di fronte alla ricchezza che è Cristo. "Tacete, raccogliete l'Assoluto", diceva Kierkegaard in riferimento a Cristo. Ma se, malgrado ciò, parliamo, non lo facciamo su Cristo come un oggetto che ci sfida, ma a partire da Cristo come Colui che è il nostro Liberatore e la nostra Speranza che c'è ancora salvezza per il mondo, soprattutto per gli ignorati emarginati delle nostre società.

Facciamo nostre le parole di San Giovanni della Croce, mistico ardente. "Molto c'è da approfondire in Cristo, essendo egli come una ricca miniera con molte cavità piene di tesori, e per quanto si scavi non si giunge mai alla fine né si arriva ad esaurirla; al contrario, si vanno scoprendo in ogni cavità nuovi filoni e nuove ricchezze, qui e lì, come testimonia San Paolo quando dice dello stesso Cristo: in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (Col 2,3)".

Pasqua 2007

Leonardo BOFF

Petropolis, Brasile

Presentazione

Fin dal primo momento, la Commissione Teologica Internazionale della ASETT ha ritenuto opportuno prestare questo servizio di coordinamento ai teologi e teologhe interessati a far giungere la loro parola all'opinione pubblica, in occasione della preoccupazione suscitata in non pochi ambienti dalla "Notificazione" vaticana su due opere del nostro fratello e compagno Jon Sobrino. La problematica che entrava in gioco e la teologia che risultava colpita non erano quelle di un singolo teologo, ma il pensiero, la teologia e la fede di molti di noi teologi e teologhe che condividiamo pratica, missione e speranza in tutto il mondo, nella prospettiva dei poveri. Era perciò necessario che qualcuno prendesse l'iniziativa e creasse una piattaforma per esprimerci insieme e con voce potente.

Ci siamo proposti prima di tutto agilità: superare la proverbiale lentezza delle nostre reazioni rispetto agli avvenimenti che richiedono una nostra parola. Avremmo dovuto uscire a "un mese esatto" dalla pubblicazione della Notificazione, come una comunità teologica che è viva, e sveglia, e si sa muovere al ritmo dei nuovi tempi.

Abbiamo deciso di rivolgerci questa volta all'opinione pubblica, all'uomo e alla donna della strada, che hanno bisogno di una parola rapida e "in tempo", prima che l'incessante attualità imponga nuovi temi a scapito delle preoccupazioni che ci riguardano. E avremmo dovuto farlo, poi, con una parola rivolta alla strada, senza complicazioni e tecnicismi, senza la preoccupazione paralizzante di chi cerca di limare tutti gli artigli che possano impigliarsi nelle sete sottili dei censori.

L'urgenza e il dovere di esprimerci non era solo per solidarietà nei confronti di un compagno, ma per responsabilità di chi sente messa in discussione pubblicamente la teologia a cui ha consacrato la propria vita e nella quale ha espresso la propria fede. Era la cristologia della liberazione, un ramo della già veterana perseguitata teologia della liberazione. Un teologo/a responsabile non può tacere o guardare da un'altra parte mentre si mette nuovamente in discussione la nostra teologia, e la nostra fede, giacché queste non si possono separare.

Abbiamo offerto allora queste pagine a ogni teologo/a che avesse voluto servirsi di esse per dire la propria parola. Gli abbiamo chiesto semplicemente di conformarsi, nella misura del possibile, a questi criteri, dimenticando, per una volta, tanto l'Accademia quanto l'Inquisizione.

Il risultato è quello che il lettore ha sul suo schermo, o eventualmente nelle sue mani: ha messo mano all'opera un insieme di più di 40 persone di diversi luoghi della geografia del Terzo Mondo spirituale, che si porta nel cuore, indipendentemente dal luogo in cui si abita. Sono testi con prospettive libere, diverse, creative. In ogni caso, praticamente tutti vanno oltre la Notificazione, con la quale nessuno considera necessario entrare in polemica, e, semplicemente, danno testimonianza di quello che credono e che pensano, senza guardare indietro, muovendo piuttosto passi in avanti, proseguendo nel lavoro teologico.

Da subito annunciamo una parola più approfondita, più studiata e, questa volta sì, elaborata con speciale preoccupazione teologica, di fronte all'Accademia e alla comunità teologica mondiale: ci proponiamo di realizzare una "Consultazione sulla Cristologia della Liberazione", come un nuovo servizio alla comunità teologica. Crediamo che la congiuntura attuale la giustifichi.

Siamo grati per i molti messaggi di congratulazioni e di appoggio che abbiamo ricevuto da parte di tante persone che hanno gradito che prendessimo questa iniziativa e ci incaricassimo di offrire questo servizio. Ringraziamo anche le persone che non hanno potuto collaborare a causa del fatto questa iniziativa ha coinciso con un periodo di intenso impegno. Sarà per un'altra volta. Per noi in ogni caso è stata una gioia e un grande onore poter renderci utili.

Per il resto, questa volta stiamo sperimentando un nuovo metodo di arrivare al pubblico, mediante un libro digitale, libero e gratuito, che può essere regalato e inviato da chiunque per posta elettronica e che

potrà anche essere stampato su carta mediante il procedimento chiamato "docutec" o "stampa digitale", un metodo che permette di stampare su carta quantità minime di esemplari (5, 10, 20...), a un prezzo praticamente uguale a quello di un libro normale. Con ciò pensiamo di porre il libro – su carta – alla portata dei gruppi più piccoli e più distanti dalla rete di case editrici e librerie, senza altra condizione che quella di trovare un servizio di "stampa digitale".

Dove trovare questo libro, come libro digitale o come originale ad alta risoluzione per stamparlo con il citato metodo di "stampa digitale", è indicato sopra.

Ci sentiamo molto felici di aver potuto offrire questo servizio.

Dal ciberspazio, 15 aprile 2007

José María VIGIL

Coordinatore della
Commissione Teologica Internazionale
della ASETT/EATWOT

Presentazione della seconda edizione

Il primo aprile del 2007 abbiamo invitato i teologi e le teologhe a partecipare alla stesura di questo libro. Quindici giorni dopo, il 15 aprile, a trenta giorni esatti dalla pubblicazione della Notificazione, il libro era già nel ciberspazio a disposizione del pubblico. È stato realizzato dunque in appena 15 giorni.

E quindici giorni dopo la sua pubblicazione telematica, abbiamo contato più di cinquemila visite di persone che lo hanno portato nel proprio computer e numerosi gruppi ed individui ci hanno informato di aver proceduto alla stampa digitale dell'opera.

L'integrazione a queste pagine dei contributi di alcuni teologi giunti in ritardo e soprattutto l'integrazione di Jon Sobrino con il suo epilogo *ad hoc* fanno sì che questa meriti di essere considerata come una seconda edizione digitale.

Ringraziamo tutti per l'accoglienza entusiasta e l'interesse teologico suscitato. Ci rallegra vedere che "siamo milioni" a condividere questo carisma e questa passione, espressione viva della sequela di Gesù, che oggi senza dubbio continua ad implicare il compito di "deporre i poveri dalla croce".

Restiamo a completa disposizione della comunità teologica.

30 aprile 2007

José María VIGIL

Commissione Teologica Internazionale della ASETT/EATWOT

Domande alla Congregazione per la Dottrina della Fede

A seguito della Notificazione su Jon Sobrino

La Congregazione per la Dottrina della Fede (Cdf) ha pubblicato una Notificazione sulle opere teologiche del gesuita Jon Sobrino di El Salvador. Si tratta della prima azione di rilievo da parte del cardinale statunitense William Levada, come prefetto della Cdf in sostituzione del cardinale Joseph Ratzinger. Essa mette in guardia i cattolici da possibili errori su diversi dogmi della dottrina cattolica.

La Congregazione per la Dottrina della Fede ha l'obiettivo di salvaguardare la fede e di promuovere lo sviluppo teologico. La Notificazione tratta questioni di cristologia tra cui la personalità di Gesù Cristo e il suo ruolo nella salvezza umana. Essa critica gli scritti di Jon Sobrino, sottolineando come alcune delle sue posizioni siano erronee rispetto agli insegnamenti della Chiesa cattolica. Senza commentarle direttamente, si possono sollevare brevemente alcune questioni riguardo alla teologia dogmatica tradizionale della Chiesa che sono problematiche nel nostro contesto asiatico e in qualche misura anche altrove. Ciò potrebbe portare qualche luce (o ulteriori problemi) al dialogo che si sta producendo in quest'occasione.

L'insegnamento dogmatico della Chiesa riguardo a Gesù Cristo e al suo ruolo di redentore unico e universale del genere umano si fonda sul presupposto che tutto il genere umano si trovi nel peccato originale e non possa salvarsi da solo dalla condanna alla dannazione eterna. È solo la grazia di Dio meritata per noi da Gesù Cristo che può realizzare la riconciliazione di Dio con gli uomini, individualmente e collettivamente. Inoltre, fa parte della dottrina il fatto che l'adesione alla Chiesa

è essenziale alla salvezza anche a causa del peccato originale (cfr XVI Concilio di Cartagine 418; Secondo Concilio di Orange 529, Concilio generale di Firenze 1442; Concilio di Trento: Decreto sul peccato originale, 1546).

A questo riguardo possono essere rivolti alla Cdf alcuni importanti rilievi:

1) Esiste un problema di natura scientifica, riguardo al monogenismo e al presupposto che ne consegue, cioè che tutta l'umanità proviene dai due primi genitori, Adamo ed Eva.

2) Un'altra questione è quella delle fonti della rivelazione divina e della loro interpretazione esegetica, compreso il fatto di prendere alla lettera, come verità storica fattuale, la descrizione del Genesi.

3) Si vorrebbe rivolgere alla Cdf una domanda di ordine generale per avere una delucidazione sulla dottrina cattolica. Come possiamo proporre come dottrina cattolica il fatto che tutti coloro che non sono appartenuti alla Chiesa sono stati destinati alla dannazione eterna? Questa non era forse dottrina della Chiesa fino a qualche decennio fa? È conciliabile con l'insegnamento di Gesù che Dio è amore? Questa dottrina non è forse inaccettabile per coloro che non appartengono alla fede cristiana?

4) Questa dottrina e questo pensiero non hanno forse dato una direzione sbagliata alla Chiesa, spingendola verso un atteggiamento intollerante nei confronti delle altre fedi? Non è solo con il Concilio Vaticano II che la Chiesa ha accettato la libertà religiosa, accettando le altre fedi come possibili percorsi verso la salvezza? In questa prospettiva, la maggior parte degli asiatici è stata considerata al di fuori della salvezza. Forse è questa la ragione per cui il cristianesimo è accettato soltanto dal 2% della popolazione in Asia (escludendo le Filippine)?

5) La Notificazione fa spesso riferimento alla preoccupazione della Chiesa per i poveri, specialmente da parte di membri santi che si impegnano in atti di misericordia nei loro confronti. Ma il tema che Jon Sobrino sottolinea è un altro: la giustizia sociale. La Chiesa non è stata forse in generale dalla parte degli oppressori durante secoli di colonialismo e schiavitù, e, anche ora, non è parte della dominazione maschile?

6) La Notificazione critica questa affermazione di Sobrino:

"I poveri nella comunità interpellano la fede cristologica e danno ad essa la sua direzione fondamentale... La Chiesa dei poveri... è il luogo ecclesiale della cristologia perché è una realtà configurata dai poveri. Il

luogo sociale è così il più decisivo per la fede, il più decisivo nel dare forma al modello di pensiero della Cristologia, e ciò che esige e facilita la rottura epistemologica".

La Notificazione, criticando questa posizione, presenta la fede della Chiesa come norma primaria per valutare gli scritti teologici: "Il luogo teologico fondamentale può esser solo la Fede della Chiesa; in essa trova la giusta collocazione epistemologica qualunque altro luogo teologico. Il luogo ecclesiale della Cristologia non può essere la 'Chiesa dei poveri', ma la Fede apostolica trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni".

Una domanda che ci poniamo specialmente nella regione asiatica è: come può l'insegnamento tradizionalmente esclusivista della Chiesa riguardo alle altre religioni e alla salvezza conciliarsi con l'amore universale e la volontà salvifica di Dio? Eppure questa è stata proprio la visione ristretta sostenuta dalla Chiesa per molti secoli fino al cambiamento sopravvenuto con il Concilio Vaticano II (1962-1965).

La Notificazione della Cdf afferma che Gesù come Dio-uomo fin dal concepimento nel grembo della Madre di Dio ha goduto della visione beatifica di Dio. La Chiesa che riceve la rivelazione da un Gesù onnisciente come può proporre dottrine erronee come "fuori della Chiesa non c'è salvezza"? Come può essere un insegnamento così inaccettabile della Chiesa il corretto luogo epistemologico per il discernimento della fede della Chiesa?

Papa Giovanni Paolo II ha chiesto scusa in più di 100 occasioni per ingiustizie commesse anche con la violenza dai figli e dalle figlie della Chiesa contro altre persone, nel perseguimento di ciò che ritenevano essere la verità. Egli ha capito che la dottrina ecclesiale aveva contribuito molto a fraintendimenti e conflitti come le Crociate e le invasioni coloniali. Ha fatto appello alla purificazione della memoria e ad un'apertura alle altre religioni come nei giorni di preghiera ad Assisi.

Forse le risposte della Cdf a queste domande potrebbero aiutare i lettori di Jon Sobrino a collocare le sue ricerche teologiche in questo contesto, e potrebbero aiutare la stessa Cdf a definire il suo ruolo storico nel XXI secolo, nel quadro di una diffusa secolarizzazione, soprattutto in Occidente, e nel-l'ambito delle nostre culture, caratterizzate dalla pluralità religiosa. Una risposta pubblica a queste domande sarebbe utile per molti, compresi i teologi come Jon Sobrino, che studiano il rapporto tra le relazioni interreligiose e la giustizia sociale. In questo la Cdf può dare un contributo positivo alla purificazione della teologia cristiana e

all'armonia interreligiosa e alla giustizia nel mondo. Vorremmo invitare la Cdf a contribuire allo sviluppo della teologia in una direzione che non allontani le persone di buona volontà dalla Chiesa e invitare tutti a costruire il regno di Dio sulla terra, secondo i carismi di ciascuno.

Tissa BALASURIYA

Colombo, Sri Lanka

Gesù di Nazareth, Orixá della Compassione
Elementi di una cristologia afro-brasiliana

Malgrado il rigoroso e prolungato inverno ecclesiastico e i fondamentalismi, espressi nelle Notificazioni del Vaticano, così come in sinodi confessionali che hanno deciso di rompere con organismi ecumenici, viviamo, in America Latina, un momento nuovo di rivalorizzazione delle religioni afroamericane e amerindie. Da loro, la persona di Gesù Cristo era rispettata e temuta, ma da lontano. Il dialogo con i cristiani di cultura afro che cercano di avvicinarsi a Gesù, e la loro esperienza di fede della tradizione dei loro antenati, ha cambiato questa realtà. Tanto le comunità delle religioni autoctone, quanto i gruppi cristiani di cultura afro, cominciano a reinterpretare la fede, trasmessa dal cristianesimo imposto dai colonizzatori. Questo cambia il modo in cui il Candomblé e la Umbanda cominciano a guardare a Gesù Cristo, e l'espressione di fede delle stesse comunità cristiane popolari che si inseriscono più in profondità nell'insieme della popolazione di matrice africana e convivono in forma molto più giusta con le credenze e i rituali autoctoni.

Mi propongo qui di parlare di elementi cristologici latenti nelle diverse devozioni del cattolicesimo popolare. Affronterò anche l'evoluzione che attualmente esiste nel modo che hanno le comunità di Candomblé di vedere Gesù, ma mi dilungherò di più a proposito dell'espressione di fede delle comunità di matrice africana che appartengono alle Chiese cristiane.

1. Uno sguardo sul cattolicesimo attuale e popolare

I colonizzatori portarono con sé dall'Europa un cristianesimo profondamente sincretico, "risultato di una sintesi fra l'antica esperienza religiosa dei greci, dei romani e dei barbari, e la tradizione giudeocristiana". Gli antichi concili che definirono la fede cristologica vigente nel cristianesimo, ben oltre gli interessi politici del momento, si collocarono in questo sforzo di esprimere la fede per i nuovi popoli che entravano nella Chiesa. Oggi, una prima constatazione necessaria è che la fede cristiana, vissuta dalle comunità cattoliche ed evangeliche, non si esprime più esattamente con la stessa formulazione consacrata negli antichi concilii.

Il Brasile è uno dei pochi Paesi del mondo nei quali la dottrina spiritista conserva molta vitalità. In questo calderone di culture ed espressioni teologiche, termini come "figlio di Dio" e "incarnazione" hanno significati diversi da quelli che ha loro consegnato la tradizione ecclesiastica. Figlio di Dio, sì, però una madre de santo mi ha chiesto: "Perché 'unico'? Il buddismo tibetano dice che il Dalai Lama è l'incarnazione del Budda della compassione, e non ho difficoltà a crederlo. Dio ha tanti modi di manifestarsi. Allora, perché dire che solo Gesù è il figlio di Dio?"- Allo stesso modo, quando nelle fasce sociali più umili si parla di "incarnazione", le persone facilmente la intendono come una specie di "prima incarnazione". Niente a che vedere con il dogma cristiano espresso nei vecchi concili della Chiesa.

In sé questa realtà del cristianesimo popolare non è del tutto diversa nemmeno dal cristianesimo ufficiale. Il modo stesso in cui – molto spesso – papi, vescovi e pastori si esprimono su Gesù mescola elementi di Nicea e Calcedonia con miti che il cristianesimo popolare ha inconsciamente assorbito. Tutti i cattolici iniziano le preghiere dicendo " nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", e le Chiese antiche continuano a rivolgere preghiere liturgiche al Padre, attraverso il Figlio e nell'unità dello Spirito. Tuttavia questa teologia liturgica pare poco assorbita dalla pratica devozionale. Un'analisi, anche rapida o superficiale, delle raccolte di inni cattolici ed evangelici utilizzati nelle nostre parrocchie e diocesi, rivela non solo una specie di monismo cristologico (un Cristo Dio preso in sé, nel quale l'umano è entrato solo come rivestimento transitorio), ma anche, quel che è peggio, una religione il cui Dio è un Cristo senza riferimento diretto e vivo con il Padre.

Anche le preghiere e gli inni ufficiali della liturgia contengono espressioni dubbie e poco ortodosse. Vediamo ad esempio questa preghiera del sabato santo nell'attuale Liturgia delle ore: "O Dio

dell'universo, che domini tutti i confini della Terra e che hai voluto essere rinchiuso in un sepolcro, libera dall'inferno il genere umano e dagli la gloria dell'immortalità".

Recitando questa preghiera, qualcuno ricorderà Moltmann e la sua tesi sul "Dio crocifisso", secondo la quale il Padre è sulla croce con Gesù. Ma queste preghiere liturgiche non sono dirette al Padre. Sono tutte destinate a Gesù. Una conoscenza maggiore e più critica della storia, così come la sfida del pluralismo culturale e religioso ci offrono ragioni teologiche e pastorali per mettere in discussione le espressioni cristologiche degli antichi concili, già diverse dalla fede espressa nel Nuovo Testamento la quale, in sé, è diversa dal modo in cui il movimento di Gesù proponeva la fede nel primo periodo. D'altra parte, la maggioranza delle nostre comunità religiose, comprese quelle non popolari, mantengono un'espressione di fede in Gesù che non arriva a essere quella dei concili. È più mitica, meno umanizzata e meno capace di dialogare con altre espressioni della fede.

Per questo, diventa ancora più urgente ed essenziale il lavoro di incontro con altre forme di credere e parlare di Gesù. Anche in mezzo alle ambiguità inerenti al tema, intendo approfondire alcuni elementi cristologici che mi paiono propri, o almeno più caratteristici, di molte persone e anche di comunità che vivono la fede cristiana a partire dalle culture afrobrasiliane.

2. Una spiritualità popolare di alleanza

Molte volte, nella teologia e nella pastorale, il cattolicesimo popolare nelle sue diverse forme è stato accusato di superstizione, perfino di una certa idolatria. In tempi di Crociata da parte di un Cristocentrismo dogmatico, resta interessante osservare che molti gruppi, appoggiati direttamente da Roma e dalla maggioranza della gerarchia ecclesiastica, centrano molto di più la loro fede sulla devozione mariana e sul culto dei santi che su Gesù.

In questi ultimi decenni ci siamo accorti che, così facendo, i fedeli del cattolicesimo più popolare ripropongono la spiritualità dell'alleanza avanzata dalla fede biblica. Dal momento che, nella versione della fede che hanno ricevuto, Dio pareva loro distante e separato dalla vita, essi hanno approfondito un'alleanza di intimità con le manifestazioni divine che sono loro sembrate più vicine. I santi e le sante della devozione popolare sono diventati "manifestazioni di Dio" allo stesso modo in cui nella cultura biblica si parla della Torà (parola), della Shekinà

(Tenda), della Hokmà (Sapienza), della Gloria e anche dell'"Angelo del Signore".

Questo tipo di versione religiosa della fede cristiana esiste nelle più diverse fasce del cattolicesimo popolare, di matrice nera, indigena o anche di tradizione europea. In un certo senso, è presente in alcune devozioni in Europa e America del Nord. Indubbiamente, in America Latina, questa teologia popolare deriva dalle culture africane e indigene. Nella fede Ioruba e nella religione venuta dall'Angola, come in molte comunità indigene, la relazione di intimità con Dio avviene attraverso le manifestazioni divine nella natura (il Candomblé parla di Orixás, la tradizione angolana di Iqueces). La persona, consacrata a questo o quel orixá, ha una relazione talmente intima con lui che lo riceve e ne viene trasformato/a. Il Senhor do Bonfim in Salvador (Bahia, Brasile) o il Bom Jesus da Lapa o Jesus de Pirapora sono santi come tutti gli altri. Però, in quanto santi, sono manifestazioni dell'amore divino. Proteggono i loro devoti e li accompagnano nella vita.

Da quando, a partire dagli ultimi decenni, le religioni afro sono valorizzate e non hanno più bisogno di nascondersi o travestirsi, le persone hanno più libertà di adorare gli orixás in sé, senza aver bisogno di porre mano al sincretismo per dire che Iemanjá è Nostra Signora. Con questa libertà, molti fedeli degli orixás si sono separati e hanno smesso di essere Chiesa. Ma moltissimi di quelli che onorano gli orixás vorrebbero continuare a essere devoti di Gesù Cristo. In ogni caso, questo Gesù è ricevuto e creduto a partire da una cultura religiosa propria e originale. La storia raccontata nei vangeli e la predicazione tradizionale dei padri e dei pastori sono prese in considerazione e anche incorporate: "Gesù è figlio di Maria vergine, ha sofferto per noi, fu crocifisso per salvarci", sono dati conosciuti, ma sono compresi a partire da una cosmovisione peculiare. In questo contesto di condanne e dibattiti cristologici, è bene che conosciamo queste cristologie popolari, principalmente nella relazione fra Gesù e gli Orixás.

3 Gesù e Kanambe

Quando sono stato in Kenya, nel gennaio 2007, ho cercato di conoscere qualche espressione attuale delle religioni africane antiche e di vedere come questo mi potesse aiutare a capire meglio le tradizioni afrobrasiliane. Mi hanno portato a un centinaio di chilometri da Nairobi per conoscere una comunità tradizionale del popolo Kamba. Lì ho conosciuto una donna anziana, sacerdotessa della tradizione di

Kanambe, la dea dell'acqua. Dopo aver ascoltato come esprimeva la sua fede nella religione tradizionale, mi sono stupito quando mi hanno detto che là erano tutti cristiani, anche quella sacerdotessa che, molte volte, nelle messe, è chiamata dal sacerdote per benedire il suo popolo. Allora ho chiesto come formulasse la relazione fra religione tradizionale e fede cristiana. A quel punto è lei a essersi stupita, e mi ha risposto con parole ed espressioni per me sorprendenti. Ho tradotto così la sua risposta: "Non c'è nessuna difficoltà a collegare Gesù e Kanambe. Gesù Cristo ci rivela Dio presente nella storia, nei fatti della vita e nelle persone, e ci aiuta a scoprire che Kanambe è la manifestazione di Dio presente nella natura, nella terra e nell'acqua. Non entrano in conflitto, i due ordini, anzi si compenetrano. Gesù è come una specie di pienezza della fede in Kanambe, però non è qualcosa che la svuota o la sostituisce con una specie di "cultura cristiana occidentalizzata"; al contrario, la valorizza e le dà densità storica".

È chiaro che questa espressione di fede da parte di quella cristiana africana non sarebbe mai accettata da una cristologia secondo la quale Gesù è unico, e che, come tutti i colonizzatori, sostituisce tutto quel che c'era prima, proponendosi come riferimento esclusivo di fede. Di fatto, l'anziana mi ha raccontato della difficoltà che incontra a valorizzare la cultura tradizionale (non la chiamano religione) del suo popolo quando arrivano alcuni gruppi neopentecostali che esigono l'abbandono anche degli abiti, dei costumi, della musica e delle danze culturali del popolo. Il dialogo con quella sacerdotessa africana mi ha aiutato a capire meglio la sapienza del sincretismo afrobrasiliano. Il cui processo o rivoluzione è riassumibile in tre fasi.

4. Dal Senhor do Bonfim all'Orixá Gesù di Nazareth

La mirada a Cristo vissuta dai discendenti degli schiavi, ha conosciuto un'evoluzione completa con almeno tre tappe o livelli:

1. Tributo al Senhor do Bonfim

Nei tempi andati, la devozione a Gesù come Senhor do Bonfim, Bom Jesus da Lapa e altre, rappresentavano una specie di tributo che il nero doveva pagare al dio bianco, che non era amico dello schiavo o del suo discendente, ma che doveva essere adulato e corteggiato affinché non lo castigasse, dal momento che era un dio forte che proteggeva il signore bianco. Sono di quel tempo le promesse che richiedevano sacrifici e sofferenze, come fare salite in ginocchio, umiliarsi in pubblico, non mangiare in certi giorni sacri, non bere neppure acqua ecc.

2. Il sincretismo con Orixás tradizionali

Con la fine ufficiale della schiavitù, nessun Paese indennizzò gli ex schiavi né si preoccupò di come questo popolo potesse sopravvivere, abbandonato alla propria sorte. A partire da allora, le comunità nere iniziarono lentamente a riappropriarsi dei simboli della propria religione. Per quelli che erano cristiano questo produsse una certa evoluzione nella cristologia. Non avevano più bisogno di guardare al Senhor do Bonfim o al Bom Jesus da Lapa come agli dei del padrone bianco. Questi non smisero di essere bianchi e di rappresentare simboli legati al colonizzatore. Ma ora potevano essere realmente riappropriati da parte delle comunità di cultura afro. Per spogliarli degli abiti schiavisti, i fedeli neri e i loro discendenti, inconsciamente, li legarono a Oxalá o a Xangô. Furono in molti a farlo, non per ignoranza o perché li confondessero con orixás, ma perché avevano bisogno di questa identificazione (come per i latinoamericani impegnati nella rivoluzione, la stessa figura del Che Guevara viene accostata a quella di Gesù Cristo). È la cristologia del sincretismo di confusione o di riappropriazione.

3. L'orixá Gesù di Nazareth

Negli ultimi tempi siamo passati a un altro livello nella cristologia afrobrasiliana. Dagli anni successivi al Concilio Vaticano II molte persone delle comunità afro partecipano a gruppi biblici e comunità ecclesiali di base. In questi ambienti si impara a valorizzare il Gesù storico. Il contatto con i vangeli permette di conoscere meglio Gesù di Nazareth nella sua storicità umana. Questa conoscenza è passata nelle comunità e anche in elementi del culto e della fede comune. D'altra parte, così come Xangô, Ogum, Oxalá e Oxossi erano stati antenati, re o principi degli antichi regni Ioruba ed erano diventati orixás, associati al fuoco, al ferro, alla terra e alla foresta vergine, così le comunità nere iniziano a vedere Gesù Cristo come qualcuno che visse in toto l'esistenza umana e, a partire dalla sua morte, fu assunto da Dio e diventò divino. È come un orixá. È un uomo che, avendo vissuto in modo giusto e santo, è stato divinizzato, come ogni persona umana è chiamata a essere.

5. L'originalità di Gesù di Nazareth

Esprimere per concetti la propria fede è difficile, ma pretendere di esprimere la fede degli altri è praticamente impossibile senza rischiare di essere ingiusti e riduttivi. Nel caso delle culture afrobrasiliane è ancora più complesso, a causa della diversità delle espressioni culturali, e per il fatto che sono tradizioni orali. Comunque sia, tutti questi modi

di vivere la fede si sono formati in dialogo con la tradizione cristiana popolare, o anche vi si sono inserite, e con l'esigenza di relazionarsi con la persona e la missione di Gesù Cristo.

C'è di tutto. Si può concludere con una cristologia propria della devozione del "Signore Morto", un'altra cristologia del Gesù mitico delle narrazioni orali che, nel popolo, formano una sorta di nuovi vangeli apocrifi, pieni di storie che le persone raccontano su "quando Gesù e san Pietro andavano per il mondo". Quasi tutti i santuari popolari nascono da racconti fantastici legati ad apparizioni di immagini o miracoli straordinari. La maggioranza di questi sono santuari dedicati a "Nostra Signora" che, in America Latina, sostituisce il culto della Madre Terra o della dea della fecondità. Ma in Brasile ve ne sono alcuni dedicati a Gesù, come il Bom Jesus de Pirapora, Bom Jesus da Lapa e altri. Tutti si riferiscono a un Gesù umano e compassionevole (Bom Jesus) rappresentato durante la sua passione, come la figura della solidarietà. Per il fatto di essere espressioni di fede vissute da una maggioranza di persone povere e sofferenti, la figura di Gesù appare sempre come il Cristo sofferente e umiliato. La Croce riceve una spiegazione di solidarietà: "Diede la vita per noi" (si è consegnato ai nemici al posto dei discepoli), più che una giustificazione di carattere sacrificale (si è offerto al Padre ed è morto per i nostri peccati).

Queste espressioni di fede vengono da persone non legate alla cultura occidentale. Il loro tentativo di sintesi cristologica, quando c'è, non è quello di legittimare poteri gerarchici o di dominio di persone su altre persone (ci sono cristologie ufficiali pensate per questo, e nascondono questo fatto). Per questo sono cristologie a partire dal basso, e legate alla vita di chi soffre. Sono cristologie narrative e frammentarie che, non essendo di carattere dogmatico (raccontano storie, non affermano dogmi) non hanno timore di apparire incomplete. Al contrario di qualunque tendenza di un cristocentrismo esclusivista, Gesù è considerato il Cristo (l'unto del Signore), ma non è isolato dai suoi fratelli e sorelle. Né dalle forze della natura che sono sacramenti divini, né dalle persone che, come Gesù, sono per il popolo Cristi o consacrati. Dal cammino liberatore queste comunità imparano che la stessa persona e la missione di Gesù possono essere riassunte nelle sue stesse parole: "Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza" (Gv 10,10).

Nel 1996 a Bogotá, il II Incontro continentale dell'Assemblea del popolo di Dio ha proposto l'approfondimento di una spiritualità macroecumenica. Si trattava di rileggere la propria fede in modo da

unirci a tutte le credenze, anziché dividerci. In definitiva, non era questa la proposta pastorale di papa Giovanni XXIII? Il documento conclusivo del II Incontro dell'Assemblea del Popolo di Dio dice: "Riconosciamo la vita come espressione massima dell'amore di Dio per tutti gli esseri, e proteggiamo la vita dei nostri popoli e della natura che ci circonda! Davanti alla mondializzazione degli idoli di morte preconizzata dal sistema socioeconomico mondiale, proclamiamo la mondializzazione di questi segni della divinità come dono della vita e presenza creatrice nell'universo. Confessato in mille nomi, rivelandosi a noi con mille volti, attraverso soprattutto le religioni indigene e afroamerindie, come anche la fede cristiana dei nostri popoli latinoamericani, il mistero divino è sempre più grande di tutte le nostre confessioni, e più bello delle nostre immagini, e unico nei più diversi incontri e nelle più diverse forme di manifestazione. Come appartenenti alla sua famiglia, l'amore divino ci vuole vivi e liberi, plurali e uniti, felici, in questo momento, in questa casa comune della Terra Pachamama, e sotto il tetto luminoso del sole, della luna e delle stelle. Ispirati dallo Spirito divino, diciamo no al fatalismo di una presunta fine della storia, e lottiamo contro ogni forma di esclusione, prepotenza, paura e morte".

Quest'affermazione può essere letta come sintesi di una cristologia macroecumenica, nel senso che riconosce nella persona e nella missione di Gesù Cristo questo tipo di testimonianza. Come dice Leonardo Boff: "È necessario armarsi di coraggio per una nuova e sorprendente prova di incarnazione della fede cristiana. È giusto che Cristo parli le nostre lingue, si rivesta dei nostri colori, sia celebrato con le nostre danze e lodato nel nostro corpo, realtà con le quali il popolo nero ha arricchito la nazione brasiliana".

Marcelo BARROS

Monaco benedettino della Comunità di Goiâs,
consigliere delle CEBS e del MST.
Goiâs, Brasile

Cristologia a partire dal Nazareno

È necessario collocare nella giusta prospettiva la riflessione sull'incarnazione del Figlio di Dio, per non trovarci subito su una strada in salita, senza possibilità di una soluzione corretta.

1. Incarnazione come fine e non come inizio della cristologia

L'incarnazione è il punto di arrivo, non il punto di partenza. È il culmine di tutto il processo cristologico che inizia ben prima, con la domanda che ponevano già le masse, piene di ammirazione e perplessità: Chi è costui? Chi è costui al quale obbediscono anche i venti e il mare? (Mt. 8,27; Mc 4,41; Lc 8,25). La base di tutto è l'impatto che il Gesù storico produsse: la sua parola forte, i suoi gesti liberatori, la sua libertà di fronte alla legge, la sua autorità sovrana, e poi la sua morte vergognosa e la sua gloriosa resurrezione. Questi fatti, specialmente la resurrezione, hanno radicalizzato la domanda che si ponevano tutti, compresi gli apostoli e i discepoli: in definitiva, chi è il Gesù che conosciamo, e che "abbiamo udito", che "abbiamo veduto con i nostri occhi", che "le nostre mani hanno toccato" (1 Gv 1,1)? Gli oltre 50 titoli attribuiti a Gesù, dai più semplici come maestro, profeta, buono... ai più sublimi, come Figlio di David, Figlio dell'Uomo, Figlio di Dio, Salvatore e Dio... danno conto della perplessità e delle domande suscitate nelle comunità. In un lasso temporale di 40-50 anni dopo la sua morte e resurrezione, Gesù si attirò tutti i titoli di onore e gloria umani

e divini che circolavano nell'Impero romano. Oggi come ieri, chiamiamo "cristologia" questo processo di comprensione; un processo tuttora non concluso, dal momento che non abbiamo finito di comprendere integralmente la realtà del Nazareno vivo, morto e resuscitato. Mi piace chiamare Gesù con il nome di Nazareno, non per indicare il luogo geografico della sua casa, ma per indicare una sottile intenzione teologica presente già nel vangelo di Giovanni. Per Giovanni, Nazareth era un luogo considerato disprezzabile (Gv 1,45-46; 6,42), terra dove, secondo i pregiudizi dell'epoca, vivevano persone ignoranti che non conoscevano la legge (Gv 7,4), gli oscuri e anonimi a cui nessuno faceva attenzione. Dire che Gesù era Nazareno, come ha mostrato F. F. Brandle (*Jesús Nazareno, por que?*, in *Cahiers de Joséphologie* 39, 1991, 34-41) significa dire che Gesù appartiene al mondo dei poveri e degli emarginati, vive la situazione della "carne" in mezzo alla quale ha avuto origine. Inoltre, all'inizio, i primi cristiani erano chiamati "nazareni", nome che fu abbandonato quando, ad Antiochia, intorno all'anno 43, i magistrati romani che consideravano i seguaci di Gesù membri di una setta giudaica, iniziarono a chiamarli "cristiani" (v. At 11,26,28). Fare cristologia a partire dal Nazareno è fare cristologia non solo a partire dall'uomo e basta ma a partire da un determinato uomo segnato dalla povertà e dalla discriminazione sociale, il Gesù storico.

Sappiamo che i tre gruppi culturali di cristiani – il palestinese, il giudeo-cristiano della diaspora, e il cristiano-ellenista – contribuirono con i loro rispettivi titoli di esaltazione a decifrare il mistero che circonda la traiettoria del Nazareno. Tutto raggiunse il culmine quando i cristiani ennelisti, audacemente, affermarono che Gesù è il Salvatore, il Figlio Unigenito, il Capo del Cosmo e della Chiesa, e Dio stesso. Nessun titolo di grandezza poteva esaurire la ricchezza di Gesù, se non chiamandolo "Dio". In fondo, pensarono: "Umano come Gesù, può esserlo solo Dio". È importante notare che questi titoli di nobiltà e divinità non mirano a fondare la sovranità, la libertà e l'autorità di Gesù, mostrate nella sua vita terrena. Al contrario, vogliono spiegare e dare ragione dell'autorità della libertà e della sovranità. Non sono stati i titoli a conferirgli questa autorità. È stata la sua autorità a dar origine ai titoli. Nessuno di essi può tradurre l'incommensurabile ricchezza umana di Gesù, testimoniata dall'evangelista Giovanni: "il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere" (Gv 21,25). Pertanto, solo ricorrendo a nomi divini e attribuendo a Gesù la stessa divinità, si è potuto dare una risposta adeguata alla domanda dell'uomo di Nazareth: "E voi, chi dite che io sia?" (Mt 15,15).

2. Come combinare Dio e l'uomo nel Nazareno?

Chiamare Dio un uomo come Gesù pone un immenso problema per il pensiero. Dunque, che significa Dio? Che cos'è quest'uomo per poter essere definito Dio? Che vuol dire l'unione dei due – Dio e l'uomo - in un essere storico, nato sotto l'imperatore Augusto nella *inmensa romanae pacis maiestas*, l'immensa maestà della pace romana, cresciuto a Nazareth e crocifisso a Gerusalemme, nostro fratello, Gesù, il Nazareno? Se presa nel suo significato diretto e spoglio, l'affermazione "l'uomo Gesù è Dio" è un paradosso e perfino uno scandalo per gli ebrei e per tutte le persone religiose per le quali Dio è infinitamente superiore all'essere umano, poiché "abita una luce inaccessibile" (1 Tm, 6,16).

D'altra parte, la fede della comunità originaria ha testimoniato che quel che è Dio, noi cristiani lo troviamo vissuto e concretizzato in un uomo, Gesù di Nazareth, nella sua vita, nella sua pratica, nella sua morte e nella sua resurrezione. In modo complementare, quel che è l'essere umano, nella sua radicalità e nella sua vera umanità, lo impariamo meditando sulla vita umana di Gesù, il Nazareno.

Dunque, non è attraverso un'analisi astratta di quel che è Dio e di quel che è l'uomo, che noi capiamo chi è Gesù Uomo-Dio. Ma è convivendo, vedendo, seguendo i suoi passi, e comprendendo Gesù che siamo arrivati a conoscere Dio e l'uomo. Il Dio che in Gesù si rivela è umano. L'uomo che in Gesù si rivela è divino. In questo risiede la singolarità dell'esperienza cristiana di Dio e dell'essere umano. Essere umano e Dio sono così intimamente uniti che non possiamo parlare dell'essere umano senza parlare di Dio, e non possiamo parlare di Dio senza parlare anche dell'essere umano. Riassumendo, possiamo dire: quanto più umano era Gesù, tanto più Dio si rivelava in lui. Quanto più Dio si relazionava con Gesù, tanto più si umanizzava in lui.

Come interpretare simili affermazioni, che sono sempre verità paradossali, e una difficile unione degli opposti? Parlando di Gesù Cristo dobbiamo pensare sempre, insieme e simultaneamente, a Dio e all'essere umano. L'unità di entrambi in Gesù è di un carattere tale che né Dio né l'essere umano perdono nulla della propria essenza e realtà. È la tesi centrale affermata in forma di dogma dal Concilio di Calcedonia (451): "Uno e lo stesso Gesù Cristo... è davvero Dio e davvero essere umano... sussistendo in due nature, in modo inconfondibile, immutabile, indivisibile e inseparabile... concorrendo le due nature a formare una sola persona o sussistenza".

Questa formula non spiega *come* Dio e l'essere umano concorrano per formare *uno* e *lo stesso* Gesù Cristo; semplicemente, assicura i criteri che devono essere presenti in qualunque tipo di spiegazione: devono mantenere al tempo stesso la completa umanità e la vera divinità di Gesù, senza compromettere la loro unità fondamentale. Lo stesso Concilio, per esprimere tale verità, utilizzò il modello culturale greco in vigore, con le parole *natura* e *persona*. In Gesù sono presenti due nature, quella umana e quella divina, portate e sopportate dall'unica persona del Figlio eterno, responsabile dell'unità, l'unico e lo stesso Gesù Cristo. Tuttavia, come sia possibile questa unità delle nature attraverso la Persona divina, è una domanda che i padri conciliari lasciarono aperta.

3. Il Nazareno: l'uomo che è Dio e il Dio che è uomo

Questa apertura interpella la creatività dei teologi. Ogni generazione cercherà di inserire Gesù, Dio-Essere umano, nel contesto della vita per far l'esperienza della salvezza che egli portò non a partire da fuori ma dalla propria umanità. È dunque dalla sua umanità che conviene partire. Non da un'umanità già categorizzata e previamente definita. Ma dall'umanità come fu vissuta da Gesù.

Dalla sua vita abbiamo appreso e dalla sua bocca abbiamo ascoltato che l'esistenza deve essere pro-esistenza, in favore degli altri e in favore del Grande Altro (Dio).

Gesù visse questo modo di essere tanto radicalmente che in lui si rivelò il "nuovissimo Adamo" (1 Cor 15,45). Era assolutamente aperto a tutti, non discriminava nessuno, al punto di dire: "colui che viene a me, non lo respingerò" (Gv 6,37).

Se era liberale di fronte alla legge, era esigente rispetto all'amore incondizionato. Particolarmente nei confronti del Grande Altro, Dio, egli coltivò un rapporto di estrema intimità, chiamandolo Abba, papà (Mc 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6). Di conseguenza, si sentiva Figlio (Mt 1,27; 13,52). Questo rapporto non comporta nessun rischio di un eventuale complesso di Edipo mal realizzato: è un rapporto chiaro e trasparente. Egli supplica, sì, il Padre di liberarlo dal dolore e dalla morte (Mc 14,36; Gv 11,41-42), ma, anche lì, vuole realizzare non la sua volontà ma quella del Padre (Mc 14,36). La sua ultima parola è di serena resa: "Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito" (Lc 22,46).

Egli si intende totalmente a partire dal Padre, al punto che dice: "Io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 10,30). Per il fatto di essersi aperto e rimesso completamente al Padre, non aveva quello che il

Concilio di Calcedonia ha insegnato: gli mancava la "ipostasi", la "persona", la sussistenza, il permanere in sé e per se stesso. Era completamente vuoto di se stesso per poter essere pieno dell'Altro. Si realizzava totalmente nell'altro, essendo nulla per sé, essendo tutto per gli altri e per Dio. Questa mancanza di "personalità" – nel significato antico – non era un difetto, ma la peculiarità di Gesù. Non era un'imperfezione, ma la massima perfezione.

Rimanere vuoto significa creare uno spazio interiore per essere riempito dall'altro. È uscendo da sé che l'essere umano si costruisce più profondamente per sé e rimane in sé; è dando che riceve e possiede il proprio essere. Per questa ragione, Gesù è l'ecce homo: perché la sua radicale umanità fu conquistata, non per mezzo dell'autarchica affermazione di sé, ma con la resa senza restrizioni del proprio essere agli altri e al Grande Altro; "offro la vita per le pecore" (Gv 10,15).

Quanto più Gesù stava in Dio, tanto più Dio stava in Gesù. Quanto più l'uomo-Gesù stava in Dio, tanto più si divinizzava. Quanto più Dio stava in Gesù, tanto più si umanizzava. E l'uomo-Gesù stava a tal punto in Dio che si identificò con lui. Dio si fece uomo affinché l'uomo si facesse Dio.

Se si accetta nella fede che Gesù fu quel benedetto essere umano (*benedictus homo*) che poté relazionarsi con Dio a tal punto da sentirsi suo Figlio e sentirsi tutt'uno con Lui; se si accetta nella fede che Dio può a tal punto svuotarsi di Se stesso (v. Fil 2,7) per riempire la totale apertura a Gesù, fino al punto da diventare Egli stesso umano, allora si accetta e si professa quel che i Padri della fede insegnarono al Concilio di Calcedonia: l'unicità inconfondibile e immutabile, indivisibile e inseparabile di Dio e dell'essere umano in un unico e stesso Gesù Cristo, rimanendo Dio sempre Dio, e l'essere umano radicalmente essere umano. Così si professa l'incarnazione del Figlio di Dio nella nostra carne calda e mortale (Gv 1,14).

L'incarnazione non deve essere pensata solo alla luce del Nazareno, nel suo modo di essere "carnale", partecipe delle limitazioni della condizione umana, ma deve essere contemplata alla luce della Resurrezione, quando si rivelò, nella sua totale evidenza e trasparenza, quel che si nascondeva in Gesù di Nazareth: l'universale e massima apertura rispetto a tutta la realtà cosmica, umana e divina, al punto che Paolo può dire: "Cristo è tutto in tutto le cose" (Col 3,11).

Se Gesù è davvero nostro fratello, "in tutto uguale a noi, meno che nel peccato" secondo le Scritture e il Concilio di Calcedonia, allora

quel che si è affermato a suo riguardo vale in un certo modo per ognuno di noi. Tutti partecipiamo della sua incarnazione. Così, realizziamo la "incarnazione diminuita" di cui parlano i Padri, o come dice bene il Concilio Vaticano II: "Attraverso la sua incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in qualche modo a ogni essere umano" (*Gaudium et Spes* 22).

Leonardo BOFF

Petrópolis, Brasile

Primato dei poveri nella missione di Gesù e della Chiesa

Influssi del Concilio Vaticano II sul Magistero Episcopale di Medellín, Puebla e Santo Domingo

Le Conferenze Generali dell'Episcopato Latinoamericano

La tradizione ecclesiale latinoamericana delle Conferenze Generali dell'Episcopato ha preso avvio, come è noto, con la I Conferenza convocata da Pio XII che si celebrò a Rio de Janeiro nel 1955. Frutto di quella Conferenza fu la creazione del Consiglio Episcopale Latinoamericano, CELAM, strumento della collegialità episcopale latinoamericana anteriore al Concilio Vaticano II.

Da allora il CELAM ha organizzato altre tre Conferenze Generali: "Medellín", inaugurata da Paolo VI nel 1968; e "Puebla" (1979) e "Santo Domingo" (1992) inaugurate da Giovanni Paolo II. E ora si celebrerà la V Conferenza Generale, "Aparecida", che inaugurerà Benedetto XVI il 13 maggio di quest'anno 2007.

Le Conferenze Generali di Medellín, Puebla e Santo Domingo furono preparate dal CELAM in comunione con Roma, sotto diverse forme di lavoro congiunto tra il CELAM e la "Pontificia Commissione per l'America Latina", CAL. Ciascuna di queste Conferenze fu convocata e inaugurata dai Papi che si sono succeduti, che poi nella Curia Romana esaminavano e approvavano i Documenti finali, che hanno pertanto autorità di Magistero Episcopale per le Chiese dell'America Latina.

Tra Roma e Medellín: "la Chiesa di fronte alla trasformazione dell'America Latina, alla luce del Vaticano II"

Come indica il tema generale della II Conferenza, celebrata a Medellín dal 26 agosto al 6 settembre del 1968, il Magistero dei Vescovi latinoamericani applicava alle Chiese particolari dell'America Latina il Concilio Vaticano II, per evangelizzare i popoli del continente nei loro processi di trasformazione.

Il direttivo del CELAM e i 600 vescovi latinoamericani che furono membri del Concilio, ricevettero a Roma durante le quattro tappe conciliari (dal 1962 al 1965) molte delle luci con cui poterono discernere a Medellín i "segni dei tempi" che vivevano le Chiese e i popoli dell'America Latina.

Nell'autunno europeo del 1965, quando il Concilio si avvicinava alla sua chiusura, Don Manuel Larraín, vescovo di Talca (Cile) che fu rieletto presidente del CELAM proprio a Roma, confidava a compagni e amici il suo sentire e le sue preoccupazioni con queste parole: "Quello che abbiamo vissuto è impressionante, ma se in America Latina non stiamo attenti ai nostri segni dei tempi il Concilio passerà a lato della nostra Chiesa e chissà quello che verrà poi" (1).

Segnalava il presidente del CELAM due fattori determinanti nell'"ispirazione" della II Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano: "quello che abbiamo vissuto" (a Roma durante il Vaticano II) e "l'attenzione ai nostri segni dei tempi in America Latina".

Bisogna considerare molto seriamente il fatto che i vertici del CELAM e i vescovi latinoamericani che parteciparono al Concilio "vissero" un'esperienza ecclesiale e spirituale che li segnò profondamente. In quei quattro anni, dentro e fuori l'aula conciliare (nelle 168 Congregazioni Generali delle 10 Sessioni del Concilio, e nelle sue celebrazioni e preghiere, letture, consultazioni, dialoghi, incontri e forum), Roma fu un vivaio di luci legate all'esperienza spirituale vissuta come una Pentecoste.

Tra i punti di luce che "impressionarono" di più i vescovi latinoamericani, essi sottolinearono l'insistenza con cui, dentro e fuori l'aula conciliare, si parlava della "Chiesa dei poveri" e della "eminente dignità dei poveri nella Chiesa". Li stupiva sentir parlare in Europa della "Chiesa dei poveri" quando, all'inizio degli anni 60, in America Latina non si parlava di essa (ma esisteva) e ancora non era nata la "teologia della liberazione".

L'11 settembre del 1962, mentre preparavano le valigie per andare a Roma, i vescovi latinoamericani sentirono il Papa Giovanni XXIII parlare per radio di alcuni "punti luminosi" in vista del Concilio. E, nel contesto dato dal fatto che "la Chiesa sente il dovere di onorare alle sue responsabilità di fronte alle esigenze e alle necessità attuali dei popoli", gli sentirono dire: "Altro punto luminoso: di fronte ai paesi in via di sviluppo, la Chiesa si presenta come è e vuole essere, la Chiesa di tutti, ma, particolarmente, la Chiesa dei poveri" (2).

Questo "punto luminoso" di Giovanni XXIII suscitò commenti e sviluppi dentro e fuori l'aula conciliare, arrivando ad ispirare un "Forum sulla Chiesa dei poveri", alle cui sessioni romane nel corso delle quattro tappe del Concilio parteciparono vescovi, cardinali, periti e teologi, con un'assidua presenza latinoamericana. Da questo Forum sarebbe sbocciato uno dei segni ecclesiali più storici del Vaticano II, che poi vedremo.

La risonanza di maggiore impatto nell'aula conciliare sulla "Chiesa dei poveri" fu l'intervento del cardinal arcivescovo di Bologna Giacomo Lercaro, quando il Concilio cercava ancora una direzione alla fine della sua agitata prima sessione, esattamente il 6 dicembre del 1962.

Nel suo lungo intervento, il cardinal Lercaro dichiarò che al Concilio mancava "un principio vivificante e unificante" di tutti i suoi temi. E ne propose uno con queste tre dimensioni: "il Mistero di Cristo nei poveri, l'eminente dignità dei poveri nel Regno di Dio e nella Chiesa, e l'annuncio del vangelo ai poveri". Ne ragionò in maniera teologale, ecclesiale e storica, e disse: "Questa è l'ora dei poveri, dei milioni di poveri che sono in tutta la terra: questa è l'ora del Mistero della Chiesa madre dei poveri, questa è l'ora del Mistero di Cristo nel povero".

E chiese al Concilio "che il centro di articolazione di tutte le tematiche" fosse "il Mistero di Cristo nei poveri della terra e il Mistero della Chiesa madre dei poveri". Rivendicò come "priorità quella di formulare la dottrina evangelica sulla eminente dignità dei poveri nel Regno di Dio e nella Chiesa", e chiese che il Concilio stabilisse "il primato ecclesiale dell'evangelizzazione dei poveri" (3).

Quell'eccellente cronista del Concilio che fu José L Martin Descalzo qualificò l'intervento del cardinal Lercaro come "il grande momento della sessione di oggi: si poteva tagliare il silenzio con un coltello, commentava uno degli assistenti; e alla conclusione l'assemblea esplose in uno degli applausi più vivi che il Concilio abbia conosciuto " (4).

Ma, sebbene il Concilio Vaticano II invitasse la "Chiesa-Popolo di Dio" unta tutta con l'unzione messianica di Gesù e spinta dalla "carità pastorale" a "volgere gli occhi a Gesù e abbracciare il suo stile" (come chiese Paolo VI) per andare con il suo Spirito incontro al mondo umano "non per dominarlo, ma per ascoltarlo, accoglierlo e servirlo", il mondo umano del Concilio era soprattutto il mondo moderno centroeuropeo che viveva cercando il suo "stato di benessere".

Invece nei popoli dell'America Latina i processi di presa di coscienza generalizzata dell'ingiustizia, dipendenza, miseria e oppressione rendevano impossibile non ascoltare il clamore dei milioni di impoveriti che irrompevano nella società e nella Chiesa rivendicando l'uscita dal loro "stato di mal vivere". Era questo il secondo fattore che avrebbe fatto sì che i punti luminosi vissuti nel Concilio Vaticano II illuminassero a Medellin l'irruzione storica dei poveri come una sollecitazione dello Spirito alle Chiese del continente. Andare incontro al "mondo umano" in questi popoli, evangelizzarlo con lo Spirito di Gesù, era entrare nel sottomondo delle maggioranze e delle minoranze povere come "Chiesa madre dei poveri".

Un preannuncio di questo si ebbe a Roma quando, tre anni dopo il reclamo del cardinal Lercaro, colpì come un'eco dello stesso nell'ultima sessione conciliare il gesto di un gruppo anonimo di vescovi che si impegnarono a servire i poveri nelle loro diocesi. Rinunciarono a ogni titolo di grandezza e di potere, a privilegi e favori, e a ricchezze in termini di dimora, beni e conti bancari personali; e assunsero l'obbligo di promuovere la giustizia, la solidarietà e il servizio dei poveri. La maggior parte erano vescovi di Chiese del Terzo Mondo; vari latinoamericani insieme a Don Helder Câmara, membro della direzione del CELAM, che fu tra gli ispiratori di questo gruppo sorto nel "Forum della Chiesa dei poveri" (5).

Paolo VI e il CELAM, da Roma a Medellín

La direzione del CELAM e l'episcopato latinoamericano nel Concilio trovarono nel Papa Paolo VI accoglienza e ispirazione. Nel suo primo discorso di apertura della seconda sessione del Concilio, affermò il nuovo Papa:

"La Chiesa, aperta al mondo umano, guarda con speciale interesse ai poveri, ai bisognosi, agli afflitti, agli affamati, agli infermi, ai prigionieri; guarda a tutta l'umanità che soffre e piange; questa le appartiene per diritto evangelico, ed è a Noi gradito ripetere a quanti ne fanno parte: 'Venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi' (Mt 11,28)" (6).

Più incisivo ancora fu per i vescovi latinoamericani l'esortazione di Paolo VI all'assemblea conciliare, quando ritornò a Roma dopo il suo storico discorso all'Onu sulla pace del 5 ottobre 1965: "La pace", disse ai vescovi, "deve avere per fondamento la giustizia, facciamoci, allora, avvocati della giustizia perché il mondo ha una grande necessità di giustizia e Cristo ci vuole assetati di giustizia. E la giustizia è progressiva: quanto più avanza la società tanto più si risveglia in essa la coscienza di quanto imperfetta sia la sua strutturazione, perché vengono più alla luce le disuguaglianze stridenti e imploranti che affliggono l'umanità. Non sono queste disuguaglianze tra i cittadini e tra le nazioni la maggiore minaccia per la pace? E' necessario che ci preoccupiamo della situazione dei popoli in via di sviluppo. Diciamolo più chiaramente: il nostro amore per i poveri del mondo, il cui numero non si conta, deve essere più sollecito, più efficace, più generoso (...). Alla testimonianza della parola, il Signore ci permetta di aggiungere ora la testimonianza dell'azione".

Due affermazioni di Paolo VI nella sua allocuzione in chiusura del Concilio il 7 dicembre del 1965 avrebbero risuonato nelle due successive Conferenze Generali dell'Episcopato Latinoamericano: "Forse mai come durante questo Concilio si era sentita la Chiesa tanto sollecitata ad avvicinarsi all'umanità che la circonda, per comprenderla, servirla ed evangelizzarla nelle sue stesse rapide trasformazioni". E "Nel volto di ogni essere umano, soprattutto se si è fatto trasparente attraverso le sue lacrime e i suoi dolori, possiamo e dobbiamo riconoscere il volto di Cristo (Mt 25,40)" (7).

E bisogna ricordare, infine, che, a motivo del decimo anniversario dalla creazione del CELAM, il 24 novembre 1965 (due settimane prima della chiusura del Vaticano II) Paolo VI riunì il direttivo e le equipe del CELAM e tutti i vescovi latinoamericani che partecipavano al Concilio. E li esortò ad assumere come Chiesa in America Latina la sfida di "una società in movimento, soggetta a cambiamenti rapidi e profondi", in cui "difendere l'esistente non basta più" perché "la massa della popolazione acquista una coscienza sempre più grande delle sue difficili condizioni di vita, e coltiva un desiderio irrefrenabile e ben giustificato di cambiamenti soddisfacenti".

In questa esortazione, il Papa si lamentò di "quanti rimangono chiusi al soffio rinnovatore dei tempi, e si mostrano carenti di sensibilità umana e di una visione critica dei problemi che si agitano intorno a loro". Disse ai vescovi che "la fede del popolo latinoamericano deve raggiungere maggiore maturità", e li incoraggiò ad orientare l'evangelizzazione

a "trasformare le parrocchie in vere e autentiche comunità ecclesiali in cui nessuno si senta estraneo e di cui tutti si sentano parte integrante", e a passare all'"azione sociale": "La supplica dolorosa di tanti che vivono in condizioni indegne di esseri umani non possono smettere di colpirci, venerabili fratelli, e non possono lasciarci inattivi, giacché non può né deve restare inascoltata e insoddisfatta. Dobbiamo assumere un impegno solenne affinché la Chiesa, mossa e ispirata sempre dalla carità di Cristo che sbarra la strada a soluzioni di disordine e violenza, assuma le proprie responsabilità per il raggiungimento di un sano ordine di giustizia sociale per tutti" (8).

I vescovi latinoamericani si stavano già affacciando all'orizzonte di "Medellin". Ed è opportuno condurre a questo orizzonte romano di Medellín un dato finale della Cronica de Medellín con cui il Dr Hernan Parada documentò il prima, il durante e il dopo della II Conferenza Generale: "I Documenti elaborati (nella Conferenza di Medellín) furono consegnati a mons. Samoré che volò con essi a Roma, dove furono consegnati a Paolo VI. E una volta che le Congregazioni Romane comprovarono l'ortodossia dei Documenti, emisero le proprie opinioni per iscritto. Allora il Papa dette la sua approvazione". E "lo stesso giorno dell'approvazione papale (24 ottobre 1968) Paolo VI ricevette mons. Pironio e gli espresse 'il piacere con cui aveva approvato i Documenti di Medellín', aggiungendo che tali Documenti 'costituiscono un vero monumento storico'. E il Papa confidò al Segretario Generale del CELAM che 'la Chiesa dell'America Latina è giunta a un grado di maturità e ad un equilibrio straordinario, che la rendono capace di assumere pienamente la propria responsabilità'" (9).

Bisogna dire che il cronista non occulta che Roma trasmise al CELAM tre "desideri": chiarire maggiormente l'espressione "violenza istituzionalizzata"; che nell'esortare, nella solidarietà con i poveri, a "far nostri i loro problemi e le loro lotte" (Pobreza de la Iglesia 10) questo punto delle "lotte" avrebbe potuto "suonare marxista"; e, in generale, che nel diagnosticare i mali del Continente si indicassero le eventuali soluzioni.

Quello che recupera il Magistero Episcopale Latinoamericano

Dei punti luminosi di Giovanni XXIII, di Paolo VI e del cardinal Lercaro, che illuminarono l'esperienza ecclesiale e spirituale del Concilio Vaticano II a Roma, si vedono poche tracce nei Documenti conciliari (10). Ma la loro luce si diffonde per i Documenti di Medellín, di Puebla

e persino per quelli di Santo Domingo per quanto con minore intensità.

Questi punti luminosi si concentrano in parecchie pagine dei Documenti di Medellín, soprattutto in "Pobreza de la Iglesia", "Paz" e "Promoción humana".

Nel Documento di Puebla, danno luce e forza profetica alla "Visione socio-culturale della realtà dell'America Latina" e "della realtà ecclesiale"; soprattutto ai numeri 24-50, con i volti latinoamericani che sono "tratti sofferenti del volto di Cristo", e anche al 149; e particolarmente all'"Opzione preferenziale per i poveri" (1.134-1.165).

E nel Documento di Santo Domingo si vedono nei "nuovi segni dei tempi nel campo della promozione umana"; soprattutto "impoverimento e solidarietà", con i "nuovi volti sofferenti" (178-181). Anche nelle "sfide delle culture indigene, afroamericane e meticce" (228-262); e nelle "Linee pastorali prioritarie", in maniera particolare in "Una promozione umana integrale dei popoli latinoamericani e caraibici" e "Una evangelizzazione inculturata" (296-301).

Chi legge in sintonia di fede con il Vangelo di Gesù Cristo i Documenti di queste Conferenze Generali dell'Episcopato Latinoamericano vede in essi il primato dei poveri nella missione di Gesù e della Chiesa: quello che il cardinal Lercaro chiamò "il Mistero di Cristo e della Chiesa nei poveri" o "l'eminente dignità dei poveri nel Regno di Dio e nella Chiesa"; il punto luminoso che Giovanni XXIII presentò dicendo che "nei popoli in via di sviluppo la Chiesa di tutti deve essere particolarmente Chiesa dei poveri". Qualcosa senza la quale la "Tradizione ecclesiale" smetterebbe di essere la Tradizione della Chiesa di Gesù Cristo.

Teófilo CABESTRERO

Città del Guatemala, Guatemala

Note:

1 G. Gutiérrez, "La recepción del Vaticano II en Latinoamérica", in G. Alberigo-J. P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Madrid (1987) 227, nota 27.

2 Un commento di Gustavo Gutiérrez su questo punto luminoso di Giovanni XXIII, in Alberigo-Jossua, op. cit., 221-225.

3 G. Lercaro, intervento alla Congregazione Generale del 6 novembre del 1962: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Ecumenici Vaticani II* Vol I, Periodus Prima, Pars IV, 327-

330. Traduzione spagnola, T. Cabestrero “En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno”, Revista Latinoamericana de Teología 46, Enero-Abril 1999, pp. 65-67.

4 J. L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio* I, Madrid (1964) 326-327.

5 Martín Descalzo commentava così questo gesto nella sua cronaca del 30 noviembre 1965: “Il documento riunisce firme episcopali e so che ieri oltrepassava il centinaio. È un documento significativo e voglio riprenderlo in queste cronache perché sono sicuro che rimarrà come uno dei ‘simboli’ di questo Concilio Vaticano II e del suo spirito”; *Un periodista en el Concilio* IV, Madrid (1966) 490-493.

6 Paolo VI in apertura della seconda sessione del Concilio Vaticano II, in *Concilio Vaticano II*, BAC 252, Madrid (1966) 773.

7 Allocuzione di Paolo VI in chiusura del Concilio Vaticano II, op. cit., 490-493.

8 Paolo VI, Exhortación Apostólica al Episcopado de América Latina en Roma, en op. cit., 851-862.

9 H. Parada, *Crónica de Medellín*, Bogotá (1975) 237-238.

10 Tre allusioni puntuali significative si incontrano in LG 8; AG 3; PO 6.

Gesù, i poveri e la teologia

I

Ogni teologia è espressione di una prassi e di una spiritualità, cioè, di un modo d'essere cristiano e di seguire Gesù. Quei momenti "secondo" e "primo" dei quali già da molto tempo parlava Gustavo Gutiérrez. Anche se oggi può sembrare un'ovvietà, questa semplice constatazione è uno dei grandi contributi della teologia della liberazione a tutta la teologia, una di quelle affermazioni che fanno di questa teologia una "maestra del sospetto" (P. Ricoeur), addirittura intollerabile, per una parte importante della intellighenzia teologica, sia essa di Roma o di San Salvador, di Tubinga o Buenos Aires.

La storia della ricezione del Concilio Vaticano II in America Latina è inseparabile dal cammino compiuto dalle comunità cristiane del nostro continente, prima verso i poveri, poi con i poveri, e infine a partire dai poveri. E non si potrebbe raccontare altrimenti, né per altri cammini, la teologia che, in conseguenza di tale ricezione, lo Spirito ha fatto sorgere tra noi. L'opzione per i poveri con tutte le sue implicazioni, frutto maturo e inaudito del Concilio in America Latina, rende conto di ciò.

A differenza di coloro che hanno sempre voluto vedere in tale opzione una "deviazione" circostanziale dall'autentica fede cristiana perpetrata dagli "orizzontalisti" di sempre, quello che i cristiani in America Latina esprimono in essa è il recupero di una dimensione essenziale del Vangelo di Gesù, dimenticata molte volte, ma leggibile tra le righe della vita di quei credenti, che non sono mai mancati, che hanno saputo esprimere la radicalità del Vangelo nei momenti più diversi della storia. Per quanto flebile fosse in molte circostanze, la fiamma di questa torcia è passata di generazione in generazione (questa è tradizione!) nel corso del tempo. E fu così che un giorno Giovanni XXIII invitò i cristiani

a "scuotere dalla sede di Pietro la polvere imperiale di Costantino", a tornare alle fonti e a fare della Chiesa la "Chiesa dei poveri". Nel nostro continente molti l'hanno preso sul serio. E continuano a farlo.

Di tutta questa prospettiva si ha esperienza o non si ha. E se non si ha, ciò che resta da fare è aprirsi all'autenticità dell'esperienza degli altri o negarla ostinatamente e a volte ridicolmente. Credo sia utile un esempio di quest'ultimo atteggiamento. Nell'Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione (1984), la Congregazione per la Dottrina della Fede afferma/accusa: "Ricordiamoci che l'opzione preferenziale definita a Puebla è doppia: per i poveri e per i giovani. È significativo che l'opzione per i giovani sia passata totalmente sotto silenzio" (VI, 6). Solo due brevi commenti. Uno mira al concettuale: le due opzioni, una centrata sul dolore causato dall'essere umano e dalle sue strutture e l'altra su una fascia di età, non possono avere la stessa densità teologico-pastorale. L'altro commento è di indole pratica: in America Latina l'immensa maggioranza dei poveri è fatta di giovani e l'immensa maggioranza dei giovani è fatta di poveri. Quella distinzione di Puebla, molte volte non corrisponde alla realtà. Però dato che a Roma si valutano solo concetti, si finisce con il dire le più grandi assurdità senza arrossire...

Nelle righe a seguire cerco solo di dar conto di alcune intuizioni che ci parlano dei poveri come luogo teologico, a partire dalla fede nella testimonianza evangelica che ci offre la relazione di Gesù con i poveri come luogo ermeneutico - e normativo per il pensiero cristiano - della ricezione del Dio del regno e della vita in abbondanza.

II

Se nel XX secolo la teologia ha recuperato la centralità della "teologia del regno" per la cristologia, in America Latina la teologia della liberazione ha riscoperto la centralità dei poveri per la teologia del regno. Potremmo quindi parlare del "pauperocentrismo" della teologia del regno, e pertanto della cristologia. È eloquente l'abbondanza di parole che Gesù rivolge ai poveri all'inizio del suo ministero: il regno di Dio che arriva è buona novella per loro, è annunciato a loro, a loro appartiene. È come se Gesù sentisse il bisogno di definire il territorio storico-sociale della sua missione. "Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; apertolo trovò il passo dove era scritto: Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la

liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore. (...).Gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui. Allora cominciò a dire: "Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi". (Lc 4,17-21).

Gesù proclama nella sinagoga del suo popolo le parole messianiche di Isaia 61, con chiaro riferimento al Levitico 25: l'anno del giubileo. Il giubileo stabiliva la libertà degli schiavi e che la terra ogni cinquanta anni tornasse alla sua distribuzione originaria, come se ogni generazione di israeliti dovesse passare per l'esperienza di tornare a ricevere la terra come dono di Dio. Questo "ideale" stabilito dalla Legge e non verificato nella storia passa, in Isaia, a far parte della speranza messianica: quelle parole si compiranno nei tempi del messia. E un sabato come tanti, a Nazaret, Gesù dice che con Lui si compie questo passo della Scrittura. È giunto il tempo del Messia, Dio manifesta la sua misericordia ai poveri, il nuovo e definitivo è diventato presente nella storia! Chi ascoltava Gesù comprese molto bene ciò di cui stava parlando: non è un caso che questo passaggio si concluda con la narrazione del primo tentativo di uccidere Gesù (v. Lc 4, 28-30)... Il Dio che si manifesta a favore dei poveri scuote l'ordine vigente. Gesù comincia ad essere un ostacolo. Ma prosegue: "Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio. Beati voi che ora avete fame, perché sarete saziati. Beati voi che ora piangete, perché riderete. Beati voi quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al bando e v'insulteranno e respingeranno il vostro nome come scellerato, a causa del Figlio dell'uomo. Rallegratevi in quel giorno ed esultate, perché, ecco, la vostra ricompensa è grande nei cieli" (Lc 6,20-23).

Con quanto "romanticismo" vengono lette a volte le beatitudini, non cogliendo più, così, tutto lo scandalo e l'alterazione dei valori che vi si trovano! Gesù chiama beati coloro che la società della sua epoca – di ogni epoca! – considera disgraziati e infelici: i poveri, gli affamati e assetati, coloro che piangono, i perseguitati e calunniati, gli afflitti. Quelli che non contano. Quelli che non si aggiungono o sottraggono se non per le statistiche. È loro il regno di Dio. È questo il motivo dell'allegria e della beatitudine. Per questo il "vangelo" è "novità". L'arrivo del regno sconcerta i suoi stessi destinatari. Gesù ancora una volta conferma che Dio è dove meno ci si aspetta, soprattutto dove meno si aspettano gli establishment religioso-culturali che nella storia hanno preteso di essere le uniche vie di mediazione con l'unico e vero Dio. Come diceva il prete Brochero nel secolo XIX, perso tra i compaesani dei monti cordobesi: "Dio è come i pidocchi: sta con i poveri".

Le beatitudini mostrano il punto di vista di Dio. Solo da qui si può vedere che il regno sta arrivando. Dio non guarda gli esseri umani dal pinnacolo del Tempio né dalla precettistica legale. Dio li guarda dal margine e invita coloro che sperano in lui a cercare da un'altra parte.

Le beatitudini non ammettono facili moralizzazioni; non costituiscono neanche un'"etica della debolezza", come accusava Nietzsche. La felicità dei beati non ha radici nella povertà, nella fame, nel dolore o nella persecuzione: si radica nel fatto che Dio sta con quelli che soffrono tutto ciò. Vuole dire che la loro sorte non è un castigo per i loro peccati né una fatale predestinazione divina, ma una conseguenza di cause storico-sociali che possono essere ribaltate perché dipendono dall'azione di altri esseri umani. Dio rifiuta quindi il ruolo di garante dell'ordine vigente.

Mi sono sempre chiesto perché la povertà costituisca il princeps analogatum del dolore umano, il simbolo supremo e privilegiato delle più varie forme della sofferenza. E la risposta è che, se c'è una sofferenza che dipende puramente ed esclusivamente dall'azione dell'essere umano e delle sue strutture, che non si può attribuire alla finitezza né al fatalismo in nessuna delle sue forme, questa è la povertà. E tanto più in un mondo che è arrivato a livelli di sviluppo che potrebbero eliminarla del tutto. La povertà non minimizza né toglie importanza a nessun altra manifestazione di dolore, però le rende tutte più gravose.

Quello che rende i poveri depositari del regno è la loro stessa situazione di povertà, nient'altro. Di fronte all'abbandono e all'ingiustizia commessa dagli esseri umani, Dio si fa presente e vicino con il suo regno. La predilezione di Gesù per i poveri è nella linea dell'Antico Testamento, anche se in lui sembra radicalizzarsi: mentre nelle altre beatitudini il dono del regno di Dio si proietta al futuro, nel caso dei poveri si parla del presente: è loro il regno di Dio (Lc 6,20), a loro appartiene il regno dei Cieli (Mt 5,3). Matteo aggiunge in questo presente coloro che sono "perseguitati a causa della giustizia"! (5,10). Dio, in Gesù, guarda la storia dal luogo dei diseredati e invita chi lo ascolta a convertirsi, a cambiare ottica.

III

Per questo Gesù insiste di fronte alla domanda dei discepoli di Giovanni Battista sulla sua identità. "Giovanni intanto, che era in carcere, avendo sentito parlare delle opere del Cristo, mandò a dirgli per mezzo dei suoi discepoli: 'Sei tu colui che deve venire o dobbiamo

attenderne un altro?'. Gesù rispose: 'Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella, e beato colui che non si scandalizza di me'" (Mt 11, 2-6).

La risposta di Gesù si riferisce ai "segni" che accompagnano la sua missione. Uno sguardo disattento o disinformato catalogherebbe questi segni in due categorie: miracoli/prodigi (in relazione a ciechi, paralitici, lebbrosi, sordi e morti) e annuncio/predica (in relazione ai poveri). Partendo da una profonda prospettiva biblica, questa distinzione non sarebbe la più appropriata. Quello che Gesù risponde ai discepoli del Battista è che l'inedito e l'inaudito nella storia degli esseri umani sta avvenendo ora e con lui. È qui che l'annuncio della buona novella ai poveri ha la stessa importanza di segni come la resurrezione dei morti. Di più, nel crescendo che il testo propone, l'annuncio fatto ai poveri corona la lista dei "prodigi" ai quali Gesù si riferisce. Dire ai poveri che Dio dà loro il suo regno è miracoloso quanto o più che resuscitare i morti!

Nella Chiesa di Roma, i dicasteri curiali chiedono ai consulenti medici se questa o quella guarigione sia un miracolo o no... Sembra che Dio si sia rivelato non nelle parole e nei gesti del Nazareno, nella Palestina del I secolo, ma negli apologisti antimoderni del XIX secolo. Non sarebbe superfluo, "con una o due persone" (Mt 18,16), ricordare a questi fratelli che l'unico miracolo che ci è dato continuare nella storia è l'annuncio della buona novella ai poveri. Negli ultimi decenni, molte comunità cristiane dell'America Latina – e la teologia che le ha accompagnate – hanno fatto della continuazione di questo miracolo la loro ragion d'essere. E beati quelli per cui questa non è un'occasione di scandalo!

Il Dio che mostra la sua misericordia e la sua giustizia ai poveri porta Gesù ad esclamare: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Mt 11,25-27)

È stato proprio di Dio - e continua ad esserlo – nascondersi a coloro che ironicamente Gesù chiama "saggi e prudenti". È stato proprio di Dio – e continua ad esserlo! - rivelarsi agli umili. La rilevanza

di questo testo per comprendere la missione di Gesù è decisiva. Il Suo Dio si può conoscere solo dalla rivelazione fatta ai "piccoli". Non c'è nessun altro luogo dove Gesù ci abbia voluto rivelare il Padre. Così Dio ha voluto. Non sia mai che gli esseri umani lo identifichino con la legge, con il culto, con il potere, con la purezza rituale, con il giudizio o il castigo. O con le encicliche, i codici canonici, le rubriche liturgiche e via dicendo. Solo nella rivelazione a coloro che non contano, agli emarginati, a quelli che restano fuori da tutto, Dio può essere conosciuto nel suo vero volto. Per questo Gesù si percepisce come sollievo per gli afflitti e gli oppressi (v. Mt 11,28-30). Gesù libera Dio dal suo giogo. E libera i poveri dal Dio che li aveva condannati al loro destino mostrando loro che Dio è con loro, che ha deciso di affrontare lui stesso la sorte dei poveri. Per questo li chiama "beati". Il nuovo tempo tanto atteso è arrivato.

Mi piace pensare e dire che l'unica conclusione del "primo concilio" della storia della Chiesa (At 15) è quella che Paolo ci racconta in Gal 2, 19: "Ci hanno solo raccomandato di ricordarci dei poveri, cosa che ho sempre cercato di fare". Stiamo solo cercando di fare questo noi cristiani e comunità dell'America Latina: metterci d'accordo con i poveri, impegnandoci a cambiare la loro sorte, riconoscendo il vero Dio nei loro volti, riscrivendo la teologia a partire dalle loro vite, celebrando la fede nelle loro gioie e tristezze.

IV

A partire da questo riscoperto "pauperocentrismo", i credenti in America Latina leggono sotto una nuova luce quel passaggio di Matteo:

"Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbia-

mo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti? Rispondendo, il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me" (Mt 25,31-40)

Mi tornano in mente diversi tentativi ermeneutici di addomesticare questo testo. Un vecchio lezion.ario, di quelli in uso fino agli anni '70, traduceva "il più piccolo dei miei fratelli" con "i più piccoli che credono in me", quindi, la misericordia rimaneva dentro i confini della stessa comunità cristiana! Ricordo anche quel luogo comune dei libri di devozione e la spiritualità di altri tempi: il passo di Matteo ci parlava delle "opere di misericordia materiali", che erano sette. Bene. Non era male memorizzarle. Il problema era il luogo che occupavano nella "mistica" cristiana: proprio quello delle "opere", penitenziali la maggior parte delle volte, necessarie per espiare i peccati; una penitenza da confessionale: amare il povero era un castigo! O anche ricordo il sottotitolo degli editori della prima Bibbia latinoamericana: "La salvezza degli atei". Ma c'era una salvezza distinta per i credenti? È vero che questo sottotitolo attirava l'attenzione su un aspetto più che eloquente del passo di Matteo: l'unica domanda di Dio nella climax della storia non si riferisce alla pratica culurale o alle credenze religiose. No. A quanto dice Giovanni della Croce, alla sera della vita saremo interrogati solo sull'amore.

Queste parole di Gesù tolgono ogni dubbio su chi sia e che faccia il Dio che lui annuncia: a lui accade ciò che succede al povero. Non c'è neanche un "come se": "Lo hanno fatto a me". Credo che i più diversi sforzi di addomesticamento del testo nascano dallo scandalo che lo stesso produce. Assistiamo non solo alla maggiore radicalizzazione possibile della fede israelita – tutto l'Antico Testamento non è altro che la testimonianza della vicinanza e della compassione di Jahvè – ma anche alla maggiore rivoluzione "religiosa" che si possa pensare: Dio soffre con chi soffre!

La storia della teologia cristiana è stata, in diversi momenti, la storia delle concessioni alla teodicea ellenica. Così, battezziamo il Dio della metafisica greca come un modo per guadagnare posizioni nella cultura dell'epoca, però a costo di una certa perdita di vitalità e di scandalo (!) del Dio di Gesù Cristo. La famosa espressione che Pascal portava cucita sui suoi vestiti ("No al Dio dei filosofi. Sì al Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe") dà conto di un meticciato che lasciava insoddisfatti molti, perché nascondeva, più che rivelare, il volto del Dio di Gesù. Così abbiamo ripetuto per secoli, tra gli "attributi divini", quello che si riferiva all'"impassibilità" di Dio. Se esiste un Dio del quale non si

possa predicare l'impassibilità, questo Dio è quello della tradizione giudeo-cristiana, e non solo per gli antropomorfismi propri dell'Antico Testamento ma anche, e soprattutto, per la proclamazione di questo Dio come com-passionevole, fino all'estremo del "lo hanno fatto a me". Che la teodicea rifaccia i suoi conti a partire da questo, se vuole. Noi non li rifaremo a partire dai suoi dogmi razionali. Che siano altri, non i cristiani, a cercare di addomesticare il Dio che soffre. Noi veglieremo per mantenere intatto lo scandalo delle sue decisioni.

Agli albori della rivelazione si riportava una delle prime domande lanciate da Dio all'essere umano nella persona di Caino: "Dov'è tuo fratello Abele?" (Gn 4,9). In quel testo di Matteo, che ci colloca nel momento finale della storia, ci viene detto che Dio non ha cambiato la sua domanda. E forse tutta la rivelazione che media tra l'una e l'altra non è stata altro che lo sforzo divino per farci capire che non c'è altra domanda a cui valga la pena rispondere!

V

Il Dio che infine si fa conoscere in Gesù, è il Dio che ascolta. Il fatto stesso della rivelazione ci racconta del Dio che dice e parla: "Così dice Jahvè", "parola di Jahvè"... Ma la Scrittura deve anche essere ripercorsa dalla prospettiva del Dio che ascolta. Da quel testo del Genesi ("Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!": Gn 4,10), passando dalla schiavitù in Egitto ("Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti": Es 3,7), fino ai testi della Legge che ci parlano del Dio che ascolta gli orfani, le vedove, i forestieri, i lavoratori a giornata, i poveri...Sì. Dio ascolta!

Le beatitudini, dicevo prima, ci rivelano il punto di vista di Dio su questo mondo. Ma potremmo benissimo parlare, ora, del "punto d'ascolto": se Dio ascoltava tutto quello a cui prima ci siamo riferiti, era per la sua vicinanza, la sua prospettiva assunta nella compassione, il suo amore viscerale e sofferto per i poveri. Al punto che in Mt 25 ci viene rivelato che se Dio ascolta è perché a lui stesso accade ciò che capita a colui che soffre.

Per questo Dio si rivela, nelle ultime pagine della Bibbia, come colui che consola: "Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il "Dio-con-loro". E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate (Ap 21,3-4).

L'immagine materna di chi consola un bambino sul suo grembo è l'ultima che ci affida la Scrittura con una forza indistruttibile. Il "Dio è amore" della prima lettera di Giovanni trova in questo passo dell'Apocalisse la sua icona definitiva. Dio, che si fa carico di tutto il dolore della storia, nella sua misteriosa compassione assume il compito della compassione e della consolazione. E in tutto ciò sembra dirci qualcosa...

Se nel Levitico eravamo invitati ad essere santi come Dio (v. Lv 19,2), se in Matteo si reinterpreta questa santità come perfezione (Mt 5,48), è Luca che alla fine sembra darci la chiave di questo cammino. Lì Gesù ci dice: "Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro" (Lc 6,36). Non c'è altra santità/perfezione divina da imitare che quella della misericordia, della compassione e della consolazione. Parole che ad alcune orecchie - forse a causa delle ideologizzazioni sofferte nel cammino storico della Chiesa - possono suonare vuote e edulcorate ma che, confrontate con la quotidianità della vita e l'impegno con i poveri di tanti e tanti cristiani in America Latina, sanno di passione e vita donata, anche fino al martirio. La misericordia, la compassione e la consolazione ci parlano, in definitiva, di chi è il Dio di Gesù, e di che cosa ci si aspetta da coloro che danno testimonianza di lui.

Ho ascoltato non poche volte – tante nella storia del mio Paese! – frasi di questo tipo: "L'amore è superamento della giustizia". Chi lo dice sembra affermare che l'amore del quale ha parlato Gesù non è mai rivendicazione di una giustizia attesa ma piuttosto un ammiccare all'oblio e alla rassegnazione. In definitiva, al potere stabilito. Personalmente mi piace rilanciare la scommessa. Non rifiuto l'espressione: la reinterpreto. Sì: l'amore è superamento della giustizia. Però l'amore che supera la giustizia è quello che la realizza, non quello che la pospone, la dimentica o la maschera. Di questo amore ci ha parlato Gesù. E questo gli è valso il martirio.

VI

Di tutte queste cose dà conto il cammino della Chiesa in America Latina, della sua pastorale e della sua teologia. Cammino fatto di Medellín e Puebla, di comunità di base e lettura popolare della Bibbia, di pellegrinaggi e fede popolare, di impegni sociali e politici, di identità nella scoperta dell'alterità, d'irruzione dei poveri nella Chiesa e innovazioni istituzionali che danno conto di ciò, di confessori e martiri, di uomini e donne, di popoli e culture, di morti e resurrezioni. Di consape-

volezza, parafrasando Sartre, del fatto che in fondo "siamo quello che facciamo di quello che hanno fatto dei poveri".

E se - come abbiamo detto all'inizio – la teologia è il "momento secondo" della vita dei credenti, dovrà dar conto di questa realtà. Anch'essa sarà quello che farà di quello che hanno fatto dei poveri. E di quello che i poveri faranno di lei.

Oscar CAMPANA

Teologo laico. Direttore dell'edizione argentina della rivista "Vida Pastoral". Titolare della cattedra di Cristologia dell'Istituto Superiore di Studi Teologici (ISET) del Centro di Studi salesiano di Buenos Aires

I poveri, la Chiesa e la Teologia

Una domanda ingenua

Diversi anni fa un seminarista tedesco che frequentava un corso semestrale di teologia all'Università Cattolica Boliviana di Cochabamba, mi chiese in classe perché la teologia della liberazione non era nata in Germania, dove vi erano eccellenti facoltà di teologia, professori molto preparati e delle ottime biblioteche. Gli risposi, semplicemente, che lì non c'erano poveri.

Non è un caso che Giovanni XXIII, di origine povera e contadina e che aveva passato la maggior parte della sua vita in Paesi poveri dell'Est europeo, dicesse un mese prima dell'inaugurazione del Concilio Vaticano II che la Chiesa doveva essere di tutti, ma che soprattutto doveva essere dei poveri.

Il cardinal Lercaro durante il Concilio fece un famoso intervento nel quale affermava che il tema dei poveri non era una questione semplicemente morale, ma strettamente cristologica e che ogni volta che la chiesa si era allontanata dai poveri, si era allontanata dal vangelo e che, al contrario, ogni conversione della Chiesa al vangelo era sempre considerata come un ritorno ai poveri.

Nonostante le parole di Giovanni XXIII e di Lercaro, il Concilio Vaticano II non fece dei poveri un tema centrale, anche se in qualche testo si fa menzione del Cristo povero e del fatto che la Chiesa deve seguire i suoi passi (LG 8) e che le gioie e le speranze, le angoscie e le tristezze dei poveri devono esserlo anche della Chiesa (GS 1).

È risaputo che i vescovi e i teologi che hanno avuto un ruolo decisivo nel corso del Concilio Vaticano II erano in maggioranza centroeuropei, senza una particolare sensibilità al tema dei poveri. Gli stessi vescovi dell'America Latina, all'infuori di alcune iniziative e proposte profetiche di Helder Câmara e di Larraín, non erano molto coscienti

della grave situazione di povertà della società latinoamericana e il loro influsso sul Concilio non fu importante (vennero chiamati la Chiesa del silenzio).

Ma il Concilio Vaticano II, orientandosi verso i segni dei tempi, aprì il cammino affinché si potesse avanzare verso la Chiesa dei poveri. Senza il Vaticano II, non sarebbe stato possibile l'attuale cammino della Chiesa latinoamericana.

Il cammino della Chiesa latinoamericana

Non è casuale che sia stato a Medellín (1968) e dopo a Puebla (1979) che la Chiesa latinoamericana, cosciente della povertà ingiusta del continente, "ricevesse" il Concilio Vaticano II rileggendolo nella prospettiva dei poveri, ascoltasse il loro clamore, denunciasse le strutture ingiuste qualificandole come strutture di peccato e proponesse l'opzione preferenziale per i poveri, segnalandone il potenziale evangelizzatore. Da Medellín la Chiesa latinoamericana cominciò a camminare in maniera originale, credendo che a partire dalla sua stessa povertà potesse contribuire alla lettura e ricezione del Concilio Vaticano II.

In questo contesto nasce la teologia della liberazione, che non è solo un mero riflesso della teologia europea dominante fino ad allora, ma un apporto proprio ed originale dell'America Latina alla Chiesa universale, in particolare nell'ottica dei poveri.

I poveri come luogo teologico

Ogni teologia scaturisce da una precedente esperienza spirituale e quella latinoamericana nasce dall'esperienza del mistero di Cristo presente tra i poveri. Senza questa esperienza spirituale non si può comprendere la teologia della liberazione.

I poveri non sono soltanto oggetto di compassione e assistenzialismo, e neanche solamente vittime del peccato strutturale che esigono giustizia; sono qualcosa di più, sono un punto focale fondamentale per la teologia, poiché ad essi sono stati rivelati in maniera speciale i misteri del Regno, nascosti ai saggi e ai prudenti di questo mondo (Lc 10, 21). Per questo, come il Servo di Yahvé, emettono una luce speciale per comprendere il progetto di Dio, sebbene dal rovescio della storia. I poveri non sono solo oggetto dell'etica sociale ma luogo ermeneutico e teologico della fede, punto focale per la strutturazione di tutta la teologia. In America latina si comincia a parlare dei poveri come un luogo teologico privilegiato per leggere a partire da essi la Parola

di Dio e la stessa tradizione della Chiesa. Non si tratta di sostituire il luogo ecclesiastico della fede con i poveri, ma di fare di questi un luogo ermeneutico e sociale per leggere la rivelazione della Scrittura e della Tradizione ecclesiale.

Leggendo la Scrittura nell'ottica dei poveri

Nella prospettiva dei poveri si possono rileggere le Scritture e comprendere che l'avvenimento dell'Esodo è stato inseparabile dalla problematica sociale, politica e anche lavorativa, sebbene la loro liberazione dal potere egizio fosse orientata all'Alleanza con Yahvé. Il clamore del popolo arriva a Yahvé che chiama Mosè per liberarlo. Yahvé vuole un popolo libero e desidera che Israele si strutturi come società alternativa alla società sfruttatrice dell' Egitto. Non si può destoricizzare l'avvenimento dell'Esodo. L'Esodo è stato l'evento fondante di Israele, l'esperienza vitale che ogni anno verrà ricordata nella celebrazione della Pasqua.

E quando Israele durante la monarchia si dimenticherà dell'Esodo e cadrà nell'idolatria e nel classismo sociale interno, la voce dei profeti si alzerà chiedendo di tornare all'Esodo e di praticare il diritto e la giustizia. Questi annunciano che dalla radice di David nascerà un germoglio unto dallo Spirito, un Messia, che praticherà il diritto e la giustizia con i poveri. Gli idoli sono dei di morte, mentre Yahvé è il Dio della vita. L'esilio sarà un tempo di conversione, purificazione e approfondimento spirituale e il resto di Israele, gli anawim, i poveri di Yahvé, saranno la radice dalla quale nascerà il futuro Messia.

Sarà necessario ripercorrere tutto il Nuovo Testamento per dimostrare che questa prospettiva dell'Antico non solo non scompare ma si conferma e approfondisce. L'incarnazione di Gesù è kenótica, povero in mezzo ai poveri, da Betlemme a Nazareth a da lì a Gerusalemme. Il Magnificat di Maria è una proclamazione di questa opzione di Dio per i poveri, l'annuncio della nascita di Gesù si fa prima di tutto ai pastori che erano gli esclusi di quella società, la proclamazione programmatica di Gesù a Nazareth, riprendendo Isaia 61, è incentrata sulla liberazione dei poveri e sull'annuncio ad essi del vangelo. È lo Spirito che unge Gesù per questa missione. Tutta la vita pubblica del Signore è una continua dedica ai poveri e agli esclusi di quel tempo, quelli con cui mangia, quelli che guarisce, che alimenta, perdona, chiama beati e rende giudici ultimi del tribunale escatologico della storia nella parabola del giudizio finale. Il Regno che Gesù annuncia è un Regno di vita piena

ed eterna, aperto a tutti, ma che comincia con il salvare dalla morte coloro che hanno la vita minacciata. La morte di Gesù è inseparabile dalla sua opzione per i poveri e dalla sua critica ai responsabili di una religione meramente esteriore e non solidale con i poveri. Le parabole, come quella del buon samaritano che si commuove davanti al ferito lungo il cammino, manifestano chiaramente il progetto di Dio e la misericordia del Padre. Realmente Gesù, unto dallo Spirito, ha vissuto nel mondo facendo del bene a tutti quelli che soffrivano qualsiasi tipo di oppressione.

La storia della Chiesa, come ha dimostrato Benedetto XVI in Deus caritas est, è una continua diaconia e servizio ai poveri, a partire dai Padri della Chiesa, dal monachesimo, dagli ordini mendicanti, dalla vita religiosa moderna, dai laici impegnati, fino alla Dottrina sociale della Chiesa. Ma non è sufficiente questa affermazione, bisogna completarla dicendo che sia i Padri che i teologi e i maestri spirituali medievali vedevano nei poveri i loro maestri, veri vicari di Cristo, fonte di luce e di ispirazione spirituale e teologica.

È logico che dall'America latina, quando la sociologia e l'economia hanno dimostrato che la povertà non è casuale, né frutto del caso e ancor meno un castigo divino, la teologia cercasse nei poveri il punto focale per comprendere il messaggio cristiano. Questa impostazione non ne impedisce altre, né vuole imporsi come assoluta, ma vuole certamente privilegiare e rivendicare la sua legittimità, essendo profondamente evangelica e portando luce a tutta la Chiesa e ad una umanità che è formata soprattutto dai poveri.

Da qui si comprende meglio come il progetto di Dio, simbolizzato nel banchetto del Regno, sia prima di tutto comunità, koinonia, e come a questo banchetto siano invitati prima di tutto quelli che la società esclude. È coerente che l'espressione di Ireneo "la gloria di Dio è che l'uomo viva" sia stata tradotta da Mons Romero "la gloria di Dio è che il povero viva" e che lo stesso Romero abbia definito il peccato come "ciò che ha ucciso il Figlio di Dio e che uccide i figli di Dio". Non si nega con ciò che il Regno sia filiazione e che la pienezza della vita sia partecipazione della vita trinitaria divina e della visione di Dio, ma in un mondo dove la gente muore prima del tempo, soffre la fame, non ha lavoro, non ha scuole, né salute, né tetto, deve emigrare all'estero... il Regno di Dio deve cominciare dal basso, difendendo la vita concreta e materiale, una vita umana e dignitosa, che è la prima mediazione del Regno.

Per questo Gesù, prima di costituire il Popolo di Dio in senso teologico e liturgico (il laós), si preoccupa di prendersi cura del popolo, povero, ignorante, affamato, malato, peccatore pubblico, escluso e mal visto dai suoi dirigenti (il óchlos). Prima di annunciare il Pane di vita, dà da mangiare al popolo affamato. Mentre la teologia europea e quella ufficiale si sono sentite molto più preoccupate dal laós che dal óchlos, la teologia dell'America Latina crede che si potrà arrivare a formare il Popolo di Dio solo se ci si preoccupa prima del popolo povero, e che questo popolo povero e disprezzato, oggetto della benevolenza divina, illumina straordinariamente il senso della fede, del vangelo, della Chiesa e pertanto è un luogo teologico privilegiato. Nessuno resta escluso dal vangelo né dalla salvezza, ma bisognerà sempre tenere in conto la priorità teologica dei poveri. Questa priorità non si fonda sulla santità dei poveri, ma sulla benevolente volontà salvifica del Padre.

Non si nega la gratuità della salvezza, né la necessità della preghiera e della liturgia, né che la pienezza del Regno sia escatologica, né si riduce Gesù ad un semplice rivoluzionario sociale, né si nega che Gesù ci redima e ci salvi dai nostri peccati con la sua morte e resurrezione, né la teologia si converte in sociologia, né la fede in mera prassi sociale. Ciò che si afferma è che senza questo riferimento ai poveri, né la fede, né il vangelo di Gesù, né la Chiesa possono essere pienamente compresi e vissuti. Già i profeti affermavano che praticare la giustizia è conoscere Dio. Per questo la salvezza implica liberazione storica, il Mysterium salutis deve essere Mysterium liberationis, la Chiesa è sacramento storico di liberazione e deve convertirsi continuamente al Regno di Dio. Da qui si comprende l'espressione che al di fuori dei poveri non c'è salvezza.

E crediamo che tutta questa dimensione sia valida non solo per le Chiese povere del Terzo mondo ma anche per la Chiesa universale. Per questo Giovanni Paolo II ha ripreso il tema della Chiesa dei poveri nella sua enciclica sul lavoro Laborem exercens (n. 8) e nella sua lettera apostolica Tertio millennio adveniente ha affermato la necessità dell'opzione per i poveri per la Chiesa universale (n. 51), ricordando che Gesù è venuto ad evangelizzare i poveri (Mt 11, 5; Lc 7, 22).

Una teologia conflittuale

La società del Neoliberalismo capitalista evidentemente si sente criticata e minacciata da questa visione liberatrice del cristianesimo e l'accusa di essere marxista; per questo i consiglieri dei presidenti

degli Stati Uniti, nei loro Documenti di Santa Fe, suggeriscono loro di combattere questa teologia che attacca i loro interessi imperialisti. Per questo tale orientamento ecclesiale e teologico è stato conflittuale e ha generato numerosissimi martiri in tutta l'America, dai vescovi (come Romero) e teologi (come Ellacuría), a religiosi e religiose, sacerdoti, catechisti e gente del popolo più umile, donne, bambini, indigeni e anziani. Ci troviamo davanti ad una Chiesa martiriale, come quella dei primi secoli della storia della Chiesa.

Ma questa teologia è stata ed è conflittuale anche per i settori della Chiesa stessa, il cui magistero ufficiale ha pubblicato due istruzioni nel 1984 e nel 1986 sulla teologia della liberazione, avvertendo dei suoi pericoli. Capiamo che non è facile per le altre Chiese, quelle del Primo mondo e concretamente quella di Roma, interpretare in maniera adeguata questo orientamento e che lo trovino sospetto, pericoloso, con connotazioni materialiste e marxiste.

Non è nuovo nella storia della Chiesa constatare che ogni cambiamento innovatore del paradigma teologico produce resistenze, sospetti e anche condanne da parte della istituzione ecclesiastica. Così è successo con Tommaso d'Aquino, Ignazio di Loyola, Teresa di Gesù, Rosmini, Angelo Roncalli futuro Giovanni XXIII, Rahner, Congar, Daniélou, De Lubac... Anche le separazioni della Chiesa d'Oriente e della Chiesa della Riforma si dovettero in gran parte ad una mancanza di comprensione e di dialogo teologico. Adesso non può sorprenderci che la teologia della liberazione susciti timori e sospetti. È logico.

Legittimità di un pluralismo teologico

La Chiesa latinoamericana possiede un lungo cammino proprio che deve essere riconosciuto e rispettato della Chiesa universale, senza che la si obblighi a seguire altre direzioni. Ancora ci costa ammettere la riaffermazione delle Chiese locali all'interno di quella cattolica, che è stata una delle conquiste teologiche ed ecclesiologiche più importanti del Concilio Vaticano II.

Andando oltre, dietro questo pluralismo di teologie e di ecclesiologie si nasconde qualcosa di più profondo: Il Mistero assoluto, ineffabile, indicibile, incomprensibile, infinito, di Dio. Nessuna teologia, nessun dogma può esprimerlo in una forma perfetta e adeguata, perché il Mistero trascende ogni formulazione logica. Per questo i concili e lo stesso Tommaso d' Aquino affermano che è molto di più ciò che non conosciamo di Dio che quello che conosciamo. Questo esige da noi

una posizione di silenzio, modestia e rispetto davanti al Mistero e una grande capacità di aprirci e accogliere tutte le nuove approssimazioni, sempre inadeguate e povere, al Mistero assoluto di Dio.

Per questo non è strano che i teologi chiaroveggenti del nostro tempo, come Rahner e Congar, poco prima di morire, scrivessero lettere difendendo la teologia della liberazione e il suo promotore, Gustavo Gutiérrez, dicendo che dovevano essere rispettati questi tentativi teologici, anche riconoscendo che erano diversi dai loro. E anche in questa stessa linea, è significativa l'affermazione del grande biblista francese X. Léon Dufour, il quale, dopo una prolungata permanenza in Perù, riconobbe che da poco si era reso conto che i poveri occupano un luogo centrale nella Bibbia.

Esiste sempre il rischio di considerare che la teologia di un settore della Chiesa sia l'unica sicura e valida per la Chiesa universale, dimenticando che nella storia della Chiesa ci sono state diverse teologie locali pienamente accettate, nel nord dell'Africa, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, Milano, Gallie, Spagna... Tanto nell'Antico Testamento come nel Nuovo coesistono diverse teologie. I quattro vangeli ci presentano diverse immagini di Gesù e non si può accusare i sinottici di negare la divinità di Gesù per non parlare della preesistenza del Verbo come fa Giovanni nel suo prologo. Ci sono diverse ecclesiologie nel Nuovo Testamento, senza che si possa renderne assoluta una (per esempio quella delle Pastorali) come l'unica legittima.

Questo ci porta a riaffermare la legittimità della configurazione delle diverse Chiese locali all'interno della Chiesa cattolica, sempre che mantengano il vincolo della fede e della comunione ecclesiale con il vescovo di Roma. Da questo punto di vista è legittima la configurazione della Chiesa latinoamericana con la sua storia, la sua tradizione, la sua teologia, la sua spiritualità, le sue scelte pastorali, le sue strutture ecclesiali proprie, la sua inculturazione, i suoi santi e i suoi martiri.

Ci sono teologie, come quella latinoamericana, che si possono comprendere soltanto a partire dall'esperienza diretta del contesto dal quale sono sorte. Il celebre missionario e teologo del Perù, il gesuita P. José de Acosta, autore del famoso libro De procuranda Indorum salute, scrisse che i teologi di Spagna quando giudicano le cose e la teologia delle Indie sono come i medici che, senza vedere il malato, pretendono di fare la diagnosi da lontano, mentre i teologi delle Indie sono come i medici che sono vicini ai malati, li auscultano e conoscono e possono diagnosticare con sicurezza.

Lo stesso si può dire oggi di coloro che giudicano da lontano la teologia della liberazione.

Si dovrà attualizzare l'avvertimento di Gamaliele al sinedrio quando perseguitavano gli apostoli: lasciateli stare, se è opera puramente umana non avrà seguito, ma se è opera di Dio non riuscirete a distruggerla (At 5, 38-39).

A distanza di alcuni anni dalla domanda di quel seminarista tedesco sulla teologia della liberazione, mi domando se sia arrivato a comprendere realmente la mia risposta...

Víctor CODINA sj

Cochabamba, Bolivia

Riflessioni sulla Notificazione a Jon Sobrino

La Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato una Notificazione sulle opere cristologiche di Jon Sobrino. Non si può negare che la missione della Congregazione sia la difesa della fede. In questo caso ha ritenuto che la fede dei cattolici fosse esposta ad errori. Avrebbe potuto essere più dura ma, fino a questo momento, ha evitato condanne e sanzioni. Questo ci sembra un chiaro segno di cambiamento nel modo di agire della Congregazione, e lo apprezziamo. La Notificazione insiste molto anche sul suo modo di procedere e afferma varie volte che non vuole opporsi in alcun modo all'opzione per i poveri. Anche questo ci sembra positivo e denota altresì un certo cambiamento. Tuttavia, ci sono alcuni punti che lasciano perplessi.

Per prima cosa, le opere di Jon Sobrino non sono isolate. Storicamente, sono parte di un dibattito che ha attraversato tutto il XX secolo, e, in particolar modo, la seconda metà del secolo. Non è in gioco quindi solo l'opera di Jon Sobrino, ma tutto un complesso di studi biblici e teologici. Viene da chiedersi: perché una notificazione solo sull'opera di Jon Sobrino e non su tutta la corrente cristologica di cui fa parte? Perché è stato scelto proprio lui più di altri? Non ci sarà forse l'intenzione di avanzare sospetti sull'UCA di San Salvador e sulla teologia latinoamericana in generale? C'è poi un'altra domanda: perché questa notificazione viene resa pubblica solo poche settimane prima della Conferenza di Aparecida? Potrebbe trattarsi di una semplice coincidenza, ma non lascia immuni dal dubbio: c'è forse qualche tacita intenzione nella pubblicazione di questo documento proprio ora, e proprio sulle opere di un autore che gode di un'indiscutibile notorietà in America Latina? Non abbiamo prove di un secondo fine, ma non ci meraviglia che in molti latinoamericani sorga il dubbio. I membri della

Congregazione non sono certo persone così disattente da non rendersi conto della data.

La cristologia è al centro di un grande dibattito, forse il più importante del secolo. Il dibattito ha per oggetto le due modalità di addentrarsi nella cristologia. O si parte dall'incarnazione – dal momento del concepimento di Gesù – oppure dalla sua vita, morte e resurrezione.

Nel corso della storia della cristianità è prevalsa la teoria dell'incarnazione. Questa, parte dalla divinità di Gesù e dalla discesa di tale divinità nella natura umana. La divinità acquisisce un nuovo attributo: si fa persona di natura umana.

La conseguenza è che prevale la tendenza ad esaltare in ogni modo possibile l'umanità di Gesù, conferendo attributi straordinari a questa umanità. Con questo cumulo di privilegi e poteri, tale natura umana non sembra poi così vicina alla nostra. L'umanità di Gesù è molto più prossima all'umanità glorificata successiva alla resurrezione. La teologia medievale elaborò una lista dei privilegi della natura umana di Gesù. Il nucleo della teoria era però già dominante dal IV e V secolo.

Non sarà certo stata una pura casualità il moltiplicarsi nella cristianità delle rappresentazioni pittoriche o scultoree di Gesù come re o imperatore. Tale regalità si riferisce al Cristo risorto ma, praticamente, anche al Gesù sulla terra. Sarà una semplice coincidenza che questa maniera di rappresentare Gesù si sia realizzata in una cristianità fondata sulla stretta alleanza tra la gerarchia ecclesiastica e tutti i poteri civili e militari?

È vero che le immagini del Gesù re furono bilanciate dalla reazione espressa dall'immagine del crocifisso. Tuttavia, tale immagine del crocifisso si è talmente spiritualizzata da separarsi dal resto della vita di Gesù. Anche il Cristo venne spiritualizzato. E, per quanto concerne le immagini del Sacro Cuore, sono così lontane dalla nostra umanità che mostrano una persona spiritualizzata, estranea al mondo che conosciamo. Furono risposte all'iconografia reale e imperiale, ma limitate dal contesto della cristianità.

Nel XX secolo c'è stata una reazione non solo da parte dei teologi, ma anche di molti cattolici colti. Da una parte gli studi biblici hanno mostrato un Gesù molto diverso. Dall'altra parte si è dissolta la cristianità che era il fondamento di tutto questo complesso teologico ed iconografico. In tale contesto sono comparse varie cristologie che, senza negare l'incarnazione, non la collocano al centro della loro riflessione.

Al centro hanno messo la vita umana di Gesù che culmina con la sua morte e la sua resurrezione.

Il punto di partenza è la "*kenosis*" di Dio e del suo inviato che, secondo la formula citata da san Paolo, "spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce" (Fil 2,7-8). Se questa è stata la vita di Gesù, è evidente che molti testi del Nuovo Testamento che si riferiscono ai suoi attributi divini sono stati scoperti a poco a poco nelle antiche comunità cristiane a seguito dell'impatto della resurrezione. Dopo la resurrezione, i discepoli interpretarono in altro modo quello che Gesù aveva detto loro. Attribuirono modi di essere e di agire propri della sua vita da resuscitato alla sua vita terrena. Venne compiuta una nuova lettura. I testi che ci sono giunti sono una nuova lettura. La cristologia vuole parlare della natura umana di Gesù così come è stata, scevra da quello che la tradizione ulteriore ha aggiunto a partire dalla resurrezione. I teologi non vogliono negare gli attributi che i discepoli hanno attribuito a Gesù dopo la resurrezione. Non vogliono negare ciò che i discepoli hanno inteso ed insegnato dopo la resurrezione. L'intenzione è di ricostruire ciò che realmente fu la vita umana di Gesù, simile alla nostra, come dice san Paolo.

Questa cristologia insiste su tutto ciò che Gesù ha di simile agli uomini. Si tratta di dare pieno significato all'umanità evitando il pericolo di spiritualizzare tale umanità, dando quasi l'impressione di divinizzare l'umanità.

Questo dibattito mostra che la teologia dell'incarnazione, la più comune a partire dal IV secolo, è massimalista nell'interpretazione del Nuovo Testamento. Fa una lettura della Bibbia a partire dalla dogmatica definita nel IV e V secolo. Al contrario, la nuova cristologia del XX secolo è minimalista, cercando di non attribuire a Gesù nulla di più di quanto dicano i testi a prescondere da ciò che è stato aggiunto dalla tradizione successiva.

In ogni lettura possono esserci delle ambiguità. Con tutto ciò, non sarà più prudente essere pregiudizialmente a favore di un autore? Gli attuali teologi non vogliono negare la dottrina delle Sacre Scritture, né quella dei grandi Concili, ma non accettano alcune interpretazioni attribuite alla tradizione cristiana, quando si tratta di una tradizione teologica limitata nel tempo.

Non sarebbe meglio promuovere un dibattito tra teologi al fine di mettere a confronto le teorie ed esaminare insieme i loro fondamenti? Prendiamo un esempio: Giovanni 1,14, "La parola si fece carne". Questo testo è servito molte volte ad illustrare la dottrina dell'incarnazione. Tuttavia, il testo dice un'altra cosa. Nella letteratura giovannea la parola "carne" non significa mai natura umana. Giovanni non vuole dire che Dio si è fatto umano. La carne rappresenta la debolezza degli esseri umani, soggetti al peccato, all'infedeltà, quando non sono sorretti dalla forza dello Spirito. "La parola si fece carne" vuol dire che la parola di Dio si espresse con tutta la debolezza degli uomini nella loro condizione tanto limitata. Nei tempi antichi, la parola di Dio si manifestò attraverso la parola dei profeti. Orbene, non abbiamo solo parole, e Gesù non è solamente un profeta, la parola si fece essere umano con tutta la sua vita e non solo con la sua parola, e, in tale vita, sono incluse la passione e la resurrezione. Tutto questo è la parola: Dio che si fece carne, ovvero, debolezza umana attraverso la quale Gesù esprime il messaggio di suo Padre. Ciò che si vuole sottolineare è la differenza tra Vecchio e Nuovo Testamento. Se si traduce carne con natura umana, si fa una lettura del testo a partire da una successiva dogmatica dell'incarnazione.

L'esegesi biblica del XX secolo ha avuto come progetto quello di separare dal testo primitivo e dalle tradizioni più antiche a noi pervenute la lettura delle dogmatiche successive. Non per pura curiosità, ma per restituire la vera figura dell'umanità di Gesù che è il modello e il cammino della nostra umanità.

Nessuno dei nostri autori vuole negare il Concilio di Calcedonia con la proclamazione delle due nature in una sola persona.

Ciò che disturba di Calcedonia non è ciò che dice, ma ciò che non dice. Esprime l'umanità di Gesù, tutta la sua vita umana attraverso un'unica parola: natura. Ma l'essere umano non è semplicemente natura. Ogni essere umano è una storia, la storia di un progetto, una storia di vittorie e sconfitte, una storia vissuta in un determinato contesto e che riceve significato da tale contesto. Ciò che dice la morte di Gesù non è semplicemente che è morto, ma tutto il contesto della sua morte e come questa si situa nella sua vita.

Successivamente, alcuni discepoli hanno interpretato la morte di Gesù a partire dalla teoria del sacrificio dell'Antico Testamento, per quanto tutti gli autori del Nuovo Testamento lo facciano in maniera riduttiva, dal momento che sanno che tale teoria non dice esattamente quello che significa la morte di Gesù.

La teoria massimalista, detta teologia dell'incarnazione, ha adottato senza problemi la teoria del sacrificio divenuta classica per molti secoli, ma attualmente molto discussa. La teoria minimalista che dà rilievo alla vita umana di Gesù e al suo significato cerca di ridurre al minimo possibile la teoria del sacrificio.

La conseguenza del Concilio d Calzedonia fu un abbandono progressivo dell'umanità di Gesù come storia concreta in un contesto umano e, conseguentemente, del suo significato umano.

Ebbene, è proprio questa storia di Gesù ciò che interessa all'America Latina, perché offre la base di un modello di vita. Già da mezzo secolo è chiaro che il modello della cristianità era pregiudiziale alla Chiesa in America Latina e, vista l'evoluzione socio-culturale, non aveva futuro. Ciò che si sta cercando è un nuovo modello ispirato più direttamente alla Bibbia e alla tradizione antica, senza negare quanto aggiunto successivamente, ma con un interesse prioritario per le origini cristiane.

In America Latina molti teologi percepiscono che la teologia medievale prevalsa per molti secoli, la cosiddetta teologia dell'incarnazione, era legata alla struttura della cristianità. Struttura della cristianità significa un'immensa distanza tra il clero e il popolo, così come è stata per secoli la situazione in America Latina, lasciandoci un popolo infantilizzato. Attualmente, con la crescente secolarizzazione, il popolo non accetta più questa distanza dal clero. Vuole essere concretamente riconosciuto come popolo di persone adulte.

In secondo luogo, cristianità significa stretta alleanza tra il clero e i poteri civili, ossia le autorità della società civile. Una lunga riflessione non solo teorica, ma fondata sulla convivenza con il popolo dei poveri, ha mostrato che tale alleanza non lascia spazio alla Chiesa dei poveri, visto che tratta i poveri come mendicanti, e- nonostante tutti i bei discorsi delle autorità, ovvero delle aristocrazie dominanti, non permette loro un'ascensione sociale e culturale.

Avvertiamo la necessità di una teologia che possa orientare e stimolare la maturazione dei laici affinché possano annunciare il vangelo attraverso la loro vita e non solo fare ciò che comandano i sacerdoti. Da qui il ricorso ad una nuova cristologia, assimilata da molti cattolici con risultati molto positivi.

Da qui, l'importanza delle opere di Jon Sobrino in questo continente e la sorpresa di tutti coloro che hanno letto le sue opere. Non

credo che siano molti i lettori che hanno perso la fede per la lettura di quei libri. Al contrario ritengo maggiore il numero di coloro che possono perdere la fede a causa della notificazione.

Alcune cose possono essere considerate ambigue dai difensori della teologia cosiddetta dell'incarnazione. Altre, le elaborazioni della teologia tradizionale, possono essere ambigue per i teologi che cercano un rinnovamento. Ci sarebbe bisogno di un esteso e pacifico dialogo per chiarire i punti più discussi.

Ci sono alcuni punti della teologia medievale a cui non si riesce a dare significato, data l'evoluzione sociale, culturale e filosofica. Ad esempio la questione della coscienza della divinità di Gesù. Molti teologi medievali hanno adottato la teoria della visione beatifica. Ma non si spiega come la visione beatifica possa entrare in una coscienza umana.

Sappiamo che non c'è coscienza senza parole. Senza il linguaggio l'essere umano non può pensare neanche a se stesso. Da qui nasce il problema: quali sarebbero le parole attraverso cui Gesù avrebbe preso coscienza della sua divinità? Avrebbe forse detto "Io sono Jahwé"? Oltretutto nei vangeli non c'è nulla che ci permetta di dire che Gesù avesse coscienza di essere Dio. Non ha mai espresso nulla al riguardo ai suoi discepoli. I testi non dicono nulla. Da dove viene questa teoria? Per avere tale coscienza Gesù avrebbe dovuto essere provvisto di una coscienza non realmente umana. Sarebbe poi necessario spiegare come Gesù riuscisse a formulare concetti non a partire dalla nostra comune esperienza, ma a partire dalla visione beatifica. Questo cambia la natura umana: non è più la stessa natura umana che abbiamo noi. La conoscenza umana dipende dall'esperienza, e la conoscenza di Gesù non dipende dall'esperienza. La conoscenza di Gesù scaturisce dal contatto diretto con il Padre, cosa che gli rende possibile conoscere non solo lo stesso Dio, ma anche la totalità di tutto ciò che esiste.

Questa teoria ha l'effetto di aumentare la distanza tra la nostra umanità e l'umanità di Gesù, che procederebbe in maniera radicalmente differente. Abbiamo l'impressione che i medievali abbiano voluto glorificare Gesù prima della sua resurrezione e dargli una forma di conoscenza che sarà propria degli esseri umani a partire dalla resurrezione. In tal modo la natura di Gesù non sarebbe simile alla nostra, e l'umanità di Gesù non sarebbe completamente umanità, ma una forma di essere intermedia tra gli esseri umani e gli eletti del cielo. Non riusciamo a vedere come conciliare questa concezione con la somiglianza nella debolezza affermata da san Paolo.

Per tale motivo, questa teoria non suscita grande entusiasmo, a meno che non sia definita dal Papa o da un Concilio. In modo irrevocabile.

La Notificazione interpreta in maniera riduttiva l'espressione "Chiesa dei poveri". Tale espressione è stata però usata da Giovanni XXIII e adottata da moltissime Conferenze episcopali in America Latina. Era un ritorno al Nuovo Testamento. Il nucleo iniziale della Chiesa che fu il gruppo degli apostoli era evidentemente una Chiesa dei poveri. Tutte le comunità menzionate nel Nuovo Testamento sono state una Chiesa dei poveri. Fino a Costantino la Chiesa è stata dei poveri e, per quanto ci fossero dei ricchi tra i poveri, la tonalità era data dal popolo povero.

Con la cristianità la situazione è cambiata: per secoli c'è stato un clero ricco e potente e un popolo povero. Questa situazione ha provocato innumerevoli conflitti. Il clero riuscì a vincere grazie all'appoggio dei re con tutta la nobiltà. Anche quando si produsse la separazione a causa della scomunica dei protestanti, il clero poté contare sulla forza militare dell'imperatore e dei rei per reprimere le proteste contro la cristianità. E non si parlò più della Chiesa dei poveri ma della Chiesa che soccorre i poveri.

Attualmente la cristianità si trova di fronte a un dilemma. O rinnova l'alleanza tra il clero e le nuove forze politiche ed economiche dominanti e si separa dai poveri, o entra nel mondo dei poveri e fa di loro il corpo della Chiesa. Questo dilemma è la sfida dell'America Latina. Da Medellín c'è una tradizione di opzione per i poveri. Ci sono altri elementi che cercano l'alleanza con le nuove forze politiche, successori degli antichi imperatori e dei re. Non si tratta di qualcosa di impossibile, e ci sono molti elementi della classe dominante che lo desiderano. Ciò che ci si aspetta dalla Santa Sede è che questa lasci all'episcopato latinoamericano la piena libertà di fare la sua scelta.

Da circa 40 anni c'è una tradizione teologica che difende l'opzione per i poveri in nome del vangelo e della Chiesa dei primi secoli, e anche di tutti i movimenti popolari che protestano contro la cristianità. Jon Sobrino fa parte di questi ultimi, e ne è uno dei membri più eminenti. Da qui i dubbi enunciati all'inizio di questa modesta riflessione.

José COMBLIN

João Pessoa, Brasile

La cristologia e la spiritualità che ci nutrono

Due delle opere che hanno alimentato il nostro cammino di fede a partire dal Concilio Vaticano II tanto in Spagna come in America Latina (suppongo anche in altri continenti) sono *Cristología de la Liberación*, Messico, 1976, e *Liberación con espiritu*, Santander, 1985, entrambe di Jon Sobrino.

Pensiamo che per un buon numero di cristiani che nella Chiesa Cattolica ha conosciuto il preconcilio e vissuto la gioventù al tempo del Concilio Vaticano II, il tempo in cui viviamo sia un tempo privilegiato. Possiamo apprezzare quello che ha significato questo Kairos nella Chiesa e abbiamo la certezza e la speranza che è lo Spirito, spirito che abita tutti i cristiani, quello che ci conduce alla verità.

Crediamo in questo stesso Spirito del Signore risorto che è colui che ci abita, ci accompagna, ci fortifica, ci ispira, ci illumina, ci santifica, ci conduce all'unità che lo stesso Gesù ha chiesto al Padre "Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità. Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. (Gv 17,18-22).

Volendo far memoria delle nostre radici nella fede in Gesù - il Signore -, nella Chiesa cattolica, ricordiamo la nostra infanzia e adolescenza vissute nel preconcilio, con le messe in latino delle quali non capivamo niente e la realtà della fede vissuta in spazi e tempi sacri molte volte ai margini della vita. Dopo, nella gioventù e nella maturità, abbiamo vissuto il tempo del Vaticano II e il post Concilio. Molti di noi cristiani e cristiane cattolici, laici o religiosi, abbiamo vissuto questo momento come un Kairos nella nostra chiesa, come una nuova Pentecoste che abbiamo accolto come dono e che ci ha motivato nel seguire Gesù e il suo progetto: il regno.

Il Vaticano II ci ha aperto la mente e il cuore per sentirci come Chiesa, popolo di Dio gerarchizzato, in cammino nel mondo, partecipando come discepoli di Cristo alla gioia e alla speranza, alla tristezza e alle angosce degli esseri umani del nostro tempo, soprattutto dei poveri e di coloro che soffrono. Lo stesso Concilio ci ha fatto comprendere la vita religiosa non come stato di perfezione ma come forma di vita cristiana, accentuando la sequela di Gesù nella dinamica di conversione alla sua azione, alla sua fedeltà al Padre e al suo progetto: il regno di Dio. Nello stesso tempo il decreto *Ad gentes* ci spingeva a camminare nella fede e nell'obbedienza, inviati e inviate a condividere la nostra fede ed essere testimoni di Gesù.

Questa concezione di chiesa, di cristiani, di vita religiosa ci ha arricchito, animato, trasformato e portato a vivere le gioie e i dolori dei nostri fratelli che soffrono maggiormente. La dottrina della Chiesa è venuta a fortificare il nostro desiderio di fedeltà al Vangelo che ci interpella in relazione al fratello povero e bisognoso e al grande comandamento dell'amore verso Dio e verso il nostro prossimo (Lc 10,25-37).

Il CELAM, a Medellín, è stato la continuazione di questo Kairos quando i nostri pastori si misero ad analizzare la realtà del continente latino-americano, cristiano dal XVI secolo e al tempo stesso oppresso, schiavizzato dal male, dal peccato e dalle strutture ingiuste. Abbiamo vissuto un esodo dalla vita religiosa verso il mondo dei poveri e abbiamo cominciato a vivere in cammino con il popolo di Dio, in comunità, sentendoci popolo. Abbiamo studiato di più la Bibbia, l'abbiamo letta e abbiamo pregato in comunità sperimentando la forza liberatrice della Parola in questo nuovo cammino di vita e liberazione come progetto del Padre.

Questo *Kairos* vissuto dopo il Vaticano II, Medellín e Puebla, ha spinto alla creazione di centri di catechesi e di formazione di operatori pastorali in molte parti del nostro continente negli ultimi tre decenni, contribuendo così alla nuova evangelizzazione e alla crescita e alla testimonianza cristiane.

I nostri teologi hanno illuminato questo cammino con una cristologia letta a partire dall'America Latina e con una spiritualità della liberazione, strettamente vincolate, che hanno alimentato e continuano ad alimentare la nostra fede e il nostro impegno cristiano all'interno della chiesa e del mondo.

Ringraziamo e benediciamo il Signore per questo momento della storia e della storia della salvezza che ci è toccato e che ci sta toccando vivere. Anche per il momento ecclesiale che, tra luci e ombre, ci con-

duce alla verità. Benediciamo gli uomini e le donne che lo Spirito ha suscitato in questi tempi per la loro riflessione teologica e cristologica, per la loro spiritualità e per la loro testimonianza. Uno di questi uomini è Jon Sobrino, il quale ha ricevuto una notificatio dalla CDF per quello che insegna.

Se è funzione del Magistero della chiesa esaminare ed aver cura del deposito della fede e di come vive la fede il popolo di Dio, è funzione dei fedeli cristiani, laici o religiosi, esprimere quello che gli insegnamenti contenuti nella cristologia e spiritualità della liberazione delle opere del nostro fratello Jon Sobrino ci hanno sollecitato, illuminando e alimentando il cammino di fede e il nostro impegno e spiritualità cristiani.

A questo proposito dobbiamo sottolineare alcuni aspetti:

Vivere il mistero dell'incarnazione nella vicinanza ai poveri, partecipando alla loro vita, alle loro gioie e alle loro sofferenze, ad esempio di Gesù, situandoci tra i gruppi sociali che non hanno potere né privilegi.

Vivere questo mistero seguendo i passi di Gesù pienamente umano e pienamente Dio, come lo mostrano i Vangeli, come persona umana che cresce, scopre la volontà del Padre, prega e decide per il progetto di vita: il regno.

La conoscenza più profonda della persona di Gesù, che è stato uno straordinario credente. Conoscere la storia della sua fede e sperimentare che la sua fede ci sostiene.

Il Dio che si rivela in Gesù è un Dio aperto al Padre e pronto ad eseguire la sua volontà.

Sperimentare Dio in questo cammino con i poveri, scoprendo in essi e con essi il Dio vicino, misericordioso e provvidente, che si prende cura degli uccelli del cielo, dei gigli del campo e soprattutto protegge e non abbandona i suoi figli.

Vivere nello spirito del Signore risorto che ci porta a scoprirlo nel cammino di Emmaus, nelle frustrazioni e nelle condivisioni, e ad essere suoi testimoni.

Mantenerci fedeli allo Spirito che ci spinge alla vita e a conquistare condizioni di vita umana degne, che incoraggia colui che cade, che non permette che la canna si spezzi, che infonde coraggio e aiuta a rialzarsi. Che sceglie il piccolo del mondo per confondere il potente.

Scoprire tra i poveri il Dio che prende partito per i suoi figli più bisognosi di vita. Il Dio che Maria canta nel suo Magnificat, che abbatte i potenti dai troni ed esalta gli umili. Lo stesso Dio che invita Zaccheo ad un cambiamento che si traduce nella condivisione dei beni.

L'indivisibile relazione tra la vita spirituale e la vita stessa. Comprendere la

realtà, vivere nella realtà e farsi carico di essa come centro della nostra spiritualità cristiana.

Il cammino della croce come modalità per affrontare il potere, politico o religioso, che opprime la persona umana e come ispirazione nel cammino.

Questa cristologia e questa spiritualità hanno alimentato e fortificato la fede di molti cristiani, laici o religiosi anonimi, che vivono offrendo la propria vita nella sequela di Gesù. Hanno dato senso e illuminato la fede dei nostri martiri dell'America Centrale e di altre nazioni.

Giunta direttiva della CONFER del Nicaragua:

Sr. Angela GARCÍA, Francescana Alcantarina, Presidente; Fr. Fernando ARBELÁEZ, Fratello del Vangelo, Vicepresidente; Sr. Anna TOMELIN CHIC, Segretaria; Sr. Alicia VIVAS, Sorelle del Buon Pastore, Amministratrice; Sr. Pilar CRESPO srsc; Sr. Pilar BIELZA, Religiosa dell'Assunzione e P. Alejandro ROJAS cmf. E Arancha LADRÓN DE GUEVARA op, Coordinatrice del Centro di Formazione Intercongregazionale della CONFER.

Managua, Nicaragua

Il Gesù della storia, i Cristi della fede e la speranza di un altro mondo possibile

"Il passato di Gesù può essere recuperato nel presente, solo se questo passato ci spinge verso il futuro" (Sobrino, 1978, xxiii).

Introduzione

A partire dagli anni '60, una serie di "nuove" voci ha fatto irruzione nel mondo attraverso i movimenti di giustizia sociale ed ecologica. Esse hanno rivelato i mondi immensi dei popoli poveri ed emarginati, introducendo i loro punti di vista, le loro prospettive e preoccupazioni, ampliando il dialogo e il dibattito in tutti i campi. In questo processo Jon Sobrino è divenuto un punto di riferimento per le sue intuizioni sui mondi dei poveri, per il suo dedicarsi alla rilettura della Bibbia e, concretamente, della vita e della morte di Gesù in questa prospettiva, come per la sua creatività nel ricollocare la Cristologia, l'Ecclesiologia e la spiritualità in questo contesto. Ha scandalosamente insistito sul fatto che la giustizia è possibile. Come teologo e a volte come attivista del Nord (Canada e Stati Uniti) in dialogo con attivisti e teologi del Sud, io mi sono confrontato con le intuizioni e con la perspicacia di Sobrino per tre decenni. In questo momento, con il proposito di indicare le vie dello Spirito nella nostra storia, voglio offrire tre riflessioni come contributo al dialogo che si sta sviluppando in tutto il mondo:

1) inizio con i contributi originali di Sobrino nel discernere le dimensioni trascendentali della speranza e della fede dei poveri nelle loro lotte nella storia;

2) continuo riferendomi alle grandi innovazioni nel mondo dei popoli poveri ed emarginati e ai loro contributi all'allargamento degli orizzonti epistemologici e teologici, e

3) concludo con un riferimento al fiorire della conoscenza, alle rivoluzioni della tecnologia e ai legami che si moltiplicano rapidamente in tutto il mondo, in tutte le dimensioni ecologiche, che una volta di più stanno trasformando gli orizzonti della speranza nella storia e che aprono una nuova tappa nei dialoghi cristologici in tutto il mondo.

1. Il Gesù della storia

Nel 1989 mi trovavo in El Salvador per la Settimana Santa con delle comunità cristiane. La gente mi diceva: "Vediamo le nostre vite nella Bibbia e la Bibbia nelle nostre vite". Nessun ricercatore ha dimostrato più seriamente di Sobrino questa fusione degli orizzonti dei popoli poveri con la Bibbia, e le sue conseguenze sulla speranza e sulla fede nel nostro tempo. Possiamo mettere in evidenza cinque contributi.

Primo, il passaggio di qualcuno – non povero in origine – al mondo dei poveri ha significato andare molto oltre gli ambienti della cultura della classe media e dell'erudizione teologica, fino a incontrare il mondo immenso dei poveri. Sobrino ha aiutato a far crescere il mondo della teologia fino a incorporare l'universo sconfinato dei poveri; lo ha fatto avendo ascoltato le loro voci e avendo meditato sulle loro sofferenze, sulla loro creatività e sulla maniera di tessere quella solidarietà quotidiana che rende possibile la sopravvivenza, la dignità, l'allegria, la speranza e la gioia.

Secondo, la rilettura della Bibbia che Sobrino ci ha aiutato a fare da questa prospettiva, rivela il mondo, già assai familiare, dei poteri imperiali e dei popoli emarginati. Questo crea un contesto per riscoprire Gesù come capo del movimento dei popoli emarginati in un mondo marginale. Gesù fu imprigionato, torturato e assassinato, per aver proclamato – fedele a un altro Re – che un altro Regno è possibile. Lo ha fatto anche molta gente durante gli anni Ottanta in El Salvador e in tutto il mondo. Per questo vediamo con più chiarezza che si prendono di mira persone che sono la voce dei senza voce, come Gesù, non per quello che sono in quanto individui, ma per uccidere la speranza della trasformazione della storia che essi simboleggiano e aiutano a rendere concreta.

Terzo, queste idee – e il martirio di migliaia di poveri salvadoregni – ci aiutano a ripensare a ciò che significa la prassi storica di Gesù che

trascende la morte. Prima di morire l'Arcivescovo Romero, amico di Sobrino, proclamò: "Se mi uccidono, risusciterò nel popolo salvadoregno" (Excelsior, Messico, citato in Sobrino, 1985, 50). Io stesso, durante la mia visita a El Salvador, sono stato testimone di come Romero viva nel cuore e nella mente del popolo che lotta per un futuro differente. È l'immagine di un'integrità e di un coraggio personale molto grandi e il simbolo che incorpora migliaia di altri martiri.

Quarto, Sobrino ha insistito sul fatto che dobbiamo essere molto più sensibili alla storia quando facciamo cristologia. In ogni modo abbiamo appena cominciato ad indagare le dimensioni storiche più profonde della Buona Novella della salvezza. In particolare i movimenti di liberazione per la giustizia sociale, l'ecologia e la pace si sono moltiplicati. Negli ultimi tre decenni, il carattere di queste lotte è cambiato in El Salvador, in Sudafrica e in tutto il mondo; per alcuni aspetti il cambiamento è stato molto forte. In questi processi, il contenuto di ciò che chiamiamo emancipazione o liberazione si sta ridefinendo e la politica si reinventa dappertutto. Stiamo appena cominciando a saggiare gli orizzonti mutevoli della speranza nella storia.

Quinto, Sobrino, tenendo conto delle tendenze che si vanno diffondendo in tutto il mondo verso il cristo-monismo, già da molti anni insiste sulla necessità di riformulare la cristologia e la missione della Chiesa, come fedeltà permanente a Gesù nella storia, in termini pienamente trinitari. L'allargamento della cristologia per includere il Creatore e lo Spirito, apre nuovi orizzonti alla speranza nelle lotte storiche, in quanto creazione continua che contempla i tempi ultimi e i nuovi inizi. Un'intuizione simile si rivela nell'irruzione e nella convergenza dei movimenti sociali in tutto il mondo, simboleggiati ed espressi nel Forum sociale mondiale, con il suo annuncio profetico che "un altro mondo è possibile". Cominciamo appena a toccare il senso profondo di queste intuizioni e le loro conseguenze per le nostre teologie, ecclesiologie, spiritualità, etiche e politiche.

2. Festival mondiale delle cristologie

I latinoamericani hanno partecipato al coro delle "nuove" voci emergenti che irrompono nel mondo dagli anni Sessanta attraverso i movimenti di liberazione, di giustizia sociale e di eco-giustizia. Questi movimenti hanno dato voce alla sofferenza e alla speranza dei popoli che storicamente sono stati emarginati, e ai loro punti di vista, prospettive e preoccupazioni; hanno creato sconcerto nei discorsi dominanti in

campo culturale, religioso e politico in molti modi, incrinando orizzonti, categorie e inquadramenti; hanno aperto la partecipazione storica e trasformato il carattere del dialogo e del dibattito in tutti i campi.

Certamente hanno fatto irruzione anche nelle Chiese; ne conosciamo le espressioni: oltre alla teologia della liberazione dell'America Latina, ci sono le teologie nere, femministe, ispaniche negli Stati Uniti; le teologie nere, di liberazione e contestuali in Africa; la teologia di lotta nelle Filippine, la teologia minjung in Corea del Sud, le teologie della liberazione in India e nello Sri Lanka; le teologie della liberazione nei Caraibi; le teologie indigene negli Stati Uniti e nel Canada; la teologia della liberazione in Palestina e nel Medio Oriente; le teologie dell'inculturazione in Africa e il dialogo interreligioso soprattutto in Asia; le teologie della pace, dell'ecologia, dell'omosessualità, le teologie degli invalidi fisici (o meglio dei diversamente abili); le voci dei dalit in India...Inoltre, all'interno di ciascuna di queste correnti sono sorte sfide e inviti a entrare dentro orizzonti più inclusivi.

Questo si vede, negli Stati Uniti, nelle teologie "womanist" afroamericane e nelle teologie femministe e latine delle donne ispaniche; in Asia nelle teologie femministe in dialogo, in altri modi, con diverse tradizioni religiose di quel continente; nelle voci dei migranti con identità multeplici, come per esempio i canadesi asiatici e gli americani asiatici.

All'interno di queste comunità bisogna segnalare soprattutto la voce delle donne. In America Latina è rilevante la voce delle donne, degli indigeni, degli afrolatini e delle afrolatine. Questo coro di voci continua a crescere. Attraverso questi percorsi, la teologia in tutte le sue dimensioni si sta diversificando e trasformando profondamente nei contenuti, negli orizzonti e nei metodi, come pure nella vita della Chiesa.

In modi diversi questi movimenti alimentano la dignità dei popoli emarginati. Li hanno autorizzati (empowered) a parlare da sé delle proprie sofferenze, gioie, e progetti sociali, hanno rafforzato la capacità di far ascoltare la loro voce nei centri del potere, hanno fatto emergere nuove esperienze rivelatrici, recuperando dalla Bibbia e dalle tradizioni cristiane certi volti della divinità molto amati, ma ultimamente dimenticati, scoprendone anche di nuovi. Hanno riscoperto molte antiche esperienze dello Spirito di liberazione nella storia, nella religione degli schiavi di origine africana, nella religiosità popolare dei contadini e degli operai, nelle spiritualità degli indigeni e delle donne, nel movimento del vangelo sociale e del femminismo dell'inizio del ventesimo secolo,

in movimenti come la JEC (gioventù studentesca cristiana) e la JOC (gioventù operaia cristiana). Hanno affermato il loro diritto a pensare e a esprimersi teologicamente.

Questi movimenti hanno aperto nuove vie per la comprensione di Gesù e della sua missione nel suo contesto storico. Ci hanno spinto a guardare alla quotidianità come il luogo del nostro incontro con la divinità, allontanando le nubi dalla teologia o, detto in termini più corretti, ricollegando il Creatore con la creazione, il cielo con la terra, la civiltà con la natura, la storia con la salvezza, la capacità divina con la capacità umana di operare, inclusa la capacità storica della gente semplice, soprattutto degli emarginati e dei disprezzati. In molti modi queste teologie sono più autenticamente "tradizionali" e sono in consonanza più profonda con i testi e le tradizioni bibliche rispetto alle teologie liberali, conservatrici e fondamentaliste.

Questa esplosione di voci è indice dell'apertura di una nuova fase della storia umana. Nella Chiesa e anche oltre, queste voci contribuiscono a un enorme allargamento degli orizzonti epistemologici e di altri punti di vista e prospettive, che mostrano i limiti della scienza nella sua conoscenza del mondo e nella proiezione delle possibilità del futuro: mettono in campo di nuovo le risorse di altre tradizioni non-moderne o trans-moderne (Dussel 2002) che ci aiutano a guardare il mondo e il nostro posto al suo interno in una maniera che è a un tempo nuova e vecchia. Esse, per la prima volta dall'epoca delle migrazioni, uscite da quel giardino dell'Eden che è l'Africa, contribuiscono a far nascere dialoghi, che sono veramente universali e che trascendono i vuoti e le barriere che tradizionalmente hanno diviso i popoli.

Queste voci aprono ambiti teorici e orizzonti enormi, attraverso l'inclusione del mondo sconfinato dei poveri. All'interno del mondo del povero si manifestano molti mondi, molti itinerari, ciascuno formato in modo diverso a seconda della classe, della razza, dell'etnia, del genere, e dell'orientamento sessuale. Sono mondi condizionati anche da tradizioni particolari in contesti specifici, in nicchie ecologiche che sono in relazione in modi differenti con l'ambito di altre società e con il mondo intero; contribuiscono così alla riscoperta dell'apertura della storia che ci aiuta a immaginare i molteplici futuri possibili e a chiarire le opzioni critiche: in questa e in altre maniere stanno confermando, come frequentemente ripete Sobrino, che avere speranza nel futuro – se esiste un futuro umano – richiede la partecipazione, la creatività di tutti i poveri del mondo e di tutte le maggioranze emarginate.

3. Un altro mondo è possibile

L'irruzione delle voci dei poveri e degli emarginati, che comprendono la voce della terra, appaiono nel contesto di un'espansione storica della conoscenza, dell'affermarsi di nuove tecnologie e dello sviluppo di nuovi modi e ordini di organizzazione sociale. (Questo si riflette, molte volte in modo confuso, nei dibattiti sulla globalizzazione). In questo processo, la capacità d'azione delle persone si allarga in maniera inimmaginabile. (Più precisamente, in un mondo con così grandi differenze di potere, la capacità d'azione di alcuni si potenzia enormemente, però i vincoli che si moltiplicano fanno ricadere le conseguenze delle loro decisioni su tutti e in tutto il mondo, con le conseguenti responsabilità). Questi fatti aprono orizzonti di possibilità di una grandezza mai immaginata prima.

Gli esseri umani sono già diventati gli attori principali in campo geologico, biologico, ambientale, climatico, ecologico e anche nel terreno della politica e dell'economia mondiale. Nelle diverse costellazioni ci sono persone che manipolano la materia nella scala delle "nano-tecnologie" e creano nuove forme di materia, così come nuove nicchie evolutive e nuove forme di vita; alterano la faccia della terra, trasformando la terra, l'aria, l'acqua e gli ecosistemi locali e planetari. In questo processo noi esseri umani ci ritroviamo a essere "la forza evolutiva più potente del pianeta, con un impatto più grande di tutto ciò che è successo nella storia, eccettuato in certo modo quello dell'asteroide che causò l'estinzione dei dinosauri..." (Palumbi 2001, 10). In questo processo si accelerano le dinamiche mondiali di cambiamento epocale, simili alle grandi trasformazioni geologiche, climatiche, ecologiche ed evolutive. Tuttavia appaiono all'orizzonte molteplici possibilità assai diverse per il futuro umano e certamente per il futuro di tutta la vita nel pianeta.

Tutti i giorni i notiziari sono pieni di annunci di maggiori progressi, di nuove scoperte scientifiche, miracoli medici, meraviglie nel mondo delle comunicazioni, nuovi risultati nel campo delle realtà virtuali. Continuano ad apparire sempre più grandi prospettive visionarie su una nuova gloriosa era dell'oro nella storia umana, di fatto nella storia del sistema solare e forse in quella del cosmo. Sono anche utopie di un'umanità letteralmente migliorata, di specie successive post-umane o trans-umane, integrate attraverso tecnologie biologiche, informatiche, farmaceutiche e cognitive connesse con intelligenze artificiali e interconnesse in un potenziale cervello mondiale. Un crescente numero di commentatori si domanda se la natura umana sia già divenuta obsoleta.

Tuttavia le élite dominanti si appropriano spesso delle promesse di progresso o le orientano in modi distorti, come è confermato nella storia dei popoli emarginati; l'ubriacatura per le scoperte scientifiche e la crescente capacità di azione le rende molte volte sorde alle grida delle vittime e incapaci di capire le conseguenze delle loro scelte. Alla fine tutto questo porta ad un collasso della civiltà.

Nei primi anni del ventunesimo secolo alcune immagini apocalittiche sono diventate rapidamente comuni. Da ogni parte arrivano reportage su catastrofi imminenti. Una lista parziale delle crisi ecologiche potrebbe essere questa: crisi ecologiche determinate dal cambiamento climatico, che generano disordine sociale e conflitti che si rafforzano reciprocamente; pandemie che d'un tratto uccidono milioni o decine di milioni di persone causando quindi un forte disordine sociale, e producendo ondate di rifugiati e una grande confusione a livello regionale e mondiale; un crescente militarismo – con l'inquinamento diffuso che lo accompagna – e nello stesso tempo molteplici guerre intensificate dall'uso di armi chimiche e biologiche e da ordigni nucleari di piccola misura, (provocate "accidentalmente" com'è accaduto in Iraq e in Afghanistan a causa delle manovre di élites cieche, che non vedono le cause profonde dei conflitti e non sono capaci di capire che le risposte militari servono solo ad intensificarli); galoppanti tecnologie biologiche, nano-tecnologie e intelligenze artificiali robotiche. Ogni volta di più i commentatori fanno riferimento a eventi apocalittici attuali, come l'estinzione delle comunità indigene, la devastazione delle comunità nella regione africana sub-sahariana causata dall'AIDS, mentre molte migliaia di specie spariscono nell'ambito della sesta estinzione di massa nella storia della vita del pianeta. In questi mesi sentiamo parlare di molte minacce di "collasso" della civiltà basata sul petrolio, di tutta la civiltà che possiamo chiamare in un certo senso moderna. Un numero crescente di profeti grida al cielo di fronte alla visione dell'estinzione della specie umana, con possibili conseguenze cosmiche, se si suppone che la vita è qualcosa di raro nell'universo e la coscienza ancora di più.

In tutto il mondo in tutte le discipline, i commentatori cercano analogie adeguate in termini di comparazione di civiltà, facendo riferimento alle invenzioni della civiltà di cinquemila anni fa, alla caduta dell'Impero romano, o all'ascesa della modernità capitalista e coloniale con la devastazione di culture e civiltà non moderne che l'accompagnò. In termini ecologici si parla di "cambiamento climatico", in termini di geologia e di evoluzione si parla di un "cambiamento epocale", comparabile alla sparizione dei dinosauri sessantacinque milioni di anni fa,

quando un asteroide provocò una devastazione di massa e accelerò il cambiamento climatico. L'evidenza di transizioni planetarie ci arriva da tutte le parti, insieme a inchieste sulle tante maniere in cui l'azione umana è decisiva nel bene e nel male.

In questo contesto, sono più pressanti che mai le intuizioni di Sobrino sul fatto che la cristologia più rivelatrice è storica e trinitaria. Ciò implica che la storia debba essere re-inquadrata per includervi, insieme alle lotte di liberazione dei poveri, anche la creazione che continua, l'apocalisse (o de-creazione, McKibben, 1999) e la nuova creazione. La morale della favola che si ricava dalla storia della creazione nel Genesi – cioè che il destino dell'umanità, come anche di tutta la creazione sulla terra, riposa nelle mani dell'umanità – è più certa che mai. In modi che sorpassano la nostra capacità di comprensione, siamo coinvolti in processi storici mondiali di ri-creazione di noi stessi, della nostra civiltà e di tutto il resto della natura, per niente di meno che "una lotta feroce per ri-creare il mondo" (Santiago, 2004).

Com'è successo tante volte nella storia, le comunità emarginate furono le prime a riconoscere i limiti e le contraddizioni della civiltà dominante; proprio come il movimento di Gesù duemila anni fa previde la distruzione della civiltà giudaica per mano dell'Impero romano, queste comunità prevedono il collasso di questa civiltà e, fedeli allo Spirito della vita, hanno iniziato la ricerca di un nuovo modo di vivere. Anche agli inizi del ventunesimo secolo, ai margini e nelle brecce del disordine mondiale, al Sud e anche al Nord, "la vita continua, rinnovata e riorganizzata anche nei popoli sradicati, perseguitati, ostacolati e sterminati..." (Movimento continentale dei Cristiani per la pace con giustizia e dignità, 2004).

Nelle ombre oscure delle apocalissi, fioriscono nuove visioni di speranza in diverse parti del mondo. Queste visioni comprendono conversioni realmente radicali da una fede cieca nella scienza, nella tecnologia e nel mercato, e un rifiuto della spiritualità consumista della classe media, con i suoi interminabili acquisti, per appagare la fame provocata nelle masse con la creazione di nuovi desideri e necessità. La gente promuove sempre più "un ritorno a comunità create in scala più piccola, centrate sul locale, più democratiche ed ecologicamente responsabili, che possano essere interconnesse in varie maniere, reciprocamente benefiche, in una civiltà con molti centri e legami planetari. Seguendo il pensiero del suo amico e collega martire Ignacio Ellacuría, Sobrino chiama questo 'una civiltà della povertà' (Sobrino, 1993), e gli zapatisti la chiamano "un mondo dove entrano tutti i mondi" (Comando generale

dell'Esercito zapatista di liberazione nazionale, Comitato clandestino della rivoluzione indigena).

Riguardo a ciò, forse la cosa più scandalosa della notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede in merito alle opere di Sobrino e di altri documenti è l'assenza della benché minima allusione a una sensibilità verso i segni dei tempi. In questi documenti non ci sono segni d'interesse per realtà come: le tante irruzioni di nuove voci, la vasta espansione degli orizzonti epistemologici, le nuove possibilità di un dialogo mondiale, così come la sfida di realizzarne la traduzione tra le diverse culture nel più pieno mutuo rispetto; gli orizzonti mutevoli della sofferenza, la disperazione, la speranza...In questi documenti ci sono poche indicazioni di segni concreti di speranza per il futuro e nessuna sorpresa rispetto all'azione dello Spirito Santo nella storia. In questo senso, questi documenti sono radicalmente lontani dallo spirito della Gaudium et spes e di altri documenti del Concilio Vaticano II.

Nelle comunità locali, nei movimenti, nelle chiese, sinagoghe, moschee ed altri luoghi di culto e in assemblee sociali come il Forum Sociale Mondiale ci sono molte esperienze di Pentecoste in questi tempi di cambiamento epocale. Sono queste le nuove esperienze dello Spirito, piene di forza, al di sopra delle differenze, delle spaccature, e delle barriere che hanno diviso tradizionalmente i popoli. Sono esperienze di differenti linguaggi, accenti, dialetti, popoli... di molti luoghi, culture e lingue, religioni e politiche, che chiamano al pentimento e alla conversione e che ispirano un rispetto più profondo per le differenze e per solidarietà più ampie. Segnalano un cammino collettivo in avanti, in questo periodo in cui tutta la creazione geme nei dolori del parto per una nuova nascita (Rm 8, 22).

Lee CORMIE

Facoltà di Teologia, Collegio di St. Michael e Scuola di Teologia di Toronto, Canada

Bibliografia

Dussel, Enrique. *World-System and 'Trans'-Modernity*. Trad. Alessandro Fornazzari. Nepantla 3, no. 2 (2002): 221–44 (in italiano si può vedere *Pedagogia della liberazione*, FERV, 2004).

Comando Generale del'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale – Comitato Clandestino Rivoluzionario Indigeno. *Words of the EZLN in Puebla*, Puebla, Mexico, 2001. Http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2001/ccri/ccri_puebla_feb.html (visitato il 18/9/06).

McKibben, Bill. *Climate Change and the Unraveling of Creation*. Christian Century 116, no. 334 (8 dicembre 1999): 1196–99. Http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1518 (visitato il 13/9/05) (in italiano si può vedere *La fine della natura*, Bompiani 1994).

Movimiento continental de los cristianos por la paz con justicia y dignidad. *Mensaje a los Cristianos del Continente*, Encuentro Continental y Internacional. Bogotá, Columbia, 2004. Http://web.archive.org/web/20041210205746/www.cristianosporlapaz.org/mensaje2.htm (visitato il 10/4/07).

Palumbi, Stephen. *The Evolution Explosion: How Humans Cause Rapid Evolutionary Change*. New York, NY: Norton, 2001.

Santiago, Irene. *A Fierce Struggle to Re-Create the World*. In World Social Forum Challenging Empires, eds Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar, and Peter Waterman, xiv-xvi. New Delhi, India: Viveka Foundation, 2004. Http://www.choike.org/documentos/wsf_foreward_santiago.pdf (visitato l'8/1/06).

Sobrino, Jon. *Letter to Ignacio Ellacuria*. Letter to the Churches 13, no. No. 294 (16–30 novembre 1993): 8–10. Http://www.crispaz.org/news/snet/1998/0198.pdf (visitato l'8/9/05) (in italiano, Lettere a Ignacio Ellacuria, EMI 2001).

Preface to the English Edition. In *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, trad. John Drury, xv-xxvi. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.

A Theologian's View of Oscar Romero. In Archbishop Oscar Romero: Voice of the Voiceless. (The four pastoral letters and other statements, with introductory essays by Jon Sobrino and Ignacio Martín-Baró), trad. Michael Walsh. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985 (in italiano si può vedere: *Nel segno di Romero*, Primedit, onlus, 2005).

Analisi della "Notificazione" da una prospettiva biblica

Considerata la fretta con cui i testi di Jon Sobrino sono stati analizzati e commentati con "procedimento urgente" dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, che solo una persona distratta non metterebbe in relazione alla prossima riunione dei vescovi latinoamericani ad Aparecida, abbiamo potuto vedere una "Notificatio" e una corrispondente "nota successiva" che ci sembra necessario commentare (ci si perdoni l'uso del latino in più di un'occasione, del resto pare che dovremo ritornare ad esso; lo tradurremo comunque per lo 'scarso' 99,7% della popolazione latinoamericana que non lo conosce).

Potremmo commentare alcuni aspetti, come ad esempio il fatto che prima che la "Notificatio" vedesse la luce (è una metafora; lo chiariamo perché un'altra persona distratta potrebbe intendere che se l'ha vista è perché non viene dalla luce, o perché non la conosce) l'arcivescovo di San Salvador, dell'Opus Dei, esprimendo più un augurio che la realtà, affermasse che Sobrino sarebbe stato censurato, non avrebbe potuto dare lezione né pubblicare libri con autorizzazione ecclesiastica. Cosa che non è avvenuta. Potremmo notare anche che una delle cose per cui lo si "notifica" è perché afferma che l'efficacia della morte di Gesù "si mostra più come causa esemplare che come causa salvifica. Ma ciò non toglie che non sia efficace". La Congregazione romana commenta: "L'efficacia della redenzione e della salvezza operate da Cristo non possono ridursi al buon esempio che questi ci ha dato" (# 10). Senza soffermarmi su un'analisi esaustiva, noto che dal momento che si dice

"*Lex Orandi, Lex Credendi*" (la legge della preghiera è la legge della fede) (*Catechismo* 1124) non sarebbe strano che Sobrino abbia tenuto in considerazione la preghiera che il "Messale Romano" presenta come "Collecta" (il raccoglire la preghiera di tutti i presenti) niente di meno che per la Domenica delle Palme nella Passione del Signore: "Dio onnipotente ed eterno, che hai dato come modello agli uomini il Cristo tuo Figlio, nostro Salvatore, fatto uomo e umiliato fino alla morte di croce, fa' che abbiamo sempre presente il grande insegnamento della sua passione, per partecipare alla gloria della risurrezione".

Ma lascerò questo ed altri temi ad altri studiosi e mi concentrerò sui temi più specificatamente biblici della "Notificatio".

I *sapienti romani* ci informano che il "luogo metodologico" è la "fede della Chiesa" ed è a partire da qui che si elabora la "scienza della fede". Seguendo il "modus operandi" della Congregazione, potremmo dire che ciò "sembra insinuare", "dà luogo al sospetto", che questa "fede della Chiesa" sono i "Credo" piuttosto che il "sensus fidei - sensus fidelium" (sentire della fede - sentire dei fedeli). Dobbiamo tener presente che "l'infallibilità della Chiesa non si realizza solo nel settore della gerarchia, ma nel coordinamento di struttura e vita, di fede e insegnamento. L'insegnamento della Chiesa vive della fede che in essa si realizza, come la fede vive dell'insegnamento. I dati fondamentali dello spirito nel mondo possono sussistere solo perché ogni generazione li irriga di nuovo con il suo sangue" (J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 168). Posto che nessuno dotato di conoscenze bibliche negherebbe che la fede è "incarnata" (questo il senso del termine ebraico 'amán) e che Gesù sceglie di parlare "dal luogo del povero", nessuno penserebbe che le parabole o le beatitudini di Gesù siano discorsi accademici, cosa che ha condotto il biblista tedesco J. Jeremías ad affermare che "il regno appartiene unicamente ai poveri. (...) Dio dona la rivelazione non ai teologi eruditi ma agli incolti (*Teología del nuevo Testamento*, Salamanca 1974, 142). Solo chi legge la Bibbia esclusivamente da un ufficio potrebbe negare che "la Buona Novella si proclama ai poveri" (Mt 11,5; Lc 4,18), che la Chiesa è Chiesa dei poveri (Giovanni XXIII, Giovanni Paolo II), e che la fede dei poveri e la situazione di vita e di morte dei poveri sia il luogo privilegiato a partire dal quale questa vita e questa fede devono diventare "parola su Dio" (*theo-logía*).

Con questo punto di partenza, la "Notificatio" "sembra insinuare", "dà luogo al sospetto" che per alcuni teologi si può fare esegesi e

interpretare la Bibbia (e non in tutti i casi, come vedremo), ma accettando "explicitis verbis" (letteralmente) i concili e i dogmi, come se questi non nascessero e si esprimessero in un linguaggio e in un tempo determinati. Così dirà la "Notificatio": Sobrino "non tiene in considerazione il fatto che il soggetto transtemporale della fede è la Chiesa credente e che i pronunciamenti dei primi concili sono stati accettati e vissuti da tutta la comunità ecclesiale". (# 3).

L'opera di Sobrino – è evidente – è costituita da due grandi parti, la prima (*Gesù Cristo liberatore*) più centrata sul "Gesù storico" e la seconda (*La fede in Gesù Cristo*) più attenta alle "confessioni di fede". La "Notificatio" non sembra averlo tenuto in considerazione (o non sembra aver voluto tenerlo in considerazione). Soffermiamoci un istante sulla prima parte, *Gesù Cristo liberatore*.

Per molto tempo nel XX secolo è stato evidente che ci fosse una "distanza" tra "il Cristo della fede e il Gesù della storia", ma non si credeva che si potesse accedere con una certa probabilità a quest'ultimo. I Vangeli predicano una Buona Novella e Gesù appare come "nascosto", mediato dal prisma della fede nel Risorto, dalla situazione di vita o di morte della comunità a cui l'evangelista predica. Tuttavia da tempo (è stata chiamata la "Terza questione") gli studiosi credono che sia possibile avvicinarci con qualche probabilità ai detti e ai fatti storici di Gesù. Per questo è stata proposta una serie di metodi, criteri o elementi che ci permettono questo avvicinamento e di "svelarlo 'dietro' il prisma della predicazione". Non si afferma che "questo – e solo questo – sia Gesù" ma che "questo è quello che possiamo sapere con una certa sicurezza". Sicuramente Gesù disse e fece molto più che questo, ma - almeno con i mezzi di cui oggi disponiamo – questo possiamo affermarlo con qualche o con sufficiente probabilità. In particolare nel primo volume, Sobrino ricorre proprio a questi metodi. E' applicandoli che può affermare – come segnala la "Notificatio" -: "Diciamo dal principio che il Gesù storico non interpretò la sua morte in maniera salvifica, secondo i modelli soteriologici che, dopo, elaborò il Nuovo Testamento: sacrificio espiatorio, soddisfazione vicaria […]. In altre parole, non ci sono dati per pensare che Gesù attribuisse un significato assoluto trascendente alla propria morte, come fece dopo il Nuovo Testamento (*Gesù Cristo*, 261). "Nei testi evangelici non si può trovare inequivocabilmente il significato che Gesù attribuì alla propria morte (ibidem). "…si può dire

che Gesù va incontro alla morte con fiducia e la vede come ultimo atto di servizio, più come esempio efficace e motivante per altri che come meccanismo di salvezza per altri. Essere fedele fino alla fine, questo è essere umano" (*Gesù Cristo*, 263). Quello che afferma Sobrino non è diverso da quello che afferma una grande quantità di studiosi, cattolici o meno, nei loro lavori sul Gesù storico, o anche grandi teologi come K. Rahner. Gli eruditi romani pretendono di rispondere a questa considerazione di Sobrino affermando che "Non si prendono in debita considerazione i passaggi evangelici in cui Gesù attribuisce alla sua morte un significato in ordine alla salvezza; in particolare Mc 10,45: 'Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti'; e le parole dell'istituzione eucaristica: 'Questo è il sangue dell'alleanza, versato per molti'… (# 9)". Precisamente, l'affermazione "Gesù attribuisce" dovrebbe essere accompagnata da qualcuno dei molti metodi o criteri di accesso a Gesù, cosa che la "Notificatio" non fa. Come abbiamo detto, la grande maggioranza degli studiosi afferma che "il prisma post-pasquale" è quello che dà alla morte di Gesù tale interpretazione; cioè che Gesù, di fronte all'approssimarsi della morte – che con ogni probabilità vedeva sempre più imminente in conseguenza della sua piena fedeltà a Dio rivelato come Padre e ai disprezzati rivelati come fratelli – non sembra aver dato un significato specifico a questa morte liberamente affrontata. Il cristianesimo primitivo, che annuncia che questo Gesù è il "Messia", deve affrontare il dubbio e il dibattito con i fratelli ebrei: dove si parla di un "Messia" sconfitto? Certamente sarà la Bibbia che dovrà dare questo significato e questa risposta, e i canti del Servo sofferente di Yahvé di Isaia saranno il primo testo che permetterà di dire che "morì… secondo le scritture" e inoltre affermare che questa morte è vicaria: "per i nostri peccati" (1 Cor 15,3 che è probabilmente il testo della tradizione più antico di tutto il N.T.). È questa stessa chiave di "morte… per" quella su cui i cristiani rifletteranno nei Vangeli nel predicare Gesù nelle loro comunità, e pertanto quella che darà significato alla morte, vista come "riscatto" (così Mc 10,45) o nelle parole della cena, che certamente si trasmisero e si attualizzarono nelle comunità cristiane come riflette Paolo (1 Cor 11,23-26). Si noti, inoltre, che in entrambi i testi di 1 Corinzi l'Apostolo afferma che quello che egli trasmette è a sua volta qualcosa che egli ha ricevuto (11,23; 15,3). Il significato salvifico della morte di Gesù e la sua interpretazione come Servo sofferente di Yahvé sembra più un'interpretazione da parte del cristianesimo primitivo dello scandalo della croce che un'interpretazione dello stesso Gesù.

Se – come si afferma – la ricostruzione ipotetica di Sobrino è erronea, perché lo è?, che argomenti vi sono per affermarlo? La mera ripetizione di citazioni bibliche non è affatto una spiegazione del carattere erroneo dell'affermazione; di più, sembra qualcosa di parecchio vicino a una lettura fondamentalista, lettura che la Pontificia Commissione Biblica ha definito "suicidio del pensiero" (*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993, 19). In realtà, è la ricostruzione ipotetica della Congregazione romana ad apparire erronea, almeno per il fatto che non dà qui nessun criterio metodologico di accesso al Gesù storico per affermare i suoi detti.

Andando oltre, entrando già nella "fede dei discepoli", *la Fede in Gesù Cristo*, la "Notificatio" "sembra insinuare", "dà luogo al sospetto", che la "cristologia" a cui ricorre è una "cristologia di titoli" ("Figlio", "Signore", "Dio"), che è qualcosa che viene piuttosto messo da parte dai moderni studiosi della Bibbia. Tuttavia, segnaliamo che tutti questi "titoli" che indica sono coerenti con quella che si chiama "alta cristologia" nel N.T., cioè termini che includono "un aspetto della divinità", come dice R. E. Brown.

Da un lato è evidente che la fede cristiana proclamò Gesù, a Nicea (325) "Dio vero da Dio vero…", e questo in conflitto con gli ariani che lo negavano. Il tema continuò ad essere motivo di polemica e nuovi concili furono necessari per approfondirlo (Costantinopoli – 381 -, Efeso – 431 – e Calcedonia – 451 -; i primi quattro concili ecumenici). È evidente che Nicea è il punto di arrivo di un cammino iniziato nel N.T.. Ma, d'altra parte, Nicea, per poter affermarlo con chiarezza, deve ricorrere a un linguaggio ellenico e abbandonare il linguaggio biblico, come oggi si afferma senza difficoltà. Infine, è evidente che gli ariani (tra gli altri, allora la maggior parte della gerarchia della Chiesa) ricorrevano al N.T., essendo evidente che la divinità di Gesù non è lì un dato così ovvio. Quello che dice Jon Sobrino è proprio che nel Nuovo Testamento i pochi testi in cui Gesù è chiamato "Dio" – o che includono qualche aspetto della divinità – non lo fanno nello stesso modo di Nicea, "non affermano chiaramente la divinità", sono "espressioni che, in germe, porteranno alla confessione della divinità" e infine: "Agli inizi non si parlò di Gesù come *Dio* e ancor meno della *divinità* di Gesù, cosa che accadde dopo molto tempo di spiegazione credente, con quasi ogni probabilità dopo la caduta di Gerusalemme"… È evidente che per Sobrino questo "molto tempo" è di soli 40 anni!, e non si deve dimenticare che la maggior parte degli scritti del N.T. è stata redatta dopo la

caduta di Gerusalemme! È qui che dobbiamo chiaramente distinguere quello che Gesù – o i discepoli – possano aver detto nel contesto della resurrezione da quello che vari anni più tardi proclamò la comunità; ma "non sarebbe facile spiegare l'assenza di questo titolo in documenti della confessione cristiana anteriori ai 60" (R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994, 190 n. 280). Scrittori cristiani del II secolo come Ignazio di Antiochia sono ancora più espliciti e uno scrittore romano, Plinio, in una lettera all'imperatore, racconta che i cristiani cantano inni a Cristo "sicut cuasi Deo" ("come a un Dio"). È interessante notare – d'altro lato – che l'applicazione di categorie divine a Gesù si estende geograficamente (non è solo una regione che riconosce Gesù con queste categorie, e per quanto il titolo non sembri avere origine nell'ambiente greco ma in quello giudaico, non può negarsi una gradualità, dal momento che l'influenza veterotestamentaria dei primi cristiani impediva simile considerazione). Probabilmente, l'uso di titoli come "Kyrios" (Signore) è stato – particolarmente nel contesto liturgico – un modo per avvicinare la confessione di fede a quello che più chiaramente alla fine del I secolo si proclamerà come "mio Signore, e mio Dio" (Gv 20,28). È interessante notare il contesto chiaramente liturgico dei testi che si riferiscono a Gesù come Dio nel N.T., compreso quest'ultimo che sembrerebbe un'eccezione a quanto detto, ma non deve dimenticarsi che questa narrazione si presenta come avvenuta una domenica, con i discepoli riuniti con Gesù, cosa che sembra rimandare a una formula di fede nota nella comunità (con collaterali connotazioni politiche, giacché l'Imperatore era riconosciuto come "Signore e Dio nostro").

Come può vedersi, non si entra nel terreno specificatamente "metafisico" (come sarebbe il caso di Nicea), e si può ben affermare che il N.T. presenta una cristologia con affermazioni che "in germe, porteranno alla confessione della divinità".

D'altra parte, risulta molto confuso affermare che "la confessione della divinità di Gesù Cristo è un punto assolutamente essenziale della fede della Chiesa dalle sue origini e si trova testimoniata fin dal Nuovo Testamento" (# 4): il cristianesimo delle origini, forse anteriore alla caduta di Gerusalemme, difficilmente potrebbe affermare questo, come si è visto: in tutte le lettere di Paolo – dove si utilizza chiaramente Kyrios (Signore) – non ci sono riferimenti alla divinità; l'unica eccezione apparente è Rm 9,5, ma è un testo discusso: è possibile che qui "Dio" si riferisca come esclamazione al Padre; invece, se si riferisce a Cristo, come pure è possibile, si deve notare che i riferimenti a Gesù come Dio

incominciano come un'estensione di titoli divini al Risorto (è la resurrezione che lo "rende" Messia, Figlio, Signore e – ora – Dio… "Dio lo esaltò e gli diede il nome sopra ogni nome… Gesù è il Signore" Fil 2,9-11).

Anche la "Notificatio" segnala che il N. T. afferma che "Gesù è Signore e tutte le cose sono create da (per mezzo di) lui" (1 Cor 8,6). Come interpreta questo testo? "che Gesù è Dio, che è creatore e onnipotente" (# 6). Difficilmente è questo che dice Paolo, come afferma la maggior parte dei commentatori: essere creatore (si dice di Dio, il Padre) non è lo stesso che essere "mediatore" della creazione (quello che 1 Cor dice di Cristo). Una volta ancora, i testi biblici sembrano scelti per sostenere quello che a priori vogliono che dicano, e sono presentati senza alcuna analisi né mediazioni esegetiche. E' possibile che testi come 1 Cor 8,6 facciano intravedere qualcosa di sempre più divino in Cristo e così preparino testi come Rom 9,5 e – più avanti – altre espressioni sempre più profonde di discepoli di Paolo (Col 2,2; 2 Tes 1,12; Tit 2,13) ma questo mostra, una volta ancora, una gradualità e un approfondimento del pensiero che ha inizio nel cristianesimo primitivo e culmina a Nicea.

Questa citazione paolina, usata senza alcun criterio di interpretazione, come si fa in praticamente tutta la "Notificatio", è messa in relazione alla proclamazione da parte del concilio di Efeso di Maria come "Theotòkos" (Madre di Dio) e si afferma che "non è pertanto corretto dire che non si predica di Gesù il divino illimitato" (# 6). Certamente questo potrebbe "dar luogo al sospetto" o "sembrare insinuare" che tutto il divino illimitato che si predica di Dio deve predicarsi di Gesù, con il che si potrebbe persino dire che Gesù è "impassibile", "immutabile", "immortale", "invisibile", ecc… il che certamente è piuttosto difficile da affermare. *Nel tenore letterale di queste frasi*, la "Notificatio" *riflette la cosiddetta teologia* docetista, *che risulta incompatibile con la fede cattolica… Questa affermazione* della "Notificatio" *sarebbe comprensibile solamente nel contesto della cristologia* docetista *nella quale non risultano chiare* le due nature di Gesù (i corsivi di questo paragrafo sono citazioni testuali della "Notificatio" # 5-6 per quanto segnalino un'altra eresia che la stessa Notificatio "pare insinuare" o "dar luogo al sospetto").

In questo contesto si mette in discussione la comprensione di Sobrino relativa a quello che si chiama "comunicatio idiomatum" ("cioè la possibilità di riferire le proprietà della divinità all'umanità e viceversa, # 6); in ciò su Sobrino sembra influire K. Rahner quando afferma: "Ma il contenuto dell'"è" in frasi della comunicatio idiomatum nella cristo-

logia precisamente non si basa su tale identificazione reale, ma su una unità singolare di realtà differenti che conservano tra loro una distanza infinita, un'unità che non si dà in nessuna altra parte e che è misteriosa nel più profondo. Gesù nella e secondo la sua umanità, che noi vediamo quando diciamo 'Gesù', non 'è' Dio, e Dio nella e secondo la sua divinità non 'è' uomo nel senso di una identificazione reale" (Curso fundamental sobre la fe, Barcelona, 1979, 340).

Infine, un'altra questione: Sobrino afferma che Gesù è credente "come" noi. Per cominciare, notiamo che nel dire "come" può voler dire "tanto come" o "come anche noi". La stretta relazione di Gesù con suo Padre può invitare a dubitare che Gesù avesse *tanta fede* come noi, ma aveva fede *così come noi* anche l'abbiamo? Così afferma Sobrino secondo la "Notificatio": "per quanto riguarda la fede, Gesù è presentato, in vita, come un credente come noi, fratello nel teologale, poiché non gli è stato risparmiato il dover passare per essa. Ma è presentato anche come fratello maggiore, perché ha vissuto la fede originariamente e in pienezza ([Eb] 12,2). Ed è il modello nel quale dobbiamo tenere gli occhi fissi per vivere la nostra propria fede" (*La fede*, 258). Evidentemente, torniamo alla riflessione sulla persona storica di Gesù. Così afferma K. Rahner: "In sé e per sé Gesù ha vissuto in modo naturale nell'ambiente religioso del suo popolo (…) che egli ha accettato e vissuto nel suo insieme (…) come legittimo e amato da Dio (…) Gesù si sa radicalmente vicino a Dio, che per lui non è nessuna cifra in ordine all'importanza dell'uomo, ma l'ultima realtà come ovvia e vissuta in forma spontanea (…) L'autocoscienza umana di Gesù si confrontava con Dio in una distanza di creatura, con libertà, obbedienza e adorazione allo stesso modo di qualunque altra autocoscienza umana" (ib. pp. 292-4). Così inteso, sembra difficile negare che Gesù sia un credente: si può discutere con Sobrino sulla sua esegesi di Eb 12,2 ma difficilmente negare fede in Gesù. Per il mondo biblico, come abbiamo segnalato, "credere" ('aman) significa "affermarsi in", "edificarsi su". L'immagine che soggiace a tutto questo è quella di Dio come "rocca" (*YHWH è la mia rocca*). Non sembra facile negare che, per Gesù, Dio, suo Padre, sia ciò su cui egli ha edificato tutta la sua vita; la sua fedeltà al Padre (di cui si fida, in cui con-fida).

Si mette in discussione – inoltre – che Sobrino indichi il "pericolo" delle affermazioni di fede messe per iscritto nei concili… La "Notificatio" afferma che *non ha alcun fondamento parlare della pericolosità di tali formule, essendo interpretazioni autentiche del dato rivelato* (# 3). Ma K.

Rahner afferma la stessa cosa di Sobrino: "Le formule cristologiche 'è' – Dio e l'uomo è 'lo stesso' – permangono pertanto come presunti paralleli delle frasi 'è' nell'uso restante del linguaggio usuale, in *pericolo costante di una falsa interpretazione*, che si basa precisamente su tale parallelismo…" (ib. pp. 340-1; sottolineato nell'originale). Ciò è detto – inoltre – nel contesto di una ellenizzazione del linguaggio per arricchire la proposta della fede, che la "Notificatio" interpreta – stranamente – che "se usarono i termini e i concetti della cultura del loro tempo non fu per adattarsi ad essa; i concili non significarono una ellenizzazione del Cristianesimo, piuttosto il contrario. Con l'inculturazione del messaggio cristiano la stessa cultura greca subì una trasformazione da dentro e poté trasformarsi in strumento per l'espressione e la difesa della verità biblica" (# 3). La frase – come si può vedere – si contraddice in se stessa e non ha bisogno di essere analizzata…

Che possiamo dire, infine, sulla "Notificatio"? Notiamo alcune cose marginali: si dice reiterate volte che si è dovuto ricorrere a un "procedimento urgente" per questa analisi, ma Jon Sobrino risponde nel marzo del 2005 alla richiesta formulata nel luglio del 2004, e il "procedimento urgente" fa sì che venga trattato il 23 novembre del 2005! E – pertanto – si è deciso di pubblicare "la presente Notificazione" nel marzo del 2007! (va male la posta vaticana?). Curiosamente, a due mesi da Aparecida, quasi si intendesse dire: "di questo non si parla!".

Molte volte si dice che "l'Autore evidentemente neppure lo nega, ma non lo afferma con la dovuta chiarezza e dà luogo al sospetto" # 4; "suggerisce" # 5; da qui "deriva" # 6… Sembra molto strano che si analizzino con la "scienza della fede" testi per i quali sguardi – sospettati di soggettività – sospettano, deducono, derivano…

Non ho fatto alcun richiamo a quanto detto al # 7: il riferimento al *Regno*. Il testo è poverissimo e non resiste all'analisi: mescola il riferimento a Gesù mediatore del regno con altre mediazioni; sembra più un'apologia di testi di Giovanni Paolo II che una seria analisi del tema del Regno nel N. T. e del ministero di Gesù. Curiosamente la "nota esplicativa" # 1 (una strana "addenda" [aggiunta] che sembra dire "però non pensate che i poveri non ci interessino"…) sostiene: "Sobrino manifesta la sua preoccupazione per la situazione dei poveri… questa situazione è certamente della Chiesa intera". Di fronte a ciò, si dovrebbe sottolineare che questa preoccupazione, come quella di Sobrino per i poveri, non si nota!; non è questo che sembra mostrarsi

quando nel discorso di Benedetto XVI ai nunzi dell'America Latina la parola "poveri" appare solo una volta!, mentre "sètte" appare tre volte, "famiglia" 3 volte, "vocazioni" quattro volte, e si cita tre volte il "mio amato predecessore" e nessuna la Bibbia (neppure appaiono parole come "neoliberismo", "CEBs", "liberazione"). Se realmente questa preoccupazione fosse quella della "Chiesa intera" dovrebbero fare un po' di sforzo per dimostrarlo…

È interessante l'affermazione: "Di nuovo appare qui la difficoltà prima citata quanto all'uso che il P. Sobrino fa del Nuovo Testamento. I dati neotestamentari cedono il passo a una ipotetica ricostruzione storica, che è erronea" (# 9). Come abbiamo segnalato, sembra esattamente il contrario: sorge *la difficoltà per l'uso* che la "Notificatio" *fa del N.T.* (ecc.). Una volta ancora, sembra che se laddove si dice "Jon Sobrino" si mettesse "Notificatio" si potrebbero trarre conclusioni simili, per quanto da un'altra prospettiva.

La "Notificatio" conclude dicendo che "Il fine della presente *Notificazione* è, precisamente, far notare a tutti i fedeli la fecondità di una riflessione teologica che non teme di svilupparsi dentro il flusso vitale della Tradizione ecclesiale" (# 11); dobbiamo riconoscere che se questo è "il fine" della "Notificatio" certamente non lo ha raggiunto!

Eduardo DE LA SERNA

Professore di Bibbia, Sacre Scritture, Nuovo Testamento
Quilmes - Argentina

Gesù Cristo come *chakana*

Abbozzo di una cristologia andina della liberazione

1. Introduzione

L'"opzione preferenziale per le povere e i poveri", definita nella II Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano a Medellín, e ratificata nella III Conferenza generale a Puebla, è venuta contestualizzandosi, negli ultimi venti anni, nei gruppi umani di diverso sesso, razza e appartenenza culturale. Nel contesto andino, si parla di una "opzione teologica ed ecclesiale per le indigene e gli indigeni", una "opzione per i popoli dimenticati e emarginati", una "opzione per le religiosità e le spiritualità autoctone".

La fede dei popoli andini originari e indigeni è un *locus theologicus* – "un luogo teologico" – privilegiato per sviluppare e rielaborare i principali temi teologici, in dialogo interculturale critico con la tradizione dominante e classica dell'Occidente. La condizione di poveri ed emarginati, di "dimenticati" e stigmatizzati conferisce ai popoli indigeni della regione andina una piattaforma ermeneutica eccezionale.

La figura di Gesù di Nazareth come *Taytayku* ("padre nostro") Cristo occupa nell'immaginario religioso dei popoli andini (soprattutto quechuas e aimaras) un luogo privilegiato, più visibile e incorporato nella religiosità popolare che la prima (Padre) e la terza persona (Spirito) della Trinità. Le feste religiose sono centrate sulla ierofania di santi, Vergini e Cristi (cristofanie); queste ultime seguono il corso dell'anno liturgico, con tre grandi punti fermi: Natale, Venerdì Santo (compresa Pasqua e Resurrezione) e Festa della Croce (3 maggio).

Pare che i *jaqi* e *runa* andini ("persone" in aimara e quechua, rispettivamente), abbiano preso molto alla lettera la catechesi tradizionale del *credo* che salta dalla nascita alla passione trascurando la predicazione e la prassi di Gesù. L'immagine che la gente andina ha di Gesù sembra essere centrata sulla sua funzione cosmica, salvifica e mediatrice e non sulla figura storica di Gesù, falegname ed ebreo di Nazareth.

2. T'unupa: Gesù travestito da mendicante

Nell'altopiano peruviano e boliviano, continua a vivere nella popolazione quechua e aymara il mito di *T'unupa* (o *Tonapa*) che in epoca coloniale si è sovrapposto alla figura di Gesù Cristo. Secondo la testimonianza di un jaqi aimara di Juli (estremo sud del Perú):

"Mio nonno raccontava il mito di T'unupa, dicendoci che T'unupa era il figlio del dio Wiraqucha. Il dio aveva disposto la terra, il cielo, il sole, la luna, le stelle e tutte le cose. E poi aveva inviato suo figlio ad insegnare all'umanità una vita in armonia con la natura. Mentre percorreva i paesi, insegnava ai/alle contadine a trarre il maggior beneficio possibile dalla terra, senza danneggiarla; predicava contro la pigrizia e l'ubriacatezza ed sottolineava i fondamenti della solidarietà e della misericordia" (Testimonianza personale).

Il mito di *T'unupa* diventa particolarmente interessante per una riflessione cristologica liberatrice, per i diversi modi in cui si è manifestato. Uno di essi è interpretato come "Cristo andino", uomo saggio, umile e predicatore di misericordia. Analogamente, la figura di *T'unupa* è identificata a volte con San Bartolomeo e a volte con San Tommaso. Si parla di una "proto-evangelizzazione" leggendaria delle Ande da parte dell'apostolo Tommaso (*T'unupa*). La parola *t'unupa* sembra provenire dalla lingua e dalla cultura pukina, dei signori di *Tiwanaku* (popolo dell'odierna Bolivia, conquistato dagli Incas).

Uno degli aspetti religiosi che ha maggiormente richiamato l'attenzione dei primi evangelizzatori è stato la misteriosa croce [precoloniale] di Carabuco (che sarebbe diventata la cosiddetta "croce andina"), attribuita da alcuni missionari a San Tommaso o a san Bartolomeo e associata in ultima istanza al dio o eroe delle origini *T'unupa* (*Tonapa*, *Tarapaca* e anche figlio di *Viracocha* o *Wiraqucha*). Questo eroe leggendario fu chiamato a volte anche "Cristo andino" per i suoi miracoli, persecuzioni e liberazione finale, dopo la quale navigò sul lago e aprì il fiume Desaguadero. Ancora oggi un vulcano al nord del Salar de Uyuni porta il suo nome.

"[...] è arrivato in queste province e in questi regni da Tawuantinsuyu un uomo con la barba, di statura media e con i capelli lunghi, e con lunghe vesti, e dicono che non era nessuno, un uomo pelle e ossa, che camminava con il bastone del pellegrino, e insegnava alla gente del posto con amore, chiamandoli tutti figli e figlie, che non veniva ascoltato né seguito, e mentre percorreva le province compiva molti miracoli visibili; solo toccando gli infermi li guariva, e senza alcun interesse personale né attrazione, il quale dicono che parlasse tutte le lingue meglio della gente del posto, e lo chiamavano Thonapa [...]".

Secondo il mito, *T'unupa*, figlio del dio supremo Wiraqucha, andava vestito da mendicante di villaggio in villaggio, predicando la Buona Novella della liberazione e di una vita degna per tutte e per tutti, curando i malati e mostrando il suo amore per gli indigeni e le indigene. Tuttavia, fu rifiutato da molti, cosa che portò disastri naturali e petrificazione dei malfattori. In diverse occasioni lo accolse una vedova e si salvò dalle conseguenze fatali per gli altri.

La figura mitica di *T'unupa* è stata reinterpretata dalla popolazione andina, attraverso la catechesi, come la figura di Gesù Cristo, pellegrino e mendicante, guaritore e amante degli umili, liberatore di questo popolo soggiogato dall'impero incaico e in seguito dai colonizzatori spagnoli. *T'unupa*-Gesù è una figura sovversiva di resistenza e di speranza che è andata fondendosi con un altro mito molto importante e di grande rilevanza fino a oggi: il mito di *Inkarrí*.

3. Inkarrí: Gesù risuscitato in mezzo al popolo andino

Poco tempo dopo la conquista, la popolazione andina creò un mito che ha elementi apocalittici (in senso biblico) di resistenza e di speranza e che allo stesso tempo rappresenta una lettura drammatica della situazione del popolo andino. Secondo il racconto, il dio supremo *Wiraqucha* aveva due figli: *Inkarrí* (è la forma quechuizzata delle parole spagnole "inca" e "rey") e *Españarrí* ("Rey de España"); secondo altre versioni: Inka e Gesù. Tra i due fratelli si sviluppò un conflitto di vita e morte [la Conquista], così che *Inkarrí* fu squartato da *Españarrí*, e le parti del suo corpo furono sparse ai quattro venti (il *Tawantinsuyu* o "impero delle quattro parti", ora però conquistato).

Sebbene la popolazione autoctona abbia identificato inizialmente *Españarrí* con il nuovo "dio Gesù", molto rapidamente lo vide come incarnazione di *Inkarrí* che ebbe la stessa sorte di Gesù Cristo in croce,

sotto un altro impero ugualmente sanguinario ed ingiusto [l'impero romano]. Così che *Inkarrí*-Gesù andò presto trasformandosi, per la popolazione colonizzata e soggiogata degli indigeni, in una figura di speranza di liberazione e restituzione dei diritti perduti.

Secondo un'altra versione della leggenda, *Inkarrí*, come Gesù, fu perseguitato per aver difeso il suo popolo contro l'invasore, cosicché fuggì nella foresta (*uraypacha* o *yunka* che venne identificato dai missionari come l'"inferno", e qui abbiamo il parallelo della "discesa agli inferi" di Gesù) e continua a vivere lì per risuscitare un giorno tra i poveri e le povere e ristabilire il grande impero incaico. Per molti, il rivoluzionario indigeno Tupac Amaru (e Tupac Katari nel caso boliviano; entrambi del 1780/1) era una incarnazione di Inkarrí.

Il mito popolare di *Inkarrí*-Tupac Amaru ha molti paralleli con Gesù Cristo: Tupac Amaru (come il suo equivalente boliviano Tupac Katari) fu un leader carismatico, lottò contro l'ingiustizia e lo sfruttamento degli indigeni, fu squartato dal potere coloniale, ma un giorno sarebbe resuscitato riunendo le sue membra dalle quattro regioni (*tawantinsuyo*) per fare giustizia. La *parousia* di Cristo in termini di utopia andina.

Il mito di *Inkarrí* è tanto un racconto della resistenza contro il potere di occupazione e contro la civiltà europea (compreso il cattolicesimo spagnolo), quanto una sorta di interpretazione indigena della resurrezione di Gesù e della sua ultima venuta (*parousia*), per arrivare alla fine alla *atakatástasis*, il riscatto totale di tutta la creazione. Così come nella resurrezione di *Inkarrí* sarebbe risorto il popolo indigeno andino, nella e attraverso la resurrezione di Gesù Cristo (o *Cristorrí*) risusciterà il nuovo popolo di Dio, per lasciare alle spalle i secoli di servitù ed esclusione.

4. Gesù Cristo come *chakana* (ponte cosmico)

Secondo quanto emerge dalle inchieste tra i cristiani e le cristiane andine, la cristologia andina popolare afferma con la Chiesa ufficiale che Cristo è figlio di Dio fatto uomo, che è venuto sulla terra per redimerci con la morte in croce. Tuttavia, ha elementi specifici che hanno a che vedere con il sostrato del pensiero andino e delle mitologie andine (tra queste i miti di *T'unupa* e di *Inkarrí*).

In primo luogo, per i *jaqi* e *runa* andini, Gesù è spogliato quasi completamente degli aspetti storici. I due punti fermi cristologici sono la nascita (Natale) e la morte in croce (Settimana Santa), che culmina

con la Pasqua di risurrezione nuovamente ricordata nella Festa della Croce (3 maggio). Né la predicazione di Gesù né i suoi miracoli raccontati nel Nuovo Testamento svolgono un ruolo importante nella religiosità andina, e la resurrezione è associata al Venerdì santo o al *pachakuti* (cataclisma) andino del ristabilimento cosmico dell'ordine.

In secondo luogo, Gesù è venerato soprattutto come "*taytacha* (piccolo padre) miracoloso", sotto le molteplici manifestazioni sacre o cristofanie, e riceve in questo modo nomi e titoli molto diversi. In Perù per esempio è conosciuto come "Signore dei miracoli", "Signore dei Terremoti", "Signore di Huanta", "Signore di Qoyllur Rit'i", "Signore di Achajrapi". Ogni Cristo particolare (o ogni ierofania di Cristo) manifesta un tratto determinato del Cristo universale.

Le leggende di queste cristofanie insistono sul fatto che *taytacha* Gesù si è rivelato prima ad un povero pastore, un contadino emarginato, e che immediatamente entrò in conflitto con il potere ecclesiastico ufficiale che pretese, in un primo momento, di esautorare l'opera miracolosa del *taytacha*. Il popolo autoctono adottava, senza dubbio, il Cristo miracoloso, nonostante gli avvertimenti e persino le proibizioni del clero coloniale, e lo fece suo (*taytacha* Gesù Cristo). Le rappresentazioni artistiche e leggendarie di queste cristofanie mostrano tratti indigeni, pelle scura e rivelazioni in quechua.

In terzo luogo, Gesù si manifesta soprattutto nel simbolo della croce. La croce rivela un aspetto importantissimo della cristologia andina, a causa della funzione che essa svolge nel pensiero andino. La croce è per gli *jaqi* e i *runa* andini prima di tutto una *chakana*, un ponte tra diverse regioni cosmiche, tra sopra e sotto, sinistra e destra. I popoli indigeni delle Ande hanno conosciuto la figura e il simbolo della croce già prima dell'arrivo dei primi missionari [per esempio la croce di Carabuco]. La Croce del Sud, chiamata "*chakana* maggiore" (*hatun* o *jisk'a* chakana) da quechua e aimara, è sempre stata un elemento molto importante nella cosmovisione andina.

La croce andina (*chakana*) ha una simmetria orizzontale e verticale, in modo da rappresentare l'equilibrio cosmico in due direzioni: dall'alto in basso l'equilibrio della corrispondenza, da sinistra a destra l'equilibrio della complementarità. Inoltre è a scaletta, sottolineando la funzione mediatrice. Insieme, gli aspetti riflettevano il principio basilare della sapienza andina: il principio di relazione che è il nucleo stesso della cristologia. Cristo è sia colui che mette in relazione definitivamente sia la relazione esemplare.

La croce andina – e quindi Gesù Cristo – mette in relazione come *chakana* o ponte cosmico i diversi livelli e aspetti della realtà ed è pertanto il simbolo eminente del divino. Il vuoto in mezzo rappresenta il mistero divino della *chakana* universale che lancia ponti tra umano e divino, tra vivo e inerte, tra femminile e maschile, tra passato e futuro, ma soprattutto tra una situazione di ingiustizia, servitù e oppressione (stato di non redenzione o di peccato) ed una situazione di armonia, di libertà e di inclusione (stato di redenzione o di grazia).

Nelle Ande, le croci di colore verde e senza *corpus*, segnano le vette delle montagne più alte. Questi luoghi topografici manifestano una doppia funzione. Da una parte, continuano ad essere i luoghi sacri degli *achachilas* o apus, cioè degli spiriti tutelari che proteggono i popoli e che incarnano la presenza degli antenati, specialmente dell'antenato mitico fondatore del popolo o del villaggio. I nomi di apu o achachila si sono trasformati in nomi onorifici per Gesù; in quechua, è usuale dire *Apu* Gesù o *Apu Taytayku* (nosro Padre Dio). In aimara, si distingue più chiaramente tra gli *achachilas* (spiriti tutelari) e *Tata* (Padre) Dio o *Tata* Gesù.

D'altra parte, le montagne, con le loro vette, sono *chakanas* eminenti, cioè punti di transizione o ponti cosmici tra il mondo della vita quotidiana, chiamata *kay* o *aka pacha* ("questo strato cosmico") e il mondo superiore, chiamato *hanaq* o *alax pacha* ("lo strato cosmico superiore"). Con il simbolo visibile della croce, la funzione di *chakana* in un certo senso si potenzia: tanto le vette delle montagne quanto la croce sono *chakanas* molto potenti ed efficaci, e insieme hanno un immenso potere salvifico.

Nella religiosità popolare andina, la croce (chiamata anche "la santissima Croce") non si riferisce necessariamente a Gesù Cristo, ma è considerata un santo particolare. La Festa della Croce, che inizia il 3 maggio con la "discesa" della croce dalle montagne e culmina a Pentecoste con la "salita", continua a grandi linee la coreografia della processione di qualche santo, e obbedisce inoltre alla logica degli *apus* e *achachilas*. La croce è considerata il "Santo protettore" del popolo (che non coincide con il patrono) che vigila dalla montagna più vicino per undici mesi La Festa della Croce ha come finalità quella di assicurarsi la protezione, in cui l'*Apu Taytayku* si avvicina al popolo stesso, perché "viva" un certo tempo (tra discesa e salita) tra di noi (cioè nella piazza principale del villaggio nel tempio). Però la sua dimora principale è la vetta della montagna, a causa della funzione imprescindibile di *chakana*.

Nella festa della Croce, il riferimento alla passione di Gesù non ha alcun ruolo. La croce è considerata simbolo di vita (ecco il perché del colore verde) e della relazione tra umano e divino. La croce non porta *corpus* (al massimo dipinti stilizzati del viso, delle mani e dei piedi) ma è adornata e "vestita" di abiti e fiori.

Un'altra presenza della croce si ha con il Venerdì santo, come memoria del "Signore sofferente". La croce incarna tutto il dolore e la sofferenza del popolo che si "deposita" letteralmente nel legno, con lacrime, baci, abbracci e singhiozzi. Se la croce stessa non ha *corpus*, vi si colloca una figura di Gesù agonizzante e sanguinante. In questo si riflettono diverse cristofanie, così come il Signore della Colonna o il Signore dell'Agonia che - come la croce in generale - occupano ed esercitano le funzioni di santi particolari.

Richiama l'attenzione il fatto che le rappresentazioni andine della passione e della sofferenza di Gesù spiccano per la loro intensità della sofferenza e dell'agonia. È un simbolo dell'identificazione della sofferenza del popolo, della sua esclusione e oppressione, con il Signore agonizzante e sofferente. Molti osservatori della religiosità popolare andina non comprendono il luogo trascendentale del Venerdì santo e la sua importanza rispetto alla Pasqua di risurrezione. Non si tratta di un aspetto masochista o persino necrofilo dei popoli originari che si plasma in modo visibile nei rituali del venerdì santo. Così come le croci sulle vette delle montagne sono simboli di vita e speranza, lo è altrettanto la croce del Venerdì Santo.

Venerdì santo e Pasqua di resurrezione sono due aspetti complementari di una sola realtà, la dialettica intrinseca tra vita e morte. Nelle *Vie Crucis* del venerdì santo di solito si inserisce come XV stazione la resurrezione. Per i credenti andini, Venerdì santo è più un segno di speranza che di morte. È certo che la *pachamama* è in lutto nei giorni della Settimana Santa, perché piange per la sorte di Gesù; per questo, è "intoccabile" in questi giorni. Ma d'altra parte, la Settimana Santa è un periodo di grande speranza, della trasformazione della sofferenza e della morte in allegria e pena, della sterilità in fertilità, in breve di liberazione del popolo.

5. Cristologia andina: ponte tra sofferenza e liberazione

Che conclusioni possiamo trarre teologicamente dalle pratiche, dalle credenze e dai rituali che gravitano intorno ai miti andini di

T'unupa e *Inkarrí*, come anche dal posto importante che occupa la croce nella religiosità popolare nelle Ande?

In primo luogo, Gesù è visto come un compagno nel cammino dei popoli andini che condivide l'umiliazione, l'emarginazione e la spoliazione. È "Dio travestito da mendicante", incarnato in questo popolo sofferente, ma pieno di speranza. Gesù Cristo è il Dio solidale che sta a fianco degli uomini e delle donne oppressi, che non si unisce ai rappresentanti del potere (*Españarrí*), ma che soffre le conseguenze della sua opposizione all'impero, così come è il caso di *Inkarrí*.

L'identificazione dei popoli andini con la sofferenza e la passione di Gesù rivela il proprio martirio e la speranza della liberazione integrale che si interpreta più in senso cosmico che storico. Nella *imitatio Christi* il popolo andino recupera forza per la propria liberazione; *taytacha* Gesù si è totalmente identificato con questo popolo che lo ha portato con sé nella morte in croce. L'identificazione è reciproca, anche se l'iniziativa di inviarci suo figlio spetta a *taytacha* Dio; come risposta, i runa e jaqi andini si identificano con il destino di Gesù, nelle figure di *T'unupa* e *Inkarrí*, ma anche nelle rappresentazioni del Cristo dell'agonia.

La morte di Gesù Cristo in croce rivela il significato trascendentale di questo avvenimento, perché la croce è molto di più di un legno di tortura, è il simbolo massimo della riconciliazione, del riscatto da un ordine corrotto, della mediazione definitiva. La croce è il ponte cosmico (*chakana*), e pertanto Gesù Cristo è *chakana* per eccellenza, intermediario esemplare, mediazione insuperabile.

Nella croce si uniscono il divino e l'umano, ciò che appartiene al "sopra" (hanaq o *alax pacha*) e ciò che appartiene al "basso" (*kay* o *aka pacha*) in modo denso (come un "simbolo reale"), un sacramento cosmico, una riconciliazione definitiva di ciò che prima era separato. La croce incarna la speranza della ricostituzione di ciò che fu spezzato (l'armonia primordiale), di un equilibrio danneggiato, di un ordine scomposto. La croce è il simbolo della sofferenza e della resurrezione, della morte e della vita.

La croce come *chakana* universale, rappresentata da numerose croci sulle vette delle montagne, simboleggia così uno dei *theologumena* più importanti della fede cristiana: Dio si fa essere umano. Cielo e terra non sono più totalmente separati, l'umano e il divino si toccano e comunicano tra loro. La croce incarna questo "ponte" e simboleggia in questo modo ciò che di più profondo è nel dogma cristologico: l'integrazione di mondi separati, l'anticipazione di una "riconciliazione"

cosmica tra ciò che era diviso e disarticolato.

D'altra parte, i popoli andini hanno incorporato molto poco di ciò che storicamente la croce significa, comprese la vita e la morte di Gesù. Come nel caso dei Santi come intermediari non si conosce la vita né l'agiografia, così, nel caso di Gesù Cristo, la cosa più importante non è la sua predicazione, la sua sorte sotto il regime romano, la sua appartenenza alla comunità giudaica, o la sua dissidenza dottrinale e rituale. Ciò che conta è la sua "funzione" e il suo luogo topologico, o per meglio dire teologico. In questo senso, la cristologia andina, anche nel suo aspetto soteriologico e harmatologico, si avvicina molto di più ad una cristologia cosmica giovannea (dell'evangelista Giovanni) che ad una cristologia "dal basso" dei sinottici.

È certo che le donne e gli uomini andini praticamente non conoscono lo sfondo storico e politico del simbolo della croce. Senza dubbio, si identificano anche – sebbene in forma più inconsapevole – con il messaggio politico ed etico: l'ingiustizia, l'umiliazione, la sofferenza, l'oppressione, l'esclusione. La Buona Novella è arrivata a *Abya Yala* (nome autoctono dell'America Latina) con croce e spada, originariamente due strumenti di aggressione e maltrattamento. La complementarità simbolica e religiosa tra la croce cristiana e la *chakana* andina hanno fatto sì che questo simbolo centrale della nuova fede non fosse identificato in primo luogo con uno strumento di tortura e uno strumento di conquista – benché in verità molte volte fosse usata in questo senso – ma come simbolo di riconciliazione cosmica e di vita piena.

La liberazione definitiva, anticipata nella Resurrezione di *taytacha* Gesù, si attende con la venuta finale (parousia) di Gesù Cristo, concepita come ristabilimento dell'armonia primordiale, persa a causa del peccato, tanto strutturale quanto personale, soprattutto a causa della rottura dell'ordine cosmico (pacha) per colpa della Conquista e delle sue conseguenze. Gesù Cristo ristabilirà – così come insegna la leggenda di *Inkarrí* - un giorno l'ordine e l'armonia, creando un "nuovo cielo e una nuova terra". Per le donne e gli uomini andini, questo si realizzerà attraverso un *pachakuti*, un cataclisma "apocalittico" che è una "ri-voluzione" dell'ordine attuale di ingiustizia, esclusione e sofferenza.

José ESTERMANN

La Paz- Bolivia

Gesù Cristo Liberatore: Cristologia in America Latina e nei Caraibi

In America Latina e nei Caraibi, Gesù di Nazareth è professato come Gesù Cristo Liberatore: *"Dio è presente e vivo, attraverso Gesù Cristo Liberatore, nel cuore dell'America Latina"* (1). Per essere compreso dagli esseri umani, l'evento della salvezza si inscrive all'interno della storia e non può essere conosciuto se non in riferimento alla storia (2). Questa affermazione viene dalla stessa rivelazione: *"E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi"* (Gv 1,14; cfr Eb 1,1-4): *"Dio si rivelò in Gesù, secondo la concezione cristiana, valendosi del non-divino del suo essere-uomo"* (3).

Nell'annunciare Gesù oggi, dobbiamo presentarlo come qualcuno che si è inserito nella storia umana e come qualcuno che dà significato a coloro che lo seguono. In questo modo, egli si presenta, allo stesso tempo, come storico e come contemporaneo. *Storico*, poiché la sua storia non è incerta, e *contemporaneo*, per essere comprensibile agli uomini e alle donne del nostro tempo. Questo significa che dobbiamo prendere in considerazione la sua storia, il suo inserimento nella Palestina del I secolo, la sua prassi e, allo stesso tempo, che Gesù deve essere tradotto in una forma comprensibile alle persone del nostro tempo. Questa è una delle funzioni della cristologia nell'espressione della professione di fede come *"momento teorico di un agire ecclesiale"* (4). In America Latina e nei Caraibi, questo è stato lo sforzo della riflessione cristologica: ricostruire l'immagine *frammentata* (5) di Gesù, spesso presente nella catechesi, in maniera tale che i bambini, i giovani e anche gli adulti non riescono a comprendere perché è stato perseguitato e ucciso, perché è stato inchiodato su una croce come un ribelle politico.

1. Il Gesù storico, punto di partenza della cristologia latino-americana

Fedele alla professione di fede cristologica, la cristologia latino-americana e caraibica cerca di comprendere l'inserimento di Gesù nella Palestina del I secolo. La sua riflessione si basa sulla vita, la pratica e il messaggio del falegname della Galilea, che annuncia il Vangelo del Regno. *"Diciamo fin dall'inizio che abbiamo scelto come punto di partenza la realtà di Gesù di Nazareth, la sua vita, la sua missione e destino, quel che si è soliti chiamare il 'Gesù storico'"* (6). Fare cristologia a partire dal Gesù storico, *"non è soltanto un capitolo o un aspetto in più della cristologia. Questo punto di partenza è allo stesso tempo lo sfondo e l'orizzonte che orienta la globalità della formulazione della fede in Gesù Cristo. Orienta l'accesso alla totalità del suo mistero"* (7) .

È con questa comprensione del Gesù di Nazareth che la cristologia latino-americana e caraibica accoglie la conquista dell'esegesi moderna, quando afferma che non abbiamo accesso diretto al Gesù-Gesù (8). Ha coscienza dei diversi stadi della tradizione: dal Gesù storico al Gesù dei vangeli e al Gesù dei dogmi. Per restare fedele alla tradizione della Chiesa, reinterpreta le affermazioni dogmatiche perché diventino comprensibili nell'oggi della nostra storia. In questo senso, si sforza di essere fedele all'intenzionalità dei dogmi che cercano sempre di affermare la piena umanità e la piena divinità di Gesù, vero Dio e vero uomo, consustanziale al Padre e consustanziale a noi (9). Accoglie, in questo senso, la *Gaudium et spes*: *"Con la sua incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in qualche modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani umane, ha pensato con intelligenza umana, ha agito con volontà umana, ha amato con cuore umano. Nato dalla Vergine Maria, è diventato realmente uno di noi, simile a noi in tutto, eccetto che nel peccato"* (G.S., 22).

La ricostruzione dell'immagine storica di Gesù (10) in America Latina e nei Caraibi ha visto come protagonisti i cristiani e le cristiane, in modo particolare appartenenti alle Comunità Ecclesiali di Base, che sono entrati nelle lotte di liberazione. È al loro interno che si forgia un nuovo modo di fare teologia, la teologia della liberazione, e una nuova immagine di Gesù, e da questo è scaturita una cristologia inserita nel contesto latino-americano e caraibico. Questo processo è stato spiegato molto bene da G. Gutiérrez: *"L'inserimento nelle lotte popolari per la liberazione è stato – ed è – l'inizio di un nuovo modo di vivere, trasmettere e celebrare la fede per molti cristiani dell'America Latina. Che essi provengano dalle stesse classi popolari o da altri settori sociali, in entrambi i casi si osserva – anche se con*

rotture e per strade diverse – una cosciente e chiara identificazione con gli interessi e le lotte degli oppressi del continente. Questo è il fatto più rilevante della comunità cristiana dell'America Latina negli ultimi anni. Questo fatto è stato e continua a essere un modello di sforzo di chiarimento teologico che ha portato alla teologia della liberazione" (11).

La pratica ecclesiale legata al processo di liberazione favorisce la ricostruzione dell'immagine di Gesù più in consonanza con la sua prassi storica. Seguendo le orme dei vangeli, la cristologia latino-americana e caraibica riprende la prassi storica di Gesù, comprende a partire da essa i suoi scontri con i dirigenti giudaici e i capi dell'impero romano in Palestina (12). Il Gesù della storia dà l'opportunità di comprendere il processo di persecuzione e morte promosso contro Gesù di Nazareth, come conseguenza della sua vita dedicata ai poveri e agli esclusi del suo tempo. Ci aiuta a comprendere anche che la migliore predicazione di Gesù oggi è la costituzione di comunità coerenti e conseguenti con la sua prassi storica. La morte in croce ci aiuta a capire anche il senso della donazione della vita, dell'atto di solidarietà presente nella vita di molti martiri dell'America Latina e dei Caraibi, che come Gesù di Nazareth, hanno dato le loro vite in favore della vita dei fratelli e delle sorelle. Seguendo i vangeli, possiamo dire che il martirio di Gesù chiarisce il martirio dei nostri martiri e il martirio dei nostri martiri chiarisce il martirio di Gesù. La comprensione di una nuova immagine di Gesù nasce legata all'impegno per la liberazione e produce una nuova riflessione teologica: *"In America Latina la (...) 'Teologia della Liberazione segna (...) un punto irreversibile nel processo cristiano di creazione di una nuova coscienza e di maturità di fede. Innumerevoli cristiani si sono impegnati in una nuova e radicale interpretazione e esperienza della loro fede'. La teologia della liberazione è il risultato teorico di questo impegno"* (13). In questa stessa direzione procede la riflessione cristologica, indicando punti di convergenza tra le diverse esperienze vitali di Gesù Cristo sperimentate dai suoi seguaci, all'interno dei Paesi che compongono il continente latinoamericano e caraibico. Queste esperienze ci indicano il vissuto del dialogo ecumenico e interreligioso, esigendo un linguaggio plurale e che possa contemplare tutta la densità umana presente nelle esperienze ecclesiali. Questa esigenza di dialogo ecumenico e interreligioso parte dalla stessa realtà dell'America Latina e dei Caraibi, definita a Santo Domingo come *"un continente multietnico e pluriculturale"* (14). Oltre a ciò, questa esigenza si fa già presente anche in altri continenti dove nuove esperienze della sequela di Gesù, a partire dalle lotte di liberazione, stanno indicando un altro tipo di riflessione cristologica e teologica. Il legame tra l'aspirazione alla

liberazione e il Regno di Dio annunciato da Gesù di Nazareth è ogni giorno più presente nel mondo di oggi. James Cone, teologo evangelico legato alla teologia nera della liberazione degli Stati Uniti, si esprime così: *"La risposta della Teologia Nera alla questione dell'ermeneutica può essere stabilita in modo conciso: il principio ermeneutico per un'esegesi delle Scritture è la rivelazione di Dio in Cristo come il Liberatore degli oppressi dall'oppressione sociale e verso la lotta politica, in cui i poveri riconoscono che la loro lotta contro la povertà e l'ingiustizia non è solo coerente con il vangelo, ma è lo stesso vangelo di Gesù Cristo. Gesù Cristo, il Liberatore, colui che aiuta e cura i feriti, è il punto di partenza per la corretta esegesi delle Scritture da una prospettiva cristiana. Qualsiasi punto di partenza che ignori Dio in Cristo come il Liberatore degli oppressi o che trasformi la salvezza in una liberazione secondaria non è, ipso facto, corretto e, quindi, è eretico"* (15).

Questa aspirazione si trova esplicitata anche nella situazione dell'Africa, con il vescovo anglicano Desmond Tutu: *"La Teologia della liberazione, più di qualsiasi altro tipo di teologia, nasce dal crogiolo dell'afflizione e delle sofferenze umane. Nasce perchè il popolo grida: 'Signore, fino a quando? Oh! Dio, ma perché?'. Tutta la teologia della liberazione proviene dallo sforzo di dare significato alla sofferenza umana quando quelli che soffrono sono vittime di un'oppressione e di uno sfruttamento organizzati, quando sono mutilati e trattati come esseri inferiori rispetto a quello che sono: persone umane, create a immagine del Dio trino, redente da un solo Salvatore, Gesù Cristo, e santificate dallo Spirito Santo. È questa l'origine di tutta la teologia della liberazione e, pertanto, di tutta la teologia nera, che è la teologia della liberazione dell'Africa"* (16).

2. Opzione per i poveri: un'opzione teocentrica

La ricerca del Gesù storico è stata segnata in America Latina e nei Caraibi, e in altri Paesi poveri del mondo, nel cosiddetto Terzo Mondo (17), dall'avvicinamento del cristianesimo ai poveri, agli oppressi, agli emarginati dal sistema dominante come il proprio soggetto per eccellenza, come il proprio interlocutore privilegiato e come il proprio giudizio finale. Questo perché, *"quella che è stata definita l'opzione per i poveri è più di un'opzione pastorale; è un'opzione totalizzante poiché guarda alla totalità, ma, coscientemente, a partire da una parte. Con questo la totalità non si riduce a una delle sue parti, ma ci si aspetta – e in questo senso l'opzione è anche 'scommessa' – che a partire dai poveri si veda di più e meglio che da qualsiasi altra parte"* (18). Per questo, il punto di partenza per comprendere Gesù non potrà più essere lo stesso ricevuto dal cristianesimo presente nel continente latinoamericano e caraibico dal secolo XVI, fortemente segnato dal carattere eurocentrico, per quanto riguarda l'aspetto culturale e teologico. A

cominciare dal processo di liberazione, la ricerca del Gesù storico si fa a partire da chi sta ai margini. Si cerca di comprendere Gesù, a partire dalla situazione di coloro che non sono presi in considerazione dal sistema dominante. In questo senso, l'esegesi praticata nel Terzo Mondo non potrà avere le stesse caratteristiche dell'esegesi europea. Per questo in America Latina e nei Caraibi, *"dobbiamo cercare il Gesù storico a partire dai poveri, dagli oppressi, dagli esclusi, dagli indigeni, dagli afroamericani, dai contadini e dalle popolazioni suburbane assoggettate ad una povertà estrema"* (19): Questa ricerca del Gesù storico a partire dai poveri esercita e eserciterà una tensione nei confronti di tutta la teologia. L'opzione per i poveri diventa la chiave ermeneutica della riflessione teologica, nella misura in cui il povero-escluso diventa il valore universale, esattamente perché in lui abbiamo il criterio escatologico di salvezza o perdizione. L'opzione per i poveri significa, in ultima analisi, *"un'opzione per il Dio del Regno che Gesù ci annuncia. Tutta la Bibbia, dalla storia di Caino e Abele, è segnata dalla predilezione di Dio per i deboli e i maltrattati della storia umana. È questo che ci rivelano le beatitudini evangeliche; esse ci dicono, con profonda semplicità, che la predilezione per i poveri, gli affamati e i sofferenti ha il suo fondamento nella bontà gratuita del Signore"* (20). La critica teologica che è stata fatta in America Latina e nei Caraibi, a partire dai poveri e dagli esclusi, denuncia la morte dell'epifania di Dio negli indios, nei neri e nelle nere, nelle donne, nei bambini, nei migranti, negli abitanti delle favelas, nei contadini e nelle contadine senza terra, che non sono trattati/e come persone. Questa critica, a sua volta, tende ad avere una ripercussione nella teologia del mondo intero, poiché si approssima alla critica formulata dal Gesù della storia, come ci viene riferito dai vangeli.

Anche se la teologia della liberazione è stata criticata da documenti emanati da Roma (21), il modo nuovo di fare teologia si sta purificando e sta cercando un approfondimento, mostrando che la liberazione deve ripercuotersi su tutte le dimensioni della vita umana: economica, sociale, culturale e religiosa, erotico-sessuale, pedagogica e, oggi, anche ecologica. In questo senso, la teologia della liberazione viene guadagnando spazio di cittadinanza nella Chiesa (22) e si viene affermando come *"un modo di fare teologia, la cui universalità si fonda sull'impegno per la liberazione dei poveri nella lotta contro la povertà e nel camminare verso il Regno definitivo... Nella teologia della liberazione, l'ottica dell'oppresso è pre-comprensione teologica, per la formulazione del complesso teologico. A partire dai poveri, si analizza la realtà e ci si dispone a trasformarla per concretizzare una nuova società"* (23).

Notiamo, quindi, un legame intimo tra l'annuncio del Regno e il processo di liberazione, nella misura in cui l'ottica dell'oppresso, del

povero, diventa il *locus theologicus* che esige l'impegno cristiano per la giustizia e la fraternità. In questo senso, la teologia della liberazione pensa a partire dai poveri e pensa a liberarli: *"Il concetto di liberazione ha bisogno di essere compreso all'interno dell'articolazione tra salvezza e storia, partendo da due livelli che si relazionano dialetticamente: la liberazione dalla miseria reale dei poveri e la liberazione soteriologica realizzata nella potenzialità teologale di Dio attraverso la morte e la resurrezione di Gesù. Il livello della liberazione storica è la concretizzazione di un processo liberatore portato a compimento dai poveri: è una liberazione economica, politica, sociale e pedagogica"* (24).

Questa preoccupazione sembra presente anche in Gesù di Nazareth, quando mostra che la salvezza di Dio si realizza nella sua pratica di misericordia verso i poveri e gli emarginati del suo tempo, come indicano i testi di Mt 11,5 e Lc 7,22: *"Sempre in relazione alla liberazione dei poveri, si deve considerare un "logion" della fonte Q, testimoniato da Mt 11,5 e Lc 7,22. Al di là del tenore esatto delle parole, si può ritenere, come probabile, che questo risalga sostanzialmente a Gesù. Il riferimento a Is 61,1, riguardo alla lieta notizia data ai poveri, e a Is 29,18-19, rispetto alle guarigioni indicate, mostra che in Gesù si sono compiuti i segni messianici del tempo escatologico preannunciato dal profeta. Emerge oltre a questo che l'evangelizzazione dei poveri, posta alla fine del 'logion', ricapitola i gesti di liberazione prima indicati. Si evidenzia così che i poveri sono evangelizzati non solo con una proclamazione verbale, ma anche per mezzo di gesti efficaci di cura degli ammalati e della resurrezione dei morti. Gesù è un evangelista efficace e operativo. I beneficiari naturali del regno di Dio, cioè, i poveri, come risulta dalla beatitudine, incontrano una liberazione effettiva nella sua attività taumaturgica. Attraverso di essa, irrompono nella storia i tempi escatologici"* (25).

Come Gesù di Nazareth ha preso sul serio la realtà dei poveri del suo tempo, annunciandogli in primo luogo il messaggio del Regno, oggi la realtà del mondo dei poveri e degli esclusi deve essere presa sul serio, altrimenti, la teologia sarà accusata di complicità e di connivenza con le ingiustizie presenti nel nostro mondo. Questo la obbliga a pensare alla sfida della prassi, cercando di costruire una società che possa anticipare i segni del Regno nel mezzo della storia. Questa costruzione è la grande sfida ed esige l'assunzione delle contraddizioni storiche, come Gesù di Nazareth le assunse, sempre lasciandosi orientare, nella sua prassi, dagli esclusi dal sistema dell'epoca. Oggi questa sfida passa per le stesse contraddizioni ed esige di scommettere sull'utopia del Regno: *"La sfida consiste nel cominciare da quelli che sono stati lasciati fuori e partendo da lì, a fianco dei poveri, e camminando con loro, proporre in favore di tutti la più inclusiva o coinvolgente delle società possibili e realizzabili. Perciò, questo compito esige una trasformazione strutturale delle nostre società, che va al di là della resistenza nei*

confronti degli elementi perturbatori del neoliberismo. Non si tratta di includere gli esclusi in sistemi che funzionano come apparecchi generatori di esclusione. Si tratta di un lavoro lento e paziente che tende a creare la società solidale che ancora non esiste" (26). È per questo che la comprensione del Gesù storico passa per un altro tipo di ermeneutica in America latina e nei Caraibi, poiché dobbiamo dar conto della contraddizione di un continente composto in grande maggioranza da cristiani e cristiane credenti e con una immensa maggioranza di persone che soffrono la fame. Per questo, *"noi, del Terzo Mondo, siamo coinvolti in una lotta feroce contro la fame e l'oppressione, per la liberazione. Questo è il terreno e il punto di partenza della lettura della Parola e della riflessione su di essa"* (27).

3. Per concludere

Il ritorno al Gesù storico nella cristologia latino-americana e caraibica, indica alcune acquisizioni che vogliamo sottolineare.

Con l'entrata di cristiani e cristiane nella lotta politica di liberazione dei poveri e degli esclusi in America Latina, nei Caraibi e, concretamente in Brasile, e con la nascita delle Comunità Ecclesiali di Base (CEBs), delle pastorali sociali, della teologia della liberazione, c'è stato un processo di ricostruzione dell'immagine *frammentata* di Gesù. La presenza dei poveri come centralità della riflessione teologica ha finito per rendere possibile la riapprossimazione a Gesù di Nazareth, povero come i poveri e che lotta contro le ingiustizie, come molti di quelli/e che hanno cominciato a partecipare all'esperienza ecclesiale nata dal Vaticano II e da Medellín. L'accesso al Gesù della storia è avvenuto con la presenza nella comunità ecclesiale soprattutto a partire dalle Comunità Ecclesiali di Base (CEBs). Questa presenza dei poveri e la cristologia della liberazione hanno reso possibile la ricostruzione della immagine storico–umana di Gesù, con la valorizzazione della sua prassi storica. La morte di Gesù ha cominciato ad essere vista non più come un destino fatale, ma come conseguenza della sua vita, dell'annuncio del Regno a partire dagli emarginati del suo tempo. La condanna di Gesù alla morte in croce è stata interpretata come risultato dello scontro con i poteri religiosi, politici ed economici della Palestina del I Secolo, valorizzando, in questo modo, la sua testimonianza storica. Questa nuova immagine, l'immagine del Gesù Cristo Liberatore, si è ripercossa in modo profondo nella vita dei cristiani e delle cristiane, modificando l'interpretazione della sua sequela. Notiamo, a partire da qui, un nuovo modo di vivere la fede, una nuova maniera di trasmettere la fede e un nuovo modo di celebrare la fede. I canti fatti a partire dai poeti e cantori

popolari hanno cominciato a rilanciare questa nuova immagine di Gesù, rendendo possibile un'educazione alla fede che passa per il legame con la vita. La catechesi si fa in forma testimoniale e la lettura della Bibbia va conquistando vigore attraverso la mediazione delle relazioni di classe, genere, etnia, generazione e anche attraverso il suo legame con la difesa della natura (ecologia). Tutto questo collabora alla ricostruzione di un' immagine storico-umana di Gesù.

Il fattore fondamentale di tutto questo cambiamento passa, certamente, per la restituzione della Bibbia e della figura di Gesù ai poveri. Affidare realmente la Bibbia al Popolo di Dio, perché il Popolo di Dio, con la Bibbia nelle sue mani, nel suo cuore e nella sua mente (nelle parole di Carlos Mesters), possa, con autorità, legittimità, libertà, sicurezza e autonomia proclamare la Parola di Dio e scoprire nella Bibbia il Gesù della storia come criterio di discernimento e canone di fede, rendendo possibile la trasformazione della Chiesa, seguendo le orme dello stesso movimento di Gesù (28) .

È questo che sta succedendo in America Latina e nei Caraibi, a partire dalla riscoperta del Gesù storico: la costituzione di comunità cristiane conseguenti con la prassi storica di Gesù. Certamente, la miglior predicazione del vangelo (29). Questa è la missione del cristianesimo nel mondo (30).

Benedito FERRARO

Professore di teologia - PUC- Campinas-SP
Consigliere della Pastorale Operaia di Campinas-SP

Note:

1 CELAM, PUEBLA, *Mensagem aos povos da América Latina*, nº.9.

2 CATÃO, B., *Salut et rédemption chez S.Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1965, p x.

3 SCHILLEBEECKX, E., *História humana, revelação de Deus*, São Paulo, Paulus, 1994, p 166.

4 "Cristologia ed ecclesiologia sono inseparabili perché ogni confessione cristologica (come il "simbolo della fede") è un momento teorico dell'agire ecclesiale. Separare questi due aspetti, svincolare la cristologia dal contesto concreto della comunità, è farne una "teoria". È nella misura in cui l'evento storico Gesù Cristo è evocato e attualizzato come parola detta in una comunità che esso svela le sue dimensioni e interpreta l'esistenza della comunità" (PALÁCIO, C., *Significado de Cristo na religião do povo*, in *Religião e catolicismo do povo*, São Paulo, Studium Theologicum - Editora Ave Maria, 1977, p 189-190).

5 “La figura popolare di Gesù Cristo è una figura frammentata. Il compito di una educazione di fede, come principio critico della religione del popolo, è ricomporre la figura di Gesù Cristo, non attarverso la semplice sostituzione del linguaggio (...) ma attraverso l’evocazione significativa e operante di questa figura, attualizada e riappropriata nella esperienza concreta della celebrazione e della sequela della comunità” (PALÁCIO, C., op. cit., p 189).

6 SOBRINO, J., *Jesus, o libertador*: I. *A história de Jesus de Nazaré*, São Paulo, Vozes, 1994, p. 62.

7 HILGERT, P.R., *Jesus histórico, ponto de partida da cristologia latino-americana*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 19.

8 “Alla domanda su chi ha interpretato correttamente Gesù non risponde il Gesù storico. Anche perché il Gesù non interpretato da nessuno non esiste. Non esiste un Gesù-Gesù. Quello che, con ragionevole certezza, possiamo attribuirgli storicamente è, a sua volta, anch’esso interpretazione” (SEGUNDO, J.L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, II/I: *Sinóticos e Paulo*, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 28-29).

9 Cf. DENZINGER, E., *El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbre*, Barcelona, Editorial Herder, 1963, nº.148.

10 Non c’è spazio per un approfondimento sulla questione del senso della parola persona. Ma per essere coerenti con la definizione del Concilio di Calcedonia e prendendo in considerazione le acquisizioni della psicologia contemporanea, certamente dovremo riformulare la nostra comprensione dell’umanità di Gesù. Così si esprime Tarcicius van Bavel su tale qustione: “È opinione di un nuemro sempre più grande di teologi che l’asserzione ‘Gesù è anche una persona umana’, nell’accezione attuale della parola, non è in contraddizione con Calcedonia. Cristo non ha una personalità distinta dalla sua personalità divina, ma ‘è’ una persona umana, perché il Figlio personale di Dio è diventato autenticamente uomo (umano). Oggi non si può semplicemente dire che Gesù non è persona umana” (*O Significado de Calcedônia ontem e hoje*, in *Concilium* 173 (1982/3), p87 [331]).

11 GUTIÉRREZ, G., *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1981, p. 245.

12 In questo senso, si percepisce “che il Gesù storico aggrontò una situazione che presenta una duplice somiglianza strutturale con la situazione dell’AL, tanto in relazione all’aspettativa di liberazione quanto in relazione alla situazione di peccato; questo tratto comune risulta ugualmente dall’esperienza della fede vissuta in un progetto di liberazione, in cui si percepisce che ‘la forma di comprendere l’universalità di Cristo, in queste circostanze concrete, è quella della sua concretizzazione storica’. ‘È il Gesù storico che rende inquivocabile la necessità, il senso e il modo di ottenere la liberazione” (SANDER, *Jesus, o libertador: A cristologia da libertação de Leonardo Boff*, São Leopoldo-RS, Sinodal, 1986, p. 51). Cfr anche HILGERT, R.P., op. cit., p. 18.

13 SANDER, L.M., op. cit., p 05, citando SEGUNDO, J.L., *Liberación de la teologia*, Buenos Aires, 1975, p. 07.

14 CELAM, Santo Domingo, nº 244.

15 CONE, J.H., *O Deus dos oprimidos*, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 92-93.

16 TUTU, D., *The theology of liberation in África*, in *African Theology en route*, edito da Kofi Appiah-Kubi e Sérgio Torres, New York, Orbis Books, 1979, p. 163, citato da GUTIÉRREZ, G., *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, Petrópolis, Vozes, 1987, p 15.

17 Per quanto il concetto di “Terzo Mundo” sia ambiguo, si può “concretizzare se diciamo America Latina, Africa, Oceania e pensiamo alle culture e religioni oppresse e al 70% di poveri in questi continenti” (RICHARD, P., *Jesús histórico en la teología de la liberación*, in

A esperança dos pobres vive: Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin, São Paulo, Paulus, 2003, p. 186).

18 SOBRINO, J., op. cit., p. 57.

19 RICHARD, P., op. cit., p. 186.

20 GUTIÉRREZ, G., *Pobres y opción fundamental*, in *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomo I, San Salvador, UCA Editores, 1991, p.309.

21 Cfr CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su alcuni aspetti della "Teologia della Liberazione"* (1984) e *Istruzione sulla Libertà cristiana e sulla Liberazione* (1986).

22 Il messaggio di Giovanni Paolo II all'episcopado del Brasile (1986) è illuminante: "Nella misura in cui si impegna a trovare quelle risposte giuste – penetrate dalla comprensione della ricca esperienza della Chiesa in questo Paese, il più possibile efficaci e costruttive e allo stesso tempo consonanti e coerenti con gli insegnamenti del Vangelo, della Tradizione viva e del perenne Magistero della Chiesa – siamo convinti, noi e voi, che la teologia della liberazione è non solo opportuna, ma utile e necessaria. Deve costituire una nuova tappa – in stratte connessione con le precedenti – di quella riflessione teologica inziata con la Tradizione apostolica e continuata con i grandi Padri e Dottori, con il Magistero ordinario e straordinario e, in epoca più recente, con il ricco patrimonio della Dottrina Sociale della Chiesa, espressa in documenti che vanno dalla *Rerum Novarum* alla *Laborens Exercens*".

23 LOPES GONÇALVES, P.S., *Liberationis Mysterium - O projeto sistemático da teologia da libertação: Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, pp. 54. 35.

24 LOPES GONÇALVES, P.S., op. cit., p. 36. "La realtà del Regno di Dio possiede una dimensione trascendente – Dio – e una dimensione storica – il Regno –, cioè la volontà realizzata da Dio. Queste due dimensioni sono intimamente relazionate" (BOMBONATTO, V.I., *Seguimento de Jesus: Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*, São Paulo, Paulinas, 2002, p. 214).

25 BARBAGLIO, G., *Il Regno di Dio e Gesù di Nazareth*, im A.A.V.V., *Conoscenza storica di Gesú, Brescia*, Paideia Editrice, 1978, pp. 103-119.

26 *O Neoliberalismo na América Latina. Carta dos Superiores Provinciais da Companhia de Jesus da América Latina*, São Paulo, Loyola, 1997, n.50.

27 HILGERT, P.R., op. cit., p.13.

28 Cfr RICHARD, P., *Jesús histórico en la teología de la liberación*, op. cit., 191.

29 Cfr PALACIO, C., op. cit., p. 197.

30 Cfr COMBLIN, J., *Antropologia cristã, Coleção Teologia e Libertação*, Tomo I, Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 16-17.

Visione globale di Gesù Cristo nella Notificazione a Jon Sobrino

Riflessioni sull'uso della Bibbia

Quando ero bambino sentii ripetere più di una volta questa frase, che quasi mi suonava blasfema e che certamente non capivo: "¡Se armó la de Dios es Cristo!" [espressione popolare spagnola, di impossibile traduzione, utilizzata per esprimere situazioni grandemente problematiche e complesse]. Più tardi compresi che aveva a che vedere con i dogmi cristologici e che, senza dubbio, esprimeva una enorme saggezza popolare. Perché chiarisce con grande forza che il punto non è dichiarare che Gesù è Dio, ma che Dio sta in Gesù. Predicare la divinità di Gesù è vero quanto si vuole, se si tratta del Dio vero, non delle idee di Dio che la ragione umana pretende di definire, con la sua onniscienza, onnipotenza, immutabilità, impassibilità fino al famoso Motore immobile o la *Noesis noeseos*, che si delizia narcisisticamente in sé. Ma se quello che si predica di Dio è che Gesù è la sua manifestazione umana più definitiva, allora possiamo cominciare a conoscere molto di più del Mistero di Amore che ci coinvolge.

È conoscendo il Gesù della storia che noi cristiani pretendiamo di sapere più e meglio che mai del Dio rivelato nel corso della storia di fede del popolo di Israele. Grazie a lui ci affacciamo al mistero del Padre di Gesù e del Figlio di Dio che è lui stesso; entriamo nel cam-

mino che conduce al Padre, portando avanti la sua Buona Novella del Regno di Dio e compiendo i gesti e i segni che indicano la sua pienezza futura. Cominciamo a costruire coscientemente la famiglia dei figli di Dio, illuminati e mossi dal suo stesso Spirito. Per questo la Chiesa non potrà mai lasciar da parte l'indagine storica su Gesù di Nazareth, sulla base soprattutto delle testimonianze di fede che questo stesso Spirito ha suscitato in essa e che ha saputo riconoscere come la sua *norma normans*, prima che apparissero papi e concili.

Non mi sento uno specialista di cristologia ma semplicemente un modesto esegeta, che crede in Gesù di Nazareth come il Cristo del Nuovo Testamento. Non ho problemi con i dogmi, perché evidentemente sono tutti molto posteriori; e, naturalmente, non sono altro che l'interpretazione di quello che la fede neotestamentaria proclama, all'interno di un determinato contesto, e sempre lasciando aperto il cammino a nuove letture, che gli errori ai quali il dogma si oppone volevano chiudere. Non sono solo il punto di arrivo, ma il punto di partenza per una fede più matura, più pronta al confronto con il mondo che avanza e più cosciente del grande mistero che ci coinvolge, sempre più grande della nostra povera capacità di comprensione ed espressione concettuale.

Ho assunto seriamente il fatto che la Sacra Scrittura deve essere "l'anima della teologia", come afferma recentemente la Dei Verbum e ripete il documento della PCB sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Dico di solito, con ogni modestia e con affetto, ai miei fratelli teologi di professione, che questo non è vero se non per pochi teologi cattolici, e neppure lo è nei testi del magistero. La Parola di Dio è tanto più grande ed ineffabile di quella espressa nella Bibbia, ma ciò non toglie che possiamo essere d'accordo tutti (compresi gli ebrei, ma soprattutto i cristiani delle diverse confessioni) sul fatto che la fonte originaria delle nostre espressioni valide di fede sono le Scritture, poiché in esse ci viene narrata la lunga storia di fede del popolo di Israele e la breve ma decisiva storia di Gesù di Nazareth, in cui noi cristiani crediamo si sia data la presenza e la vicinanza maggiore di Dio in mezzo a noi, fino a proclamarlo suo Profeta escatologico e suo Figlio, sua Saggezza e sua definitiva Parola incarnata.

Come lettore assiduo del Nuovo Testamento, specialmente dei Vangeli e in parte del contributo di molti fratelli esegeti su di essi – e più a fondo su Gesù di Nazareth – penso che si possano fare alcune modeste osservazioni alla Notificazione sulle due opere cristologiche

del teologo latinoamericano Jon Sobrino che sono oggetto della stessa. In primo luogo, ho l'impressione che tale Notificazione parta da una cristologia che non si basa sulle conoscenze esegetiche che sono oggi patrimonio comune della maggior parte della esegesi seria di tutte le confessioni cristiane, compresa la cattolica, in cui mi sento a casa. Pretende piuttosto di avere una lettura diretta dei "dati neotestamentari", senza alcuna mediazione storica interpretativa, e di usarli a sostegno delle idee cristologiche che dominano il suo pensiero.

Delle 35 note, solo 9 si riferiscono al NT, in maggioranza del corpo paolino (10 citazioni) e alcune di Giovanni (5 citazioni). Sono meno quelle dei Sinottici (6, cinque in parallelismo), quando tutta l'esegesi sa che è in essi che abbiamo una base maggiore per arrivare al Gesù storico, senza cessare di presentarlo anche come il Cristo della fede. Il resto sono documenti del Magistero (circa 24), soprattutto del più recente. Non appaiono citazioni sulla questione del metodo, in cui la fede della Chiesa, da quanto visto, non ha bisogno della permanente esegesi del Nuovo Testamento molto più che della ripetizione di frasi di qualunque maestro nella Chiesa, teologi e vescovi inclusi. Malgrado imputi a Jon di non rispettare le affermazioni del NT sulla divinità di Gesù Cristo e specialmente sulla sua coscienza filiale, mi sembra che questo teologo prenda molto più in considerazione l'attuale esegesi più nota e convincente.

La pericolosità di certe formule di fede, ripetute senza riflessione e poco adatte alle considerazioni dell'uomo attuale, è nel fatto che sono servite e servono a fondamentalismi di ogni tipo, e, in relazione alla cristologia, indicano un monofisismo o docetismo neanche tanto larvato. Forse è esatto che l'inculturazione del messaggio cristiano nella cultura greca è servita a dare espressione e persino a difendere la verità biblica; ma certamente solo all'interno di tale cultura, non nella nostra, che non ha granché di ellenico, e meno ancora a livello mondiale.

Mi si perdoni se non riesco a capire bene questa cosa del "soggetto transtemporale" della fede della Chiesa di cui parla il documento (n. 3). Di fatto, almeno prima di tali formulazioni conciliari o dogmatiche, il soggetto storico non aveva affatto nella mente queste formulazioni. Quasi tutto il NT è lontano dal pensiero ellenista dei teologi e dei vescovi di questi primi Concili, e molto più vicino al pensiero e al linguaggio biblico dei semiti come Gesù o gli Apostoli. Solo Paolo in una certa misura e Giovanni in un'altra maggiore subiscono di più l'influsso del pensiero ellenista.

Le affermazioni di Sobrino, che si suppone neghino la divinità, sono del tutto corrette per quasi tutto il mondo esegeticamente informato. Questi due testi di Giovanni (1,1 e 20,28), con la maggiore probabilità appartengono agli anni successivi all'anno 70 in cui Jon riconosce che già si confessava Gesù come Dio. Invece non è esatto che i testi paolini, da rabbino attento quale egli è, affermino senz'altro l'uguaglianza di Cristo con Dio Padre. Né 1Ts 1,10 né Fil 2,5-11 né 1Cor 12,3 e neppure Rm 1,3-4 o 10,9 come assicura così categoricamente la Notificazione. Neanche si potrebbe ammetterlo di Col 2,9, la cui paternità paolina è, come è noto, più che incerta. La mancanza di una continuità chiara tra le formulazioni bibliche, di taglio semitico alle origini, e quelle del linguaggio teologico dei vescovi di questi concili è evidente, anche solo per le tremende tensioni che implicò arrivare a queste formulazioni conciliari.

Penso che la divinità di Gesù ci stia fin dalle origini della fede cristiana, ma formulata in un linguaggio germinale, metaforico, simbolico che assomiglia ben poco alla concettualizzazione greca che pretende definire, quasi delimitare con precisione, i misteri ineffabili che affronta. Tutto il linguaggio biblico è molto più modesto, più simbolico, più aperto all'ignoranza umana e al balbettio del linguaggio metaforico e mitico se vogliamo, che alla precisione concettuale aristotelica o cartesiana, per non dire scolastica. La Notificazione sembra non prendere sufficientemente in considerazione la diversità di tempi tra il Gesù prepasquale e il Cristo risorto, tra il tempo della Chiesa nascente e quello della Chiesa che testimonia la sua fede in una nuova diversa cultura.

Sulla distinzione tra Gesù e il Regno, non ha dubbi alcun esegeta del NT, come pure sulla peculiare relazione tra di loro, che fa di Gesù quello che la teologia biblica intende con mediatore escatologico e realizzatore germinale. Lo stesso documento afferma che solo "in un certo senso si identificano". Non penso che la frase di Giovanni Paolo II sia un dogma, né che voglia dire qualcosa di molto diverso. Né Jon Sobrino né la Teologaa della Liberazione li separano mai; al contrario, sono stati coloro che più rilievo hanno dato alla radicale relazione con il Regno di tutta la vita e l'opera, di tutta la persona e la missione, di Gesù di Nazareth, come fanno i Sinottici (e Paolo e Giovanni a modo loro).

Immaginare un Gesù cosciente della sua divinità e dotato di chiaroveggenza e onniscienza divine, che gode della "visione beatifica" dal presepe alla croce, può essere una deduzione logica di una cristologia che non tiene in considerazione l'esegesi, ma sfiora il grottesco e l'inumano; e non è mai affermato nel NT; neppure nel vangelo più

vicino al linguaggio mitologico della gnosi come è quello di Giovanni. Negare la fede a Gesù si oppone non solo al testo esplicito di Eb 12,2, ma a tanti passaggi del NT in cui questa è la prima condizione che egli chiede ai suoi ascoltatori e discepoli, come ai beneficiari dei "miracoli" di Dio.

Non c'è problema a dire che Gesù vede il Padre, e parla al Padre, ecc. Ma senza negare che lo vede nella fede e gli parla nella fede e si affida con totale fiducia alle sue braccia paterne, anche, o soprattutto, in mezzo all'oscurità dell'antiregno e della morte che lo hanno afferrato e assassinato. Sta bene che il Catechismo parli dell'unione di Gesù con la Saggezza divina, forse una delle prime cristologie bibliche; ma, nel linguaggio neotestamentario, questo non esclude affatto né la condizione umana né il modo umano di vivere la relazione con Dio nella fede. Simile in tutto a noi, meno che nel peccato, include necessariamente la fede; altrimenti, non sarebbe simile in tutto; a meno che si pensi che la fede è peccato (Eb 4,15). La fede di Gesù non è la fede di un peccatore come lo siamo noi, ma senza questa fede non avrebbe senso un dato tanto ribadito nei vangeli come la preghiera di Gesù e le sue tentazioni.

È assolutamente corretto che l'esegesi del NT può sostenere con altissima probabilità che le spiegazioni del valore salvifico della morte di Gesù sono tutte successive al fatto pasquale, e frutto della riflessione delle diverse comunità cristiane, senza dubbio alla luce dello Spirito; e non derivano dal Gesù prepasquale. Neppure si vede che sia meno salvifica questa probabile lettura che fanno molti prima di Jon Sobrino sull'atteggiamento di Gesù di fronte alla sua presumibile morte violenta, che non cercò mai né desiderò. I passaggi che cita sono paolini e giovannei, cioè non derivano affatto dal Gesù storico ma senza dubbio dalla riflessione credente postpasquale. L'unico testo dei sinottici che cita (Mc 10,45) è chiaramente una lettura teologica della Pasqua, forse alla luce del testo profetico di Is 53; e non è tanto sicuro che sia di Gesù stesso, per quanto sia possibile.

Le parole della Cena, come sappiamo, sono conservate in una doppia tradizione, la più antica delle quali è probabilmente quella che non allude a questa lettura teologica basata su Is 53; ma al rito dell'Alleanza del Sinai nella proiezione escatologica di Ger 31,31ss. La probabilità si basa nientemeno che su Paolo (1Cor 11,23-25), che, a sua volta, afferma di trasmettere quanto ricevuto (senza dubbio da Gerusalemme) e che è anteriore all'altra esplicitazione (è anche quella che appare nell'antichissimo scritto cristiano, chiamato generalmente

la *Didaché*, derivante da gruppi giudaico-cristiani primitivi, secondo l'opinione più accettata). Ciò non gli toglie il suo valore di riflessione cristiana, ma dà libertà alle teologie successive di non condannare le altre in nome proprio della fede biblica, parecchio più ampia degli anchilosamenti scolastici. E si tratta niente di meno che di uno dei riti da sempre essenziali delle comunità cristiane, basati sui pasti precedenti di Gesù, sulla sua ultima Cena e sui pasti con il Risorto, come quello paradigmatico di Emmaus o del lago di Tiberiade (Lc 24 e Gv 21).

Dire che vi sono alcuni "dati neotestamentari" che cedono il passo ad una "ipotetica ricostruzione storica" è negare tutto lo sforzo della metodologia storico-critica, tanto evitata dalla Chiesa preconciliare, ma raccomandata vivamente (forse anche troppo) da Pio XII, dalla Dei Verbum del Vaticano II, e dall'ultimo documento magisteriale, intitolato "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa" del 1993. Pretendere di fare una lettura ovvia e oggettiva dei dati, senza questa analisi storico-critica, può esser fatto solo con grande pretesa e poco sforzo scientifico. In ogni caso si tratta di questioni dibattute che non si possono dirimere con l'autorità del magistero ma con argomenti di indole esegetica.

Per dire che una ricostruzione è "erronea", bisognerà saperne fare un'altra che non lo sia. E non si vede perché la causalità esemplare, in termini di salvezza dell'uomo e di umanizzazione, sia meno della causalità efficiente, soprattutto se questa indica un qualcosa di quasi meccanicamente estrinseco, affatto umanizzante. Dio ci salva per grazia, ma non senza la nostra apertura alla stessa. Questo è ciò che esprime il "non salvavit te sine te", di Agostino e di qualunque riflessione sensata sulla salvezza, e contro qualunque mal compreso "ex opere operato", che purtroppo è stato e forse è anche oggi troppo diffuso.

Sul fatto che la teologia debba avere come matrice la fede della Chiesa non ha dubbi alcun credente cattolico, tra i quali mi annovero. Ma questo significa, in primissimo luogo, la fede che ha avuto la sua prima e normativa espressione nelle comunità cristiane primitive e nella Chiesa più tarda che ha riconosciuto loro questo valore canonico al di sopra di ogni interpretazione successiva, di qualunque matrice e per opera di chiunque, magistero ordinario e Magistero straordinario compresi. Non è che sia necessario leggere il NT a partire dal magistero, e meno ancora da determinate posizioni dello stesso, bensì il contrario. Ogni magistero autentico nella Chiesa dovrà convalidarsi con il suo fondamento biblico, soprattutto neotestamentario, con tutti gli strumenti oggi disponibili; e non con esegesi facili, senza alcun controllo critico, e presentate in forma dogmatizzante senza rispondere in nessun modo

allo sforzo di tanti credenti che prendono sul serio la Parola di Dio, manifestata soprattutto in Gesù di Nazareth ed espressa con la forza del suo Spirito nel Nuovo Testamento.

Se si leggono le opere di cristologia di Sobrino, non con il sospetto e senza caccia all'errore, ma con una disposizione favorevole, come la testimonianza di un credente che vuole trasmettere la fede con lucidità, anche le espressioni che potrebbero essere carenti appaiono in altra luce. Non c'è motivo che dica tutto; né pretende essere l'unica e definitiva cristologia. E' possibile che Jon pensi che manca da scrivere una cristologia a partire da tutti i poveri e le vittime del mondo e della storia, che sono tantissimi di più delle comunità cristiane dell'America Latina.

Per tanti anni noi esegeti abbiamo studiato i "generi letterari " della Bibbia, proprio per capire le parole umane in cui si esprime, sempre limitatamente, la Parola di Dio. Penso sia urgentissimo condurre uno studio serio sui "generi letterari " di tutto il magistero, per operare la stessa distinzione tra la fede che intendono veicolare e difendere e l'involucro umano, così tante volte manchevole, con cui la presentano.

Ha scritto José Comblin che, nel mondo cattolico, "l'esegesi biblica scorre parallelamente e praticamente non influisce sulle strutture della Chiesa". E il compianto Juan Luis Segundo diceva che, nei cinquanta anni che erano passati dalla Divino afflante Spiritu di Pio XII sul lavoro esegetico, "la pratica di una teologia biblica realmente tale, e ad un livello serio, praticamente non è esistita". Penso che si tratta forse di due giudizi troppo pessimisti, soprattutto per il mondo della teologia protestante e per certe discussioni accademiche tra specialisti cattolici, ma sempre più mi vedo obbligato a riconoscere che pare abbiano fin troppa ragione.

Sono d'accordo con il fatto che il teologo non deve accettare il magistero di nessun esegeta, tra l'altro perché nessun esegeta può essere considerato come maestro, bensì come attento interprete della parola biblica, dal suo primo significato storico alla sua possibile applicazione attuale, in qualunque campo, passando forse per tutto quello che si è soliti chiamare "storia degli effetti" del testo nel corso delle sue diverse letture nel seno della Chiesa. Ma non ci starebbe male che una teologia che afferma che la Sacra Scrittura è la sua anima lo prendesse un po' più in considerazione, almeno come punto di partenza delle sue ulteriori sistematizzazioni e proposte pastorali o di qualunque altro tipo. Forse bisognerebbe prenderlo ancora più in considerazione quando si tratta

di giudicare negativamente un'opera di cristologia che cerca di basarsi seriamente sul Gesù storico, e di leggerlo a partire dai poveri e dai problemi più dolorosi della nostra umanità, sofferente e cristianamente aperta alla speranza.

Eduardo FRADES cmf

Professore di Sacra Scrittura all'ITER di Caracas,
Venezuela

La Apostolicità dell'Opzione per i poveri

Voglio iniziare raccontando un'esperienza vissuta in maniera ricorrente negli anni 1985-1998 da molti fratelli e sorelle che oggi servono la Chiesa in Messico Roberto Oliveros, eminente teologo e decano del Collegio Massimo della Compagnia di Gesù si presentò con fare solenne, puntuale e affabile alla lezione introduttiva del corso di Cristologia. Dopo le indicazioni relative al corso e all'itinerario della riflessione, sul punto di concludere, tenendo due libri in mano ci disse: "i nostri principali compagni di strada durante questo corso saranno questi due fratelli: Juan Luis Segundo (1) e Jon Sobrino (2)". In particolare, quell'anno – 1996 – era morto Juan Luis e Roberto, lasciando cadere sul tavolo il libro di Segundo, aggiunse: "ma Juan Luis è appena scomparso e resteremo solamente noi e Jon".

Iniziò così un processo di familiarizzazione con lo stile di Sobrino: sistematico, a volte ridondante e pieno di espressioni provocatorie e lapidarie. Un cammino di ricostruzione della fede che ci portò ad amare maggiormente Dio Padre, presenza vicina e piena di bontà; Gesù e la centralità del Regno di Dio e la sua vicinanza salvifica; la presenza sacramentale e misericordiosa della Chiesa chiamata ad essere samaritana per gli esclusi di questo mondo. La riflessione si andò ampliando al di là della lezione e per molti diventò appassionante nella lettura di "El Principio Misericordia" (Santander, 1992) con il suo corollario "La Fe en Jesucristo" (San Salvador, 1999), che ci portò a comprendere e a vivere la teologia come *intellectus amoris*, a dar ragione di quello che amiamo e che nel caso di Sobrino diventa più esplicitamente *intellectus*

misericordiae, iustitiae, liberationis: una ragione che misericordiosamente dà ragione della giustizia e delle possibilità di liberazione dell'umanità.

La Cristologia di Jon Sobrino è già parte del patrimonio della Chiesa, specialmente quella latinoamericana della tradizione teologica qualificata da Giovanni Paolo II come "opportuna, utile e necessaria" in connessione con la "Tradizione apostolica continuata con i grandi padri e dottori, con il Magistero ordinario e straordinario" (3).

Oggi, riconoscendomi indirettamente come suo alunno, raccolgo l'invito della "Notificazione" (4) diretta a Jon Sobrino ad approfondire e chiarire alcuni elementi presenti nel suo lavoro, cosa che già abbiamo fatto nel dialogo fraterno, a lezione e di fronte al Signore nel Tabernacolo nel corso degli anni.

I punti segnalati nella Notificazione, lungi dal vederli come un anatema, li ho visti soprattutto come un invito ad approfondire la Cristologia in una prospettiva latinoamericana, per condurla più avanti nella sua ragione d'essere.

Sono vari i punti che tocca la Notificazione, e possono tutti essere chiariti. Opto solo per uno, quello del primo tema, "Presupposti Metodologici", che è importante, poiché in esso si pongono alcuni interrogativi sul metodo teologico della Cristologia di Sobrino. La Notificazione lo divide in due parti:

- *I poveri come luogo teologico e principio di interpretazione (n. 2)*
- *Il valore normativo dei Concili Cristologici (n. 3)*

Il numero 2 (5) inizia citando l'opera di Jon Sobrino in cui afferma che, nella prospettiva latinoamericana, i poveri sono un luogo privilegiato e principio di interpretazione per fare teologia; nel paragrafo successivo valuta il luogo teologico dei poveri, che (come qualunque luogo teologico) deve stare inserito nella Fede della Chiesa. Per concludere con una frase profondamente inquietante: "Il luogo ecclesiale della cristologia non può essere la Chiesa dei poveri ma la fede apostolica trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni".

Dico che è inquietante perché contrappone la fede apostolica alla Chiesa dei poveri, e nessuno di noi che facciamo teologia cattolica in America Latina si sente identificato con il significato che potrebbe avere questa frase.

Ciò richiede l'approfondimento di due cose: cos'è la fede apostolica e in questa prospettiva verificare se la costruzione di una Chiesa dei poveri va contro di essa.

La Fede Apostolica

Cominceremo seguendo da vicino il commento fatto da Benedetto XVI nell'udienza del 28 marzo 2007, presentando Sant'Ireneo di Lione, uno dei grandi teologi e pastori della cristianità.

Commenta il Papa che al centro del pensiero di Ireneo c'è la questione della "regola della fede" e della sua trasmissione. Per Ireneo la "regola della fede" coincide in pratica con il "Credo" degli apostoli e ci dà la chiave per interpretare il Vangelo, per interpretare il Credo alla luce del Vangelo. Il simbolo apostolico, che è una specie di sintesi del Vangelo, ci aiuta a comprendere quello che vuole dire, il modo in cui dobbiamo leggere lo stesso Vangelo.

Di fatto, il Vangelo predicato da Ireneo è quello che egli ricevette da Policarpo, vescovo di Smirne, e il Vangelo di Policarpo risale all'apostolo Giovanni, di cui Policarpo era discepolo. In questo modo, il vero insegnamento non è quello inventato dagli intellettuali, che supera la fede semplice della Chiesa. Il vero Vangelo è quello su cui hanno riflettuto coloro che presiedono la comunità che lo ha ricevuto, non solamente come conoscenza ma come fede vissuta in comunità, grazie ad una catena ininterrotta che deriva dagli apostoli. La fede vissuta e confessata pubblicamente dalla Chiesa è la fede comune a tutti. È apostolica solo questa fede che procede dagli apostoli, cioè da Gesù e da Dio.

Ireneo si preoccupa di illustrare il concetto genuino di Tradizione apostolica, che possiamo riassumere in tre punti:

• *La Tradizione apostolica è "pubblica", comune. Non privata o segreta. Ha un carattere comunitario, non è quello che mi succede, ma quello che passa per il filtro della comunità ecclesiale nel tempo e nello spazio, in cui il vescovo è la guida del discernimento. Per Ireneo non vi è alcun dubbio che il contenuto della fede trasmessa dalla Chiesa è quello ricevuto dagli apostoli e da Gesù, il Figlio di Dio. Non c'è altro insegnamento.*

• *La Tradizione apostolica è "unica". Mentre lo gnosticismo si divide in numerose sette, la Tradizione della Chiesa è unica nei suoi contenuti fondamentali che, come abbiamo visto, Ireneo chiama "regula fidei" o "veritatis": e dato che è unica, crea unità attraverso i popoli, attraverso le diverse culture, attraverso popoli differenti; è un contenuto comune come la verità, malgrado le diverse lingue e culture. Questa unità è ciò che Jon Sobrino chiama il meta-paradigmatico alla Cristologia nell'introduzione della "Fede in Gesù Cristo".*

• *Per ultimo, la Tradizione apostolica è "pneumatica", cioè spirituale, guidata dallo Spirito Santo. Non si tratta di una trasmissione affidata alla capacità degli uomini più o meno istruiti, ma allo Spirito di Dio, che garantisce la fedeltà della trasmissione della fede. Questa è la "vita" della Chiesa, che la rende sempre giovane, cioè feconda di molti carismi. Chiesa e Spirito per Ireneo sono inseparabili. "Dove sta la Chiesa, lì sta lo Spirito di Dio; e dove sta lo Spirito di Dio, lì sta la Chiesa e ogni grazia"* (6).

Pertanto, la fede della Chiesa deve essere trasmessa in modo che appaia come deve essere, cioè "pubblica", "unica", "pneumatica-spirituale". A partire da ciascuna di queste caratteristiche, si può arrivare ad un fecondo discernimento sull'autentica trasmissione della fede nel presente della Chiesa. Conclude il Papa dicendo che "questa dottrina è come una strada maestra per chiarire a tutte le persone di buona volontà l'oggetto e i confini del dialogo sui valori, e per dare un impulso sempre nuovo all'azione missionaria della Chiesa, alla forza della verità che è la fonte di tutti gli autentici valori del mondo" (7).

La Apostolicità dell'opzione per i poveri, Chiesa dei poveri

Che la Chiesa orienti la sua attività a favore dei poveri non è una questione sociologica, né di strategia politica, né di moda degli anni '70, o di affermazione della decadente, come affermano alcuni, teologia della liberazione. Questo costruire "dal basso", "nella prospettiva delle vittime", "a partire dagli esclusi", "a partire dai poveri" è un dato che appare già nella tradizione veterotestamentaria: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo" (Es 3,7); e che Gesù conferma nello spirito delle Beatitudini (Mt 5,1-11): sarà per questa vicinanza salvifica che saremo giudicati (Mt 25, 31-46). E quando la Chiesa non "discerne il corpo", e non si costruisce in questa prospettiva, viene fortemente rimproverata dai suoi pastori: "È per questo che tra voi ci sono molti ammalati e infermi, e un buon numero sono morti. Se però ci esaminassimo attentamente da noi stessi, non saremmo giudicati" (1 Cor, 11,30-31).

Inoltre, tutto l'avvenimento dell'Incarnazione mira a questo significato: pastori – esclusi e impuri come primi testimoni -, il presepe e il fatto di non trovare un riparo, ecc.

Più avanti, la Tradizione ecclesiale abbonda di esempi. Per citarne alcuni: il diacono San Lorenzo li chiama "il tesoro della Chiesa". Nel

medioevo la Chiesa cercò di avvicinarsi ad essi attraverso innumerevoli iniziative e movimenti spirituali, tra i quali si distingue per la sua ecclesialità quello francescano. Per esempio, Sant'Antonio da Padova affermava: "E se non va in soccorso e chiude il cuore al fratello povero, dico che pecca mortalmente, perché non è in lui la carità di Dio; poiché se l'avesse, con piacere aiuterebbe il fratello povero".

Nella Controriforma abbondano gli esempi: abbiamo gli ordini ospedalieri, San Vincenzo de' Paoli, San Gaetano, San Camillo de Lellis, San Giovanni Bosco e un'infinità di istituzioni che incarnano questo ideale.

Per l'America Latina, la Conferenza Episcopale di Medellín (1968) ha dato alla nostra Chiesa gli elementi essenziali che sono maturati nel decennio successivo con Puebla, configurando i tre assi che si può dire sono propri o tipici della Chiesa latinoamericana: l'opzione per i poveri, la teologia della liberazione e le Comunità Ecclesiali di Base. Puebla dà un mandato ecclesiale: "affermiamo la necessità di conversione di tutta la Chiesa ad una opzione preferenziale per i poveri, mirando alla loro liberazione integrale" (Puebla 1134).

Il culmine di questo processo credo sia la dichiarazione di Giovanni Paolo II nella *Novo Millennio Ineunte* 49, tanto ignorata ma paradigmatica, per il contesto nel quale la emise: l'inizio del XXI secolo e del millennio (i corsivi sono miei):

"Il secolo e il millennio che si avviano dovranno ancora vedere, ed anzi è auspicabile che lo vedano con forza maggiore, a quale grado di dedizione sappia arrivare la carità verso i più poveri. Se siamo ripartiti davvero dalla contemplazione di Cristo, dovremo saperlo scorgere soprattutto nel volto di coloro con i quali egli stesso ha voluto identificarsi: 'Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi' (Mt 25,35-36). Questa pagina non è un semplice invito alla carità: è una pagina di cristologia, che proietta un fascio di luce sul mistero di Cristo. Su questa pagina, non meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo.

Certo, non va dimenticato che nessuno può essere escluso dal nostro amore, dal momento che " con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo ".35 Ma stando alle inequivocabili parole del Vangelo, nella persona dei poveri c'è una sua presenza speciale, che impone alla Chiesa un'opzione preferenziale per loro. Attraverso tale opzione, si testimonia lo stile dell'amore di Dio, la sua pro-

vvidenza, la sua misericordia, e in qualche modo si seminano ancora nella storia quei semi del Regno di Dio che Gesù stesso pose nella sua vita terrena venendo incontro a quanti ricorrevano a lui per tutte le necessità spirituali e materiali" (8).

Certamente si potrebbe precisare che la Notificazione sta parlando della "Chiesa dei poveri", e precisiamolo. Il termine non è di Jon Sobrino, né di alcun teologo della liberazione; furono i nostri pastori che lo coniarono: il Beato Giovanni XXIII in un radiomessaggio del 1962, precedente all'inaugurazione del Concilio Vaticano II, disse: "per i paesi in via di sviluppo la chiesa si presenta come è e come vuole essere, come la chiesa di tutti, in particolare come la chiesa dei poveri" (9). Ma Papa Giovanni XXIII non era l'unico pastore a proporre che la Chiesa mostrasse una preferenza per i poveri. Nella prima riunione del Concilio, l'Arcivescovo di Bologna, il Cardinal Lercaro, toccò il tema della povertà: "Il tema di questo Concilio è, certamente, la Chiesa in quanto tale, soprattutto la Chiesa dei poveri". Prima della riunione del 26 ottobre per discutere il tema della povertà, il vescovo del Sahara, monsignor Mercier, su indicazione dei periti, scrisse una nota con il titolo "La Chiesa dei poveri" coniando così un termine centrale della futura teologia della liberazione.

La Chiesa dei poveri non è mai stata considerata nella tradizione latinoamericana come un selezionato club di miserabili, una specie di "corte dei miracoli" che disprezzi i perfidi ricchi. Lo proclamiamo a voce alta: Dio non vuole la miseria per nessuno in questo mondo! Dio vuole che tutti i suoi figli e le sue figlie abbiano vita in abbondanza!; di fronte al dato scandaloso dei miserabili al lato dell'opulenza lacerante, dai cristiani la nostra fede esige per mandato evangelico e tradizione apostolica che si faccia un'opzione per i poveri, e in ciò consiste l'ecclesiologia di questa cosiddetta "Chiesa dei poveri" che non si è mai vista lontana dai suoi pastori, poiché da essi è sorta.

Questa Chiesa dei poveri vuole che vediamo la società con gli occhi dei poveri e solidarizziamo con loro. Pertanto non stiamo parlando di lotta di classe, ma di un fare storico come dice Sant'Agostino: "Nella carità il povero è ricco, senza carità ogni ricco è povero".

Pertanto, è evidente alla luce di quanto detto che la fede della Chiesa passa necessariamente per l'opzione per i poveri, e che è qui che si verifica l'ortodossia della nostra fede. Pertanto la prevenzione su questo dualismo nella Notificazione è superflua, poiché la Fede della

Chiesa e la tradizione apostolica non sono contro la Chiesa dei poveri, intesa come quella che opera una "vicinanza salvifica" prioritaria a favore di essi, e che è un dato cristologico fondamentale.

Luis Arturo GARCÍA DÁVALOS

Messico DF, Messico

Note:

1 Segundo Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander.

2 Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, CRT-UIA, México, 1991.

3 Giovanni Paolo II, *Carta a los obispos brasileños, reunidos en Itaicí*; cfr CHRISTUS, aprile 1986, p. 59-60.

4 Congregazione per la Dottrina della Fede, NOTIFICAZIONE sulle opere del P. Jon SOBRINO SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999), 26 nov. 2006.

5 Nel suo libro *Jesucristo liberador*, P. Jon Sobrino afferma: "La cristologia latinoamericana […] determina che il suo luogo, come realtà sostanziale, sono i poveri di questo mondo, e questa realtà è quella che deve essere presente e compenetrare qualunque luogo categoriale in cui venga messa in atto" (p. 47). E aggiunge: "I poveri mettono in discussione all'interno della comunità la fede cristologica e le offrono la sua direzione" (p. 50); la "Chiesa dei poveri è […] il luogo ecclesiale della cristologia, per essere una realtà configurata dai poveri" (p. 51). "Il luogo sociale, allora, è il più decisivo per la fede, il più decisivo per configurare il modo di pensare cristologico e quello che esige e facilita la rottura epistemologica" (p. 52).

Anche riconoscendo l'apprezzamento che merita la preoccupazione per i poveri e per gli oppressi, nelle frasi citate, questa "Chiesa dei poveri" si situa nel posto che corrisponde al luogo teologico fondamentale, che è solo la fede della Chiesa; in essa trova la giusta collocazione epistemologica qualunque altro luogo teologico.

Il luogo ecclesiale della cristologia non può essere la "Chiesa dei poveri" bensì la fede apostolica trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni. Il teologo, per la sua vocazione particolare nella Chiesa, deve tenere costantemente presente che la teologia è scienza della fede. Altri punti di partenza per il lavoro teologico correranno il rischio dell'arbitrarietà e finiranno per sfigurare i contenuti della fede stessa.

6 *Contro le eresie* 3,24,1

7 Benedetto XVI, Udienza Generale, Mercoledì 28 marzo 2007.

8 Giovanni Paolo II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 49

9 Giovanni XXIII, Radiomessaggio a motivo dell'inaugurazione del Concilio Vaticano II, 11 settembre 1962.

Cristologie plurali

Chi è Gesù di Nazaret? Le risposte a questa domanda sono state sempre plurali, fin dal tempo dei primi discepoli di Gesù. I testi del Nuovo Testamento rappresentano le prime testimonianze del pluralismo fondante del cristianesimo. È nel tentativo di rafforzare il pluralismo cristologico all'interno delle comunità cristiane che illustro le idee che seguono.

Accogliere il pluralismo cristologico all'interno delle comunità cristiane è, secondo me, un passo importante per accogliere il pluralismo delle credenze e delle ricerche religiose dei diversi gruppi culturali senza pretendere che nessuna di esse sia la più importante e la più vera e assoluta esperienza del divino. Nel tentativo di illustrare qualche elemento del pluralismo cristologico per le comunità cristiane, mi è venuta in mente una frase suggestiva di San Paolo: *"Non sono io che vivo, ma è Cristo che vive in me"* (Gal 2,20). Che cosa aveva vissuto Paolo quando la formulò? Alla vita di quale "io" si riferiva? Credo che Paolo, con la sua caratteristica lucidità, non avesse la pretesa di riprodurre nella sua vita la vita individuale di Gesù di Nazaret. E, nella stessa linea, non pensava che tutti gli "io" potessero ridursi al suo "io". Assumere a partire dalla sua vita i valori che secondo la sua comprensione di Gesù davano senso alla sua vita, faceva di lui un altro Cristo. Ci troviamo già nel pluralismo cristologico. Pertanto possiamo chiederci: come potrà questa frase, frutto di un'esperienza personale, essere vera per noi oggi? Come possiamo seguire Cristo se non ascoltiamo ciò che siamo e se non ci

disponiamo a modificare i nostri comportamenti a partire dal luogo in cui ci troviamo? Come posso seguire Cristo se non scopro il suo volto impresso nel mio cuore attraverso la mia storia e la storia delle persone che mi sono vicine? Forse devo negare questa esperienza fondamentale per seguire un Cristo insegnato dall'esterno e dall'alto dei poteri ecclesiastici? Forse per seguire Cristo devo tradire il volto di Cristo che vive in me? Forse devo rinunciare alla mia cultura, al mio contesto di vita, alle grida di dolore proprie del mio popolo, grida che risuonano in me e risuonano nei miei contemporanei? Queste domande, che possono sembrare pura retorica, non nascono da un pensiero ecclesiastico ufficiale che pretende di insegnare la verità universale valida in tutti i luoghi e in tutti i tempi, ma nasce dall'osservazione della vita ordinaria delle persone comuni.

Pertanto, ogni controllo cristologico che provenga dai poteri religiosi che si auto-conferiscono il possesso della vera dottrina su Gesù Cristo o ogni controllo che noi stessi vogliamo esercitare gli uni sugli altri, corrono il rischio di negare la vita plurale e diversa del Cristo in noi. Non si può ridurre Cristo ad una formula, ad un dogma delimitato nel tempo, ad un unico comportamento, ad un'unica azione come se potessimo sorvegliare le differenti forme di amore ed affermare allora che tutti noi possiamo amare solo in questo modo sancito come unico modo possibile e autentico di vivere l'amore.

Ma chi è il Cristo che vive in me? Come posso intenderlo e vivere in me la sua verità? Come posso essere fedele ad una tradizione religiosa che è riconosciuta come cristiana?

Cristo, parola di origine greca, significa l'unto, il designato per una missione speciale. Per molto tempo si è pensato che Cristo fosse solo Gesù di Nazaret, che portava attraverso la sua persona la salvezza per tutta l'umanità. Oggi, nella comunità cristiana, diciamo che Cristo è una parola che significa che ciascuna e ciascuno di noi ha come Gesù di Nazaret la capacità di scoprirsi unto per essere al servizio gli uni degli altri, per cercare con gli altri la giustizia e il bene comune. E' in questo senso che tutti noi siamo Cristi, cioè responsabili di accogliere la nostra umanità e permettere che essa si dispieghi nel rispetto e nella dignità che meritiamo. Se la tradizione attribuisce a Gesù questo termine in maniera particolare, ciò è avvenuto per permettere che a partire da un uomo concreto, Gesù di Nazaret, potessimo percepire come si può, in un determinato contesto e a partire dalla nostra umanità, essere di fatto Cristo. In altre parole, la questione è la creazione, in ogni contesto, di relazioni "cristiche", cioè relazioni di giustizia, di amore, di tenerezza, di

verità, di solidarietà gli uni con gli altri assumendo la nostra condizione e la responsabilità umana. Allora, la cosa più importante in Cristo non sono gli attributi divini astratti che gli conferiamo. Non è la sua filiazione divina in un senso religioso gerarchico. Non sono nemmeno gli attributi derivati dalle divinità dell'Olimpo greco o dal mondo egizio che aggiungiamo alla sua storia nel corso dei secoli. Il fatto è che, uno di noi e ciascuno di noi, nella nostra umanità può diventare Cristo. E quando diventiamo Cristo accogliamo nel più profondo della nostra umanità quell'esperienza semplice che ci porta a riconoscerci gli uni con gli altri, gli uni per gli altri, come uno stesso corpo. Un corpo che vive una vita piena solo se ci prediamo cura rispettosamente gli uni degli altri, se instauriamo ogni giorno in modo nuovo relazioni di rispetto, di giustizia e di tenerezza tra noi.

La Cristologia plurale è semplicemente l'accoglienza di questa intuizione dei primi discepoli e discepole di Gesù. Può essere vissuta come esperienza umana di relazione con le persone vicine o lontane da noi in modo sempre nuovo. In questo senso, determinare dogmaticamente le forme di questa relazione e utilizzare parole uniche per esprimerla non sembra far parte della tradizione che abbiamo ereditato dai vangeli.

È in questo senso che ci ricordiamo di san Giovanni quando dice che *"il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito"* (Gv 3,8). Questo vento soffia in noi o respira in noi o noi respiriamo in esso, quando sentiamo quanto il dolore dell'altro ci muove in profondità e diventa in qualche modo un dolore nostro. Per questo cerchiamo con lui o con lei soluzioni per alleviare la sofferenza e per alimentare le speranze. È il vento, brezza soave o tempesta che ci avvicina ai nostri simili e ci fa scoprire che siamo fatti della stessa carne, uno stesso corpo con la Terra. Questo corpo, per quanto diviso dalla sofferenza e dall'avidità che sono in noi, è l'unica realtà che siamo. Ed è esso stesso il corpo di Cristo simboleggiato in maniere diverse. Sappiamo per esperienza che il vento che soffia in lui non è sempre lo stesso in luoghi diversi e in tempi diversi. Allora, come esigere che il suo suono sia conforme a una legge o ad un'unica regola? E come proibire al vento i suoi diversi suoni e intensità, nel desiderio di controllarlo come fanno i signori del mondo? Per loro le ricchezze del mondo devono riempire i loro forzieri, il sapere del mondo i loro computer per controllarlo e accumulare ricchezze senza pensare che *"tignola e ruggine consumano"* (Mt 6,19). Ma *"per voi non sia così"* (Lc 22, 26), diceva Gesù in uno degli incontri con le sue amiche e amici. Alla stessa tavola

siedono la prostituta, il lebbroso, l'emorroissa, l'uomo dalla mano secca, l'uomo che riscuoteva le tasse, il vecchio, il bambino, e ciascuno afferma il Cristo che vive e cerca di far sì che *"l'amore sia tutto in tutti"*. La diversità di vita esprime la diversità delle forme di amore e delle forme poetiche per esprimerlo nella fedeltà a ciò che siamo e al bene che vogliamo gli uni agli altri.

Cristologie plurali rispondono al pluralismo della vita, alla sua complessità, alla diversità di situazioni in cui l'amore e la giustizia si realizzano in mezzo a noi. Come si può osare ridurre la creatività dell'amore? E intanto è proprio quello che stiamo facendo, come se controllando l'amore ed il pensiero sull'amore potessimo avere il possesso degli altri e persino il possesso del potere divino. Non ci convinciamo che la nostra cristologia, quella che è presente nella nostra comunità di fede, è solo una delle tante che esistono all'interno della tradizione cristiana e all'interno della nostra Chiesa. E quando dico questo è per affermare che a partire dalla nostra cristologia non possiamo giudicare gli altri e diventare giudici dell'ortodossia dell'amore e della pratica della giustizia. Nella vita ordinaria l'amore non si sottopone alle forme prestabilite e perciò assume vari colori ed espressioni come il vento che soffia dove vuole. E' questo vento dai diversi suoni, che fa nascere le cristologie diverse come forme diverse di amore e liberazione.

Cristologie nere che cercano di ascoltare il clamore dei neri nel nostro continente e affermare la loro consocrazione all'interno della loro vocazione umana per cercare cammini di affermazione della loro dignità e di rispetto delle loro tradizioni culturali.

Cristologie femministe che sentono il dolore del corpo femminile escluso e giudicato inferiore. Dominazione reale nella forma di dominazione simbolica, di dominazione economica, sociale, familiare, e religiosa. Non avremmo diritto, noi donne, ad una cristologia che prendesse in conto la nostra dignità a partire dai nostri dolori, a partire dalle forme di croce che la società patriarcale ci impone? Non sarebbe questo un cammino di risurrezione nei limiti della storia presente?

Cristologie indie che vivono ancora oggi lo sterminio dei popoli nativi e cercano attraverso la lotta per la loro dignità di affermarsi come popoli con diritto ad avere le loro terre e le loro tradizioni rispettate. E come non sentirsi unti, chiamati a rispondere alla vocazione umana di libertà di fronte all'ingiustizia di vedere le proprie terre sottratte, le proprie culture assassinate e ridotte a folclore al servizio di una élite?

Come non tentare di essere mille Cristi e ognuno tentando di

rispettare il Cristo fratello, il Cristo sorella con il suo dolore particolare immerso nel dolore umano collettivo?

Molte volte gli imperi religiosi pregano ed esigono la Cristologia della Torre di Babele. Costruiscono torri e dall'alto supervisionano le azioni e i pensieri dei lavoratori esigendo che parlino la stessa lingua, anche sapendo che sono originari di popoli differenti. Minacciano coloro che parlano la propria lingua, con castighi diversi visto che la diversità delle lingue può essere minaccia all'egemonia politica e religiosa di coloro detengono il potere. Diventano intolleranti e esclusivisti affermando la superiorità cristiana come pura scelta e decisione divina. Agiscono come se avessero bisogno di difendere l'ortodossia e la purezza di Cristo allontanando da lui i mendicanti, le prostitute, le vedove, gli stranieri, i contadini, i pensatori critici che si siedono alla stessa tavola e possono mangiare manicaretti differenti. I detentori del potere politico e religioso vivono il più delle volte di equivoci e ci minacciano a partire da essi. Ci fanno credere che lo fanno per responsabilità ecclesiale, per amore di Cristo e della verità. Ma qual è il loro Cristo nella varietà di cristologie? Credo che, nonostante la buona volontà di alcuni, affermano la propria immagine di Cristo a partire da categorie imperialiste e dualiste che garantiscono per secoli la superiorità del cristianesimo in relazione agli altri cammini religiosi. Dimenticano, forse, che la grandezza del cristianesimo cominciò nella mangiatoia, nell'accogliere un bambino, nato da una donna, nella notte oscura del popolo sfruttato. Un bambino fragile, vulnerabile, disarmato, dipendente, come tutti noi. Ma in lui come in tutti i bambini del mondo nasce la speranza di un mondo migliore oggi e domani. Il bambino, Gesù, in seguito diventa adulto e a 30 anni, per impegnarsi a fianco degli emarginati della sua regione, viene crocifisso e ucciso ad opera dei poteri politici e religiosi. Questa morte ingiusta è stata trasformata in memoria di vita e di amore che ha fatto rinascere per molti la speranza di vita. Nessuna gloria imperialista, né fasto, nessuna ricchezza, nessun controllo ideologico! Ma è proprio qui che individuiamo l'originalità del cristianesimo. Non abbiamo bisogno di essere come il Dio onnipotente, dall'immagine maschile, assiso sul suo dorato trono celeste. Basta che siamo esseri umani - donne e uomini – e che sappiamo che Dio è in noi fin dall'inizio. Perciò, ognuno e ognuna di noi è invitato, a partire dalla nostra essenza più profonda di esseri umani, ad avvicinarsi all'altro, a piantare la nostra tenda vicino a lui, a rivolgerci, sempre e di nuovo, verso il prossimo, a camminare insieme, a condividere il pane e il vino e a rendere grazie alla vita. E questo si chiama essere Cristo.

Perciò, parlare di cristologie plurali non è una grande novità. Non è da oggi che sono plurali. Siamo noi che tentiamo di ammazzare il pluralismo. È importante che non dimentichiamo questo, perché abituati a vivere una vita in cui il piano superiore è considerato migliore, abbiamo difficoltà ad accogliere la diversità terrena e la ricchezza delle nostre differenze. Come ci insegna il racconto dei re Magi, osiamo farci guidare dalla stella che li ha portati da Gesù bambino. Accogliamo la nostra stella, quella che ci conduce ai bambini, agli adolescenti, alle donne che danno alla luce, ai pastori e ai contadini senza terra, ai disprezzati di questo mondo, agli afflitti e là incontreremo il bambino o la bambina che siamo, Cristi nati per aiutarci reciprocamente nel mistero infinito della vita.

Ivone GEBARA

Camaragibe, Brasile

I Vangeli e le formule degli antichi concili: testo e contesto

Le quattro parti della notificazione a Jon Sobrino del 15 marzo hanno per titolo espressioni come "Divinità di Gesù Cristo", "Incarnazione del Figlio di Dio", "Regno di Dio" e "Valore salvifico della morte di Gesù". Si tratta di formule elaborate, secoli addietro, dai concili ecumenici della Chiesa antica, specialmente per i concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381). Tali espressioni risultano familiari alle persone abituate al linguaggio della gerarchia ecclesiastica, poiché fanno parte del loro vocabolario tradizionale. Ma sono estranee a chi non è abituato ad ascoltare omelie. E minacciano di cadere come pietre sulla testa di chi osa metterle in discussione, allo scopo di presentare la fede cristiana in una forma più comprensibile alla gente d'oggi.

Stiamo parlando di parole di un'epoca in cui, per la prima volta dopo molti secoli, la filosofia entra esplicitamente nella questione della complessità che comprende la relazione tra parola e oggetto, un tema al quale la filosofia tradizionale occidentale ha rivolto poca o nessuna attenzione. Nell'ottavo capitolo delle sue *Confessioni*, Sant'Agostino - per esempio - spiega come ha imparato a parlare (1). Fin dai primi mesi di vita e lungo tutta la nostra esistenza, scrive, impariamo a costruire l'universo interiore per mezzo di parole direttamente messe in relazione con le cose. Agostino racconta di aver appreso che cosa fosse una "sedia" osservando le persone che pronunciavano la parola "sedia" mentre indicavano un determinato oggetto.

In latino si dice *Verba signa rerum* (le parole sono i segni delle cose). Per Sant'Agostino e tutta la tradizione filosofica che rappresenta, la parola mantiene una relazione pura e semplice con la realtà. È come un mattone che si utilizza nella costruzione della casa "oggettiva" in cui viviamo tutta la vita (2).

La filosofia del linguaggio del XX secolo considera ingenuo questo modo di intendere la parola. Tale filosofia non ci aiuta a percepire che le parole fanno parte di insiemi o "giochi" intenzionali (3). La parola può avere senso solo quando si inquadra in un insieme costruito con una determinata intenzione. Comprendere una parola presuppone che si capisca il suo inserimento in una determinata costruzione intenzionale. Ciò si applica tanto alla parola ordinaria di tutti i giorni quanto alla parola scientifica (che non può essere considerata una torre d'avorio dell'oggettività). Spiegando le cose in questo modo, la filosofia del linguaggio mette il dito su una piaga che, in forma crescente oggigiorno, tocca la nostra vita. Siamo tutti esposti, oggi più che mai, a produzioni sempre più sofisticate di parole, immagini, segni e simboli, diffusi da potenti mezzi di comunicazione i quali fanno gli interessi di grandi imprese e istituzioni, a detrimento del bene comune. Queste istituzioni fanno il loro gioco sotto apparenze ingannevoli. Il futuro della democrazia nel mondo intero dipende sempre più dalla capacità delle persone di percepire i giochi (spesso sporchi) che si nascondono dietro parole apparentemente inoffensive e sempre attraenti. I filosofi del linguaggio combattono l'ingenuità, finora predominante, riguardo la ricezione di messaggi, immagini e parole, e ci insegnano a essere rigorosi in questo campo. Ciò vale anche nel caso della notificazione vaticana del 15 marzo scorso.

1. La prima cosa che m'infastidisce della notificazione è la mancanza di connessione tra testo e contesto, nella lettura dei documenti citati nell'ambito dell'argomentazione. Nel "presupposto metodologico" appare la seguente frase: *le formule (dei concili) sono interpretazioni autentiche del fatto rivelato* (n. 3). Gli autori della frase chiudono gli occhi di fronte alla contestualizzazione storica tanto dei testi del Nuovo Testamento come dei testi conciliari, e dimostrano di non conoscere (o disprezzare) il "principio del contesto", enunciato per la prima volta nel 1884, dal filosofo tedesco Frege (4), che dice così: "un enunciato ha senso solo nel suo contesto". Fuori contesto, la parola non significa nulla. È necessario contestualizzare i testi, ossia, comprenderli nel loro specifico contesto.

Il contesto nel quale sono stati redatti i testi del Nuovo Testamento è differente dal contesto nel quale sono state elaborate le formule dei concili del secolo IV. Il cristianesimo dei primi tre secoli è una religione di volontari e volontarie (5). Le persone aderivano liberamente al movimento cristiano. Costituisce un anacronismo attribuire un carattere normativo-autoritativo ai testi prodotti in quel periodo. Quando san Paolo, per esempio, parla di norme, allude a prescrizioni precedentemente discusse e accettate dai partecipanti dei suoi gruppi. Paolo ricorda semplicemente norme accettate da tutti e tutte. Egli non le impone. Nei primi secoli, nessuno era obbligato a osservare il modo di vivere cristiano. Il cristianesimo dei primi tre secoli, nella misura in cui era composto da persone che avevano aderito volontariamente al movimento, è per sua natura dialogico, non autoritativo (6).

Tutto cambia nel IV secolo. Prendiamo ad esempio il concilio di Nicea nel 325. Vedere i vescovi riuniti nella residenza estiva dell'imperatore Costantino era interesse dell'amministrazione dell'impero romano, desiderosa di unificare il vasto impero per mezzo di un solo credo religioso. Mostrando abilità politica, l'imperatore offrì ai vescovi, alla fine dei lavori conciliari, un ricevimento degno dei senatori dell'impero. Eusebio di Cesarea ci racconta la profonda impressione suscitata tra i vescovi: *distaccamenti della guardia imperiale e di altre truppe avevano circondato l'entrata del Palazzo con spade sguainate. Gli uomini di Dio erano potuti passare senza timore in mezzo ai soldati, fino al cuore delle stanze imperiali, dove alcuni si erano seduti al tavolo vicino all'imperatore e altri si erano sdraiati sui divani sistemati ai due lati. Chi osservava questo, avevae l'impressione che si trattasse di un'immagine del Regno di Cristo, di un sogno invece che di realtà* (7) .

Le autorità dell'impero approfittarono abilmente della volontà esistente tra i vescovi di risolvere alcune questioni interne – l'arianesimo, il melitonesimo e la ricerca di una data comune per celebrare la festa di Pasqua – per suggerire loro un cambiamento radicale nel comportamento. I vescovi, affascinati, offrirono poca resistenza alle proposte di Costantino, che, apparentemente, ben si sposavano con la loro impazienza di combattere le eresie. Così, abbandonarono la tradizione del dialogo del movimento cristiano e adottarono, in poco tempo, il modo normativo e autoritativo dell'amministrazione imperiale (8). A Nicea, il cristianesimo divenne normativo. Ed è qui la sostanziale differenza tra le formule dei concili e il "fatto rivelato" (nei vangeli): le prime sono normative, mentre l'ultimo è di ordine dialogico. Non si può parlare di "interpretazione autentica".

2. Un secondo termine della Notificazione che merita di essere analizzato è il termine "Verità". Nella conclusione del testo (n. 11) si dice: *La verità rivelata da Dio stesso in Gesù Cristo e trasmessa dalla Chiesa costituisce il principio normativo ultimo della teologia e nessun'altra istanza può superarla*. Al di là della notificazione si può leggere che questa stessa "verità rivelata" si incontra nei testi del Nuovo Testamento. In che senso si può parlare di "Verità" in riferimento al Nuovo Testamento? In senso cognitivo? Immagino che un evangelista come Marco rimarrebbe sorpreso al sentir dire che i lettori di oggi cercano "la verità" (cognitiva) nel suo testo, poiché non sta pensando di offrire una nuova "conoscenza" alle persone. La sua "Verità" è un'altra. Ciò che vuole è dialogare col suo pubblico ascoltatore o lettore, e provare a indurlo a camminare con Gesù e con gli apostoli. Marco non si limita a descrivere episodi della vita di Gesù, egli vuole azione. Per tutto il tempo, si rivolge a chi ascolta o legge e lo mette in discussione, discute con lui, mostra che vale la pena diseguire il cammino di Gesù. Sono superati i tempi in cui si studiava il "Gesù storico" in linea puramente informativa. Dagli anni '90 ad oggi, gli studi dei vangeli sono incentrati sul carattere dialogico, non meramente informativo, degli stessi. I vangeli sono testi alla ricerca di chi è sensibile alla storia di Gesù, non per ammirarlo, ma per lasciarsi toccare dal suo modo di essere, di agire e di parlare. A rigore, i vangeli non informano su nulla e non prescrivono nulla, bensì si propongono la conversione, il cambiamento nel modo di pensare e di sentire delle persone che li leggeranno. Le affermazioni del Nuovo Testamento circa la divinità di Cristo, la sua coscienza filiale e il valore salvifico della sua morte (n. 3 della notificazione) devono essere intese in questa prospettiva dialogica, e mai in senso cognitivo o dogmatico. È strano parlare di "verità" (in senso cognitivo) in relazione ai vangeli e agli altri testi del Nuovo Testamento. I primi cristiani volevano comunicare un'esperienza di vita e invitare le persone a condividere questa esperienza. Non intendevano informare, quanto piuttosto dialogare e attrarre. E qui vi è un ulteriore punto in cui la notificazione risulta estranea ad un approccio contestuale al messaggio cristiano.

3. La frase più strana di tutta la notificazione appare al numero 3 e dice: *I concili non significano ellenizzazione del cristianesimo, quanto il contrario. La cultura greca ha subito una trasformazione al suo interno e ha potuto diventare uno strumento per esprimere e difendere la verità biblica*. Tale frase è incomprensibile, perché a partire da Adolfo Von Harnack (che scriveva nel 1886) l'idea dell'ellenizzazione del cristianesimo trova consenso tra gli storici (9). Ciò che va detto di tale incontro tra cristianesimo ed

ellenismo, è che – nel caso delle formule di Nicea – non si tratta di una semplice "traduzione" del messaggio evangelico in termini greci, sebbene i concetti menzionati nel Credo (incarnazione, filiazione divina, ascensione, venuta dello spirito Santo) traggano origine da una lettura del Vangelo di Giovanni. Tra l'universo linguistico del summenzionato vangelo e l'universo del concilio esiste una differenza fondamentale. Nicea non è una semplice traduzione o "adattamento" dei termini evangelici. C'è un cambiamento di senso. I termini evangelici sono sottoposti a un'operazione di calcolo che li trasforma in strumenti di lotta per l'ortodossia e contro l'eresia. I vescovi riuniti a Nicea credevano prima di tutto nel sistema esistente e nella necessità di salvaguardare il potere di un'istituzione particolare. In definitiva, l'assemblea dei vescovi a Nicea è un gioco di forze politiche, tra l'imperatore e i vescovi, tra i vescovi stessi, tra sacerdoti e vescovi, eretici, monaci, etc.

L'uso del termine "gioco" diverse volte utilizzato in questa sede, aiuta a comprendere che Nicea è pura contingenza, azione del momento, trasposizione linguistica motivata da interessi politici. Appartiene alla storia, che cammina inesorabilmente. Nel secolo IV, ai vescovi sembrò giusto prendere le parole del vangelo di S. Giovanni dall'universo linguistico in cui furono scritte e trasformarle in strumenti d'unificazione della Chiesa e di lotta contro le eresie. Questo è transitorio. Anche così, la ripercussione del Credo di Nicea e di Costantinopoli continua a essere enorme. Costituisce la base del catechismo che i cristiani hanno appreso nel corso dei secoli. Rivestite di potere istituzionale, queste parole dimostrano nei secoli una grande capacità di aggregare. Ma le parole normative non sussistono se non sono supportate da un'organizzazione potente, qualcosa di molto diverso da ciò che succede con le parole del dialogo, che si mantengono vigorose finché esistano persone che si mostrino disposte a dialogare e discutere. Le parole muoiono quando nessuno le comprende più e quando si perde interesse per esse. Perché è il dialogo che vivifica la parola. Ciò che per secoli ha costituito la grande forza del Credo, oggi mostra di essere la sua maggior debolezza.

Alcune studi indicano che la maggioranza dei cristiani oggi o disconosce i termini del Credo o sente appena vagamente parlarne, in predicazioni e celebrazioni liturgiche (10). Le persone diventano sempre più sensibili agli aspetti negativi di un dogma frequentemente invocato per osteggiare chi pensa in maniera differente, per subordinare le donne, per tollerare la schiavitù nelle sue differenti forme (11), per appoggiare sistemi autoritari, discriminare omosessuali e perpetuare una visione patriarcale del mondo e della vita. Oggi, molti cristiani "si distaccano",

non vogliono più discutere questo tipo di argomenti, mentre piccoli gruppi di fondamentalisti approfittano dell'indefinitezza regnante per impedire che si prosegua nella ri-attualizzazione del cristianesimo.

Abbiamo davanti a noi un lungo periodo d'insicurezza e di ricerca. Molti preferirebbero morire con le parole antiche, piuttosto che assumere la sfida di tornare alla creatività dialogica degli autori dei vangeli. Però, d'altra parte, un numero crescente di cristiani supera la nostalgia delle solennità e dei superlativi, dei ventagli persiani, delle tiare, delle mitrie, delle "sedie gestatorie", degli anelli, delle genuflessioni, del servilismo e dell'obbedienza, e si sente toccato dalle sofferenze delle donne irachene che piangono, dei bambini terrorizzati di Haiti, dei bambini che muoiono di fame in Africa, degli adolescenti venduti per il mondo, e dei giovani delle favelas e dei sobborghi che giocano con le armi. È qui che rinasce lo Spirito del Vangelo.

Eduardo HOORNAERT

Storico. Salvador, Bahia, Brasile

Note:

1 Agostinho, *Confissões*, Col. Os Pensadores VI, Ed. Abril, São Paulo, 1973, 3: *Como aprendi a falar*.

2 Oliveira, M. A. de, *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Loyola, São Paulo, 1997, 119-126..

3 Il termine "gioco di parole" (Sprachspiele) viene dal filosofo austriaco Wittgenstein, ma l'idea di costruzioni intenzionali per mezzo si parole è condivisa da molti filosofi del linguaggio.

4 Nel suo *Grundlage der Aritmetik*. L'"olismo semantico" di Frege sarà chiamato "Sprachspiel" da Wittgenstein. Vedi Oliveira, op. cit. 59-69.

5 Sheils, W.J. & Wood, D. (ed.), *Voluntary Religion*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

6 Per la distinzione tra "dialogico" e "autoritativo", cfr Bakhtin, M.M., *The Dialogic Imagination: Four Essays*, org. Holquist, M., Austin, University of Texas Press, 1981.

7 Vita Constantini, 3, 15. Cit. Crossan, J.D., *O Jesus histórico: A Vida de um Camponês judeu do Mediterrâneo*, Imago, Rio de Janeiro, 1994, 462.

8 Meyendorff, J., *Imperial Unity and Christian Divisions (The Church 450- 680 A.D.)*, St. Vladimir 's Seminary Press, Crestwood, NY, 1989.

9 Harnack, A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mohr, Tübingen, 1886. Riedizioni bel 1888, 1894, 1909, 1931 e 1990. Tra il 1886 e il 1909 l'autore rivide e attualizzò il testo. Oggi si utilizza l'edizione del 1990, in tre volumi.

10 Spong, J.S., *Um Novo Cristianismo para um Novo Mundo*, Verus, Campinas, 2006.

11 La riduzione in schiavitù di immensi contingenti umani, praticata per secoli da nazioni cristiane, è stata condannata solo nel documento *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, nel 1965, e, ancora, in termini vaghi.

Provocazione cristologica

Un teologo tenace e fragile ha pro-vocato il pensare a Cristo a partire dall'America Latina e nel cuore della Chiesa, con disciplina intellettuale e respiro profetico. Al riguardo, la Congregazione della Dottrina della Fede ha emesso una "notificazione" (26/11/2006) su errori e pericoli in due libri di Jon Sobrino. Questo è riportato (in mezzi di comunicazione e in ambienti cristiani) come se ci fosse una condanna di Sobrino e della teologia latinoamericana.

Per più di trenta anni J. Sobrino ha riflettuto sul Cristo del Vangelo, a partire dalla popolazione impoverita e credente. Nella residenza dell'università gesuita in El Salvador, i militari assassinarono I. Ellacuría e altri; poiché quella notte Sobrino era in viaggio, oggi non è un martire. Continua a generare teologia, con i suoi limiti e con i suoi successi. La sua proposta di pensare con amore (intellectus amoris) ha arricchito il cammino ecclesiale. Tuttavia, Sobrino è stato rifiutato da quanti riproducono schemi nordatlantici che influiscono su organismi ecclesiastici. In comunità ecclesiali che optano per le vittime e per la vita in abbondanza è sorta la cristologia della liberazione. Essa è stata sistematizzata da J.L. Segundo, L. Boff, J. Sobrino, J. Comblin, H. Etchegaray, C. Bravo, C. Mesters, R. Muñoz, A.M. Tepedino. C. Navia. C'è un modo nuovo di pensare la fede (1) e di fare cristologia a partire dal povero (2). Questa riflessione alimenta la fede del popolo di Dio e non è condannata! E' sì, però, materia di dibattito e discernimento, ed è corregibile, come qualunque opera umana.

Si tratta di una cristologia che pro-voca per il "partire da" e "lo stare con".

È un pensiero che cammina con il Gesù del Vangelo. Il nuovo viene dal messaggio evangelico per il qui e ora. Per questo si pone un maggiore accento sull'umanità del Signore, sul Regno di Dio, sulla salvezza che privilegia chi è in basso, sulla Pasqua intesa a partire dai perseguitati ed eroici popoli del Centroamerica. Tale ermeneutica di liberazione non è semplice condiscendenza verso gli sfortunati. Piuttosto è fatta con la popolazione povera, in una solidarietà teorica e concreta, affinché oggi non esistano crocifissi e l'umanità resusciti.

La cristologia si sta ricostruendo in America Latina per opera di biblisti, teologi/e, indigeni, afroamericani (3), e en Asia e in Africa (4). Occorre ringraziare Dio per tanta creatività e lucidità in tutto il mondo. Non si tratta di idee pericolose di questo o quell'autore. Piuttosto, di feconde elaborazioni in funzione non di élite accademiche e di funzionari di una religione, ma del cammino credente di quanti soffrono, pensano, celebrano, trasformano in maniera solidale la storia.

Ora, di fronte alla recente censura ad alcuni scritti di J. Sobrino, vale la pena ricordare che ogni buona teologia è inserita nella Chiesa ed è al servizio dell'umanità. Non sono idee statiche né infallibili. Per questo, il Magistero, e anche il senso della fede del popolo credente (*sensus fidei*), correggono quanto non corrisponda alla Parola di Dio e al pellegrinaggio ecclesiale verso il Regno di Dio.

La nota romana si centra su "certe proposizioni che non sono conformi alla dottrina della Chiesa". Gli specialisti in dibattiti teologici staranno sviscerando le critiche a questi testi così densi. Da parte mia, noto solo cattive interpretazioni. La prospettiva della chiesa dei poveri non sostituisce (nel pensiero di Sobrino) la fede apostolica. Neppure è vero che i dogmi dei primi secoli Sobrino li veda solo sul piano culturale, né che sia poco chiaro riguardo alla divinità di Gesù, né che abbia una concezione erronea del mistero dell'incarnazione. Altri tre grandi fraintendimenti si riferiscono alla relazione tra Gesù e il Regno di Dio (dove Sobrino e il lavoro biblico e teologico latinoamericano hanno dato immensi contributi), l'umanità e la Pasqua di Gesù Cristo.

Prenderebbe molto spazio esaminare ogni testo di Sobrino e l'insieme della sua opera. È un compito da specialisti. Mi sembra ingiusto usare alcuni pochi testi per indurre la gente a svalutare questa cristologia. Indigna anche la campagna attraverso i mezzi di comunicazione di massa: Jon Sobrino sarebbe stato "condannato" dalla Chiesa ("Nuova

offensiva della Chiesa Cattolica contro la teologia della liberazione", "Jon Sobrino, il ribelle salvadoregno", *El Mercurio* de Santiago/Chile, 18/3/2007, D30-31). Un assai noto rappresentante dell'Opus Dei attacca Sobrino per la sua "virtuale negazione della divinità di Cristo" (J.M. Ibáñez L., *El Mercurio*, 25/3/2007, D28).

Piuttosto, ci sta tutta la salutare pro-vocazione (non retrocedendo per timore o per autocensura), e il continuare a coltivare e a dibattere la feconda teologia latinoamericana. Ammirare J. Sobrino comporta continuare a sviluppare cristologie a partire dai crocifissi e dai risorti di oggi. La lucidità credente e la coerenza di vita di Jon Sobrino ci pro-vocano a pensare l'Amore di Dio (*intellectus amoris*) nella concretezza dell'America Latina. La cristologia è pensare la misericordia nella nostra storia, e non è ripetizione né imitazione di quanto fatto in altre latitudini. Ciò deassolutizza il pensiero egemonico. Ciò consolida, nel nostro Continente, diversi modi di pensare la sequela di Cristo, salvatore dell'umanità.

Diego IRARRÁZAVAL

Santiago del Cile

Note:

1. Si veda J. Sobrino, *Cómo hacer teología?*, *Sal Terrae*, 1989, 307-317; *El principio misericordia*, San Salvador: UCA, 1992; *La salvación que viene de abajo*, *Concilium*, 314 (2006), 29-40.
2. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México: CRT, 1976; *La fe en Jesucristo, ensayo desde las víctimas*, Madrid, 2000; e molte altre opere.
3. Vedere *Revista Latinoamericana de Interpretación Bíblica* (a partire dal 1988); A.M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994; C. Navia, *El Dios que nos revelan las mujeres*, Paulinas, Bogotá 1998, *Reflexiones para Semana Santa y Pascua*, Paulinas, Bogotá 1999; A. A. Da Silva, *Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano*, *Existe um pensar teologico negro?*, Paulinas, São Pablo 1998; E. López, *Cristología indígena y la evangelización inculturada*, *Teología India, Verbo Divino*, Cochabamba 2000; VV. AA., *Teología con rostro de Mujer*, *Revista Alternativas*, Managua 2000; L. Cerviño, *El Resucitado, mediadores/as andinos/as y Jesucristo*, *Teología Andina* II, ISEAT, La Paz 2006, 105-134.
4. Vedere due collettanee, R.S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, SCM Press, London 1993; J.N.K. Mugambi, L. Magesa (eds.), *Jesus in African Christianity*, Acton, Nairobi 2003.

Una cristologia liberatrice è una cristologia pluralista e con grinta!

Una delle maggiori preoccupazioni che il teologo Ratzinger, sia quando era il cardinal Joseph che da quando è papa Benedetto, ha espresso con più frequenza, riguarda una "teologia pluralista" in generale e una "cristologia pluralista" in particolare: ha paura che possa scivolare facilmente sui versanti instabili del relativismo. Ciò che il teologo e papa Ratzinger teme – con molti altri teologi e dignitari della Chiesa – è che, quanto prima i cristiani cominceranno a riconoscere il valore reale e unico di altre religioni e di altre personalità religiose (come Budda o Maometto), tanto prima appariranno più sfumate le reali differenze e le caratteristiche di tutte le religioni.

Ciò significa non solo che la Chiesa cattolica perderà il suo ruolo necessario per la salvezza, ma che anche Gesù perderà la sua singolarità (o *unicitas*, secondo la formulazione usata dallo stesso Ratzinger nella sua nota dichiarazione *Dominus Jesus*).

Credo che questi timori siano da prendere molto sul serio. Una commistione tra le religioni in una uguaglianza indistinta, in cui le differenze finirebbero per essere interessanti variazioni dello stesso tema, significherebbe la perdita di identità da parte delle religioni e costituirebbe una perdita gravissima per l'Umanità.

Mi piacerebbe spiegare come è possibile evitare questi timori e questi pericoli, almeno da parte dei cristiani. La mia proposta è abbastanza semplice: se la teologia cristiana è, come molti di noi cristiani pensiamo debba essere, teologia della liberazione, sarà automaticamente

una teologia pluralista; ma sarà un tipo di teologia pluralista che porterà incorporate protezioni e garanzie rispetto agli scivolosi versanti del relativismo. Oppure, in modo più pratico e personale, se i cristiani intendono la propria vita come un cammino sulle orme di Gesù Liberatore, allora assumeranno necessariamente nei confronti dei seguaci di altre religioni un duplice atteggiamento: saranno aperti alle altre religioni e nello stesso tempo avranno qualcosa di molto importante da dire e da annunciare loro.

Mi si permetta di spiegarmi.

Una cristologia liberante è una cristologia pluralista

Come chiaramente ci ha mostrato Jon Sobrino, sia nei suoi scritti su Gesù che nel modo in cui ha cercato di seguirlo, il punto centrale nella predicazione e nella vita di Gesù non era Dio, precisamente, ma "il Regno di Dio". In altri termini, un Dio senza Regno non è il Dio di Gesù. Per Gesù un simile Dio sarebbe stato un "Dio falso". Ciò che importava soprattutto a Gesù ed era per lui prioritario, non era il fatto che la gente raggiungesse una conoscenza chiara e teologicamente ortodossa di Dio, ma che la medesima gente giungesse a comprendere che, qualsiasi fosse il contenuto del Mistero divino, questo stesso contenuto misterioso chiama senza dubbio a impegnarsi a lavorare per il Regno di Dio, cioè ad edificare comunità i cui membri si preoccupino e abbiano vera cura l'uno per l'altro, come Dio si prende cura e si preoccupa di loro. In altri termini, il "Regno di Dio" si tradurrebbe in un ordine sociale veramente nuovo, fondato sia sulla compassione che sulla giustizia per tutti.

Così vediamo che il progetto liberatore di Cristo, della vita cristiana e della Chiesa cristiana, è ineludibilmente ed essenzialmente pluralista. Questo progetto di Cristo è aperto a qualsiasi altra religione (o, in caso, a qualsiasi altro movimento popolare): la valorizza in positivo, si predispone a collaborare con essa o anche ad imparare da essa, quando questa cerca di promuovere in questo mondo una forma o uno stile di vita che assicuri maggiore compassione e maggiore giustizia per tutti. Nella prospettiva di una cristologia e di una teologia liberatrici, il criterio determinante per individuare il valore – il valore salvifico, certamente – di un'altra religione non sta nel verificare se intende il Divino allo stesso modo nostro, né se crede nel medesimo tipo di "aldilà" cui crediamo noi, e neppure se può confessare Gesù come Figlio di Dio. Ciò che è da verificare prima di tutto è se sta cercando – su cammini forse

nuovi e inattesi per noi – di promuovere ciò che possiamo identificare come Regno di Dio. Se è presente questo elemento, abbiamo una buona base per parlare con essa del nostro modo di intendere Dio, la vita dell'"aldilà" e Gesù come il Cristo, l'Unto.

Una cristologia liberatrice, pertanto, non è intrinsecamente escludente nei confronti delle altre religioni. È aperta piuttosto alla collaborazione con esse, per la costruzione del Regno. Come fa notare Sobrino, la Chiesa primitiva, quando proclamò la Signoria di Gesù, non escluse altri "Signori" diversi da Gesù, se non quelli che si opponevano ai principi etici del "Regno di Dio". "Il Nuovo Testamento, paragonando altre signorie a quella di Cristo, non parla semplicemente di signorie *differenti* da quella di Gesù, ma di signorie *opposte ed escludenti*… Bisogna ricordare ciò che disse Gesù: 'Chi non è contro di noi, è per noi' (Mc. 9,40)" (1). Gesù e i suoi seguaci non si oppongono ad altri Signori che hanno fondato altre religioni, ma soltanto a quei Signori che si oppongono al cammino della compassione e della giustizia.

Una cristologia pluralista "con grinta"

Tuttavia, in questa comprensione liberatrice di Gesù e del Regno che Egli annunciò, vi sono priorità e urgenze particolari. Come spiega con convincente chiarezza Sobrino analizzando i Vangeli Sinottici, Gesù prestò particolare attenzione a coloro che soffrivano perché emarginati o sfruttati. Gesù diede una risposta alla loro sofferenza, si identificò con la loro causa, alzò la sua voce in loro favore, insieme a loro, in loro difesa – fino al punto da lasciarsi mandare a morte come uno di loro.

Il contenuto e la forza del messaggio di Jon Sobrino sono qui: nel fatto che "fuori dai poveri" non c'è salvezza, non c'è chiesa, non c'è teologia cristiana (2). Nel Regno di Dio (o nel nuovo ordine sociale di Dio) come lo intende Gesù, il primo punto all'ordine del giorno è la sofferenza degli emarginati. Questo è quello che importava più di tutto a Gesù ed è questo che si deve trovare in ogni "fede" vera o "religione" autentica. Se ci chiediamo cosa fu il "Definitivo" (il punto oltre cui non è possibile andare) per Gesù – cioè quale fosse il suo criterio fondamentale per decidere cosa sia veramente umano e veramente religioso – troveremo la risposta corretta non in termini di Dio o di Cristo o di chiesa; il "Definitivo" per Gesù è la sofferenza delle vittime. Così Sobrino intende il messaggio di Gesù, alla luce della "barbarie" e del "terrorismo" dell'11/9 e delle situazioni che ne sono seguite in Afghanistan e in Iraq:

"La barbarie e il terrorismo suscitano interrogativi su ciò che è il definitivo, la cosa più importante per gli esseri umani, e ci sfidano a rispondere senza possibilità di fuga. Questo elemento definitivo è la sofferenza delle vittime. La nostra reazione "definitiva" è la compassione nei loro riguardi, il com-patire con loro, vivendo e dando la propria vita perché la loro sofferenza abbia fine" (3).

Questo è ciò che io chiamo "la grinta" di una cristologia pluralista-liberatrice. Essa non solo è disposta a valutare positivamente le altre religioni, ma ha anche i mezzi per sfidarle, per adottare una posizione chiara e ferma nei loro confronti e quindi per evitare i pericoli del relativismo.

Una simile cristologia liberatrice, e la teologia liberatrice delle religioni cui fa da fondamento, non è solo disposta a valutare positivamente e a collaborare con altre religioni che cercano di promuovere il benessere dell'umanità e del pianeta. Può anche sfidarle su ciò che è *singolare o distintivo* dell'esperienza e del messaggio di Gesù: che nei nostri sforzi per ricercare il bene di tutti, in una società plasmata secondo compassione e giustizia, sono le vittime, gli emarginati, coloro che meglio possono mostrarci il cammino da seguire e il nostro compito non è solo operare per loro, ma soprattutto essere con loro. Tutti dobbiamo essere disposti ad ascoltarli, disposti a seguirli e a lavorare con loro, anche fino al sacrificio finale. I cristiani, mentre hanno sicuramente molto da apprendere dalle altre religioni, hanno questo chiaro messaggio da annunciare, insegnare e vivere!

Paul KNITTER

Cattedra Paul Tillich, nell'Union Theologial Seminar di New York

Note:

1 *Christ the Liberator* (Maryknoll: Orbis Books, 2001), 167-68.

2 Jon Sobrino, *The Kingdom of God and the Theological Dimension of the Poor: The Jesuanic Principle*, conferenza tenuta al Tantur Center, Gerusalemme, maggio 2000, p. 20 del manoscritto.

3 Jon Sobrino, *Where Is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity, and Hope* (Maryknoll: Orbis Books, 2004) 109. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia*. (San Salvador: UCA Editores, 2003) 181.

La riscoperta del Regno nella teologia

Negli ultimi decenni prima del Concilio Vaticano II, l'esegesi e la teologia biblica già valorizzavano la categoria del Regno di Dio (1). Il Concilio Vaticano II la consacra, relazionandola alla Chiesa, e affermando che Gesù dette inizio alla Chiesa "predicando la buona novella, ossia la venuta del Regno di Dio... Questo Regno si manifesta chiaramente agli uomini nelle parole, nelle opere e nella presenza di Cristo". Dopo la resurrezione di Gesù, la Chiesa, arricchita dai doni che egli le diede, ricevette la missione di annunciare e instaurare presso tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio. Essa ne è il germe e l'inizio (2).

Se per circostanze storiche la Chiesa cattolica si era praticamente identificata con il Regno, oggi percepiamo la distinzione fra i due e il fatto che la Chiesa è segno del Regno, realtà che la supera.

In questo contesto di valorizzazione del Regno e della missione di Gesù come predicatore del Regno, i teologi della liberazione hanno elaborato riflessioni innovatrici che, in maniera semplice e sintetica, riassumeremo in quattro tesi. 1. Gesù non predicò se stesso, ma il Regno di Dio. Soltanto dopo la resurrezione la comunità lo identifica con il Regno a tal punto che secoli dopo Origene lo definisce "autobasileia" - il Regno stesso -. 2. Gesù si comprende in una duplice relazione con il Regno. 3. Nel Regno predicato da Gesù, i poveri occupano un luogo privilegiato, al punto che sono essi a qualificarlo. 4. La Chiesa è chiamata al duplice compito di annunciare e significare in parole e gesti il Regno specialmente attraverso la predilezione per i poveri e di riconoscere la presenza del Regno in tutti i luoghi in cui i poveri sono evangelizzati, liberati.

1. Gesù predicò il Regno

Prima che Gesù iniziasse la predicazione, Giovanni Battista aveva proclamato: "Convertitevi, perché il Regno dei cieli è vicino" (Mt 3, 2). Annunciava la prossimità del Regno che esigeva conversione, simboleggiata dal battesimo. Giovanni era poi uscito di scena, decapitato per ordine di Erode. Appare Gesù. Ripete la stessa predicazione: "Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino. Convertitevi e credete al Vangelo" (Mc 1, 15).

Esegeti qualificati interpretano i versetti di Marco come sintesi autentica della missione di Gesù: indicare la presenza del Regno attraverso l'azione di Dio. E questa presenza si manifesta nella sua persona, nel suo messaggio, nelle sue azioni. Ed egli, a sua volta, non si autocomprende al di fuori di tale relazione con il Regno.

Perché i figli del paganesimo non si ingannino riguardo a questo "Figlio di Dio" che appare sulla terra, immaginando che si tratti di una mera visita di un essere divino tra di noi, e non della vera incarnazione, Luca e Matteo lo inseriscono nella genealogia umana, iniziata ora in Adamo (umanità) ora in Abramo (popolo ebraico). Di più: Luca lo inquadra nelle coordinate geografico-storiche, citando Cesare Tiberio, Ponzio Pilato, Erode e suo fratello Filippo, Lisania, Anna e Caifa. È un Gesù ben localizzato e non un Figlio di Dio pellegrino. Come se fosse poco, Paolo, nell'epistola ai Filippesi, consacra definitivamente la condizione umana di Gesù, giocando su due metafore: si svuota del divino e assume la condizione di schiavo "il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso (gr. ekenosen), assumendo la condizione (gr. esquema) di servo e divenendo simile agli uomini" (Fil 2, 6-7).

In questa condizione di umanità, di svuotamento, di assunzione della natura di schiavo, Gesù non sarebbe in condizione di predicare se stesso. Ogni riferimento è al Regno di Dio e al Dio del Regno, come Jon Sobrino è solito accentuare.

La categoria Regno di Dio al tempo di Gesù, essendo molto nota, era contesa da diverse proposte di fronte alle quali Gesù prese posizione, mostrando la propria originalità.

La sacralità della Torah attraversa la tradizione di Israele. Impressiona nella lettura dell'Antico Testamento l'importanza della Legge per gli ebrei. Il salmo 119 (118), che oggi fa parte della preghiera quotidiana della Chiesa, riassume bene tale esaltazione della legge. Di bellezza tanto sublime che Pascal consigliava di recitarlo tutti i giorni. I

farisei si impossessarono di tale proposta del Regno. "Beato l'uomo di integra condotta, che cammina nella legge del Signore" (Sal 119, 1). Il Regno di Dio si riassumeva per loro nel rispetto rigoroso della Legge. Avevano dietro di sé l'appoggio del popolo, delle persone pie, di quelle rispettose e amanti della Legge di Jahvé.

Israele ai tempi di Gesù veniva da secoli di dominazione straniera e pativa l'occupazione romana. Pullulavano ribellioni, specialmente dei lavoratori dei campi, contro le imposte, i censimenti ordinati dai romani. Il gruppo degli zeloti capitalizzava tale sentimento di ribellione contro la dura realtà politica, facendo appello anche all'esperienza religiosa dell'assoluta sovranità di Jahvé su Israele. I romani, a loro volta, rispondevano con violente razzie, crocifiggendo i ribelli e i cittadini. Un fertile terreno per la crescita del sentimento di insoddisfazione popolare e la comparsa di insurrezioni armate dei rivoltosi, come Taddeo (At 5, 36), Giuda Galileo (At 5, 37), Barabba (Mc 15, 7) e altri. Il volto violento del Regno.

Invece di prendere le armi, altri gruppi preferivano aspettare che Jahvé stesso intervenisse violentemente, distruggendo gli avversari. Era la prospettiva escatologica e prima di tutto apocalittica del Regno. I difensori trovavano eccellenti fondamenti biblici nella lettura letterale di passaggi di Isaia e di altri profeti. È il banchetto che il Signore preparerà sulla montagna di Gerusalemme (Is 25, 6). È la vendetta e il risarcimento di Dio che farà meraviglie, facendo tornare a Sion il popolo con grida di gioia (Is 35, 1-10). Sono i nuovi cieli e le nuove terre (Is 65, 17-25). C'era questo clima di aspettativa escatologica. Gli esseni si chiudevano in monastero, pregando, purificandosi in attesa di questa ora di vittoria totale dei figli della luce sui figli delle tenebre.

La bellezza e l'importanza religiosa, politica ed economica del Tempio, oltre alle leggi che prescrivevano i sacrifici, facevano dei sacerdoti e dei sadducei un potente gruppo politico-religioso. Perché il Regno di Dio non si sarebbe dovuto instaurare a partire dal Tempio?

In ogni situazione di dominazione e di resistenza esiste il gruppo dei conciliatori. Questi stringono alleanza con gli occupanti nella speranza che si risparmino vite. Caifa, riferendosi alla condanna di Gesù, formula con nitidezza il principio dell'accomodamento con il potere straniero: "È meglio che un uomo solo muoia per il popolo" (Gv 18, 14).

Gesù si è confrontato direttamente con Giovanni Battista. Si è lasciato battezzare da lui. Ha riconosciuto che stava per avvenire

un'irruzione del Regno. Messa a tacere la voce del Battista, gli si apre lo spazio per il suo proprio annuncio del Regno. Egli prende le distanze da tutte le concezioni anteriori. L'idea centrale per lui consiste nella relazione originale e unica che stabilisce con il Regno e con il Dio del Regno.

2. Gesù si comprende in una duplice relazione con il Regno di Dio

E la relazione è duplice. Annunciare il Regno è la sua missione principale. Dopo il momento di grazia del battesimo, si pone a predicare il Regno. Il Regno è qualcosa di più grande di lui. In un certo senso, si presenta, in un primo momento, come esterno a lui. Opera di Dio, il Dio del Regno. Dio è più grande di lui (Gv 14, 28). Chiede attenzione alla realtà del Regno che è l'azione salvifica di Dio, sovrano ultimo e definitivo di tutto il creato e di tutto quello che l'essere umano costruisce. Dio regna con potere salvifico, in maniera concreta, all'interno della storia umana. Tale concezione si inserisce nella tradizione profetica, il cui centro è Jahvé, il Dio degli eserciti, Adonai che liberò il Popolo di Israele dall'Egitto e lo condusse in Terra Santa per mezzo del suo braccio potente. Lo sottrasse, per mezzo di Ciro, alla seconda prigionia della Babilonia. È il Dio dell'Alleanza, il Dio fedele, il Dio dei padri. La storia di Israele si riassume nelle gesta liberatrici di Jahvé e nel suo dominio assoluto, che è esteso nel Secondo Isaia a tutti i popoli e a tutta la creazione. Tutto è fatto attraverso la predilezione di Dio nei confronti del popolo, malgrado le infedeltà.

Gesù sposta l'accento dal Regno alla figura di Javhé, come Padre, suo e nostro, che opera nelle stesse opere di Gesù, nel linguaggio di Giovanni (10, 37-38). In lui avviene il Regno. Si stabilisce allora una seconda relazione tra Gesù e il Regno che lentamente condurrà la comunità a identificarlo con il Regno.

A prima vista, l'enfasi sul Gesù storico, così come sulla sua predicazione del Regno, sembra disconoscere la realtà assoluta che lo stesso Gesù significa ed è. La teologia della liberazione accentua la dimensione della storicità di Gesù e della centralità del Regno nella sua vita, mettendo in discussione certa cristologia che inizia a pensare a Gesù a partire dalla divinità. Si ripete oggi la tensione che ci fu all'inizio tra la cristologia di Antiochia con il suo accento sull'umanità e la cristologia di Alessandria con il suo accento sulla divinità.

Si supera tale tensione non negando la prima relazione di tipo esterno e dipendente di Gesù, nel suo carattere storico, con il Regno, ma avanzando nella riflessione. Nel primo momento, l'inferiorità di

Gesù rispetto al Regno manifesta il limite della sua coscienza umana storica. Permane come dato della rivelazione, come si è detto prima.

Vale però anche il contrario. Nella radice ultima, Gesù si costituisce attraverso la relazione con il Padre, nella ripetuta insistenza del vangelo di Giovanni. Il termine relazione è talmente denso e forte che la teologia trinitaria lo ha scelto per definire le persone divine. Ha un senso diverso da quello che usiamo per le relazioni accidentali della vita. Per esperienza percepiamo differenze nelle relazioni che stabiliamo. Si va da quelle superficiali con le cose che ci circondano passando per quelle che ci vincolano ad impegni e persone fino a quella con Dio creatore e salvatore che ci costituisce come essere. È corretto dire che il Regno di Dio e il Dio del Regno sono più grandi di Gesù tanto quanto dire che egli si definisce costitutivamente attraverso di essi in una uguaglianza radicale. Gesù disse che avremmo fatto cose più grandi di lui. Una frase audace. Ma sappiamo di non farle senza la sua presenza.

Rimangono valide, pertanto, le due affermazioni in forma antitetica, cioè tra loro contraddittorie. Il Gesù storico predica, annuncia, attualizza il Regno di Dio che oltrepassa la storicità della sua vita. Il Regno si fa presente in tutti i tempi e spazi al di là di tutto quello che egli ha fatto e detto. La fede cristiana successiva, illuminata dalla resurrezione di Gesù, interpretando tutto a partire dal Cristo glorificato, lo identifica con il Regno in maniera tale che dove c'è una minima presenza del Regno lì è presente anche il Signore.

3. Il Regno di Dio e i poveri

Nella predicazione del Regno, i poveri occupano il posto centrale (3). È una delle evidenze del Nuovo Testamento. Luca lo ha formulato in forma tassativa senza aggettivi: "Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio"! (Lc 6, 20). Come se non bastasse, ha capovolto la beatitudine nel suo contrario in relazione ai ricchi: "Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione!" (Lc 6, 24). Non c'è molto da speculare di fronte alla rudezza delle espressioni di Luca che parla direttamente dei poveri nelle tre condizioni di povertà, di fame e di lacrime. Secondo l'esegesi del francese J. Dupont, che ha studiato profondamente le beatitudini, alla radice c'è la natura del Regno: la volontà di Dio di esercitare il suo regno a favore dei diseredati di questo mondo (4).

Siamo di fronte al privilegio del povero per il fatto di essere povero, il cui ultimo fondamento non è in lui, ma nell'amore di Dio verso di lui. Mistero della tenerezza divina che preferisce il povero nella sua

condizione di povertà per mostrare lì il suo regno. Tale predilezione di Dio per il piccolo, per il debole, attraversa la rivelazione. Nello scegliere il popolo di Israele per stringere con lui l'alleanza già si manifesta questo tratto divino. "Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli - siete infatti il più piccolo di tutti i popoli" (Dt 7, 7). Il popolo non può inorgoglirsi per aver ottenuto la prosperità con la forza delle sue mani, bensì come dono di Dio (Dt 8, 17). Il povero non ha motivo di vantarsi della preferenza di Dio. Dio lo ama in maniera preferenziale perché lo vuole. E basta. E ci tocca accogliere nell'umiltà e nella meraviglia questa predilezione di Dio.

Perché non rimanesse tutto legato a una frase e così un qualche peregrino esegeta borghese o una qualche autorità ecclesiastica disattenta nei confronti dei poveri potessero relativizzare tale affermazione di Gesù, egli fece in modo di moltiplicare i segni di predilezione per i poveri, i malati, le donne, i bambini, i peccatori, i pubblicani – che in quell'epoca formavano un grande gruppo di esclusi. Erano visti come indegni, disprezzati e persino puniti da Dio secondo una tradizione che non corrispondeva all'autentica rivelazione di Dio. Gesù sposa l'autentica concezione profetica, annunciando un Regno che si fa presente nella misura in cui gli esclusi vengono raggiunti dall'azione salvifica di Dio.

La tradizione profetica attinge alla cultura dell'Antico Medio Oriente secondo cui il re si riteneva protettore dei deboli e dei poveri. Nell'indagare tale contesto socio-culturale, che influenzò Israele, N. Lohfink constata che nei prologhi e negli epiloghi dei libri della legge, in iscrizioni reali, in testi epici e sapienziali si insiste sul fatto che la principale missione del re era prendersi cura dei deboli della società, specialmente nella sua funzione di giudice. A mo' di esempio, si legge nell'Epopea Aqht, come agire normale del re, che "egli si alza, prende posto alle porte della città, nel circolo dei nobili, che lì si riuniscono. Nel processo difende il diritto nel processo della vedova e decide a favore della richiesta dell'orfano". La base dell'etica del prendersi cura dei poveri era la convinzione comune che gli dei, particolarmente il dio sole, riservavano speciale attenzione al povero (5).

Se Israele tentò di realizzare tale programma, interpretando Jahvè alla luce di tale matrice culturale, Gesù lo portò alla pienezza. Per concludere, è eloquente il capitolo 25 di Matteo sulla realizzazione escatologica del Regno, nell'ottica del giudizio universale. Gesù si identifica con gli affamati, gli assetati, gli stranieri, i nudi, gli infermi, i prigionieri, cioè "uno solo di questi miei fratelli più piccoli" (Mt 25, 31-46).

4. La Chiesa e il Regno

Una breve parola finale. Prima del Concilio Vaticano II predominava la comprensione della realtà del Regno a partire dalla Chiesa concreta, istituzionale. Si proiettava sul Regno la costruzione storica della Chiesa. L'esegesi moderna critica, la teologia biblica alimentata da essa, la riflessione sistematica sulle orme del Vaticano II hanno provocato una necessaria inversione. Prima si ausculta la Rivelazione, soprattutto la persona di Gesù, il suo operare, i suoi messaggi sul Regno, come abbiamo visto prima, e poi di fronte a tale realtà la Chiesa giudica se stessa.

Il primato dei poveri nel Regno di Dio ha portato i teologi della liberazione a pensare alla Chiesa a partire dai poveri. Una Chiesa dei poveri. Su questo punto, del resto, sono bene accompagnati dal beato Giovanni XXIII che, nel messaggio dell'11 settembre del 1962, un mese prima dell'inizio del Concilio, aspirava al fatto che la Chiesa si presentasse come è e vuole essere: "la Chiesa di tutti e, particolarmente, la Chiesa dei poveri" (6). È rimasto famoso anche l'intervento del cardinal Lercaro nell'aula conciliare, alla fine del primo periodo, che criticava lo schema sulla Chiesa perché non presentava i poveri come suoi membri privilegiati. Giovanni Paolo II ha usato abbondantemente l'espressione "Chiesa dei poveri". Solo nel suo discorso nella Favela do Vidigal, l'ha ripetuta dieci volte (7).

Laddove i poveri sono evangelizzati e amati, lì avviene il Regno di Dio. Il Regno è essenzialmente dei poveri. Ora, la Chiesa in quanto sacramento del Regno è in maniera primordiale una Chiesa dei poveri. La sua missione principale consiste nell'annunciare in parole e gesti la predilezione per i poveri e denunciare tutto quello che li ferisce. Di più: nella lettura dei segni dei tempi, come ha fatto nella *Gaudium et spes*, essa interpreta le realtà sociali e spirituali a partire dall'opzione per i poveri. La teologia della liberazione ha significato, in questo senso, una enorme benedizione per la Chiesa, ricordandole il primato dei poveri e a partire da essi l'elaborazione di una consistente riflessione e l'indicazione di azioni pastorali.

Conclusione

L'ordine biblico: Regno, Gesù, Chiesa. Il Regno illumina la predicazione di Gesù. Gesù si definisce tramite il Regno, predicandolo dall'esterno e realizzandone l'identità. La Chiesa si richiama ai due, las-

ciandosi giudicare da loro ed essendo per loro sacramento a beneficio dell'umanità.

João Batista LIBÂNIO

Professore di teologia della Facoltà gesuita di Filosofia e Teologia, scrittore e vice-parroco nella Grande Belo Horizonte, Brasile

Note

1 R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich: eine biblisch-teologische Studie*, Freiburg: Herder, 1958.

2 Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* n. 5.

3 Inácio Neutzling, *O Reino de Deus e os Pobres*, São Paulo, Loyola, 1986.

4 J. Dupont, *Les béatitudes, II: La bonne nouvelle*, Paris, J. Gabalda, 1969, p. 15.

5 N. Lohfink, *Option for the poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the light of the Bible*, Bibal Press, 2a ed. 1995, p.15ss.

6 AAS 54 (1962), p. 682.

7 Álvaro Barreiro, *Os Pobres e o Reino. Do evangelho a João Paulo II*, São Paulo, Loyola, 1983, p. 119.

Un certo Gesù

Vengo a parlarvi di un certo Gesù. Così disse Pietro, il pescatore di Cafarnao, quando le autorità religiose giudaiche lo processarono per aver agitare il popolo con un messaggio rivoluzionario. Parlava di Gesù di Nazareth, suo amico per tre anni, il profeta che annunciava che i poveri avrebbero smesso di essere tali e che Dio era un Padre che si preoccupava che le cose cambiassero.

Per noi, *Un certo Gesù* è stato prima di tutto un sogno e una sfida. Volevamo dar vita e calore ai racconti schematici, e a volte freddi, del Vangelo. Volevamo presentare Gesù come un uomo reale, appassionato della giustizia, difensore della dignità umana, un uomo positivo, audace nelle sue idee religiose, visionario, e con un progetto controculturale. Volevamo, infine, ricostruire lo scenario in cui visse.

Dopo nove mesi di lavoro, è nato il programma radiofonico *Un certo Gesù*: un radio-romanzo di dodici dozzine di capitoli, ovvero 144 puntate di quindici minuti ciascuno. Abbiamo scelto la radio perché ci rivolgevano principalmente a latinoamericani e latinoamericane che non sanno leggere, che non hanno il tempo o la luce per leggere, né denaro per comprare da leggere. Le puntate si potevano ascoltare giorno dopo giorno attraverso le emittenti radiofoniche, con la stessa aspettativa con cui si seguono le telenovelas, con la curiosità di vedere quel che succede nel capitolo successivo. O si potevano ascoltare le puntate e discuterne in gruppo. Erano i tempi gloriosi della Teologia della Liberazione: l'America Latina si riempiva di comunità che riflettevano sulla realtà e intendevano il cristianesimo come impegno sociale per il cambiamento e come trasformazione delle ingiustizie sociali. Lo stile delle produzioni che il SERPAL, Servizio Radiofonico per l'America Latina, veniva

diffondendo da anni e con grande successo in America Latina, diede l'opportunità di presentare ad un pubblico molto ampio il Gesù storico.

Oggi usiamo molto lo slogan *Un altro mondo è possibile*. Però un altro mondo non sarà possibile se un *altro* Dio non è possibile. Quindi già allora volevamo cambiare l'idea di Dio. Che è quello che ha voluto Gesù. Però, nella cultura cristiana, ciò richiede innanzitutto cambiare l'idea cristallizzata ed eretica che di Gesù ha la stragrande maggioranza di cristiani e cristiane, e di cui è responsabile una catechesi vuota in termini di informazioni storiche, basata su dogmi incomprensibili e incentrata su un'idea negativa di Dio.

Abbiamo scritto questo romanzo radiofonico nel 1977, lo abbiamo registrato nel 1979 e dalla fine del 1980 le cassette hanno cominciato a circolare per tutta l'America Latina. È difficile calcolare quanta gente abbia seguito il programma. Nel 1982, la serie radiofonica è diventata un libro. Quanta gente lo ha letto: non lo sapremo. Nel 2004 abbiamo inserito tutti i testi e le registrazioni audio in una pagina web (www.untaljesus.net). Quanti arrivano a questo porto: ogni giorno abbiamo notizia di nuovi naviganti. Oggi, quasi trent'anni dopo la sua creazione, le nuove generazioni continuano a cercare il *Moreno* di Nazareth che ride, che apprende e che dubita, che non voleva morire, il Gesù storico, cammino per il quale arriviamo all'*altr*o Dio possibile.

Quando abbiamo iniziato a registrare i primi capitoli abbiamo dovuto ripeterli e ripeterli. Gli attori e le attrici erano rigidi e seri. Alcuni erano credenti, altri atei, ma tutti si sentivano a disagio nei loro ruoli. Quando mai si era visto Gesù Cristo ballare e fare indovinelli? Quando mai si era presentata una Vergine Maria che spettegolava con le vicine?

Quanto è stato difficile per Moreno, l'attore che faceva Gesù, rilassarsi e sorridere! E per Filippo, Pietro, Giacomo, e la Maddalena! Quanto è stato difficile, anche per noi autori, scrivere i testi, mettere in bocca a Gesù una battuta, uno scherzo, una risata!

Il fatto è che l'oscurantismo è durato molti secoli. La teologia della paura di Dio, la cristologia a tinte forti, dove Dio finisce per essere un carnefice che lava i peccati con la sofferenza, apprezza il dolore ed esige il sacrificio, ha invaso templi e menti.

Fortunatamente Gesù non è stato così. Non aveva nulla di ascetico né di bacchettone. Gli piaceva mangiare e bere, stare tra la gente, ballare durante le feste di matrimonio, conversare con prostitute e ubriaconi. La vita di Gesù è stata all'aria aperta.

Questa è stata la *prima intuizione* teologica di *Un certo Gesù*: il senso comune. O, per meglio dire, il senso dell'umorismo. Quell'umorismo così semplice e trascurato. Sin dai film di Padre Peiton fino a quello del sadomasochista Mel Gibson, passando per Pasolini e Zeffirelli, Gesù appare sempre con il volto severo e un'espressione arcigna. E lo hanno sempre presentato così: tanto solenne quanto distante, estraneo. Un maestro, ma non un amico. Un grande signore, ma mai un compagno. E allontanandolo tanto, ci siamo dimenticati della pietra angolare di ogni sana cristologia: che Gesù è stato un uomo e ha vissuto come uno qualunque. E se crediamo in lui come Figlio-di-Dio-fatto-uomo, il più grande rispetto che possiamo avere per questa incarnazione è accettarla con tutto ciò che ha avuto di quotidiano, di prosaico, di profondamente umano.

Ed è così che abbiamo questo tale Gesù, come un uomo allegro, aperto, senza pregiudizi né bigottismi. Un uomo del popolo che non ha dovuto fare alcuno sforzo né alcuna scelta per avvicinarsi alla gente, anche a quella più umile. Lui stava lì, era nato lì. Lui era popolo, parlava come parla il popolo. Sapeva di cipolla, aveva buchi nei sandali e si soffiava il naso senza fazzoletto.

La *seconda intuizione* della nostra serie è che Gesù è stato un laico. Non apparteneva alla tribù di Levi né aveva mai studiato in seminario. Criticava duramente i sacerdoti, rifiutava la loro alterigia, e li faceva precedere nel Regno di Dio dalle prostitute. Allo stesso tempo metteva in discussione i riti e le dottrine escludenti dei religiosi pedanti e dei farisei settari.

Gesù non andava al tempio a pregare né lo considerava un luogo sacro. Lo visitava per criticare l'elemosina e le pratiche di quel luogo e per cacciare a frustate i mercanti. Tanto meno rispettava il sabato come giorno sacro.

Per Gesù il vero tempio è il cuore degli esseri umani. Diceva che il tempio non stava a Gerusalemme né nel Garizim, né lontano, tra le nuvole. Diceva a tutti che il tempio di Dio, Dio stesso, è vicino, in mezzo a noi, dentro di noi. Gesù sapeva che Dio vive nel cuore degli esseri umani e che questo ci rende figli e figlie di Dio. Ne aveva così tanta coscienza e lo credeva così profondamente che si definiva lui stesso Figlio di Dio. Perché tutti lo credessero e si definissero così, e potessero vivere in base a questa convinzione, senza sottomettersi a gerarchie religiose che dicono di rappresentare Dio e monopolizzano la

conoscenza. Le donne e gli uomini non hanno bisogno di sacerdoti che veicolino le nostre preghiere. E non hanno bisogno di offrire sacrifici a Dio, che non vediamo, ma di amare il prossimo, che incrociamo nel nostro cammino. A Gesù non interessavano i peccati contro Dio, bensì le mancanze nelle relazioni umane.

La *terza intuizione* è che Gesù è stato un appassionato della giustizia, un rivoluzionario. È venuto a portare il fuoco sulla terra e non ha mai utilizzato un linguaggio "politicamente corretto".

Accettando i grandi principi della teologia della liberazione, abbiamo presentato Gesù proclamando l'Anno di Grazia, la cancellazione del debito, la liberazione dello schiavo: che i poveri non siano più poveri; che gli affamati possano mangiare e ridere; che le donne siano rispettate al pari degli uomini; che i bambini e le bambine abbiano il loro posto. Perché nessuno abbia in eccesso e a nessuno manchi il necessario.

Quando abbiamo terminato di registrare la serie e le puntate hanno iniziato ad essere distribuite in America Latina, sono cominciati le censure e gli anatemi.

Ci hanno accusato di eresia e di volgarità. Addirittura di "odiare Dio" e di promuovere la pornografia. Alfonso López Trujillo, di triste memoria, lo stesso che si è messo in testa di togliere di mezzo Jon Sobrino, ha organizzato una vera e propria crociata contro *Un certo Gesù*. Ha mentito, ci ha ricattato, ha ottenuto forzatamente consensi nel CELAM. È riuscito a far sì che quasi tutte le Conferenze episcopali dell'America Latina proibissero il programma nelle emittenti radiofoniche e nei gruppi, senza che nessuno degli "inquisitori" di allora si degnasse di ascoltare un solo capitolo della serie né tanto meno di dialogare con gli autori. Infine, ha incitato la gerarchia spagnola a censurare la prima edizione del libro. Dal momento che non eravamo funzionari ecclesiastici, non hanno potuto proibirci di insegnare né di scrivere altri testi di divulgazione teologica.

Per il 2007 lanceremo un'altra serie, in audio e testo. Si chiamerà *Un altro Dio è possibile* e ci aspettiamo che anche questa venga censurata. Sarà segno che è un'acqua che soddisfa la sete.

La censura ci ha procurato pubblicità gratuita. E mentre nel 1981 le proibizioni andavano e venivano, i capitoli si trasmettevano nei campi del Baoruco dominicano e nei quartieri di Bogotà o Buenos Aires. E a poco a poco, come crescono i chicchi di senape, prima le cassette e poi i libri venivano distribuiti e copiati, passavano di mano in mano, venivano

trasmessi nelle radio alternative e discussi nelle comunità cristiane. E molta gente scopriva un altro volto di Gesù di Nazaret, *moreno* e sorridente. Umano, definitivamente umano.

Con *Un certo Gesù* abbiamo voluto accompagnare la religiosità cristiana dei nostri Paesi latinoamericani. Dopo, il Moreno si è fatto anche "spagnolo". E adesso "parla" in inglese nelle Filippine e negli Stati Uniti. Infine, dal 2006 parla anche portoghese in Brasile!

Abbiamo voluto mettere in scena la cristologia dei grandi teologi e teologhe dell'America Latina in una narrazione, con colori, odori, sapori, detti e parolacce, risate e pianti, aspetti psicologici, dramma e tragedia, ricordando quel che ci insegna il grande Joachim Jeremías: che non esiste miglior teologia della narrazione. Abbiamo voluto apportare plasticità, costruire le immagini della teologia della liberazione, liberando Gesù da secoli di solennità che non hanno fatto altro che allontanarlo da quelli e da quelle con cui è sempre stato.

Non abbiamo voluto fare un trattato di cristologia raccogliendo l'ultimo grido dell'esegesi. E nemmeno abbiamo voluto fare un'opera letteraria. Abbiamo semplicemente cercato di offrire alla Chiesa popolare, alla Chiesa dei poveri e delle povere, uno strumento di riflessione per ripensare tutta la fede da un punto di vista evangelico e umanista. Alcuni amici ci hanno criticato per aver smitizzato poco l'immagine di Gesù. Non gli avete attribuito troppi miracoli? A noi non interessava infrangere miti, ma accompagnare la gente. Nella serie il Moreno fa miracoli, cura i malati. Interessava discutere se Gesù aveva trasformato l'acqua in vino a Cana? Sapevamo già abbastanza, quando lo abbiamo scritto, della simbologia di questa narrazione di Giovanni. Ma ci è sembrato più importante sottolineare che questo vino nuovo era un dono per i poveri, affinché la gioia dei poveri – non dei ricchi – durasse per sempre.

La cosa rivoluzionaria non era defraudare Gesù di qualche miracolo, bensì accorciare la distanza con cui lo hanno allontanato dal popolo, sequestrandolo. Che le beatitudini si proclamino nella prima persona plurale (felici noi, i poveri). Questo sì, ha un'importanza decisiva. Che il Regno sia per gli umili, per le emarginate, per i senza diritti, per quelle che lottano per la giustizia. Che gli ultimi siano i primi. E viceversa. Questo è il miracolo di cui più ci siamo preoccupati nello scrivere *Un certo Gesù*. Che Gesù preghi Dio, prima che lo prendano. *Che non si faccia la loro volontà, ma la tua, Padre, che non si faccia la volontà di coloro che vogliono uccidermi, per mettere fine al Regno, ma la tua, Padre, che vuoi che viva*. Questo

era l'aspetto teologico che più ci interessava: che la morte di Gesù non fosse, perché non lo è stata, frutto della "volontà di Dio", bensì dell'ingiustizia dei potenti. E che la sua resurrezione fosse la risposta di Dio alla sua insurrezione contro i potenti e gli ingiusti.

Il teologo della liberazione Jon Sobrino, recentemente censurato dal Vaticano, è stato uno dei primi tre teologi a leggere, nel febbraio 1981, tutti i capitoli di *Un certo Gesù* e ci ha dato un avallo che, naturalmente, non ha frenato la censura con cui ci screditavano in quegli stessi giorni, ma ci ha riempito di gioia. Mesi dopo, a novembre, così ci scriveva da San Salvador:

"Ho iniziato a rileggere *Un certo Gesù* e continuerò a leggerlo. Mi sono emozionato di nuovo, cosa che mi succede raramente... Il lavoro è veramente eccellente, sia dal punto di vista pastorale che teologico. Siete riusciti a fare una magnifica presentazione della persona e dell'operato di Gesù che reputo molto adatta alla radio. Non vedo nessun problema dogmatico, anzi, c'è una buona introduzione al problema cristologico, in cui si sottolinea certamente la sua vera umanità e si fa anche riferimento alla trascendenza della sua persona".

Oggi Jon Sobrino, interrogato sulla condanna vaticana ai suoi testi su Gesù, ha risposto: "Più di quello che pensa Roma o la storia, mi preoccupa e mi anima ciò che pensa la cuoca della mia casa: se ha visto in noi gente buona".

E questo è anche il pensiero degli autori di *Un certo Gesù*.

José Ignacio y María LÓPEZ VIGIL

Lima, Perù / Managua, Nicaragua

Un insegnamento nuovo, dato con autorità

Quel che conta non sono le belle parole, ma la testimonianza, il gesto concreto*

Per Jon Sobrino, fedele discepolo di Gesù.
Con amicizia, ammirazione e gratitudine
per la testimonianza ricevuta

La speranza del popolo realizzata in Gesù

L'esperienza dolorosa e disastrosa che il popolo ha avuto dei re di Israele e di Giuda, durante i quattrocento anni di monarchia (dal 1000 al 600 avanti Cristo), ha prodotto un duplice effetto. Da un lato, ha portato i profeti a fare dure critiche ai re, i "pastori di Israele", che non seppero gestire il gregge e che pensavano solo a se stessi (Ez 34,1-10). Dall'altro lato, ha portato il popolo ad aspettare un Messia che fosse realmente un *Pastore* buono e fedele nell'occuparsi del gregge con affetto ed amore (Ez 34,14-16). Lo stesso Dio è arrivato a promettere per bocca del profeta: "Andrò in cerca della pecora perduta e ricondurrò all'ovile quella smarrita; fascerò quella ferita e curerò quella malata" (Ez 34,16). Questa speranza si è realizzata in Gesù che ha detto: "Io sono il Buon Pastore!" (Gv 10,11). Pastore è la persona che si cura delle pecore e le conduce verso verdi pascoli e acque tranquille (Sal 23,2). San Pietro ha riassunto l'azione di Gesù con queste parole: "passò beneficando e risanando" (At 10,38).

Gesù, il buon pastore, pieno di bontà e tenerezza

In realtà, quel che più richiama l'attenzione sono la bontà e la tenerezza con la quale Gesù accoglieva il popolo, soprattutto i poveri

(Mc 6,34; 8,2; 10,14; Mt 11,28-29). Dio si faceva presente in questo atteggiamento di tenerezza accogliente. Gesù non solo parlava di Dio, ma lo rivelava anche. Comunicava qualcosa di quel che lui stesso viveva e sperimentava. La sua "pastorale" (pastore) valorizzava le persone e le stimolava ad appoggiarsi con forza a Dio e ad avere fiducia in se stesse. Egli elogiò lo scriba quando questi arrivò a comprendere che l'amore per Dio e per il prossimo erano il centro della Legge di Dio. Gesù gli disse: "Non sei lontano dal regno di Dio!" (Mc 12, 34). Restituì speranza a Giairo (Mc 5,36), rassicurò l'emorroissa (Mc 5,34), incoraggiò il cieco Bartimeo (Mc 10,49-52) e il padre del bambino epilettico (Mc 9,23-24), accolse la ragazza del profumo (Lc 7,36-50), rivelò il valore dell'elemosina senza valore della vedova (Mc 12,41-44), consolò e curò gli ammalati (Mc 1,34; Mt 4,23).

Come Buon Pastore Gesù accoglieva i poveri con molto affetto, "perché erano come pecore senza pastore" (Mc 6,34; 8,2). Egli li lodava dicendo che comprendevano il messaggio del Regno meglio dei dottori (Mt 11,25). Gesù camminava con il popolo nei pellegrinaggi (Mc 11,1-11; Gv 5,1; 7,14), praticava le sue devozioni, elemosine, digiuni e orazioni (Mt 6,2,18) e, come laico, partecipava alle celebrazioni settimanali nella sinagoga, alzandosi per fare le letture (Lc 4,16).

Fanno impressione l'accoglienza e la bontà di Gesù nei confronti delle persone, senza distinzioni. Per esempio, quando i discepoli allontanavano i bambini, Gesù li accoglieva e li abbracciava non preoccupandosi di cadere in qualche impurità legale. Le madri dovevano essere molto contente (Mc 10,13-16). Altri esempi: il modo in cui Gesù ha accolto il vecchio Zaccheo, disprezzato dal popolo poiché era pubblicano (Lc 19,1-10); la maniera in cui ha provato dolore per la vedova il cui unico figlio era morto (Lc 7,13). La grande preoccupazione di Gesù era poter alleviare il dolore del popolo sofferente: "Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime. Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero" (Mt 11,28-30).

Questo atteggiamento accogliente di Gesù irradiava la sua luce sui discepoli e faceva nascere in loro una più grande libertà di azione di fronte alle dottrine e ai costumi religiosi dell'epoca. Essi incoraggiavano a trasgredire norme caduche e antiquate che non avevano niente a che vedere con la fede in Dio né con la vita del popolo. Quando avevano fame, i discepoli coglievano spighe, anche nella giornata del sabato (Mt 12,1); non si lavavano le mani prima di mangiare (Mc 7,5); entravano

nelle case dei peccatori e mangiavano con loro (Mc 2,15-16); non digiunavano com'era costume tra i giudei (Mc 2,18). Quando venivano criticati dai dottori, Gesù li difendeva (Mt 12,3-8; Mc 2,17.19-22).

I dottori invocavano la Bibbia e la tradizione per dire che Gesù e i discepoli sbagliavano (Mc 7,5). Gesù rispondeva invocando la stessa Bibbia per affermare con chiarezza che l'interpretazione di quelli che lo accusavano era scorretta e che non erano fedeli al significato profondo della Parola di Dio: "Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini" (Mc 7,8; cfr Mc 7,6; 2,25-26).

Gesù predicatore ambulante

Come buon pastore, Gesù andava in tutti i villaggi della Galilea per parlare al popolo del Regno di Dio che stava arrivando (Mc 1,14-15). Dovunque incontrasse persone che lo ascoltavano, Gesù parlava e trasmetteva la Buona Novella di Dio, in qualsiasi luogo: nelle *sinagoghe*, durante la celebrazione della Parola del sabato (Mc 1,21; 3,1; 6,2); nelle *riunioni* informali in casa di amici (Mc 2,1.15; 7,17; 9,28; 10,10); negli ambienti di *lavoro*, dove chiamò Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni (Mc 1,16-20), e Matteo (Mc 2,13-14); c*amminando* con i discepoli (Mc 2,23); in riva al mare sulla *spiaggia*, seduto su una barca (Mc 4,1); vicino al *pozzo*, dove le donne andavano a cercare acqua (Gv 4,6-10); nel *deserto*, dove si rifugiò e dove il popolo lo cercava (Mc 1,45; 6,32-34); sulla *montagna* da dove proclamò le beatitudini (Mt 5,1); nelle *piazze* dei villaggi e delle città, dove il popolo portava i suoi ammalati (Mc 6,55-56); nel *Tempio* di Gerusalemme, in occasione dei pellegrinaggi, quotidianamente, senza paura (Mc 14,49)!

L'insegnamento di Gesù era molto legato alla vita del popolo della sua terra. Le parabole mostrano che egli aveva una grandissima capacità di paragonare le cose di Dio alle cose più semplici della vita del popolo: sale, candela, luce, lavoro, cibo, seme, fiori, amore, matrimonio, bambini, passeri ecc. Questo suppone due aspetti che caratterizzavano l'insegnamento di Gesù: stare bene attento alle cose della vita e ai problemi del suo popolo e stare bene dentro le cose di Dio, del Regno di Dio. Non tutti concordavano con Gesù su questo punto, e alcuni dottori di Gerusalemme erano andati fino in Galilea per sorvegliarlo e poterlo accusare (Mc 3,22).

Le Parabole mostrano anche un altro aspetto molto importante dell'insegnamento di Gesù. Egli non insegnava le cose dall'alto in basso perché il popolo le ascoltasse e le imparasse a memoria, ma portava le

persone a partecipare alla scoperta della verità. Per esempio, immaginate un agricoltore della Galilea che ascolta la parabola del seme. Egli pensa tra sè: "Seme nel terreno, io so cos'è! Ma Gesù ha detto che questo ha a che vedere con il Regno di Dio. Chissà cosa voleva dire con questo?" E così si possono immaginare le lunghe conversazioni del popolo sulle parabole che Gesù raccontava.

Lo stesso facevano, per esempio, le madri a partire dalle parabole di Gesù sul sale, il cibo, i bambini, le candele, ecc. Una parabola porta la persona a riflettere sulla propria esperienza e fa in modo che questa esperienza la porti a scoprire la presenza di Dio nelle cose della vita: sale, candela, luce, seme, bambini, commercio, disoccupazione, corruzione, aggressione, passerotto, erba ecc. ecc. La parabola cambia lo sguardo, fa della persona un'osservatrice della realtà. Rende la realtà trasparente. Era questo il modo di Gesù di insegnare al popolo le cose di Dio.

In Gesù, *tutto* era rivelazione di ciò che lo animava dall'interno! Egli non solo parlava del Regno. Egli stesso era un segno, un testimone vivente del *Regno*. In lui appariva quello che succede quando un essere umano lascia Dio *regnare*, lascia che Dio si impadronisca della sua vita. Poiché quel che vale davvero non sono le parole, ma la testimonianza, il gesto concreto.

L'impatto dell'insegnamento di Gesù sul popolo

Insegnare era quello che Gesù faceva più di tutto (Mc 2,13; 4,1-2; 6,34). Era sua abitudine (Mc 10,1). Il popolo amava ascoltarlo, restava stupito e si domandava: "Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono!" (Mc 1,27). Il popolo si meravigliava, perché Gesù "insegnava come chi ha autorità e non come i dottori della Legge" (Mc 1,21-22). Sembra addirittura un paradosso! Gli scribi, quando insegnavano, ripetevano i giudizi delle autorità dell'epoca, ma per il popolo, anche se citavano le autorità, non insegnavano con autorità. Gesù non citava le autorità, ma per il popolo egli insegnava con autorità! Una persona parla con autorità non perché cita le parole delle autorità o perché è d'accordo con loro, ma per il fatto che la sua parola ha la sua radice nel cuore. Quel che vale non sono le parole, anche se belle, ma la testimonianza che dà vita e autorità alle parole. Gesù parlava di Dio a partire dalla sua esperienza di Dio e dalla sua esperienza della vita del popolo. I dottori dell'epoca non avevano *autorità*, avevano solo *potere*. Per questo, sapevano insegnare solo la dottrina ufficiale che veniva dalle autorità.

Gesù non aveva studiato nella scuola dei dottori a Gerusalemme. Era stato con loro una sola volta, a dodici anni, in occasione del pellegrinaggio (Lc 2,46). Egli non apparteneva al clero. Non era della tribù sacerdotale di Levi. Era un laico. Gesù non assolutizzava il proprio pensiero. Era umile (Mt 11,29). Insegnava con autorità, ma non imponeva le sue idee in modo autoritario. Egli imparava dai poveri e persino dalle persone che non erano della sua razza e della sua religione. La donna di Cana, per esempio, lo aiutò a scoprire che doveva aprire la sua missione anche ai pagani (Mt 15,21-28). Gesù sapeva ascoltare l'appello del Padre nella vita delle persone. Per questo il suo insegnamento dispiaceva alle autorità di Gerusalemme.

Gesù era un discepolo di Dio e del popolo. Come il Servo di Jahvé, annunciato da Isaia, egli si collocava in preghiera davanti a Dio per trovare parole di conforto per il popolo scoraggiato. Egli si identificava con il Servo di Dio, le cui parole sembrano proprio un autoritratto di Gesù:

"Il Signore Dio mi ha dato una lingua da iniziati,
perché io sappia indirizzare allo sfiduciato
una parola.
Ogni mattina fa attento il mio orecchio
perché io ascolti come gli iniziati.
Il Signore Dio mi ha aperto l'orecchio
e io non ho opposto resistenza,
non mi sono tirato indietro" (Is 50,4-5).

L'altro lato della medaglia

L'altro lato della sua bontà con i piccoli era la fermezza con la quale Gesù li difendeva contro gli abusi e le deviazioni delle autorità religiose dell'epoca: sacerdoti (Mc 11,15-18), farisei ed erodiani (Mc 12,13-17), sadducei (Mc 12,18-27), scribi e dottori della legge (Mt 23,1-36). Questi ultimi, invece di aiutare il popolo, lo sfruttavano ancora di più (Mc 12,40). Non si interessavano alle sue sofferenze e dicevano che era un popolo maledetto (Gv 9,49). Gesù sapeva che la sua maniera di accogliere il popolo, soprattutto i poveri, non piaceva ai dirigenti religiosi dell'epoca, ma, come il Servo di Isaia, egli non si tirò indietro:

"Ho presentato il dorso ai flagellatori,
la guancia a coloro che mi strappavano la barba;

non ho sottratto la faccia
agli insulti e agli sputi.
Il Signore Dio mi assiste,
per questo non resto confuso,
per questo rendo la mia faccia dura come pietra,
sapendo di non restare deluso.
È vicino chi mi rende giustizia;
chi oserà venire a contesa con me? Affrontiamoci.
Chi mi accusa?
Si avvicini a me" (Is 50,6-8).

Caro amico Jon, era tutto questo quel che mi è venuto in mente quando ho saputo delle difficoltà che tu hai con le autorità, o meglio, che le autorità vogliono avere con te. Che Gesù, l'umile servo di Jahvé, ti aiuti e ti sostenga

Carlos MESTERS
e Francisco OROFINO

Dal 1972, Carlos Mesters offre il suo aiuto nella lettura popolare della Bibbia nelle CEBs e dal 1978 lavora nel CEBI, Centro Ecumenico di Studi Biblici.

* Per fare questo articolo abbiamo utilizzato i Circoli Biblici che Francisco Orofino e io abbiamo creato per aiutare il popolo a prepararsi alla V Conferenza del CELAM.

Riflessioni sul caso Jon Sobrino
Conflitto tra teologie diverse

Per esprimere solidarietà a Jon Sobrino e la convergenza con la sua cristologia propongo alcune brevi riflessioni sulla *Notificazione* della S. Congregazione per la dottrina della fede e sulla *Nota* che l'accompagna per individuarne le ragioni e metterne in luce alcuni presupposti dottrinali.

Il metodo

La *Notificazione* critica in primo luogo il punto di partenza della riflessione di Jon Sobrino. Egli infatti afferma di aver cercato "di scrivere a partire dalla *realtà della fede*, provocata dall'evento di Gesù Cristo, e a partire dalla *realtà delle vittime* nel presente"[1]. Se gli usa "la parola vittima (o, talvolta, l'espressione ancora più forte di *popoli crocifissi*) ciò avviene" perché intende ricuperare "la provocazione in precedenza racchiusa nel termine *povero*"[2]. L'impoverimento, infatti, di strati sociali e di popoli interi "è la forma di violenza più duratura ed è anche la violenza che si commette con maggior impunità"[3]. Proclamare il Vangelo è annunciare il Regno di Dio per i poveri. Lungo i secoli le cristologie furono indotte "a concentrarsi sulla persona di Cristo e a ignorare la causa di Gesù, cioè il regno di Dio *per i poveri*. Il regno venne ridotto alla *persona* di Gesù o alla sua risurrezione. Fu sostituito illegittimamente, e talvolta, peccaminosamente, con la Chiesa. Il suo destinatario fu universalizzato, e i poveri perdettero centralità storica e teologale"[4].

La *Notificazione* da parte sua osserva invece che "il luogo teologico fondamentale" di un teologo non può essere "la chiesa dei poveri", bensì «solo la Fede della Chiesa; in essa trova la giusta collocazione epistemologica qualunque altro luogo teologico. Il luogo ecclesiale della cristologia non può essere la "*Iglesia de los pobres*" bensì la Fede apostolica trasmessa attraverso la Chiesa a tutte le generazioni. 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»[5].

Anche la *Nota esplicativa* sottolinea questo come l'errore metodologico fondamentale. Essa critica infatti "l'affermazione secondo cui "la Chiesa dei poveri" è *il* luogo ecclesiale della cristologia ed offre ad essa l'orientamento fondamentale". Spiega in modo chiaro: "Così dicendo, l'autore dimentica che è la *fede apostolica*, trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni, l'unico "luogo ecclesiale" valido per la cristologia e, più in generale, per la teologia"[6]. Questo punto deve aver messo i Consultori in difficoltà al punto da voler insistere a lungo sull'attenzione della chiesa nei confronti dei poveri. "Questa preoccupazione appartiene senza dubbio alla Chiesa intera. La stessa Congregazione per la Dottrina della Fede, nella sua Istruzione *Libertatis conscientia* sulla libertà cristiana e la liberazione, indicava che la miseria umana «ha attirato la compassione di Cristo Salvatore, che ha voluto prenderla su di sé, e identificarsi con «i più piccoli tra i fratelli» (*Mt* 25, 40. 45)» e che «l'opzione preferenziale per i poveri, lungi dall'essere un segno di particolarismo o di settarismo, manifesta l'universalità della natura e della missione della Chiesa. Questa opzione non è esclusiva. È la ragione per cui la Chiesa non può esprimersi a sostegno di categorie sociologiche e ideologiche riduttrici, che farebbero di tale preferenza una scelta faziosa e di natura conflittuale»[7]. Già in precedenza, la stessa Congregazione, nella Istruzione *Libertatis nuntius* sopra alcuni aspetti della teologia della liberazione, aveva osservato che i richiami circa tale corrente teologica, contenuti nel documento, non potevano essere interpretati come un rimprovero verso coloro che desideravano rimanere fedeli alla «opzione preferenziale per i poveri», né in alcun modo esser addotti come scusa da coloro che si mostrano indifferenti ai gravissimi problemi della miseria e dell'ingiustizia.[8] Tali affermazioni illustrano con chiarezza quale sia la posizione della Chiesa riguardo a questa complessa problematica: «Le inique disuguaglianze e le oppressioni di ogni sorta, che colpiscono oggi milioni di uomini e di donne, sono in aperta contraddizione col Vangelo di Cristo e non pos-

sono lasciar tranquilla la coscienza di nessun cristiano. Nella sua docilità allo Spirito, la Chiesa avanza con fedeltà lungo le strade dell'autentica liberazione. I suoi membri hanno coscienza delle proprie manchevolezze e dei ritardi in questa ricerca. Ma una moltitudine di cristiani, fin dal tempo degli Apostoli, ha impegnato le proprie forze e la propria vita per la liberazione da ogni forma di oppressione e per la promozione della dignità umana. L'esperienza dei Santi e l'esempio di tante opere al servizio del prossimo costituiscono uno stimolo e una luce per quelle iniziative liberatrici, che al giorno d'oggi si impongono»"[9]. È chiaro infatti che nel Vangelo l'attenzione di Gesù ai poveri in ordine al Regno è prioritaria e la sua convinzione sull'impedimento opposto dalle ricchezza è perentoria "Quant'è difficile, per coloro che possiedono ricchezze entrare nel regno di Dio" (Lc. 18,24). Il che significa che la pratica religiosa dei ricchi e la loro fedeltà nella dottrina della fede non può essere il luogo privilegiato della riflessione teologica. I ricchi infatti anche quando praticano la religione e accettano le dottrine della fede, hanno necessariamente fiducia nelle ricchezze che possiedono. D'altra parte l'ambito dei poveri è lo spazio più autentico dei credenti, quando essi vivono la fede e non solo quando accettano tutte le dottrine della chiesa.

Per questo la *Nota esplicativa* rileva con insistenza l'attenzione della Chiesa per i poveri e avvalora il suo intervento contro Jon Sobrino con un sorprendente contorcimento argomentativi avvalorato da una citazione del Papa. Scrive infatti: "In tal modo si intende servire la fede del popolo di Dio ed in particolare di coloro che in esso sono i più semplici ed i più poveri. La preoccupazione per i più semplici ed i più poveri è fin dall'inizio uno dei tratti che qualificano la missione della Chiesa. Se è vero, come ha ricordato anche il S. Padre, che "la prima povertà dei popoli è non conoscere Cristo" (Benedetto XVI, *Messaggio per la Quaresima 2006*), ciascun uomo ha diritto di conoscere il Signore Gesù, Colui che è "l'atteso delle genti ed il loro salvatore". A maggior ragione, ciascun cristiano ha diritto di conoscere in modo adeguato, autentico ed integrale, la verità che la Chiesa confessa ed esprime su di Lui. Tale diritto fonda il corrispettivo dovere del magistero ecclesiale di intervenire tutte le volte che tale verità viene messa in pericolo o negata".

La condizione dei poveri è diventata così una ragione per intervenire contro un teologo che considera la povertà il luogo privilegiato per cogliere la portata dell'azione salvifica di Cristo e la missione della sua Chiesa.

La fede o la dottrina della fede? Accogliere verità o sperimentare l'azione di Dio?

La diversa sensibilità tra Jon Sobrino e i teologi della Congregazione appare con chiarezza anche nell'uso del termine *fede*, e quindi nel diverso modo di intendere il punto di partenza della riflessione teologica.

Jon Sobrino parla della "realtà della fede provocata dall'evento di Gesù Cristo"[10] ed è convinto che "le formule, indefinita, verbalizzano esperienze"[11]. La Congregazione invece quando parla della "fede trasmessa attraverso la Chiesa"[12] o della "fede apostolica, trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni"[13] intende i contenuti dottrinali delle formule del Credo e dei Concili. Per questo la Congregazione sostiene che: "P. Sobrino tende a diminuire il valore normativo delle affermazioni del Nuovo Testamento e dei grandi concili della Chiesa antica" e che: "tali errori, di indole metodologica, conducono a conclusioni non conformi con la fede della Chiesa"[14]. Dove ancora la fede della Chiesa è la sua dottrina.

La realtà della fede è secondo il Concilio Vaticano II, "abbandonarsi fiduciosamente in Dio, prestando l'ossequio dell'intelletto e della volontà" (DV 5). Se la teologia è "la scienza della fede", (*Notificazione* n. 1*)*, il teologo deve riflettere prima di tutto sull'abbandono fiducioso come viene esercitato dai credenti in Dio e solo successivamente sulla dottrina che ne emerge. Solo attraverso l'esperienza di chi tenendo fisso lo sguardo su Gesù si affida a Dio attraversando le gioie e le sofferenze dell'esistenza, portando il male ed emergendone, il credente è in grado di cogliere la verità salvifica rivelata in Cristo. "In questa prospettiva le formule, in definitiva, verbalizzano esperienze. L'esperienza è fonte di conoscenza… Senza questa esperienza il linguaggio sarebbe puro fonema" (*La fede*, o. c. p. 530). La qualità dell'esperienza garantisce la fedeltà della dottrina. Per questo l'ambito privilegiato della cristologia sono le vittime o i poveri.

Valore delle definizioni cristologiche

Non è questo l'ambito per proporre osservazioni dettagliate che richiederebbero molte pagine ed esigerebbero complesse precisazioni tecniche. Credo però che non possa essere passato sotto silenzio il tentativo della Congregazione di imporre una teologia particolare, a volte molto discutibile, in nome della Fede della Chiesa. Tutte le critiche mosse a Jon Sobrino, infatti, partono da prospettive teologiche spesso minoritarie in ambito cattolico, che però vengono presentate come "Fede o dottrina della Chiesa".

Credo possa essere utile dare qualche esempio per valutare le ragioni del contrasto. Jon Sobrino sostiene, tra l'altro, che "i testi" dei primi Concili "sono utili teologicamente, oltre che normativi, ma sono anche limitati e persino pericolosi"[15]. Afferma quindi che è "possibile un uso peccaminoso" del "linguaggio cristologico". "Il che accadrebbe, per esempio, se le formule (bibliche, dogmatiche, moderne) fossero lette in modo da distogliere dal Gesù di Nazaret dedito ai poveri"[16]. La *Notificazione* ribatte che: "non è lecito… ritenere dette formule «pericolose»", poiché esse "sono interpretazioni autentiche del dato rivelato". Secondo i censori, Sobrino pur non negando la funzione normativa delle formule di fede, non riconoscerebbe "ad esse un valore al di fuori dell'ambito culturale in cui sorsero". Non terrebbe conto cioè del fatto "che il soggetto *transtemporale* della Fede è la Chiesa credente e che i pronunciamenti dei primi Concili sono stati accettati e vissuti da tutta la comunità ecclesiale"[17].

Affermazioni queste molto strane. Non si può dire infatti che la "Chiesa credente" sia al di sopra o fuori del tempo, non soggetta cioè ai condizionamenti storici del linguaggio e alle sue mutazioni. Né si può dire che i significati delle formule possano rimanere immutati nel tempo, garantiti da un improponibile soggetto *transtemporale*. I significati delle formule, infatti, cambiano anche nell'uso delle comunità ecclesiali secondo i diversi orizzonti culturali che si succedono nel tempo e si differenziano nello spazio. Le formule inoltre contengono aspetti soggettivi e contingenti che debbono essere purificati. Anche la *Notificazione* ammette: "il carattere limitato delle formule dogmatiche", ma ne indica due ragioni insufficienti. La prima sta nel fatto che le formule "non esprimono, e non possono esprimere, tutto il contenuto dei misteri della Fede". La seconda è che per essere comprese esse "devono esser interpretate alla luce della Sacra Scrittura e della Tradizione"[18]. Ma, oltre questi limiti, da tutti riconosciuti, vi sono quelli legati all'usura del linguaggio nel tempo e soprattutto alla qualità dell'esperienza salvifica delle attuali comunità cristiane che debbono rivivere gli eventi salvifici per capirli. Questo infatti è l'ambito di una autentica lettura delle parole antiche. La Chiesa perciò può mantenere gli stessi significati alle formule conciliari a condizione di saperle riformulare partendo da rinnovate esperienze di fede con strumenti in sintonia con gli attuali orizzonti culturali. Essa può garantire la continuità dello stesso messaggio solo come soggetto storico consapevole delle leggi del tempo e del linguaggio. La *Nota* scritta in calce al documento di critica sembra correre al riparo con un significativo richiamo al valore dell'esperienza come punto di

partenza della teologia, ma non ne trae le dovute conseguenze. Con una citazione, infatti, della Istruzione *Libertatis conscientia* la *Nota* afferma: "Una riflessione teologica, sviluppata *partendo da una particolare esperienza*, può costituire un contributo molto positivo, in quanto consente di mettere in evidenza aspetti della Parola di Dio, la cui intera ricchezza non era ancora stata pienamente percepita". Giustamente poi precisa: "Ma affinché tale riflessione sia veramente una lettura della Scrittura, e non già la proiezione sulla Parola di Dio di un significato che non vi è contenuto, il teologo sarà attento a *interpretare l'esperienza, da cui parte, alla luce dell'esperienza della Chiesa stessa*. Tale *esperienza della Chiesa* brilla con singolare splendore e in tutta la sua purezza nella vita dei Santi" [19].

Questo criterio tuttavia non ha avuto alcuna incidenza nel giudizio della *Notificazione*.

Il termine persona

Un esempio molto chiaro delle possibili ambiguità e confusioni nell'uso delle formule antiche, quando vengono utilizzate senza seri criteri ermeneutici, lo offre la stessa *Notificazione* quando rimprovera al teologo gesuita di non aver chiara la concezione dell'unità di Cristo. Essa ricorda che la Chiesa "afferma… l'unità della persona di Gesù Cristo in due nature, divina ed umana, secondo le formulazioni del Concilio di Efeso e soprattutto di Calcedonia"[20]. A conferma si cita anche l'Enciclica di Pio XII "*Sempiternus Rex*" che scrive: "…*il concilio di Calcedonia, in perfetto accordo con quello di Efeso, afferma chiaramente che entrambe le nature del nostro Redentore si uniscono «in una sola persona e sussistenza» e vieta di affermare due individui in Cristo, in modo che accanto al Verbo sia posto un certo «uomo assunto» dotato di piena autonomia*"[21].

Ora l'accostamento dei due testi viene fatto senza nessuna indicazione del cambiamento nel frattempo avvenuto nel significato del termine *persona*. Esso ha connotazioni molto diverse sia da quelle del termine greco corrispondente "*prosopon*" che del latino "*persona*", dato che oggi implica anche consapevolezza e libertà. Per cui affermare che Gesù Cristo è un'unica persona divina oggi suggerisce l'idea che nel Gesù storico vi fosse un'unica coscienza e un'unica volontà, quelle divine. Mentre è certo, secondo la dottrina della Chiesa, che nel Verbo incarnato esistono due volontà e due coscienze. Ne deriva una conseguenza molto grave nella comprensione delle dinamiche storiche di Gesù. L'uso improprio del termine "persona" sembra suggerire che Gesù avesse pensieri divini e prendesse decisioni con volontà divina. Mentre il Verbo eterno e Gesù di Nazareth sono due ambiti di azione

psicologicamente autonoma, secondo i dati evidenti della Scrittura e la stessa definizione di Calcedonia, la quale afferma che nell'unione ipostatica la natura umana e la natura divina hanno mantenuto le loro caratteristiche "*senza mutazione e senza confusione*", come tutti i Concili cristologici hanno poi ripetuto. Nella stessa Enciclica *Sempiternus Rex* dopo la sua pubblicazione sull'*Osservatore romano*, fu aggiunta nel testo ufficiale latino dell'*Acta Apostolicae Sedis* una breve espressione "anche sotto l'aspetto psicologico"[22] proprio per affermare la distinzione delle dinamiche umane da quelle divine. Il testo approvato dal S. Uffizio, infatti, favoriva troppo la teologia del suo redattore e metteva in sospetto la diversa interpretazione che, ad esempio, dava il gesuita Paul Galtier della Gregoriana.

In conclusione si può dire che l'ambiguità e la pericolosità delle formule tradizionali è provata dallo stessa *Notificazione* che la vuole contestare. Come è evidente il contrasto non riguarda l'ambito delle dottrine di fede bensì quello delle spiegazioni teologiche. Si ha l'impressione che torni il difetto del modo di procedere dell'allora S. Congregazione del S. Uffizio, che al tempo del Concilio tutti hanno riconosciuto: una particolare teologia (quella romana o di curia come la chiamavano) cercava di imporsi come dottrina della fede. Dopo il Concilio la riforma della Curia cercò di riparare la situazione allargando la rosa dei teologi coinvolti. Ma con il tempo sembrano tornare gli stessi difetti. La dottrina di fede è costituita dall'esperienza di tutte le comunità ecclesiali e dalla formulazione che esse ne danno attraverso i molteplici modelli culturali oggi presenti nella Chiesa.

Se il fine della *Notificazione* era di "richiamare all'attenzione di tutti i fedeli la fecondità di una riflessione teologica che non teme di svilupparsi nel flusso vitale della Tradizione ecclesiale" (n. 11) si può dire che il risultato sembra andare in direzione opposta. Essa mostra infatti come in nome di una teologia tradizionale si possa giungere a soffocare "la fecondità di una riflessione teologica" che la stragrande maggioranza dei teologi cattolici oggi riconosce positiva e profetica. È successo molte altre volte nella storia della Chiesa, che poi ha dovuto glorificare i profeti prima sconfessati.

Carlo MOLARI

Ha insegnato teologia dogmatica in diverse Università Pontificie.
È stato segretario dell'Associazione Teologica Italiana (ATI)
e membro della rivista Concilium.

Note:

[1] *La fede in Gesù Cristo*. Saggio a partire dalle vittime, Cittadella, Assisi 2001 pp. 10-11.

[2] Id. ib. p. 14.

[3] Id. ib. p. 16

[4] Id. ib. p. 19.

[5] Congregazione per la Dottrina della fede, Notificazione n. 2.

[6] Congregazione per la dottrina della fede *Nota esplicativa relativa alla Notificazione sulle opere del P. Jon Sobrino S. J.* n. 1.

[7] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Libertatis conscientia*, 68: AAS 79 (1987), 554-599.

[8] Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Libertatis nuntius*, *Proemio*: AAS 76 (1984), 876-909.

[9] Congregazione per la dottrina della fede, *Nota* o. c. n. 1 cita ancora l'Istruzione. *Libertatis conscientia*, 57.

[10] Sobrino J., *La fede*, o. c., p. 10

[11] Id., ib. p. 530.

[12] *Notificazione, .* n. 2

[13] *N.ota Esplicativa* n. 3

[14] Id. ib. n. 3.

[15] Sobrino J., *La fede in Gesù Cristo*, o. c., p. 367.

[16] Sobrino J., *La fede in Gesù Cristo* o. c., p. 531.

[17] *Notificazione* n. 3.

[18] *Notificazione* n. 3

[19] *Nota* n. 3 nota a piè pagina 8 cita n. 70 AAS 79 (1987), 554-599

[20] *Notificazione* n. 5.

[21] L'enciclica scritta nel 1951 per celebrare i 1500 anni del Concilio di Calcedonia AAS 43 (1951), 638;.

[22] "Sebbene nulla vieti di scrutare più a fondo l'umanità di Cristo, anche sotto l'aspetto psicologico, tuttavia nell'arduo campo di tali studi non mancano coloro che abbandonano più del giusto le posizioni antiche per costruirne delle nuove, e si servono a torto dell'autorità e della definizione del concilio Calcedonese per sorreggere le proprie elucubrazioni" DHü 3905.

La Notificazione a Jon Sobrino

La Notificazione vaticana su due opere cristologiche di Jon Sobrino richiama la mia attenzione sui seguenti aspetti :

1. Nella sua analisi di queste opere, la tendenza ad attribuire all'autore "separazione" o "alternativa" (escludente) laddove quello che egli propone è "distinzione" e sottolineatura. Per esempio:

* Tra il *"luogo sociale"* dei poveri o delle vittime (le grandi maggioranze del nostro continente che sono il popolo credente o "chiesa dei poveri"), che costituirebbe "un *altro* punto di partenza per il lavoro teologico" (il corsivo è mio) e *"la fede apostolica trasmessa dalla Chiesa"*.

* Tra la particolare umanità storica di *Gesù di Nazareth* e il *Figlio di Dio* (o il suo Verbo eterno) che "si incarna (kenoticamente) in" o "assume" l'umanità concreta, limitata e vulnerabile di questo "ebreo marginale", nel mondo fascinoso e crudele dell'Impero romano.

* Tra *Gesù come Mediatore del Regno* (nel suo ministero storico e nella sua "influenza spirituale" sulla Chiesa e sul mondo, come Signore risuscitato) e il *Regno stesso di Dio* (che implica che "si faccia la sua volontà sulla terra…"): volontà che è di giustizia e vita in abbondanza per tutti a partire dagli impoveriti e dagli esclusi.

* Tra la *sequela di Gesù nella fede e nella prassi*, con la forza dello Spirito, sequela o discepolato di cui tutto il Nuovo Testamento parla (ma non la Notificazione, se non forse quando si riferisce al "moralismo"), e la *trasformazione "ontologica" operata da Gesù Cristo nella sua Pasqua* e attualizzata nei sacramenti della Chiesa (trasformazione "interiore" che pare esaurire tutto l'orizzonte salvifico o "soteriologico" del documento vaticano).

2. Nella cristologia della Notificazione, fin dal suo punto di partenza:

Questa cristologia, presentata come "quella della Chiesa", dal mio punto di vista pare ossessivamente *fissata* (direi in modo fondamentalista) *sulle formulazioni dogmatiche dei Concili dei secoli IV e V*. Sono formulazioni il cui centro di interesse e il cui linguaggio – ben lungi dalle moltitudini abbandonate che seguivano Gesù in Galilea o nel suo cammino verso Gerusalemme – sono fortemente condizionati dalla filosofia greca, più preoccupata di definire l'essenza dell'essere che non della vita e dei rapporti umani della gente comune.

In compenso, appare scioccante *il duplice disconoscimento*, da un lato, della visione più recente del Gesù umano e della sua causa nel contesto storico del suo Paese e del suo tempo, quale lo hanno mostrato *le scienze bibliche* applicate ai Vangeli sinottici e a tutto il Nuovo Testamento (secondo i metodi storico-critici approvati e raccomandati dall'alta gerarchia cattolica).

Dall'altro lato, il disconoscimento della *realtà di questa America indo-afro-latina*. Realtà che non è solo socio-economica e politica, ma anche culturale e religiosa, in un continente che accoglie oggi circa la metà dei fedeli della Chiesa cattolica. Come se questa realtà, così sofferente e ancora piena di speranza, (e più globalmente la realtà di una "civiltà del capitale" che produce massicciamente "gravissime deficienze, disumanizzazione delle persone, distruzione della famiglia umana" e minaccia gravemente la sopravvivenza del pianeta…) non riguardasse il Dio di Gesù Cristo e fosse irrilevante per la teologia cristiana.

Un doppio disconoscimento che mi pare contraddica gli orientamenti del Vaticano II (in particolare *Dei verbum* e *Gaudium et spes*) e una importante parte del Magistero di Paolo VI (in particolare nella *Evangelii nuntiandi*) e di Giovanni Paolo II (soprattutto i suoi discorsi alle popolazioni dell'America Latina e in *Ecclesia in America*), per non parlare delle Conferenze dell'Episcopato latinoamericano (in particolare Medellín e Puebla), le cui conclusioni furono approvate dai medesimi papi.

La mia testimonianza sull'opera di Jon Sobrino

Di fronte a questa Notificazione vaticana sento doveroso esplicitare con modestia la mia testimonianza sul validissimo apporto che l'America Latina ha ricevuto dall'opera cristologica ed evangelizzatrice di questo fratello, latinoamericano di cuore e capace di mettere in gioco la propria vita.

Lo faccio a partire dai miei quaranta anni di studio e di insegnamento accademico di cristologia e sul Dio dei cristiani, in continua convivenza con umili cittadini e percorrendo il mio cammino con comunità cristiane nelle periferie di Santiago del Cile o nelle campagne al Sud del Paese.

Anni segnati da rapidi passaggi in Paesi fratelli, per lavori teologici di gruppo e piccoli servizi a comunità e chiese, imparando certamente moltissimo da queste comunità e dal loro popolo.

È immenso l'apporto del fratello Sobrino, per la profondità della sua fede profetica e martiriale, per l'amore appassionato per Cristo e i suoi poveri, per la chiarezza di pensiero e il rigore sistematico.

Apporto accolto da una moltitudine di cristiani e di comunità ecclesiali in questo continente sofferente eppure pieno di speranza, vittima – nelle sue grandi maggioranze impoverite – di tante ingiustizie e di tanta violenza.

A partire dalla sua lontana opera *Cristologia desde America Latina* (Messico, 1977), fino al suo recente saggio *Extra pauperes nulla salus* (Al di fuori dei poveri non c'è salvezza) (in *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador), settembre-dicembre 2006, pp. 219-261). È stata una lunga ricerca, umile ed autoesigente, sempre a favore di una maggior fedeltà evangelica e di un maggior realismo storico, di una comunione più profonda ed esplicita con la fede della Chiesa, di un servizio teologico più chiaro e responsabile al discepolato di Gesù e alla sua causa del Regno di Dio nelle nostre terre.

Due "confessioni" dello stesso Sobrino

Non trovo niente di meglio che terminare questa breve nota, con due "confessioni" dello stesso Jon sul suo cammino e la sua opera, una del 1982 e l'altra del 2006.

"La figura di un Gesù dei poveri, che difende la loro causa e ne assume la condizione, che si immette nei conflitti del mondo e muore per mano dei potenti, che in questo modo annuncia e si fa egli stesso buona notizia, mantiene un carattere di novità fondamentale ed eterno. È questa la ragione per continuare a scrivere e pubblicare testi su Gesù…

Chi si avvicina a Gesù soltanto come studioso di cristologia può, se vuole, integrarvi con relativa rapidità la novità teorica rappresentata da Gesù per la cristologia. Ma per chi accoglie Gesù come buona noti-

zia, eterno richiamo alla conversione e alla sequela, tornare sempre di nuovo alla figura di Gesù è una necessità.

Questo ultimo fatto non giustifica di per sé la pubblicazione di un libro in più su Gesù, né significa che l'abbondante letteratura teologica su Gesù non vada giudicata per i suoi stessi meriti. Spiega tuttavia l'intenzione con cui si pubblica questo libro. Chissà che il lettore non possa trovarvi qualche nuovo elemento teorico, una maggiore insistenza nel mettere in relazione Gesù non solo con il Regno di Dio, ma con il Dio del Regno, un nuovo tentativo di affermare la fede in Gesù all'interno della fede ecclesiale in Cristo. Questo si è voluto fare. Ma si è inteso soprattutto dare luce e coraggio ai cristiani che seguono Gesù, che cercano la conversione, che lottano per la giustizia e contro l'oppressione, che difendono la causa del povero e dell'oppresso, che affrontano la persecuzione e che, a volte, come Gesù, finiscono in croce" (Dal prologo di *Jesús en America Latina*, Sal Terrae, 1982).

"A conclusione di queste riflessioni rimane sempre l'inquietudine di cui parlavo all'inizio, provocata dalla novità e dallo scandalo del tema. Siamo coscienti dei molti limiti. Non abbiamo offerto un concetto sufficientemente sistematico di salvezza, né del diverso modo di operare la salvezza, dei poveri e dei non poveri, più alla maniera di produzione di beni o conoscenze ad uso dell'individuo e delle collettività, da un lato, e più alla maniera di "ispirazione", "attrazione", "impulso", nella forma di "fermento", generando modelli semplici di un altro tipo di società, dall'altro lato. E penso anche che si debba analizzare più a fondo il rapporto tra "poveri per carenza" e "poveri con spirito".

Detto questo, c'è qualcosa che mi pare chiaro: non vi sarà né salvezza né umanizzazione se da questo mondo dei poveri non giungeranno impulsi di redenzione. Ciò che produce il "mondo dei non poveri", impositivo e prepotente, non porterà salvezza senza passare in qualche modo per il "mondo dei poveri". In termini lapidari: salvezza e umanizzazione si otterranno "con" i poveri. "Senza" i poveri, non avrà luogo una salvezza che sia umana" (Dalla conclusione di *Extra pauperes nulla salus*, in RLT n. 69, p. 257).

Ronaldo MUÑOZ

Santiago, Cile.

Metodo ermeneutico sotto sospetto
La Notificazione a Jon Sobrino

La recente Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede su due delle opere di cristologia latinomericane del teologo gesuita Jon Sobrino inizia con la segnalazione di osservazioni sui *principi metodologici* che definiscono l'orientamento, l'elaborazione e le conclusioni della cristologia di Sobrino.

Per questo si cerca in questo scritto di indagare nuovamente la questione cruciale del metodo della teologia, nei limiti richiesti per una sufficiente comprensione del problema suscitato ora dalla notificazione riguardo ai principi metodologici dell'autore notificato.

La difficile libertà del teologo e della teologia

Lo *statuto della teologia e del teologo nella Chiesa*, formulato dall'omonimo documento romano con lo stesso titolo, si dibatte oggi tra l'autonomia della disciplina teologica e l'istanza di supremo controllo e vigilanza che si esercita sui teologi e sulla teologia.

Nell'ultima traiettoria di tale istanza di controllo e di vigilanza, sotto la direzione del card. Joseph Ratzinger e quella molto breve del suo attuale successore, gli interventi, le notificazioni e le sanzioni si sono moltiplicate al punto tale che la proclamata autonomia della teologia e dei teologi risulta ridotta e ristretta, così da rendere quasi irriconoscibile nella pratica i principi che la definiscono e la sostengono.

In effetti, sono stati abbondanti gli interventi conciliari e papali raccolti dopo il citato *statuto della teologia e dei teologi nella Chiesa*, interventi che hanno fatto onore, innanzitutto, allo stesso Concilio, così come al Papa Giovanni Paolo II.

Nel contesto della relazione indispensabile tra la cultura umana e l'educazione cristiana il Concilio ha affermato che *"Coloro che si applicano alle scienze teologiche nei seminari e nelle università si studino di collaborare con gli uomini che eccellono nelle altre scienze, mettendo in comune le loro forze e opinioni. La ricerca teologica, mentre persegue la conoscenza profonda della verità rivelata, non trascuri il contatto con il proprio tempo, per poter aiutare gli uomini competenti nelle varie branche del sapere ad acquistare una più piena conoscenza della fede. Questa collaborazione gioverà grandemente alla formazione dei sacri ministri, che potranno presentare ai nostri contemporanei la dottrina della Chiesa intorno a Dio, all'uomo e al mondo in maniera più adatta, così da farla anche da essi più volentieri accettare. È anzi desiderabile che molti laici acquistino una conveniente formazione nelle scienze sacre e che non pochi tra loro si diano di proposito a questi studi e li approfondiscano con mezzi scientifici adeguati. Ma affinché possano esercitare il loro compito, sia riconosciuta ai fedeli, tanto ecclesiastici che laici, una giusta libertà di ricercare, di pensare e di manifestare con umiltà e coraggio la propria opinione nel campo in cui sono competenti"* (Gaudium et Spes, 62).

La giusta libertà della teologia è stata vincolata da Giovanni Paolo II all'irrinunciabile autonomia, per quanto la fedeltà alla Chiesa e al magistero pastorale *"non allontanino il teologo dal suo compito né tolgano qualcosa alla sua irrinunciabile autonomia. Magistero e teologia hanno compiti distinti da svolgere. Per questo l'uno non può essere ridotto all'altro, per quanto entrambi servano ad una sola totalità. Si deve approfondire questo orizzonte e andare avanti malgrado i conflitti che possono sempre sorgere"* (Discorso ai teologi a Altoetting, L'Osservatore Romano, 30 novembre 1980, p. 12).

Così, dice ancora il Papa, "È dovere ineludibile del teologo fare nuove proposte dirette alla comprensione della fede. Per questo motivo, della sua essenza fanno parte la discussione imparziale oggettiva, il dialogo fraterno, l'apertura e la disposizione a cambiare le proprie opinioni" (ibid, p. 10).

"La Chiesa vuole una ricerca teologica autonoma, distinta dal magistero ecclesiastico, ma coscientemente impegnata con esso nel servizio comune alla verità della fede e al Popolo di Dio" (Discorso ai teologi a Colonia, 23 novembre 1980, L'Osservatore Romano, p. 6).

"Lo studio dei teologi non si circoscrive alla sola ripetizione delle formulazioni dogmatiche, ma deve aiutare la Chiesa ad acquisire una conoscenza sempre più profonda del mistero di Cristo. Il Salvatore parla anche all'uomo del nostro tempo" (*Acta Apostolicae Sedis* 71, 1979, 1431).

Infine: *"Non si può escludere che sorgano tensioni e anche conflitti. Non si può mai escluderlo neppure dalla relazione tra Chiesa e scienza. Il fondamento*

è nella limitatezza della nostra ragione, che nel suo campo ha i propri limiti e che, perciò, è esposta all'errore. Tuttavia, possiamo sempre avere la speranza di una soluzione di conciliazione se costruiamo sulla base di questa capacità che possiede la ragione di tendere alla verità" (Altoetting, 1980, p. 6).

Il solido metodo della teologia latinoamericana

Tra gli elementi fondanti della libertà che la stessa Chiesa rivendica per i teologi e per la teologia deve porsi, in primo luogo, la libertà rispetto al metodo e ai metodi. A ciò si è nuovamente riferito il Papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Veritatis Splendor*: *"Lo stesso Concilio ha invitato i teologi ad osservare i metodi e le esigenze propri della scienza teologica. Di certo il magistero della Chiesa non vuole imporre ai fedeli alcun particolare sistema teologico e meno ancora filosofico"* (*Veritatis Splendor*, 29).

È così che nel testo fondante della teologia latinoamericana Gustavo Gutiérrez ha intuito il ruolo decisivo del metodo nella configurazione stessa del nuovo procedimento teologico che con lui si inaugurava. Per quello ha potuto affermare che *"la teologia della liberazione ci propone forse non un nuovo tema per la riflessione, ma una nuova maniera di fare teologia"* (*Teologia della liberazione: prospettive*, 1973, p. 40).

La nuova maniera equivale, come è ovvio, a un nuovo metodo per la produzione della teologia e, come affermato tempo dopo da Claude Geffré, *"la nuova maniera ha meno luoghi nuovi che razionalità nuove"* (*Il cristianesimo di fronte al rischio dell'interpretazione*, 1980, p. 72).

Così, per la sua dimensione metodica, la teologia latinoamericana non ha fatto altro che dar ragione, concordando con esse, alle grandi intuizioni dei classici filosofici e teologici, secondo cui *la scienza si specifica per il suo metodo e da esso si definisce*. Ciò equivale ad affermare che la scienza è debitrice del suo metodo e che l'orizzonte del metodo determina l'orizzonte stesso della disciplina metodica.

È sufficiente ricordare qui che le filosofie della prassi, tanto in voga negli anni '70 del secolo passato, e la grande corrente dell'ermeneutica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) hanno ispirato e sostenuto, nella nostra America, la configurazione di un metodo teologico maturo e comprovato, che oggi fa parte del patrimonio della teologia universale.

Fisionomia del metodo

La teologia latinoamericana, nei particolari aspetti del metodo, si caratterizza per l'assunzione di un triplice cambiamento, che la identifica con se stessa e la differenzia da altre maniere possibili di fare teologia:

1) il passaggio dal classico ed usuale metodo dogmatico di significati definiti e chiusi al metodo ermeneutico e interpretativo che permette significati aperti dalla domanda di chi domanda, quando si tratta della comprensione permanente dei testi della grande tradizione biblica e cristiana;

2) il passaggio dagli usuali metodi e mediazioni filosofiche ai metodi e mediazioni propri delle scienze sociali analitiche, quando si tratta della comprensione della complessa realtà umana e sociale;

3) il primato della prassi di cambiamento, di liberazione e di trasformazione della miseria inaccettabile della realtà, a differenza e in contrasto con forme teologiche usuali elaborate a partire dalla teoria estranea, distante e separata da ogni impegno politico e sociale dei teologi e della teologia stessa.

Nell'ambito dell'ermeneutica e intorno ai percorsi provati e certi delle cosiddette scienze dello spirito, il metodo della teologia latinoamericana si è inscritto senza equivoci nell'interrogare storico postmetafisico di essere umani nel mondo, nello spazio, nella storia, nella finitezza e nell'insesorabile declino, che li differenziano dall'essere semplicemente pensato e astratto secondo i trascendentali forgiati dalla metafisica. Questo domandare dell'essere storico nella storicità e nella concretezza è stato denominato a ragione *il luogo contestuale*, che come tale è il punto di partenza per ogni risposta. E qui va notato il contrasto e la differenza rispetto a teologie di risposte senza domande e di accumulazione teologica di verità astratte senza significati reali.

Solo che la domanda degli esseri umani storici e concreti si formula a spazi o ambiti che sono usualmente grandi riserve di risposte e di significati, con il che, a partire dal domandare contestuale, si leggono e si recuperano i testi della tradizione. Questo campo ermeneutico a cui è formulata la domanda di significato si denomina *luogo testuale*. E qui si deve notare anche il contrasto e la differenza con teologie di testi senza contesti e di accumulazioni testuali non riferiti ai luoghi contestuali della domanda, il più delle volte drammatica, sul senso reale delle nostre esistenze.

Infine, la logica del domandare dei contesti e del rispondere dei testi non può avere finalità distinta a quella dell'incamminarsi dei soggetti storici per i tracciati di senso della vita e dell'azione su cui si interroga a partire dai contesti e si risponde a partire dai testi. Si tratta, allora, del *luogo pretestuale*, poiché ciò che, in definitiva, mostrano i testi e a cui anelano i contesti è un essere umano e un mondo possibile

diverso, in una storia meno ingiusta e meno crudele, specialmente con le vittime, gli sconfitti e i poveri.

Deve essere sempre chiaro che i luoghi contestuale, testuale e pretestuale non si ordinano in modo parallelo né giustapposto e neppure nella tangenzialità di un punto in un segmento dato. Si ordinano ed operano al modo di un circolo ermeneutico della comprensione del senso dell'esistere e al modo del domandare e del rispondere. Così, la domanda contestuale determina e condiziona la risposta, la risposta segue l'orientamento della domanda, e domanda e risposta si orientano, oltre se stesse, verso un essere umano e verso un mondo da costruire. I luoghi teologici contestuali, testuali e pretestuali si mostrano, allora, pro-vocatori e carichi di speranza e di senso per il tortuoso cammino dell'esistere.

Il metodo sotto sospetto

L'atteggiamento della notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede nei confronti dei presupposti metodologici di Jon Sobrino è connesso in maniera sostanziale con il giudizio sul metodo espresso già da parecchi anni dall'allora cardinal prefetto dello stesso organismo. È stato lui che, a titolo personale prima e a titolo istituzionale poi, ha emesso la prima notificazione, non su un singolo teologo, ma sul metodo ermeneutico inscritto nello stesso metodo della teologia latinoamericana.

In effetti, nel già lontano 1984, la rivista italiana 30 Giorni, del noto gruppo Comunione e Liberazione, sotto il titolo ad effetto "*Vi spiego io la teologia della liberazione*", pubblicava le note personali del cardinal Ratzinger *"Presupposti, problemi e sfide della teologia della liberazione"*, probabilmente frutto di suoi interventi nei media vaticani. In tali note si formula già *il pericolo fondamentale che per la fede della Chiesa rappresenta la teologia della liberazione, che non rientra in nessuno degli schemi di eresia esistiti fino ad ora e che rappresenta un pericolo manifesto per la fede della Chiesa*. E con acutezza lo stesso Documento Ratzinger intravede che *tale teologia non intende aggiungere un nuovo trattato teologico a quelli già esistenti, bensì una nuova ermeneutica della fede cristiana, ossia una nuova forma di comprendere e di realizzare il cristianesimo nella sua totalità*.

Per il cardinal prefetto, Bultmann nella teologia sarebbe responsabile non solo di aver scavato il fossato tra il Cristo della fede e il Gesù della storia, ma di aver fatto tornare di moda il vecchio tema e problema dell'ermeneutica. Nell'assumere questo duplice contributo bultmania-

no, la teologia latinoamericana sarebbe diventata alunna, poco meno che ingenua, del vecchio e superato maestro.

Dal primo contributo sarebbe derivata la presunta separazione operata dalle cristologie latinoamericane tra il Gesù storico e il Gesù della tradizione, e dal secondo contributo l'incamminarsi della nostra teologia per i sentieri dell'ermeneutica, descritta dal cardinale con elementi certi ma posti sotto sospetto: *1) Non si dà una comprensione reale dei testi storici con una mera interpretazione storica; al contrario, ogni interpretazione storica include certe decisioni previe. 2) L'ermeneutica tende a una fusione degli orizzonti di allora con quelli di adesso e la sua domanda è: che significa quell'allora oggi? Di modo che la figura di Gesù Cristo debba essere trasportata al presente con una nuova ermeneutica. 3) Nelle istanze di interpretazione i concetti decisivi sono "popolo", "comunità", "esperienza", "storia", e non la totalità della Chiesa che trascende spazi e tempi. 4) La comunità interpreta con la sua esperienza e trova così la sua prassi. 5) Il "popolo" ha un significato sociologico e la storia un senso di storicità che sostituisce il valore duraturo della metafisica* (30 Giorni, marzo 1984).

Queste opinioni sono state riprodotte letteralmente nell'ampio dialogo del cardinale con il giornalista Vittorio Messori che ha dato luogo al testo *Rapporto sulla fede*; in questo ambito si espone anche, lo dico di passaggio, il pensiero ratzingeriano sul Concilio, sulla continuità – non la rottura -, sulle inquiete intenzioni delle conferenze episcopali, sulla primavera dei gruppi e dei movimenti carismatici, pentecostali e catecumenali, sul ritorno alla liturgia preconciliare e al latino, sui fratelli sì, ma separati (Joseph Ratzinger, Vittorio Messori, *Informe sobre la fe*, Bac, Madrid 1985).

Alla fine, dalle sue annotazioni personali il cardinal prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede è passato alle notificazioni ufficiali e istituzionali nella *Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione*, già alla fine di quel 1984. L'*Istruzione*, come è noto, intende arrivare ai nuclei che giudica inscritti nelle teologie della liberazione: *negare la novità radicale del Nuovo Testamento, disconoscere la persona di Nostro Signore Gesù Cristo, mettere da parte l'interpretazione autorizzata del magistero, scartare la Tradizione, pretendere di raggiungere il Gesù della storia a partire dalla lotta dei poveri per la loro liberazione* (*Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione*, 1984).

La notificazione sui principi metodologici di Sobrino

Nel suo aspetto positivo e propositivo, la notificazione all'illustre teologo gesuita è generosa con lui e con la grande corrente teologica

latinoamericana in cui egli si inscrive, quando afferma che *il fine della presente notificazione è far notare ai fedeli la fecondità di una riflessione teologica che non teme di svilupparsi dentro il flusso vitale della tradizione ecclesiale*. In questo ambito, l'ufficio di supremo controllo e vigilanza della Congregazione per la Dottrina della Fede potrebbe in effetti condurre sempre a dibattiti onesti e cordiali nella comunità ecclesiale e nella comunità teologica, con l'obiettivo di un possibile superamento degli iniziali punti di vista dei partecipanti e di un tracciato cristiano dei consensi sul fondamento del dialogo e della capacità di argomentazione e di ragione.

Sul terreno critico dei principi metodologici di Sobrino, la Congregazione giudica che la *"Chiesa dei poveri"* (tra virgolette, come se si trattasse di evocare un elemento sconosciuto o un corpo estraneo alla teologia e alla stessa Chiesa) *si situa nel posto che spetta al luogo teologico fondamentale, che è solo la fede della Chiesa; in essa trova la giusta collocazione epistemologica qualunque altro luogo teologico*.

Con la stessa logica la Congregazione afferma che *il luogo ecclesiale della cristologia non può essere la "Chiesa dei poveri" bensì la fede apostolica, trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni*.

E in pieno accordo con la propria gradazione qualitativa dei luoghi teologici, la notificazione giudica che *altri punti di partenza per il lavoro teologico correranno il pericolo dell'arbitrarietà e finiranno per distorcere i contenuti della stessa fede*.

L'ultimo reclamo della notificazione mira a sottolineare il valore e il luogo delle fonti normative della teologia e avverte che *la mancanza della dovuta attenzione alle fonti, malgrado l'autore dica che le considera "normative", dà luogo ai problemi concreti della sua teologia*.

L'analista teologico può concludere che il reclamo della Congregazione verte fondamentalmente sull'ordinamento qualitativo delle fonti di costituzione della disciplina teologica e che questo dibattito non è cominciato nel 2001 con la decisione della Congregazione *di uno studio ulteriore e più approfondito delle due opere cristologiche di Sobrino*, né nel 2004 con l'*elenco delle proposizioni erronee*, né nel 2007 con la pubblicazione della notificazione. Tutte le premesse della notificazione sono date nel lungo e tortuoso dibattito del cardinal Ratzinger con la fisionomia stessa del metodo della teologia latinoamericana della liberazione.

Il pregiudizio (sempre possibile nell'ermeneutica) lascia spazio alla connessione della notificazione a Jon Sobrino con la notificazione alla stessa teologia latinoamericana e con una certa pre-notificazione alla V Conferenza dell'episcopato dell'America Latina e dei Caraibi. Nell'una

e nell'altra non è questione di metodo? Non rivendicano, l'espiscopato brasiliano e diversi altri, il ritorno senza mezzi termini al metodo della nostra teologia e della nostra pastorale?

I principi metodologi di Sobrino

Bisogna premettere che la questione dei luoghi teologici (*loci theologici*) è stata ricevuta ed elaborata dalla teologia scolastica del tardo Medioevo (Melchor Cano in particolare), ispirata alle prospettive topiche (*topoi*) dei classici greci per definire le fonti di ispirazione, di costituzione e di regolazione di una determinata disciplina. Ogni disciplina ha i suoi luoghi propri e anche la teologia.

A partire da questa vecchia tradizione, può intendersi che, nella migliore prospettiva ermeneutica, Sobrino assuma che *i poveri di questo mondo sono una realtà sostanziale* e, allora, luogo referente per la teologia nel momento fondamentale del domandare. Più ancora, quelli che interrogano la tradizione della propria fede sul senso della propria vita e della propria esistenza maltrattata ed esclusa sono i poveri del mondo. Essi, oggi come sempre, sono non solo i principali interroganti, ma anche i principali ascoltatori delle risposte del Vangelo proclamato ai poveri. Dire, allora, che *i poveri sono il luogo categoriale nel quale si porta a capo la cristologia* non rappresenta altro che un netto e contundente principio di ermeneutica teologica.

In questa stessa prospettiva, se l'ermeneutica si costruisce a partire dal livello della domanda che interroga, risulta ovvio che *i poveri all'interno della comunità mettono in discussione* (interrogano, interpellano) *la fede cristologica e le offrono il suo orientamento e la sua direzione fondamentale*, in quanto il rispondere, per essere sensato, deve avvenire a partire dagli orizzonti stessi del domandare. Da qui l'affermazione di Sobrino che *il luogo sociale* è *il più decisivo per la fede, il più decisivo per configurare il modo di pensare crsistologico, e quello che esige e facilita la rottura epistemologica*. E per rottura epistemologica dovrà intendersi la rottura cognitiva che si impone per il fatto di non produrre cristologie di risposte senza domande né cristologie di domande senza le risposte delle fonti fondanti della tradizione e della fede.

L'altro principio metodologico di Sobrino non può essere di maggiore profondità ecclesiale né di maggiore finezza spirituale: *la Chiesa dei poveri è il luogo ecclesiale della cristologia*. Con ciò si afferma che ogni interpretazione del Vangelo di Gesù Cristo si fa nel topos della Chiesa, ma che la Chiesa nel suo essere, nella sua costituzione e nella sua missione

è *la Chiesa di tutti, ma particolarmente la Chiesa dei poveri*, come ha affermato il papa Giovanni XXIII perché fosse norma e via del Concilio e della Chiesa universale.

Non c'è spazio, allora, per confondere il *luogo sociale o contestuale* di ogni legittima ermeneutica, il *luogo ecclesiale* fondamentale della domanda teologica e il *luogo normativo* in cui la comprensione teologica elabora la risposta, che saranno sempre le fonti stesse della Scrittura, della Tradizione e della Fede Apostolica, come afferma Sobrino: *la prima e più ovvia fonte per una cristologia sono i testi nei quali è rimasta espressa la rivelazione: il Nuovo Testamento in particolare che è interpretato normativamente dal magistero*.

Questo e non altro è il circolo genuino della comprensione. Questi, non altri, sono i luoghi teologici referenti per l'identità della teologia con se stessa. Il diverso valore dei luoghi teologici non pregiudica il loro ordine nel gioco libero del metodo disciplinare.

In effetti, per una teologia essenzialista l'ordine di gradazione metodica parte dal testo come luogo normativo, passa (se passa) per il luogo contestuale ecclesiale, e in generale manca di luogo pretestuale di applicabilità, di validità e di fattualità in ordine alla produzione da parte del testo dei suoi effetti redentori nella miseria reale dell'esistenza. Questo metodo parte dalla risposta e si costruisce senza domanda.

Per una teologia di carattere libertario, nei parametri dell'irreversibile ermeneutica, l'ordine di gradazione metodica si instaura con la priorità della domanda che interroga sul senso dell'essere in situazione; ascolta le risposte evocate dai luoghi normativi datori di senso di salvezza e di grazia; e si sforza di operare, in obbedienza ai testi e al reclamo dei contesti, la liberazione di tutti, specialmente del povero, che è il luogo privilegiato del domandare in situazione e del rispondere della tradizione che viene dal Signore.

Che le domande scottanti, pesanti, abissali dei poveri del mondo condizionino la risposta della cristologia e spingano alla liberazione spirituale e sociale di tre quarti dell'umanità è il grande "pericolo" dell'interpretazione e il grande merito di una nuova forma di fare teologia. Distante, forse, dalla quieta metafisica essenzialista, ma senza dubbio molto più prossima al Vangelo del Signore.

Alberto PARRA

Professore titolare della Facoltà di Teologia della Universidad Javeriana, Bogotá

Jon Sobrino e la Teologia della Liberazione

Si racconta che Karl Barth salisse sul pulpito con la Bibbia in una mano e il giornale nell'altra. Per Jon Sobrino, la fonte che completa la Bibbia non è il giornale, cioè la voce del padrone, ma i poveri, che sono anche il pulpito da cui spiegare le Scritture. Conseguentemente, la sua teologia kerigmatica proclama un Dio che chiama i poveri alla liberazione dal fardello della povertà, i ricchi dalla tentazione delle ricchezze e entrambi i gruppi dall'avidità, che per San Paolo è equivalente all'idolatria (Col 3,5).

Per rendere più netti i tratti della sua teologia, vorrei metterla a confronto con due teologie medievali, studiate da Jean Leclerq nel suo classico *Cultura umanistica e desiderio di Dio* (*Love of Learning and the desire for God*). Leclerq afferma che la *lectio divina* (lettura delle Scritture) praticata dagli scolastici prende la direzione della *quaestio* (ricerca) e della *disputatio* (discussione), che a loro volta conducono a "scienza e conoscenza", mentre la teologia monastica della *lectio divina* è accompagnata da *meditatio* (meditazione) e *oratio* (preghiera), che conducono a "sapienza e glorificazione". Se dovessi allargare il paragone ai teologi della liberazione latinoamericani, direi che la loro *lectio divina* si alterna ad *actio* e *reflectio* in mezzo ai poveri, il che porta alla "proclamazione e anticipazione del Regno di Dio" qui e ora.

Questa teologia, quindi, non è una lettura marxista della Bibbia, come la interpretano semplicisticamente i suoi critici, ma un legittimo frutto del Concilio Vaticano II. L'invito del Concilio ad un ritorno alle scritture e a creare Chiese locali autonome (OE 5) era stato preso sul serio dai vescovi e dai preti latinoamericani, *obbedienti* al Concilio. La Teologia della Liberazione è stata il frutto di una *lectio divina* fatta dalle Chiese locali dei poveri, in linea con la visione profetica di Giovanni XXIII di beata memoria, che aveva invitato la Chiesa a essere "Chiesa dei poveri, Chiesa di tutti".

Dopo tutto, il tema portante della Bibbia è un Dio alleato con gli schiavi in fuga dall'Egitto. La loro lotta vittoriosa per la libertà, l'*Esodo*, è accompagnata da Yahweh, la cui auto-definizione rievoca il suo coinvolgimento nell'Esodo: "Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me" (Es 20,2). Quindi la fedeltà a Yahweh come *Dio dell'Esodo* (Dio di liberazione), che richiede la *rinuncia a tutti gli idoli*, è stata la prima forma del patto che definisce la fede di Israele. L'evento-Cristo, che rinnova questa Alleanza, riafferma questa stessa fede adoperando lo stesso linguaggio dell'esodo e della pasqua. Ma i leader del Patriarcato d'Occidente, che insistono che una fede tradotta in lingua greca sia l'essenza del cristianesimo, sembrano a disagio con una teologia centrata sul tema biblico dell'esodo.

Logicamente, la riflessione di Benedetto XVI sul Dio dell'Antico Testamento non allude nemmeno all'Esodo ma dà ad Aristotele un ruolo importante (*Deus Caritas Est*, 9-10). La Parola di Dio, a suo giudizio, è "il *logos*, la ragione primordiale" (*Deus Caritas Est*, 10) che, come sappiamo, è stata invocata nei trattati apologetici della Chiesa. Ma i teologi della Liberazione, che scavalcano la filosofia greca e si tuffano nella Bibbia in mezzo ai poveri, hanno scoperto che la Parola di Dio è l'ebraico *dabar*, un parola che ha un senso 'causativo', che richiede *azione* e più precisamente un *esodo* da ogni forma di schiavitù. Invece di spiegare la realtà per degli esseri razionali, i teologi della liberazione mirano a trasformare la società per le masse oppresse. L'esercizio intellettuale di conciliare fede e ragione rimane un passo indietro rispetto al compito più urgente di unire fede e giustizia. La loro missione, quindi, non è quella di dimostrare l'esistenza e la natura di Dio ai "sapienti e agli intelligenti", ma di testimoniare l'amore di Dio di fronte a quei "piccoli" con cui Dio è in diretta comunione (cfr Mt 11,25). Jon Sobrino, che vuole farci leggere la Bibbia con gli occhi dei poveri invece che con la testa dei filosofi, è un pensatore brillante, che è riuscito a spiegare questo metodo teologico "ai sapienti e agli intelligenti" nel loro stesso idioma sofisticato!

Il ruolo giocato dalle vittime dell'ingiustizia nella genesi e nella crescita di una Chiesa autentica è un problema fondamentale per un'ecclesiologia che cerchi di riconciliare l'apparente contraddizione tra la concezione paolina della Chiesa come "corpo di Cristo" e l'affermazione di Gesù (Mt 25) che le vittime delle nazioni sono il suo vero 'Io', la sua persona, il suo corpo ("lo avete fatto a *me*"); e che il povero *in quanto povero* (senza alcuna qualificazione religiosa) è degno

non solo di entrare nel Regno di Dio ma è anche la condizione perché altri vi possano entrare. Poiché la maggior parte dei poveri in questo nostro mondo non sono membri della Chiesa, arriviamo alla sconveniente conclusione che il vero corpo di Cristo è per la maggior parte non cristiano; e che anche i cristiani poveri dell'America Latina, che sono parte del Suo corpo, non hanno residenza nelle istituzioni ecclesiastiche. Quindi, a meno che queste istituzioni non arrivino a coincidere con *quel* Corpo di Cristo, esse potrebbero essere una anti-testimonianza del Vangelo. E sembra essere questa implicita conclusione ciò che crea disagio nell'ecclesiologia di Sobrino.

Poi c'è il problema dell'autorità magisteriale. La tradizionale dicotomia della Chiesa in una Chiesa che insegna e una che impara è stata messa in discussione persino da Giovanni Paolo II nel suo *bestseller*, *Varcare la soglia della speranza*. Gesù non ha forse chiesto ai suoi discepoli di non fare affidamento su soldi e potere (Lc 10,4) prima di promettere loro l'autorità di insegnare in suo nome (Lc 10,16)? Non è un caso se Dean Brackley, un gesuita nordamericano che lavora con Sobrino, confessi che i suoi maestri sono il nullatenente e colui che è senza potere! Io stesso non sono stato eccessivo quando ho proposto in diverse occasioni che il *ministero* di pastori e teologi risuonasse con il *magistero dei poveri*. L'autorità è la credibilità che si guadagna nel rinunciare ad ogni potere che deriva da Mammona. Quella che oggi sembra essere una crisi di obbedienza è, di fatto, una crisi di credibilità.

Infine, nessun teologo della liberazione ha mai negato qualcuno dei dogmi cristologici, anche se questi dogmi si concentrano prevalentemente sul Dio incarnato piuttosto che sul Cristo crocifisso. Né la Chiesa ha mai detto che questi dogmi esauriscono tutto quel che può essere detto sul Cristo. D'altra parte, non è Sobrino ma il cardinale gesuita Alois Grillmeier che, in un suo autorevole studio dei concili cristologici, denuncia come questi dogmi, anche se validi in sé, si lascino alle spalle un "fardello", quello di una Cristologia priva di soteriologia. È la croce che spiega l'incarnazione, non il contrario. Sobrino, che pensa, prega e scrive in mezzo ai Crocifissi, sta umilmente cercando di sollevare la Chiesa da questo "fardello". Dovremmo tutti unirci a lui invece di rendergli più difficoltoso questo nobile compito.

Aloysius PIERIS

Fondatore e direttore del Tulana Research Centre,
Kelaniya, Sri Lanka

Il Signore dei Miracoli

In Perù si celebra con molta devozione il *Signore dei Miracoli*, soprattutto nel "mes morado" [(ottobre). Si tratta di una immagine di Gesù crocifisso dipinta nel XVIII secolo, secondo quanto si dice, da uno schiavo nero di Lima. Quando l'immagine esce per le strade ogni anno, più di un milione di credenti l'accompagna nel suo percorso.

È da anni che la città di Chimbote, nella costa nord del Perù, celebra anch'essa il "mes morado" del Signore dei Miracoli. Tra i luoghi che visita l'immagine c'è il carcere della città. La prima volta che entrò in questo carcere, nel 1983, uno dei carcerati prese la parola e a nome di tutti disse:

> *Signore dei Miracoli, tu che hai conosciuto la frusta, tu che sei stato giudicato e condannato, capirai quello che passiamo, e compatirai la nostra sorte. Ti supplichiamo di ricordarti della nostra miseria e di guidarci nel superare il peso del nostro passato per riuscire a costruirci una nuova vita... Anche noi siamo la tua Chiesa; siamo un popolo che crede, che spera, che cerca la vita. Siamo lavoratori privati di ogni opportunità di dare un contributo positivo alla nostra patria, siamo privati della possibilità di vedere il frutto del nostro lavoro e di condividere il sudore della nostra fronte con gli altri. È bene, Signore, soffrire in silenzio, ma non possiamo far tacere la fame che soffriamo (1).*

Vorrei offrire alcuni commenti su questo testo così commovente.

In primo luogo, è importante riconoscere che il carcerato parla come portavoce di quelli che soffrono. Parla con semplicità della sua vita, delle sue aspirazioni, delle sue sofferenze. Parla anche con molta fiducia, come a qualcuno che conosce molto bene, che è amico e compagno. Il suo parlare ha il tono di una conversazione e la forma di una preghiera. Egli può assumere questo tono perché già sa con chi tratta.

È una conversazione in senso letterale: con-versare, "tornare a…". Il carcerato torna a Gesù e trova, immediatamente, una comunione di spirito: "Tu pure hai conosciuto...". Questa comunione di spirito si fonda sulla condivisione della stessa esperienza umana. Di fronte a Gesù, il detenuto rivela tutta la sua ricerca del senso della vita: "siamo un popolo che crede, che spera, che cerca la vita". Non c'è nulla in lui che rimanga fuori dalla conversazione, neanche la cosa più vergognosa: "che ti ricordi della nostra miseria e ci guidi nel superare il peso del nostro passato". Si presenta come è, niente di più e niente di meno. Non ha formazione teologica. Tuttavia, quello che dice esce dal più intimo del suo essere e arriva a connettersi con il più profondo dell'essere di Gesù. Parlando con Gesù, egli si rivela anche, nel suo essere più intimo, figlio di Dio: "Anche noi siamo Chiesa".

In secondo luogo, se il carcerato parla a Gesù, è importante notare che anche Gesù parla al carcerato e questo lo tocca molto profondamente. La morte di Gesù non è è stata un sacrificio volontario avvenuto in un contesto religioso. Gesù non è stato condannato a morte come figlio di Dio che offre la sua vita per redimere il popolo. Ma è stato arrestato dalle autorità del suo tempo, interrogato e torturato secondo le regole dell'epoca per i prigionieri pericolosi, giudicato dall'autorità civile e condannato a morte per aver sfidato l'ordine pubblico. Per quanto abbia accettato la sua sorte con una volontà straordinaria, Gesù ha sofferto la pena di morte non per qualche decisione personale ma per ordine dell'autorità romana, e la sua morte ha avuto tutte le condizioni atroci di una pena capitale implacabile per il delitto di tradimento dell'impero.

Per il fatto di aver vissuto il processo, la sentenza, la frusta, Gesù è capace di comprendere l'esperienza di un detenuto nel carcere di Chimbote ("capirai"). Solo per questo! Questa è la condizione di base della conversazione e della forza commovente che contiene. Per il fatto di aver condiviso l'esperienza umana si può aver fiducia nel potere che ha Gesù di offrire la pienezza di vita che risponde alle sue aspirazioni più profonde. Se Gesù di Nazareth non fosse il crocifisso, questa conversazione sarebbe impossibile. Quello che più tocca il detenuto nell'esperienza umana di Gesù è il fatto che corrisponda alla più grande difficoltà della sua vita: la sofferenza (la frusta, il processo) e l'emarginazione ("siamo privati"). Questa sofferenza del crocifisso è ciò che gli dà forza e confidenza per parlare ("non possiamo far tacere la fame"). Non è altro che il crocifisso che si rende presente; nessun

altro può ispirare questa confidenza né dare questa forza. Tutto ciò che egli conosce di Gesù viene dalla sua passione, come viene narrata nei vangeli. E questo gli è sufficiente. Non cerca altro. Il giovane detenuto, padre di famiglia, parla perché Gesù gli ha già parlato attraverso tutta la sua vita, passione e morte in Palestina. Questo parlare lo ha toccato nel profondo.

I popoli dell'America Latina si identificano molto con Gesù di Nazareth. Egli è vissuto in un mondo molto simile al loro. È cresciuto in una regione marginale di un popolo marginale, in una parte marginale di un pianeta dominato da grandi poteri che occupavano le terre con la violenza. Questi poteri esigevano un'obbedienza assoluta. La religione stessa serviva per assicurare l'obbedienza a questi poteri. La patria di Gesù è simile in molti aspetti alle terre che conoscono i popoli delle Ande e della costa pacifica dell'America Latina: spesso arida, con montagne e valli, una vita agricola con paesini remoti appesi ai precipizi o nascosti all'ombra di valli profonde. Lì coltivano anche alcuni degli stessi prodotti (il grano, il fico, l'uva) e conoscono alcuni degli stessi animali (l'asino, l'agnello, la capra). Nei vangeli, Gesù si trova con un popolo molto simile al popolo povero dell'America Latina, che soffre gli stessi problemi, le stesse malattie ed esclusioni. La vita di un contadino o di un pescatore artigianale di oggi non è tanto diversa da quella di duemila anni fa. La compassione di Gesù per la sofferenza dei poveri tocca profondamente i poveri dell'America Latina. In lui vedono la misericordia di Dio. La conversazione con Gesù torna ad essere comunione con il mistero di Dio...

Il popolo emarginato dell'America Latina, per le sue stesse condizioni di vita, non può sempre conformarsi a tutto quello che esigono i grandi centri del potere o della legge canonica. Gesù, così come è conosciuto da loro, non obbliga all'uniformità del pensare e dell'essere. Si interessa a coloro che stanno fuori dalle strutture, fuori dalla norma, a coloro che sono emarginati: il lebbroso, la samaritana, il centurione, il cieco, il paralitico, l'adultera. C'è qui qualcuno che libera dai modelli e dalle strutture rigide. Gesù tocca il lebbroso, parla con la samaritana, si offre di visitare la casa del centurione, perdona l'adultera, guarisce di sabato... Gesù, così come è visto da coloro che si trovano nel carcere di Chimbote, non insiste molto sui rituali, ma offre costantemente gesti che li pongono davanti al mistero ultimo di Dio: guarisce l'emorroissa, invita il paralitico a stendere la mano nella sinagoga, invia il lebbroso a mostrarsi ai sacerdoti perché constatino il suo stato di salute. È un Gesù che racconta storie semplici della vita quotidiana che commuovono per-

ché toccano il senso profondo della vita. Quello che cerca Gesù non è tanto la conformità alle norme né al pensiero politicamente corretto ma all'integrità del cuore.

Il Gesù che parla loro è ovviamente qualcuno che vive e che è molto presente. Tuttavia, non è il *Pancrator* onnipotente delle basiliche di Roma. Quello che viene loro incontro è piuttosto il Gesù di Nazareth, il crocifisso. Colui che parla loro è lo stesso che è stato ucciso in croce. Nel contesto dell'America Latina, della sua miseria e della sua violenza, i poveri vivono la crocifissione e, per il momento, restano in questi limiti della loro realtà. Malgrado ciò, quando danno testimonianza davanti a Gesù della loro vita e delle loro aspirazioni, si sente un sentore di resurrezione, di vita che trionfa sulla morte.

È per questo che possono parlare a Gesù tanto semplicemente e con tanta apertura. La loro conversazione è una comunione che dà forza, che sana le ferite e che promuove la vita.

In terzo luogo, il povero rappresentato dal detenuto del carcere di Chimbote parla anche a noi. Rompe il silenzio. Non lascia che si continui a far tacere la fame. Il nostro cammino è messo in discussione come pure la nostra esperienza, la nostra fede, la nostra conoscenza e il nostro riconoscimento di Gesù.

Il povero ci interpella a trovare la nuova parola di Vita nel vangelo. Ogni volta che il nostro cammino incrocia quello di un povero, questo ci apre la via a un nuovo incontro con il vangelo, con la compassione di Gesù, con la misericordia salvifica di Dio. Se siamo sensibili a quello che rappresenta la vita di Gesù di Nazareth, come anche la sua parola, passione e morte, non possiamo semplicemente passare dall'altro lato come i religiosi che camminavano sulla strada di Gerico. L'uomo caduto nelle mani dei malfattori della parabola non è altri che Gesù stesso. E questa storia si ripete, in qualche modo, nella vita di ogni emarginato perché, allo stesso modo, ci obbliga a riconoscere la presenza della misericordia che soffre (la com-passione) di Dio che ci interpella a impegnarci con l'"altro".

Il povero ci evangelizza. Può aprirci al senso del vangelo, e non perché è un santo. Il detenuto che parla al Signore dei Miracoli è in carcere per qualcosa, e lo sa. Parla del "peso del nostro passato". Non è un innocente. Tuttavia, rivela ciò che soffre. Merita la nostra attenzione non perché è buono o innocente, ma semplicemente perché è povero, "privato", processato dai poteri di questo mondo e condannato alla

miseria. In quanto tale, finisce per parlare al più profondo del nostro essere.

Inoltre, chiede qualcosa: "Ti supplichiamo di ricordarti della nostra miseria". Per prima cosa chiede "che si ricordi", cioè che noi si prenda coscienza, che ci si risvegli per guardare in maniera diretta la realtà dura dei poveri. E, secondo, chiede che "ci orienti a superare il peso del nostro passato per riuscire a costruire una nuova vita". Lo chiede a Gesù, ma anche noi ascoltiamo quelle parole. Siamo i discepoli di Gesù, cosicché la richiesta non può lasciarci indifferenti. Siamo chiamati ad essere le mani e i piedi di Gesù per il nostro mondo di oggi. Siamo chiamati noi stessi a prendere coscienza della realtà del povero e ad agire di conseguenza. Notiamo che il detenuto non chiede, neppure a Gesù, che lo tiri fuori miracolosamente dalla sua situazione, ma che lo orienti perché possa avanzare lui stesso. Non chiede un paternalismo ma un "compagnerismo".

In quarto luogo. A partire dal discorso nel carcere di Chimbote, mi pare evidente che i poveri di questo mondo chiedano che i saggi e le sagge della Chiesa, cioè i suoi teologi e le sue teologhe, i suoi vescovi e sacerdoti, i suoi religiosi e le sue religiose li accompagnino per trovare la via verso quest'uomo di compassione. Da qui sapranno che fare, come relazionarsi, come impegnarsi.

Nel discorso di Pietro nella casa di Cornelio (At 10, 34ss) Pietro racconta quello che fece Gesù in Giudea e Galilea e come fu catturato ed ucciso dalle autorità. Insiste su come i discepoli mangiarono e bevvero con lui dopo la sua morte (ibid., 41). È una pedagogia molto semplice in cui Pietro mostra come Gesù fu mosso dallo Spirito di Dio in tutto il bene che fece (ibid., 38).

Staranno dunque sbagliando molto coloro che aiutano il popolo a incontrare questo Gesù di Nazareth? Non sarà bene presentare questa umanità di Gesù al popolo povero? Così, i poveri, avvicinandosi al Servo Sofferente, scoprono loro stessi e per conto proprio il mistero di Dio in Gesù di Nazareth.

La pedagogia pastorale per i poveri non richiede discorsi molto sofisticati sulla duplice natura di Gesù, la sua divinità, la sua uguaglianza con il Padre e lo Spirito Santo, le relazioni tra le tre persone della Santissima Trinità. Quello che chiedono i poveri, e quello che serve loro, è che venga loro mostrato il Gesù di Nazareth che morì in croce, che parlò di suo Padre, e che ci mostrò come relazionarci tra noi.

Riguardo alle ultime parole del vangelo di Marco. Molti studiosi della Bibbia considerano che Marco avrebbe terminato il suo vangelo con 16:1-8. Lì non c'è alcuna apparizione di Gesù dopo la sua resurrezione. Le donne visitano la tomba e la trovano vuota. Un angelo dice loro che non sta lì, che devono tornare in Galilea per incontrarlo. Il vangelo termina con queste parole sorprendenti: "non dissero nulla a nessuno, tanta era la paura che avevano". Questa non è l'immagine che abbiamo solitamente del giorno della resurrezione. Le donne non restano allora con nient'altro che un Gesù *scomparso* e un avviso che devono "tornare in Galilea", cioè tornare là dove tutto era iniziato. Sembra voler dire che devono seguire lo stesso cammino di Gesù se sperano di tornare un giorno ad incontrarlo. Devono conservare la memoria del crocifisso perché possano riconoscere il risorto.

Conosciamo il mistero di Dio in Gesù quando ci impegniamo con lui nel cammino verso il calvario. L'importante per il cristiano come pure per la Chiesa non è tanto il poter fare sottili distinzioni concettuali sulle nature di Cristo, ma impegnarsi piuttosto nello stesso cammino di Gesù. Questo, mi sembra, è basilare perché il popolo povero e sofferente di oggi, allo stesso modo delle donne del vangelo di Marco, faccia tutto il grande percorso della fede e torni da noi, già Chiesa, con una parola sorprendente che evangelizzi la nostra così pallida fede.

Ricardo RENSHAW

Montréal, Canada

Nota

1 Ricardo Renshaw, La Tortura en Chimbote: Un Caso en el Perú, Chimbote, IPEP, 1985, pág. 68.

Una Chiesa di notificazioni

Queste riflessioni sul significato vaticano della Notificazione sulla cristologia di Jon Sobrino rappresentano le inquietudini di un teologo del mondo sviluppato riguardo alla direzione impressa alla Chiesa Cattolica dai suoi leader. La gerarchia non dà avvisi sugli ideali che identificano e distinguono i suoi obiettivi. Piuttosto, i membri della Chiesa e quelli della società in generale devono discernere questi valori e queste politiche basandosi su atti pubblici come questa Notificazione. Questa breve riflessione cerca di dare risposta alla questione della concezione di chiesa riflessa in questa Notificazione e in altre simili.

Scrivo nella prospettiva della società occidentale, indotto dagli scritti del teologo tedesco Johann Baptist Metz. È in questa prospettiva che si pone la risposta; non intende avere una prospettiva universale. Neppure deve distrarsi dalla preoccupazione più immediata e pressante riguardo al fatto che questa Notificazione sembra essere un attacco a chi ha dedicato la sua vita a migliorare la situazione dei poveri in nome di Gesù Cristo e del vangelo. Nulla può nascondere il fatto che la Notificazione, malgrado affermi il contrario, si proponga di indebolire l'irruzione dei poveri e il loro urgente grido di richiesta di giustizia. Ma questo fatto porta con sé la questione più ampia che voglio esaminare: in quale direzione viene guidata la nostra chiesa?

Per rispondere a una questione tanto ampia in un breve spazio presento cinque affermazioni, ciascuna seguita da un breve commento. Insieme ci porteranno ad una amara conclusione.

1. *La Notificazione manifesta una valutazione acritica dell'esperienza della fede, l'esperienza di uomini e donne che vivono esistenze fedeli all'interno della Chiesa, e delle formule di credenza che rappresentano l'oggetto di questa fede.*

Questa prima proposizione evidenzia semplicemente la qualità primitiva o il carattere arcaico della teologia che soggiace alla Notificazione. Ma questo suggerisce che la teologia impiegata non è in sé la questione principale, bensì rimane subordinata ad altri propositi maggiori.

La distinzione tra la fede come realtà vissuta e le formule che cercano di tradurre in parole l'oggetto trascendente della fede cristiana non è complicata. I semolici cristiani che non hanno studiato teologia possono apprezzare la differenza tra la fede che essi praticano e le formule che i teologi delineano per darci un linguaggio con cui parlare di quello in cui crediamo. Una prospettiva storica ed evolutiva critica di qualunque dottrina della Chiesa e di tutte loro mostra come è evoluta a partire da esperienze storiche concrete. Ogni cristiano ha sperimentato spiegazioni teologiche diverse di cose che i cristiani condividono nella loro esistenza cristiana comune. Nessun teologo sosterrebbe che le formule di fede che preservano e proteggono la nostra esperienza vissuta di fede hanno maggiore valore dell'esperienza stessa.

Questo significa che il valore delle dottrine non risiede nella loro coerenza a livello di nozioni o nella loro acutezza speculativa, bensì nella loro capacità di esprimere e presentare in maniera intelligibile la comunità di fede che dà fondamento e sostanza alla sua vita reale. Come dice Metz, il potere critico della fede e della dottrina risiede nella memoria dell'esperienza liberatrice che preservano.

La categoria della memoria permette alle formule di fede del passato di essere interpretate come memorie liberatrici e memorie critiche che sfidano lo status quo attuale quando opprime la libertà o disumanizza la nostra esistenza (Metz, FHS, 202-04). "La categoria della memoria narrativa evita che la salvezza e la redenzione arrivino ad essere, paradossalmente, non storiche " (ibid., 211), perché senza una base narrativa sperimentale dietro il linguaggio, questo linguaggio si trasforma in qualcosa di idealista e irreale.

Questo discernimento fondamentale ha speciale rilevanza per la cristologia in generale e in particolare per la cristologia di Jon Sobrino. Accostare la cristologia di Sobrino come un insieme di verità o dottrine riguardo alla persona di Gesù Cristo significa fraintendere fondamentalmente i suoi scritti. Una volta ancora Metz lo afferma chiaramente in

termini che il credente più semplice può comprendere: Gesù Cristo è sempre un cammino, non solo uno che adoriamo ma uno che attrae gli esseri umani. La sequela di Cristo non è un'applicazione conseguente, ma la via al riconoscimento di chi è Gesù: "La pratica di seguire Cristo è in se stessa parte centrale della cristologia" (Metz, FC, 39). "Dobbiamo sempre pensare a Cristo in maniera da non pensare semplicemente a lui " (ibid., 39-40). La cristologia esprime la conoscenza pratica. "È seguendolo che sappiamo con chi ci relazioniamo e chi ci salva" (ibid., 40).

Pertanto, da qui deriva che la cristologia abbia una struttura narrativa (ibid., 40). La cristologia si trasmette attraverso le pratiche della comunità e i resoconti delle persone che seguirono Cristo. La cristologia si basa su queste narrazioni e ci conduce ad esse. La cristologia descritta nel ragionamento sistematico "si elabora continuamente come invito aperto ed introduzione alla sequela di Cristo, e… mediante questo… conserva il suo potere genuinamente critico su e contro la chiesa e la società " (ibid., 40).

2. *Molti segni suggeriscono che l'attuale leadership della Chiesa Cattolica si interessa più a un mantenimento rigoroso delle sue forme istituzionali che a stimolare una esperienza di vita radicale e creativa dei valori evangelici.*

A questa altezza non c'è necessità di enumerare gli interventi restrittivi del Vaticano negli ultimi due decenni. La loro lista dà l'impressione che le misure restrittive dell'autorità centrale della chiesa ai nostri giorni sono analoghe all'asfissia del pensiero cattolico al termine del movimento modernista agli inizi del XX secolo. Gran parte di quello a cui solitamente si fa riferimento come potere esplosivo del Vaticano II si deve al fatto che alla discussione teologica pubblica non era stato permesso di mantenere il passo con lo sviluppo della storia e della cultura del mondo per più di cinquanta anni. Metz presenta alcune riflessioni che suggeriscono che le azioni del Vaticano riflettono una politica basata sulla paura dello sviluppo storico più che sulla fiducia nei valori evangelici. "Se la chiesa fosse più radicale in senso evangelico, probabilmente non avrebbe bisogno di essere tanto rigorosa in senso legale" (F&F, 23). Per esempio, la Chiesa "non avrebbe bisogno del celibato obbligatorio per affascinare una cristianità che ha perso il suo radicalismo. Non ci sarebbe il pericolo che scomparisse la virtù apocalittica del celibato; tornerebbe a sorgere costantemente dal radicalismo del discepolato" (ibid., 23). Le idee radicali del vangelo devono esser viste anche come dotate di rilevanza per i grandi dilemmi sociali della storia

mondiale (ibid, 24). La teologia della liberazione si fonda su questa premessa e mostra la sua esattezza.

Nella misura in cui la chiesa si radica con maggiore profondità nella cultura delle nazioni e delle società non occidentali, automaticamente diventerà più pluralista. Questo deve apparire come una minaccia a un'amministrazione centrale. Ma una leadership che affronti questa situazione con paura e senza altra arma che l'azione disciplinare legalista finirà per deturpare su scala globale i valori evangelici di Gesù Cristo.

3. *Questo ci porta alla domanda se la leadership della chiesa concepisce la chiesa stessa che rappresenta più come una setta, all'interno della società ma ai suoi margini, che come parte integrale della società che assume una responsabilità particolare in essa e a favore di essa.*

La chiesa non è una setta in termini di dimensione e posizione. Ma la leadership della chiesa pare adottare atteggiamenti e politiche di carattere settario. Il settarismo è una forma di relazionarsi con la società, ma certamente non è la forma predominante né la forma cattolica. Questi atteggiamenti e queste politiche si riflettono in certi valori che sembrano guidare le azioni della chiesa con la conseguente perdita di influenza sulla società. Pertanto, il termine "settario" caratterizza certe qualità di una nuova presenza relativa alla società occidentale che di fatto può esistere in tensione con altre caratteristiche decisamente non settarie, come la dimensione della chiesa e quello che Metz denomina il suo carattere borghese.

Alcune caratteristiche settarie sono: una nuova enfasi su un tradizionalismo più o meno puro. Questo significa guardare indietro al passato per ottenere un'identità dal passato, e poi portare questo passato in avanti per preservarlo nella sua forma antica di parole e pratiche. Si disapprova l'interpretazione; si incoraggia la ripetizione come una recita; l'ideale è la continuità di una forma identica senza cambiamenti riguardo e contro un mondo in trasformazione. La continuità nel senso di uguaglianza letterale è buona; il cambiamento è cattivo.

In secondo luogo, una chiesa settaria non permette l'autocritica né l'attività autocritica da parte dei suoi membri o dei suoi intellettuali. La riflessione critica dei teologi, nel senso di mettere in discussione e reinterpretare per essere fedeli al passato in contesti nuovi, viene considerata sleale. Il risultato non lascia spazio alla libertà di espressione o all'azione comunicativa all'interno della chiesa. L'ideale di unità si vede ridotto all'uniformità e pertanto comporta un'accentuazione sulla

disciplina. Gli intellettuali non sono gli unici che sperimentano questa soppressione della loro libertà; tutto il popolo di Dio nelle nazioni democratiche occidentali sperimenta oggi questa frustrazione. Metz attribuisce la colpa di questa mancanza tra i membri della chiesa cattolica alla cultura della soppressione della libertà nella chiesa (FHS 96,97).

In terzo luogo, da questo risulta un isolamento cognitivo rispetto ad altre chiese cristiane e una dissonanza cognitiva con la società. Invece di un confronto con la società sui punti cruciali in cui i valori profetici del regno di Dio rompono con il comportamento sociale e culturale, quello che troviamo è la disconnessione, la mancanza di inculturazione, che non permette neppure che il linguaggio della chiesa appaia comprensibile alla società. Si rompe il punto di contatto così che la chiesa inizia a vivire una esistenza culturalmente emarginata, non in termini di numeri e dimensione, ma in termini di linguaggio, idee pubbliche e politiche. I fedeli cominciano a vergognarsi della loro chiesa. Metz lo esprime in questo modo: "Il crescente isolamento cognitivo della chiesa in un mondo in cui non ha più un'influenza decisiva, minaccia di condurla ad un atteggiamento settario chiuso…" (FHS 97). La chiesa non si trasformerebbe in setta perché piccola, ma per una comprensione teologica chiusa di se stessa e per l'atteggiamento e il comportamento dei dirigenti (Ibid. 98). Il settarismo si manifesta in un tradizionalismo segnato da "una crescente incapacità o mancanza di volontà di avere nuove esperienze e applicarle criticamente ad una autocomprensione della chiesa e delle sue costituzioni e dei suoi documenti " (ibid. 97). Le polemiche accese ed estremiste all'interno della chiesa manifestano anch'esse questo settarismo: sono strette e meschine. Non è questo seguire Cristo.

4. *Se quest'ultimo punto è vero, significa che la perdita di credibilità della chiesa nella società e di qualunque impatto su di essa rappresenta un orientamento di azione deliberatamente scelto.*

La maggior parte della gente nelle società sviluppate di oggi accetterebbe il principio che non c'è autorità possibile nella società senza competenza ed esperienza. Vi sono troppe istituzioni ed agenzie che rivendicano un'autorità sulla vita delle persone. Oggi si riconosce solo ad alcune di esse la fedeltà alle promesse. Risulta difficile trovare una sola forma istituzionale importante che non appaia fallibile, o anche corrotta, a partire dal governo con tutti i suoi sistemi giudiziari, l'educazione e gli affari, fino alla famiglia stessa. Naturalmente questo

non è quello che dovrebbe essere, ma i fatti rafforzano il principio: nessuna organizzazione può avere autorità nelle società occidentali senza porsi criticamente e senza libertà di discussione. La chiesa ha perso la sua autorità perché in essa queste caratteristiche non esistono. L'autorità che appare come base o "principio di disuguaglianza e subordinazione quasi automaticamente perde la credibilità sociale" (Metz, FHS, 40). Per recuperare la sua autorità, la chiesa deve essere più competente, e questo richiede una prassi religiosa così come una certa forma di prassi sociale democratica, non un controllo esterno assoluto.

Con questa distanza culturale, questa distanza cognitiva e l'eccentricità dell'espressione dottrinale della chiesa e della sua testimonianza pubblica, tanto diversa dal contenuto sostanziale, altre istituzioni stanno riempiendo il vuoto. La perdita di rilevanza pubblica della spiritualità cristiana crea un vuoto che, secondo Metz, stanno riempiendo la letteratura e la poesia moderne. In altre parole, altre forme di letteratura stanno facendo propri i problemi dell'esistenza umana comune e offrono un linguaggio pubblico per affrontarli (TW, 127.27). Per esempio, prima era il sacerdote che si occupava della morte e dei moribondi; oggi l'autorità in questi casi appartiene ai medici. A un livello più banale, la psicologia popolare e la letteratura dell'"aiuta te stesso" attraggono l'attenzione più del messaggio pubblico della chiesa per discernere il significato della vita umana. Queste osservazioni non sono il risultato di un'analisi profonda; nella loro maggioranza sono osservazioni evidenti in se stesse. E questo conduce implicitamente alla conclusione che la politica della leadership della chiesa sembra essere deliberata.

5. *Deve esserci una forma migliore perché la chiesa sia chiesa in una situazione sociale e culturale moderna o postmoderna. La risposta è nella libertà dello spirito umano promessa dal vangelo di Gesù Cristo, e in una chiesa che onori questa libertà critica degli esseri umani e operi una mediazione a loro favore, ottenendo un maggiore ascendente sulle istituzioni disumanizzanti della società, che la negano.*

Uso le parole di Metz per suggerire il modo in cui la chiesa può ottenere autorità nel mondo. Altre sfere del discorso umano offrono una critica pubblica della società. La scienza può razionalizzare la politica pubblica, ma non può decidere sul valore delle sue mete. Anche la filosofia può criticare la politica pubblica in quanto ideologia quando non ha altro precedente o ragione che il potere che la sostiene (TW, 132-33). Ma in fin dei conti, la critica effettiva della società deve avere un certo appoggio istituzionale sotto forma di un partito o di una isti-

tuzione. Le istituzioni che possono pronunciare una critica del genere "devono in se stesse assicurare la libertà e renderla possibile. Non devono opporsi al razionalismo né alla ricerca. In esse il pubblico stesso deve essere capace di esercitare una funzione critica" (ibid., 134). Perché la chiesa sia una tale istituzione critica della società, si richiede "la creazione di un pubblico critico all'interno della chiesa" che non soccomba al normale cammino di minore resistenza che assume la maggior parte delle istituzioni. Ci sarà sempre tensione tra verità escatologica e libertà e quello che si può ottenere nella chiesa. Ma lottare per una chiesa in cui non vi siano frizioni ma solo un'obbedienza uniforme di opinioni e pratiche è promuovere la pace di un cimitero (ibid., 135).

Queste riflessioni ci portano alle seguenti conclusioni. La teologia impiegata dal Vaticano in questa Notificazione è vergognosa per i cattolici. Un documento pubblico della Chiesa Cattolica Romana approvato dal Papa che parla di un feto con visione beatifica è semplicemente grottesco. Più sconvolgente ancora è l'uso del potere spirituale per screditare uno dei teologi più fedeli e produttivi della chiesa; questa è una disgrazia religiosa. Ma qui la maggiore minaccia è la direzione settaria impressa alla chiesa dai suoi dirigenti. I valori profondi della Chiesa delle Notificazioni sono ben lontani dal vangelo.

Jean RICHARD

Jean Richard è un/a teologo/a del mondo sviluppato, che ritiene di aver bisogno di uno pseudonimo per discutere queste questioni in una Chiesa di Notificazioni.

Riferimenti:

FC: Johann Baptist Metz, *Followers of Christ: The Religious Life and the Church* (Discepoli di Cristo: La Vita Religiosa e la Chiesa). New York: Paulist Press, 1978.

FHS: *Johann Baptist Metz, Faith in History and Society* (Fede nella Storia e nella Società). London: Burns & Oates, 1980.

PS: Johann Baptist Metz, *Poverty of Spirit* (Povertà di Spirito). Mahwah, N.J.: Paulist, 1968,1998.

PG: Johann Baptist Metz, *A Passion for God* (Passione per Dio). Mahwah, N.J.: Paulist, 1998.

TW: Johann Baptist Metz, *Theology of the World* (Teologia del Mondo). New York, Herder & Herder, 1969.

EC: Johann Baptist Metz, *The Emerging Church* (La Chiesa Emergente). New York: Crossroad, 1987.

F&F: Johann Baptist Metz, *Messianic or 'Bourgeois' Religion?* (Religione Messianica o Borghese?) in Metz e Jürgen Moltmann, *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity* (Fede e Futuro: Saggi di Teologia, Solidarietà e Modernità). Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995, 17-29.

In quale Gesù crede la Chiesa?

Per cominciare, alcune citazioni

- di José Maria Castillo (*Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios*, Uca, San Salvador, 2001):

"Per conoscere Dio, non si può cominciare da Dio. Se uno vuole conoscere Gesù, persino conoscere Gesù come Figlio di Dio, se comincia da Dio non conoscerà Gesù, né scoprirà Gesù come Figlio di Dio. Non dirà Gesù è Dio, ma Dio è Gesù. Dicendo che Gesù è Dio, in realtà stiamo affermando che noi sappiamo già chi è Dio e come è Dio prima di conoscere Gesù" (p. 21).

"Gesù ha cambiato il concetto di Dio e anche il modo di incontrare Dio" (p. 24). "La Chiesa riduce il contenuto della fede a pura dottrina e a verità astratte, per questo la gerarchia parla tanto e nessuno vi fa caso" (p. 34).

"A che ci serve avere idee molto chiare su Dio, se poi lo cerchiamo dove non c'è?" (p. 42);

- di Jon Sobrino (*Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Crt, Mexico, 1976):

"La tentazione fondamentale è affrontare direttamente il problema della divinità di Cristo, come se si conoscesse già direttamente in che consiste la divinità e si potessero applicare a Gesù i criteri di questa divinità già conosciuta" (p. 64). "Dobbiamo partire dall'uomo Gesù e da lì riflettere sulla sua divinità. Il punto di partenza per una cristologia non è il Concilio di Calcedonia, ma il Gesù storico". "Farla finita con

l'illusione che la mera ripetizione del dogma ci dia accesso alla realtà di Cristo" (p. 12). "Sarebbe un grave errore dalle funeste conseguenze ermeneutiche usare l'attività di Gesù per mostrare apologeticamente la sua divinità" (p. 55).

"Gesù predicò il Regno di Dio e non se stesso". "Gesù non predicò semplicemente 'Dio', ma 'il Regno di Dio'" (p. 45).

"Il peccato non è solo la negazione di Dio, ma formalmente la negazione del Regno di Dio" (p. 56).

"Il primo tentativo di accesso al Gesù storico deve essere fatto a partire dal Regno di Dio" (p. 64).

"Dopo la risurrezione di Gesù c'è un movimento teologico in cui la fede cristiana afferma fondamentalmente che l'uomo Gesù di Nazaret, che morì crocifisso, fallito, abbandonato da Dio è davvero il Figlio di Dio" (p. 154).

"La spiritualità cristiana non è propriamente una spiritualità della sofferenza, ma una spiritualità della sequela. Non ogni sofferenza è specificamente cristiana, ma solo quella che nasce dalla sequela" (p. 168).

"La speranza cristiana non è l'ottimismo che spera oltre la morte, oltre l'ingiustizia e l'oppressione, ma è la speranza contro la morte, contro l'ingiustizia e l'oppressione" (p. 182).

Ho scelto questo libro, che credo sia uno dei primi, perché è quello che negli anni '70 mi comunicò lo spirito e il carisma di Jon Sobrino. Ciò che più mi ha colpito è la sua fede e la sua salda convinzione riguardo alla piena e totale umanità del Gesù storico, specialmente alla coscienza umana di Gesù e alla fede di Gesù. Parimenti mi ha colpito la sua teologia totalmente ispirata a una spiritualità liberatrice, piena di speranza e misericordia.

La grande eresia oggi dominante: non credere nella piena umanità del Gesù storico

Dal Gesù storico prima della sua morte (anno 30) alla definizione del dogma cristologico nei quattro primi Concili ecumenici (Nicea nel 325, Costantinopoli nel 381, Efeso nel 431 e Calcedonia nel 451) sono trascorsi circa 500 anni. Il compito ora è recuperare la memoria del Gesù storico in tutto questo tempo. È una ricerca contro corrente, perché la tendenza dominante nella Chiesa è iniziare con una definizione dogmatica di Gesù, a partire dai quattro Concili citati. La grande Chiesa ha a poco a poco perso la memoria del Gesù della Storia, smette di essere discepola di Gesù e concentra il proprio interesse nella dife-

sa dell'ortodossia contro le eresie. Questo cammino di 500 anni, così complesso e contraddittorio, porta a chiedersi se alla fine i quattro primi Concili ecumenici dei secoli IV e V non siano arrivati a sostituire i quattro Vangeli.

I quattro Vangeli devono essere interpretati a partire dal Gesù storico e non dal dogma cristologico. Se siamo discepoli di Gesù possiamo essere discepoli solo di un Gesù storico. Crediamo e confessiamo il dogma cristologico, ma nessuno si definisce discepolo di un dogma. Dalla fede, a seconda che sia concentrata sul Gesù storico o sul dogma della divinità di Gesù, derivano due tipi di cristianesimo. Il primo non si interessa molto delle "cose" della Chiesa e proietta piuttosto la sua fede fuori di essa, nei movimenti sociali. Il secondo vive una fede astratta e si rifugia nel mondo chiuso delle Chiese, coi loro discorsi, la loro morale e le loro istituzioni.

In quale Gesù crediamo davvero

Ci sono due sfide teologiche che ci permettono di discernere in quale Gesù crediamo: la coscienza umana di Gesù e la fede di Gesù.

Seguo molto da vicino il pensiero di Jon Sobrino, che mi ha dato gli strumenti spirituali e teologici nella mia personale ricerca per sapere io stesso in quale Gesù credo. Il mio lavoro consiste ora nel ricordare questi strumenti per proseguire in questo discernimento. Lo faccio in solidarietà grata con Jon Sobrino.

Primo: la "coscienza umana di Gesù"

"La teologia tradizionale partiva dal presupposto dogmatico dell'unione personale di Gesù col Logos eterno, la quale doveva farsi oggettualmente cosciente nella coscienza umana di Gesù: l'uomo Gesù – secondo questa teologia tradizionale – nella sua vita terrena si sapeva Figlio di Dio nel senso stretto e metafisico del termine".

"Il nuovo approccio della coscienza di Gesù consiste non tanto nel dedurre direttamente che pensasse Gesù di se stesso, ma nel dedurre indirettamente, a partire dai suoi atteggiamenti generali, la peculiarità della sua coscienza".

"Non si raggiunge la coscienza assoluta di Gesù, difficile da comprovare direttamente coi dati del Nuovo Testamento. Quello che si raggiunge è la sua coscienza relazionale, ciò che egli pensava di se stesso in relazione al Regno e l'importanza decisiva della sua persona rispetto al sorgere di questo Regno".

La coscienza di Gesù rispetto al Padre

Non c'è una coscienza dogmatica e diretta Padre-Figlio, ma una fiducia totale di Gesù nel Padre e l'obbedienza incondizionata alla volontà del Padre. Quello non è tipico di Gesù. L'aspetto proprio di Gesù è la concentrazione di tutta la sua vita in questa fiducia e obbedienza.

Gesù prega, perché la sua vita e la sua missione dipendono dal Padre. Perciò prega nei momenti più difficili della propria vita.

Nella teologia dogmatica si espongono "le affermazioni teologiche consuete sulla coscienza e la scienza di Gesù. Tradizionalmente si è soliti ammettere che Gesù aveva, oltre alla scienza divina in quanto unito alla persona divina del logos, tre tipi di scienza umana: la scienza normale acquisita, la scienza infusa, la visione beatifica". Nei Vangeli non c'è ragione per ammettere le ultime due. In sintesi: non possiamo parlare di una "coscienza divina" di Gesù, considerata in se stessa, ma affermare la sua coscienza per la sua relazione col Regno di Dio e per la sua fiducia totale nel Padre e la sua obbedienza totale alla sua volontà.

A mio parere, la coscienza umana di Gesù è impossibile se la sua coscienza possiede scienza infusa e visione beatifica. Attribuendo a Gesù questo tipo di coscienza, negheremmo in modo assoluto la sua piena umanità. Se una persona umana avesse coscienza di essere Dio, non sarebbe più umana. Non possiamo leggere e interpretare i quattro Vangeli col presupposto che Gesù abbia coscienza divina. Una lettura a partire da questa prospettiva rende impossibile incontrare Gesù nel testo, nel suo significato letterale, storico o spirituale. Non possiamo proiettare nei Vangeli una dichiarazione dogmatica di molto posteriore.

Secondo: la fede di Gesù

Continuiamo a ricordare il pensiero di Jon Sobrino per ri-affermare la nostra ricerca del Gesù in cui crediamo. Jon ci ricorda che un'interpretazione dei quattro Vangeli che disconosca la fede di Gesù non solo nega la sua piena storicità, ma ignora il mistero più profondo della sua persona: la sua fede. La fede è stato il modo di esistere di Gesù. La storia di Gesù è la storia della fede di Gesù. Gesù non si rapporta con suo Padre in una permanente visione beatifica, ma in una vita di fede, con tutta l'oscurità e il rischio che ciò comporta.

La fede di Gesù non è solo nel Padre, ma anche nel Regno di Dio. Se non leggiamo i Vangeli nell'ottica della fede di Gesù, non

capiamo l'esigenza di fede che pone Gesù ai suoi discepoli. Fede non significa possesso di Dio e del suo Regno, ma ricerca costante e credente del Regno di Dio. Questa ricerca ha a che fare con le tentazioni e l'ignoranza di Gesù. Gesù fu tentato e fu la sua fede a permettergli di respingere le tentazioni. Gesù inoltre ignorò molte cose, come qualunque essere umano. La fede di Gesù si rafforza nelle tentazioni e nella condizione umana di non sapere tutto.

Perché questa volta Jon Sobrino?

Quale ragione ci spiega perché il pensiero teologico e la spiritualità di Jon Sobrino sono sfigurati, delegittimati e condannati in questo preciso momento della storia della Chiesa dell'America latina e dei Caraibi?

Perché la Congregazione per la Dottrina della Fede condanna una teologia che è diversa e non è quella di Jon Sobrino?

Alcune risposte molto personali a queste due domande:

1. l'azione contro Jon Sobrino dimostra che la Teologia della Liberazione esiste. Se fosse morta, come dicono, non sarebbe necessario nessun genere di azione contro di essa. Se lo fanno è perché sanno che esiste davvero e, cosa più importante, ne hanno paura.

2. la stampa internazionale ha dato una copertura impressionante al "caso Sobrino", perché sa che per il Vaticano la Teologia della Liberazione è importante. La stampa non informa in questo modo su qualcosa di insignificante. L'entità del contraddittorio tra la Teologia della Liberazione e la Congregazione per la Dottrina della Fede era una notizia importante.

3. la Teologia della Liberazione ha più importanza fuori dalla Chiesa che dentro di essa. La Teologia della Liberazione è oggi un simbolo, un riferimento, con cui si identificano coloro ai quali la Chiesa e i suoi discorsi non interessano. Si identificano con essa i cristiani che non hanno una pratica religiosa nelle Chiese. Oggi la Teologia della Liberazione è ascoltata nelle Università, nel Forum sociale mondiale e nei movimenti sociali;

4. la Teologia della Liberazione ispira vari presidenti, come in Brasile, Ecuador, Bolivia. Anche in Venezuela e a Cuba la Teologia della Liberazione è un riferimento quando si parla della Chiesa come

contrappunto della Chiesa ufficiale. Lula in Brasile e Correa in Ecuador vengono dalle comunità di base e dalla Teologia della Liberazione. Molti leader dei movimenti sociali definiscono la loro fede "alla maniera della Teologia della Liberazione". Tutti i "premi" ricevuti da teologi della liberazione sono stati assegnati da organismi totalmente laici;

5. la Chiesa è cosciente che l'epoca delle "sinistre marxiste" è praticamente finita. L'ideologia più pericolosa per la fede oggi non è l'ateismo, ma il neoliberismo che giustifica tutto il sistema di libero mercato. La Chiesa, che ha avuto tanta paura del marxismo e lo ha ferocemente combattuto, non ha preso coscienza dei pericoli dell'ideologia neoliberista. La critica al neoliberismo non viene tanto dalla Chiesa istituzionale quanto dalla Teologia della Liberazione e dai movimenti che a essa si ispirano. Il mondo oggi non è diviso tra atei e credenti, ma tra neoliberisti e movimenti che lottano per la vita di tutte e di tutti. La Teologia della Liberazione si colloca tra questi movimenti e ne è una fonte d'ispirazione. I settori sociali che oggi affermano che un altro mondo è possibile, che è possibile costruire una società in cui ci sia posto per tutte e tutti in armonia con la natura, tutti coloro che lottano per la pace, la giustizia e la vita della terra, tutti identificano le proprie motivazioni spirituali facendo riferimento alla Teologia della Liberazione.

In sintesi: oggi nasce un nuovo mondo che vive la propria spiritualità e la propria etica della vita più fuori dalla Chiesa istituzionale che dentro di essa. La Teologia della Liberazione vive e ispira questo mondo nuovo.

Pablo RICHARD

San José de Costa Rica, oggi completamente dedito
alla Lettura popolare della Bibbia in tutta l'America Latina

Tra elegie ed eresie

Odo voci confuse
ed enigmatiche
che devo decifrare...
Dicono che sono un eretico e un blasfemo;
e altri assicurano che ho visto il volto di Dio.

León Felipe

Agli albori del XXI secolo, siamo profondamente coscienti della *radicale storicità* e *contingenza* di tutte le questioni cruciali per l'esistenza umana, incluse la religiosità e la teologia come riflessione critica su di essa. Non è più possibile postulare una capacità di inquisizione razionale universale, valida in ogni tempo e luogo. Neppure possiamo proporre una teologia cristiana universale, valida per ogni periodo storico e ogni area geografica. La storicità della razionalità, nelle sue distinte manifestazioni, e della religiosità, nelle sue plurali espressioni dottrinali, liturgiche e istituzionali, si fa, per lo studioso di principi del terzo millennio, irrefutabile. Ciò include, naturalmente, il lavoro teologico come sforzo umano per intendere la sua relazione con il sacro, la natura e la società. Pensare in altro modo, rifugiandosi nell'addotta infallibilità delle sacre scritture o del magistero ecclesiastico, provoca l'idolatrica confusione tra la parola divina e quella umana.

Ciò comporta la necessità di accettare che tutte le articolazioni intellettuali della fede siano *costruzioni umane*, con i loro processi contingenti di nascita, sviluppo, cambiamento e, a volte, declino. Non esiste alcuna *theologia perennis*. L'enfasi non deve essere posta sulla dimensione negativa di questa rotta, come temono frequentemente alcune gerarchie

dogmatiche. Il nuovo ed eccitante poggia sulla possibilità di edificare nuove manifestazioni dell'intelligenza della fede, con le sue sfide di ricostruire il suo dialogo perenne con le culture umane. Fare il contrario sarebbe un tentativo di riproporre le lamentabili persecuzioni a teologi creatori e innovatori, come tante volte è avvenuto nel XX secolo, da Alfred Loisy e Teilhard de Chardin fino ad Hans Küng, Leonardo Boff e Jacques Dupuis. Oltre che repressiva, sarebbe un'impresa, in questa epoca liberata dal giogo dell'imprimatur gerarchico, destinata al fallimento.

Bisogna allora, però, ammettere anche l'*irriducibile pluralità* delle teologie. La curia romana potrà negarla per decreto, con editti autoritari come la *Dominus Jesus*, e il fondamentalismo evangelico potrà declamare l'immutabilità perpetua dei suoi famosi principi dottrinali, ma a causa della frammentazione del discorso intellettuale teologico si può affermare la leggendaria e saggia frase di Galileo: *eppur si muove*. Non si tratta solo della tolleranza di fronte al fenomeno postmoderno della pluralità nella razionalità e nelle culture umane; quello che si richiede, per una genuina impresa creatrice, è il riconoscimento e il giubilo di fronte alla ricchezza che tale polifonia comporta. Non è questione unicamente di ampiezza di temi e tòpicos, ma anche e soprattutto della varietà di prospettive ed ottiche di enunciazione e di analisi. È qualcosa che abbiamo appreso dal sorgere vigoroso di teologie della liberazione di taglio multiplo: latinoamericane, femministe, womanist, afroamericane, indigene, terzomondiste e gay. È un allegro carnevale dell'intelligenza della fede.

Ciò non significa che il caos regni inesorabilmente nella teologia. Implica, piuttosto, una marcata enfasi paradossale sulla sua *contestualità* ed *ecumenicità*. Da un lato ogni riflessione umana, inclusa quella teologica, si nutre di radici culturali particolari, di accenti e di toni segnati dai dolori e dalle speranze di popoli che tracciano il loro peculiare sentiero nella storia. Ogni teologia nasce e si sviluppa in un contesto storico, sociale e culturale definito. D'altro lato, questa situazione non deve legittimare l'isolazionismo teologico, che generalmente conduce alla superficialità. Al contrario, comporta un incitamento al dialogo ecumenico, arricchente per tutti coloro che vi partecipano con onestà e profondità. Ogni sentiero teologico è forse un contributo legittimo e valido all'esperienza vitale e al pensiero della fede. È anche possibile portatore di mancanze, pregiudizi e miopie, che possono essere mitigati mediante il confronto con altri sentieri. La creatività critica richiede il dialogo ecumenico, l'ascoltare con attenzione le molteplici voci teologiche, l'impressionante polifonia dell'ecumene cristiana.

La teologia, allo stesso modo che tante altre sfere del pensiero, passa oggi per un processo drastico di *decolonizzazione intellettuale e spirituale*. Non è più questione di tradurre, adottare e adattare l'ultima moda teologica europea o nordamericana. Gli ultimi decenni del XX secolo hanno annunciato gli albori della genuina mondializzazione della teologia. Fa parte di un processo generale nell'ecumene: il riconoscimento e la valorizzazione delle teologie che portano nella propria fisionomia testuale i segni della storia culturale di un popolo. In fin dei conti, cosa sono le sacre scritture se non la narrazione delle avventure della fede in popoli al margine della storia politica ed economica dei grandi imperi? È un insieme di racconti di e su alcuni emarginati, rifugiati, prigionieri, perseguitati, anche crocifissi, barbari, secondo l'aristocratico schema sociale ateniese e romano, che, a partire dalla propria fede e dalla grazia divina, provano audacemente a modificare la storia umana.

Ciò implica uno slittamento del tortuoso giudizio tradizionale sull'*ortodossia* e sull'*eresia*. Buona parte della storia della dottrina cristiana è un lugubre resoconto di censure, condanne e anatemi, accompagnato con eccessiva frequenza da sentenze tragiche contro coloro che sono stati riconosciuti colpevoli di eterodossia. Non è stato per caso lo stesso sant'Agostino, che ci commuove e intenerisce nelle sue *Confessioni*, che, come vescovo di Ippona, rivendica e giustifica la repressione imperiale di donatisti e pelagiani? Non sono pochi gli studenti novizi di teologia che rimangono stupefatti nello scoprire che la grande disputa trinitaria del IV secolo verteva in buona misura sulla iota che differenzia *homoiousios* da *homoousios*. E ora altre autorità vogliono imprigionare la cristologia nel linguaggio anacronistico della *communicatio idiomatum*! A chi si trova ancora in questa mentalità, raccomando la lettura del racconto di Jorge Luis Borges, "I teologi", un eccellente saggio della brillante ironia del grande scrittore argentino, tanto squisita quanto la deliziosa satira sulle controversie dogmatiche che con tanto sarcasmo ha redatto Erasmo nel suo *Elogio della follia*.

È ironico, ma assai illuminante, che Tertulliano, autore di uno dei più feroci attacchi contro le eresie (*Liber de praescriptione haereticorum*, c. 200 d.C.), finisse condannato egli stesso come eretico (per aver aderito al montanismo). Senza giungere alla peregrina conclusione che il problema della verità è mera finzione, non c'è dubbio che ogni considerazione della storia della teologia deve prescindere dagli anatemi classici e dalle repressioni ecclesiastiche. Mi sembra giusta la sentenza di Baruch Spinoza: "I veri nemici di Cristo sono coloro che perseguitano i retti e gli amanti della giustizia solo perché discordano da loro e non condivi-

dono gli stessi dogmi religiosi". A causa delle loro divergenze dottrinali, Jan Hus nel 1415, Girolamo Savonarola nel 1498, Miguel Serveto nel 1553, e Giordano Bruno nel 1600, hanno sofferto la crudele morte del rogo da parte delle inquisizioni dogmatiche. Sono vittime emblematiche di molte altre vite immolate sul sacrario dell'ortodossia intransigente.

La teologia è un'*impresa intellettuale rigorosa e transdisciplinare*. Non è mai stata, non è, né può essere un'isola sperduta. Si è sempre nutrita di due fonti la cui congiunzione non è mai stata esente da rischi: la pietà religiosa e i sistemi concettuali contemporanei. Deve esserci una ragione se i monasteri, con la loro profonda devozione, e le università, con il loro rigore intellettuale, sono state nel medioevo le istituzioni che hanno albergato la creatività teologica. Karl Barth, critico dell'aridità religiosa della teologia liberale, insiste, tuttavia, nell'introduzione alla sua *Dogmatica ecclesiastica*, sul carattere accademico del pensiero teologico, sulla sua qualità scientifica e sul suo posto nell'ambito intellettuale dell'università moderna. Quello che pretendeva Barth era, da un lato, sfidare il monopolio dell'Accademia rivendicato dalle discipline secolari, e, dall'altro, evitare la riduzione della teologia a mediocre reiterazione di formule dogmatiche preterite.

Le articolazioni concettuali della *teologia della liberazione* non muoiono, si modificano e trasformano. Malgrado le angosce di certe gerarchie che aspirano ad imporre modelli di restaurazione dogmatica, non si può tornare indietro nella correlazione, raggiunta a forza di tante ansie e sacrifici, tra regno di Dio, redenzione e liberazione umana. Sbagliano le predizioni premature e generalmente interessate sulla morte della teologia della liberazione. Piuttosto, quello che avviene è una diversificazione di temi e prospettive che non abdicano all'ermeneutica teologica e biblica liberazioniste. Un esempio illuminante: alla fine del XX secolo, nell'impoverita Nicaragua, Jorge Pixley ha pubblicato *La resurrección de Jesús, el Cristo* (1997), un'opera modello per il suo intento metodologico di vincolare i nuovi studi critici su Gesù (John Dominic Crossan, "Jesus Seminar") al rinnovamento dell'analisi dei vangeli extracanonici e alle riflessioni ermeneutiche derivanti dalla teologia latinoamericana della liberazione per elaborare una visione integrale sul tema neotestamentario della resurrezione come matrice di metafore cruciali per l'azione emancipatrice. Certamente, l'intuizione chiave dell'"opzione preferenziale per i poveri" si è frammentata, al calore della nuova valutazione delle identità particolari, ma il risultato è stato il rafforzamento critico della prospettiva liberazionista, non la sua eliminazione.

Le tre fonti originali della teologia della liberazione stanno attraversando un processo di rafforzamento: 1) la persistenza tenace della povertà e della disuguaglianza socio-economica, incrementate dalla globalizzazione neoliberista, 2) la resistenza degli esclusi e degli impoveriti, che rivendicano un ordine sociale alternativo e diverso, 3) il recupero della tessitura profetica ed evangelica della fede cristiana. Anche nei circoli teologici pentecostali, per tanto tempo refrattari ai disordini sociali e politici, si intravedono segni di una riconfigurazione liberazionista della loro teologia.

Non è un'intuizione totalmente nuova né originale. Lo aveva già intravisto in maniera geniale, nel XIX secolo, il cubano José Martí. "Sono come sempre gli umili, gli scalzi, gli indifesi, i pescatori, coloro che si uniscono, spalla a spalla, di fronte all'iniquità, e spingono in volo, con le loro ali d'argento incendiate, il Vangelo! La verità si rivela meglio ai poveri e a quanti soffrono!".

Le curie ecclesiastiche tendono ad amare le elegie. Confesso di preferire le eresie...

Luis N. RIVERA PAGÁN

Professore di Teologia Ecumenica al Seminario Teologico de Princeton, New Jersey, Stati Uniti

Gesù, costituito Figlio di Dio dalla resurrezione (Rm 1,4)

Introduzione

Da circa 16 secoli, nella Chiesa si è registrata la tendenza a dare più importanza alla divinità di Cristo che alla sua umanità. In alcuni casi, si è caduti nell'eresia "de facto" di un "monofisismo", occultando e quasi prescindendo dall'umanità di Gesù, dando maggiore enfasi alla sua divinità.

Molti pensano che Gesù sia stato un superuomo, con poteri speciali utilizzati in diverse situazioni della sua vita. Così Gesù non sarebbe un uomo come noi, con un processo per il quale avrebbe dovuto imparare, e con tentazioni e limiti umani, ma si sarebbe manifestato fin da piccolo con poteri superiori. Questa tendenza si è registrata già a partire dagli ultimi anni del I secolo. La prima lettera di Giovanni (1 Gv 1,1-4, 4,2), che per quanto sia la prima in ordine di numerazione è l'ultima in ordine cronologico, invita a fare attenzione a quanti pensano che la carne e la morte di Gesù siano stati solo apparenti. *"Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo.En esto conocerán que poseen el Espíritu de Dios; si reconocen que Jesucristo es verdaderamente hombre, pertenecen a Dios, pero si no lo reconocen, no pertenecen a Dios. Más bien pertenecen al Anticristo"* (1 Gv 4,2-3).

Alcuni vangeli apocrifi, che non si potevano leggere in pubblico nelle assemblee cristiane, hanno adottato questa tendenza e hanno narrato cose meravigliose dell'infanzia di Gesù. Per esempio, il Vangelo Arabo racconta: *Una volta, quando Gesù aveva compiuto già sette anni, giocava con i suoi compagni, cioè con i bambini della sua età. Si divertivano facendo con l'argilla figure di asini, buoi, passeri, ecc. Tutti erano orgogliosi della sua abilità e destrezza e commentavano le qualità delle sue opere. Il bambino Gesù disse ai bambini: "guardate le figure che ho fatto, ora ordino loro di camminare". I bambini gli dissero: Sei per caso il figlio del creatore? Allora il Signore Gesù ordinò alle figure di muoversi e immediatamente si misero a saltare. Poi le chiamò e tornarono. Gesù aveva fatto anche figure di uccelli e di colibrì. Ordinò loro di volare; di fermarsi e posarsi sulle sue mani. Diede loro da mangiare e mangiarono, da bere e bevvero. Gli altri bambini andarono a raccontarlo ai loro genitori. Questi dissero: "Bambini, non andate più con lui; è un mago. Fate attenzione, non avvicinatevi a lui e d'ora in avanti non giocateci più* (Vangelo Arabo, 26,1-2; S VII).

L'unione in Cristo della divinità e dell'umanità è sempre stato difficile da accettare. Ad alcuni pare che essendo uomo è impossibile che sia Dio; tra di loro Arrio (IV secolo d.C.), il quale diceva che Cristo era inferiore a Dio. Ad altri pare che essendo Dio è impossibile che sia uomo, in tutto simile a noi fuorché nel peccato (cfr Eb 4,15); tra loro i docetisti.

In Gesù si dà l'unione, che non è mescolanza, dell'umanità e della divinità; così si esprimeva la fede della Chiesa, a partire già da Sant'Ignazio di Antiochia (II secolo d.C.): Cristo, vero Dio e vero uomo. Il Verbo di Dio si è incarnato e questo significa che ha assunto tutte le potenzialità e i limiti propri dell'uomo per rivelarci i misteri di Dio e per offrirci la salvezza. Nella sua umanità Dio si fa presente. Così Cristo è il volto di Dio rivolto all'uomo e il volto dell'uomo rivolto a Dio. È questo che rende possibile che sia il mediatore, ponte tra Dio e gli esseri umani, colui che ci riconcilia con il Padre, dato dallo Spirito Santo, Forza e Saggezza di Dio.

Lo scoprire l'umanità di Gesù e ciò che questo suppone richiede uno sforzo di riflessione, data la tendenza a riconoscerlo come Dio e a sminuirlo come vero uomo. Soprattutto, perché pare che molte delle proprietà umane non siano attribuibili a Gesù. Una di queste è la storicità, cioè il considerare che Gesù ha avuto un processo non unicamente biologico, ma anche nella sua stessa coscienza e nel suo stesso essere "Figlio di Dio incarnato": non in quanto Dio, ma in quanto Figlio di Dio *incarnato*. Per comprendere ciò iniziamo con il processo della fede in Gesù, il Cristo dei discepoli.

1. La resurrezione di Gesù, principio storico e teologico della fede in Gesù

La fede dei discepoli che ci viene trasmessa attraverso gli scritti del N.T. hanno potuto averla in pienezza solo dopo la resurrezione. Questo non vuol dire che sia stata una loro invenzione post-pasquale e che non abbia avuto alcuna relazione con il Gesù storico. I discepoli non avrebbero potuto accettare la fede cristologica in Gesù come Figlio di Dio, se non ci fosse stato un fondamento chiaro nella loro esperienza del Gesù pre-pasquale.

Matteo ha due passaggi in cui mostra che i discepoli già prima della Pasqua avevano una fede chiaramente cristologica (Mt 14,33 e 16,16). Rispondono più a motivi teologici dell'evangelista che a una precisione storica. In entrambi i testi si ha la confessione che Cristo è il Figlio di Dio. Ma nei passi paralleli di Mc ci rendiamo conto che i discepoli, in 6,52, non avevano neppure compreso il fatto dei pani e rimanevano stupefatti, e in 8,29 ci viene detto che la confessione di Pietro è stata solamente: "*Tu sei il Messia*". Attualmente tutti accettano che la versione di Marco sia quella che più risponde alla verità storica.

Per la resurrezione e per l'effusione dello Spirito Santo, i discepoli arrivarono ad accettare nella fede che il crocifisso era stato esaltato e che era stato costituito Figlio di Dio, il Messia, il Salvatore. La resurrezione è il principio storico e teologico della fede dei discepoli in Gesù.

Vi sono testi che bisogna leggere con attenzione per scoprire la rivelazione di questo processo di esaltazione. Esaminiamone due.

1. Nella lettera ai Romani, Paolo dice nel saluto: *"il Vangelo... riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, 4 costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore"* (Rm 1,3-4). Per Paolo, la resurrezione di Gesù è il punto culminante del suo processo come Salvatore e Figlio di Dio, in essa è stato costituito "Figlio di Dio con potere", arrivando al culmine del suo essere salvatore dell'umanità e pertanto del suo essere mediatore tra Dio e gli esseri umani. E se Gesù è mediatore per la sua incarnazione, per il suo essere Figlio di Dio incarnato, essere *"costituito Figlio di Dio con potere"* significa che è stato costituito Figlio di Dio come *"Verbo di Dio incarnato"*. Questo processo tocca lo stesso essere di Cristo. Non il suo essere divino separato dalla sua umanità, ma il suo essere Dio incarnato, il suo essere "Dio e uomo".

Ad alcuni Padri della Chiesa come San Giovanni Crisostomo, sembrò che bisognasse tradurre il vocabolo greco con "manifestato" (nel senso di farsi conoscere), o con "predestinato" (nel senso della determinazione di Dio) - come la Vulgata -, ma entrambe le traduzioni non sono esatte; la traduzione corretta è "costituito" (nel senso dell'essere Messia, Salvatore).

2. L'altro testo è quello del Vangelo di Luca 2,52: *"cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini"*. Questo versetto fa parte del vangelo dell'infanzia, in cui Luca fa una presentazione di Cristo. E, più in concreto, del passaggio della permanenza di Gesù a Gerusalemme in mezzo ai dottori della legge. Gesù lasciava stupefatti coloro che lo ascoltavano per la sua sapienza (v. 47). Lì Gesù dice che suo padre non era Giuseppe, ma Dio, delle cui cose si occupava (v. 49). Luca mostra Gesù con una sapienza di molto superiore alla sua età e con una missione che né Maria né Giuseppe potevano capire in quel momento. Il versetto 52 contrasta con il contesto, perché Gesù appare tanto umano da crescere, cioè da avere un processo di crescita fisiologica, di maturità umana e di doni, di fronte a Dio e di fronte agli esseri umani. Questo progresso tocca l'essere più profondo di Gesù, il suo essere Verbo incarnato: *"davanti a Dio e agli uomini"* (v. 52). Non si tratta di una manifestazione progressiva di Gesù, ma di una crescita integrale che abbraccia il suo essere Dio incarnato. Possiamo affermare che Gesù cresceva, progrediva, avanzava integralmente.

Il processo di Gesù di farsi Figlio di Dio incarnato consiste nel fatto che nella resurrezione tutte le potenzialità della sua natura umana le ha messe al servizio del suo essere Figlio di Dio e così le ha assunte, arrivando alla sua pienezza umano-divina. Per poterlo spiegare un po' di più, andiamo a vedere la cristologia più antica.

2. Cristologia dell'esaltazione, la più antica

Non possiamo trattare estesamente la questione della cristologia primitiva, cioè la più antica nella comunità cristiana. Sarebbe necessario uno spazio molto più ampio. Ma è necessario affrontare questo punto, per trovare il punto di unione tra la nostra fede e Gesù, e così essere fedeli al suo progetto. I primi cristiani solo dopo la resurrezione, come abbiamo detto prima, hanno avuto una fede cristologica in Gesù, ma questa aveva il suo fondamento nel Gesù storico. Molti elementi che abbiamo trovati esplicitati nella tappa post-pasquale si trovavano già in germe nel Gesù pre-pasquale. Non possiamo affermare, come faceva

Bultmann, che tra il Cristo della fede e il Gesù storico c'è un muro o un abisso insormontabile. La fede post-pasquale dei discepoli era fondata sull'esperienza che avevano avuto nel loro cammino con Gesù in Galilea e in Gerusalemme.

Alcuni autori pensano che la cristologia più antica sia quella di una *esaltazione senza parrusia*. Suonerebbe così: Gesù è stato giustificato da Dio dopo la sua morte in Croce mediante la resurrezione e vive con Dio; non bisogna aspettare un ritorno glorioso. Gli autori che affermano ciò, come L J. A. T. Robinson, vogliono trovare nel testo di Atti 3,20-21 una impronta della cristologia più antica. Altri, come F. Hahn, interpretano l'espressione *Maranatha* (Vieni, Signore) nel senso di una cristologia dell'occultamento, cioè Cristo è nascosto in Dio e si manifesterà il giorno della sua venuta gloriosa.

Autori anglicani pensano ad una esaltazione senza dover aspettare una venuta gloriosa del Gesù esaltato. Per questo ricorrono al testo di Mc 14,62 e affermano che, per la sua allusione al salmo 109,1 e a Dn 7,13, non contiene l'idea della venuta di Gesù dai cieli, ma solo la sua giustificazione da parte di Dio e la sua elevazione alla destra di Dio.

L'opinione della maggior parte degli autori cattolici, tra cui R. Schnackenburg, è quella che la comunità primitiva doveva dare testimonianza di fronte agli ebrei che Gesù era il Messia, e pertanto che era stato costituito come tale nella resurrezione, così come appare in Atti 2,36. La venuta gloriosa di Gesù, come Messia, come Figlio dell'uomo, non è se non la conseguenza necessaria della sua esaltazione, perché Gesù appaia di fronte al mondo intero come Salvatore e Giudice.

Dagli studi fatti sul Nuovo Testamento si deduce che la cristologia più antica è quella che Cristo è stato esaltato da Dio nella sua resurrezione e per questo può inviare lo Spirito Santo ai componenti della sua comunità, del popolo del Messia Gesù che attende il suo ritorno glorioso. Per questo si ricorre soprattutto a due salmi di intronizzazione: 109, 1: *"Oracolo del Signore al mio Signore: 'Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi'"* e 2,7: *"Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato"*. Se dei re di Israele si può dire che Yahvè li fa sedere alla sua destra e che ciò significa che hanno ricevuto potere da Dio e che sono stati generati come figli di Dio il giorno della loro incoronazione, quanto più a ragione si può dire di Gesù che, alla resurrezione, è stato posto alla destra di Dio e che è stato generato da Dio come Figlio di Dio con potere, e che è giunto al culmine come Verbo di Dio incarnato.

Dietro a questa "cristologia dell'esaltazione" c'è l'accettazione del processo che ha seguito Gesù dalla sua vita pre-pasquale per arrivare nella sua Pasqua alla pienezza del suo essere Figlio di Dio incarnato. Ma è legittimo passare dal piano della fede dei discepoli al piano ontologico di Gesù? Credo di sì. Seguiamo il ragionamento:

I. Gli esseri umani, per il fatto di essere contingenti, creature, non possiedono la perfezione dell'essere, ma si vanno facendo, si vanno sviluppando. Le potenzialità umane che hanno non le sviluppano dal principio, ma le vanno sviluppando a poco a poco, nella misura in cui crescono. Questo è quello che si può chiamare "l'essere storico". Ogni essere umano è storico, ha un principio e tende ad arrivare a un culmine di maturità. Questa caratteristica storica non è propria solamente di ogni essere umano individuale, ma lo è anche dell'umanità nel suo insieme. I popoli sono storici, perché hanno anch'essi capacità che vanno sviluppando nella misura in cui maturano come popoli. La storicità è una conseguenza necessaria del nostro essere creature.

Dio ha tenuto conto di questa caratteristica e per portare a termine il suo piano di redenzione si rivela nella storia dei popoli e li salva attraverso avvenimenti storici.

II. La fede di Israele è una fede storica. Dio entra nella storia dell'umanità, per fare di essa una storia di salvezza. Dio salva attraverso avvenimenti storici, che sono l'espressione e il mezzo di realizzazione della sua salvezza. Così i credo di Israele sono professioni di fede dell'intervento salvifico di Dio nella storia. Si può vedere Dt 26,5-11. Pertanto, le professioni di fede di Israele non sono confessioni di verità astratte, ma di avvenimenti in cui Israele riconosce la forza salvifica di Dio.

La fede dei discepoli è basata su avvenimenti storici, pertanto sull'esperienza che essi hanno avuto di Gesù nella sua vita in Galilea e a Gerusalemme prima della pasqua. Non è possibile pensare che la loro fede post-pasquale non abbia un fondamento storico. Se la loro fede parla di un processo che culmina nell'esaltazione di Cristo nella resurrezione è perché sono stati testimoni di questo processo da prima della resurrezione.

3. Il processo di Gesù di farsi Figlio di Dio incarnato

III. Il verbo di Dio si è fatto uomo. È entrato nella storia, si è fatto storia. Pertanto, ha accettato la caratteristica storica degli esseri

umani e dei popoli. Questo significa che è entrato in un processo di crescita, di maturità nel suo stesso essere umano-divino. Non si può separare la divinità dall'umanità di Cristo. Vi è distinzione tra loro, ma non separazione. Non si può dire che vi siano frontiere tra l'umano e il divino di Cristo. Le sue azioni sono divino-umane. In tutte è implicato il suo essere Dio e uomo, il suo essere Dio incarnato.

Così Cristo è venuto scoprendo a poco a poco il cammino della sua missione. La sua vita non si può confrontare a un copione di teatro in cui l'attore già conosce tutto lo svolgimento dell'opera, aspettando solo il momento opportuno per pronunciare le frase che deve dire o fare le azioni che deve fare. Cristo ha preso sul serio la sua incarnazione. Così, se la resurrezione è il punto culminante della sua vita di Salvatore, Messia, possiamo affermare che è il culmine del processo iniziato dal momento in cui è entrato nella storia umana e si è incarnato nel seno della Vergine Maria. Da allora è cominciato il processo di crescita, di maturazione che è culminato nella sua esaltazione nella resurrezione. Nel ministero di Gesù – come afferma Senén Vidal – possiamo trovare tre progetti di vita, dal momento che è dovuto cambiare secondo il modo in cui si presentavano le circostanze di cui doveva tener conto.

4. Processo di Gesù e sequela

Questo processo in Gesù ha implicazioni per la nostra sequela di Cristo. In Lui ci viene rivelato non unicamente il Figlio di Dio, ma il cammino per poter arrivare ad essere figli e figlie di Dio. Per poter arrivare ad esserlo, dobbiamo percorrere il cammino di Gesù, dobbiamo essere suoi seguaci. Come dice L. Boff, "seguire Cristo è proseguire la sua opera, perseguire la sua causa, conseguire la sua pienezza". Dobbiamo apprendere dalla sua esperienza e dobbiamo accettare il suo progetto per concretizzarlo in progetti storici concreti, contingenti, non definitivi, che devono tener conto seriamente del contesto personale e sociale in cui viviamo. Questi progetti provvisori non esauriscono il grande Progetto del Regno di Dio, che è sempre nel futuro ed è sempre più grande e maestoso dei nostri progetti.

È per questo che la speranza è una caratteristica dei seguaci di Gesù. Avere fiducia nel Padre e in Cristo, Signori del Regno. Noi, come diceva Mons. Romero, non siamo gli architetti, siamo i muratori, e questo ci dà un grande sollievo e una grande forza nella sequela di Cristo nella costruzione del suo Regno.

Conclusione

Gesù, Verbo incarnato, è simile a noi in tutto fuorché nel peccato (Eb 4,15 e prefatio domenicale VII), perciò anche nella storicità, nel processo che ha seguito nella sua vita nel suo farsi Figlio di Dio incarnato. Egli è riuscito a porre al servizio del suo essere Figlio di Dio tutte le capacità umane, nella resurrezione. In essa è arrivato ad essere il Regno di Dio in Persona (*autobasileia tou Theou*), secondo Origene.

Noi come Gesù abbiamo un processo nella nostra fede, attraverso il quale andiamo crescendo nel nostro essere discepoli e discepole e nel nostro impegno che si va sempre più approfondendo. Viverlo nello stile di Gesù ci rende suoi seguaci, ci fa andare dietro di lui, seguendolo per il cammino della croce fino alla resurrezione. Nel cammino di sequela andiamo ponendo anche noi le nostre capacità al servizio del Progetto di Dio.

José SÁNCHEZ SÁNCHEZ

Professore di cristologia ed ecclesiologia. Presidente dell'Associazione teologica ecumenica messicana. Coordinatore del Gruppo di assessori delle CEBs in Messico e membro del Gruppo Latinoamericano di Assessori.

Ciudad Guzmán, Jalisco, Messico

I Cristi occultati
Cristologia(e) a partire dagli esclusi

Chi è Gesù Cristo? Il Signore, il fratello, il maestro, il rabbino, il fondatore di una religione, l'amico di prostitute e pubblicani, l'eterno Sommo Sacerdote, il guru, il Salvatore, il saggio, il servo, il liberatore. Le immagini che si hanno di lui sono molteplici. Se le immagini sono così diverse, la cristologia può essere unica? Esiste solo una possibilità di riflettere sul significato di Gesù Cristo per la fede cristiana e comunicarlo ai credenti e ai non credenti o dobbiamo concepire una pluralità di cristologie, differenti modi di pensare e parlare su Gesù, a seconda del nostro contesto e delle nostre esperienze personali?

Pluralità di esperienze con Cristo, pluralismo di cristologie

Nella storia della teologia, si è trattata la cristologia come se fosse unica. Le diverse immagini di Gesù e le differenti esperienze con lui attraverso la storia sono state considerate variazioni di un solo tema: il Figlio di Dio fatto carne, morto e risorto, salvatore del mondo. Non attirava molto l'attenzione il fatto che già questo tema centrale della cristologia contenesse una gamma di cristologie diverse. Si trattava, inoltre, di armonizzare questo tema principale con le testimonianze del Nuovo Testamento su Gesù, trascurando molto le differenze presenti in queste testimonianze e occultando il fatto che molte volte non coincidono perfettamente con le definizioni dogmatiche stabilite dai Concilii cristologici dei secoli IV e V.

Gli attuali studi cristologici rivelano un pluralismo che va molto oltre. Prima di tutto, lo studio critico dei racconti del Nuovo Testamento

ci introduce alla figura di un Gesù dalle molte facce che – come ogni persona – non può essere descritto in due o tre parole. È un Gesù molto ebreo e al contempo molto critico nei confronti delle autorità della propria religione. È un Gesù molto galileo, contadino, artigiano, che cerca lo scontro religioso-politico nella capitale. È un Gesù molto tenero, giocherellone e allegro e al tempo stesso duro, rigoroso ed esigente. Questa figura di Gesù non entra negli schemi rigidi e semplicistici di una cristologia unica. Per di più, anche le testimonianze *su* Gesù dei diversi autori neotestamentari sono molteplici. Già dentro il canone delle Scritture sacre troviamo una pluralità di cristologie a volte così differenti da non essere conciliabili.

In secondo luogo, nella cristologia odierna si enfatizza l'importanza della prospettiva e del contesto della riflessione su Gesù. Se la cristologia descrive il significato di una persona storica per l'oggi e allo stesso tempo l'esperienza reale e attuale con il risorto, necessariamente si distinguerà da altre riflessioni simili a seconda del luogo in cui si sviluppa e delle prospettive della persona o delle persone che la costruiscono.

Queste considerazioni non valgono solo ad affermare una pluralità di immagini su Gesù, ma parimenti la pluralità della cristologia, intesa come sistematizzazione e comunicazione delle riflessioni su Gesù. La scienza teologica non si realizza indipendentemente dalle caratteristiche individuali della persona che vi lavora ed è contraddistinta dalle circostanze del suo contesto. Perciò nessun essere umano è capace di sistematizzare tutte le esperienze con Gesù nella storia e in tutto il mondo. Sceglierà sempre alcuni aspetti e ne metterà altri da parte. Quindi ogni riflessione cristologica è selettiva e non può essere universale.

La pluralità si iscrive in questo modo nel fondamento della stessa cristologia, perché essa riflette su una persona storica reale, sfaccettata e plurale, testimoniata da diversi autori, in modi differenti e in diverse circostanze, e riconosciuta e sperimentata da differenti e diversi soggetti reali attraverso la storia e fino a oggi. Attraverso questa pluralità non si nasconde la vera natura di Gesù, ma si rivelano le molte facce che egli ha avuto e ha fino a oggi per le differenti persone che con lui entrano in relazione. Certo, questa pluralità non è arbitraria. È una pluralità qualificata, perché deve rifarsi all'esperienza storica di Gesù di Nazaret, agli incontri che egli ebbe con le persone del suo tempo e contesto, e al suo messaggio del Regno di Dio e della preferenza di Dio per i poveri. La memoria storica di Gesù impedisce che la pluralità di cristologie si trasformi in un gioco di interessi personali e politici, ma non impedisce, anzi esige, che oggi si costruisca uno spettro di cristologie plurali che

riflettono sul significato della persona di Gesù di fronte alle differenti situazioni concrete odierne di povertà, ingiustizia ed esclusione.

Incarnazione del Verbo implica contestualizzazione della cristologia

Gesù di Nazaret era un ebreo palestinese, di origine contadina, e lavorò come operaio, forse come operaio alla giornata. Visse in determinati luoghi accanto a certe persone in un determinato tempo duemila anni fa. Era maschio. Di questa persona storica concreta si dice in cristologia e già nel Nuovo Testamento, che "Il verbo si fece carne". Attraverso l'incarnazione, Dio si è fatto persona concreta, un corpo nella storia. Questa affermazione cristologica contiene un rischio profondo. Anche se nessuno affermerà che Dio è ebreo o palestinese, o operaio alla giornata o contadino, siamo abituati a credere a Dio come maschio. Ma queste affermazioni appartengono allo stesso livello di linguaggio: Dio è maschio come è operaio alla giornata o palestinese. Solo la forma storica nella quale Dio si è incarnato, la persona umana che è stata riconosciuta come Figlio di Dio ha manifestato questi attributi. Il Verbo incarnato ci ha messo in contatto concreto con Dio ma mentre ci ha dato un'idea reale sulla relazione di Dio con l'umanità, ci ha introdotto ad una forma reale umana molto concreta che non è Dio. Anche se Dio si è fatto maschio, il maschio non è Dio.

L'incarnazione del Verbo che si è realizzata una volta per tutte in modo concreto e attuale nella storia della vita umana, è il modello per la concretizzazione di questo messaggio secondo le diverse circostanze dell'umanità. Gesù ha enunciato un messaggio contestualizzato e le sue parole, insieme con le buone novelle su di lui, devono essere nuovamente contestualizzate in ogni luogo e in tutti i tempi. La memoria attiva di Gesù si realizza in un lavoro continuo di decostruzione di ciò che è stato predicato su Gesù fino a ieri, e di costruzione di un nuovo messaggio corrispondente al nostro presente, e fedele al messaggio che abbiamo ricevuto. Questo lavoro è un processo di prova e di errore (1) nel quale si deve cercare di mantenere nel modo migliore possibile queste due fedeltà: alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo e al contesto concreto in cui viviamo.

Il luogo a partire dal quale si sviluppa una cristologia esercita una influenza decisiva sui suoi contenuti. Il luogo in cui una persona si trova, determina la prospettiva che avrà sull'insieme della realtà e su ognuno degli altri luoghi. La realtà è diversa da un luogo all'altro. Allo stesso modo, Gesù Cristo è diverso se viene visto da luoghi diversi.

Cristo è diverso in un tempio o in un'officina meccanica, in un ospedale o in un bordello, in una favela o in una miniera, nella foresta o nella capitale. Anche se si tratta del ricordo storico della stessa persona di Nazaret: in un luogo e nell'altro appariranno facce diverse della sua personalità, alcune delle parole acquisiranno più o meno importanza. Di più: l'incontro con il Risorto, l'esperienza del Cristo attuale e reale, verrà vissuto in modo diverso, unico e reale, in ogni luogo.

Per questo, ogni luogo genererà la propria cristologia. È importante accettare questo principio pluralista e non supporre che possa esistere una unica verità costruita a partire da un solo luogo. La convinzione europea di avere i mezzi filosofici ed epistemologici per scoprire e comunicare verità universali, è una tentazione che nasce dal peculiare contesto concreto ed unico europeo fino al secolo XIX. L'universalismo è una credenza ed una tentazione tipicamente europea, nasce da un contesto ed una storia e non può reclamare validità generale per tutti i luoghi e le epoche. In fin dei conti, Gesù non era europeo, né mai calpestò il suolo di questo continente. Nacque e morì in Asia.

Esistono luoghi privilegiati da Cristo. Egli nacque – secondo la testimonianza di Luca – fuori da un villaggio lontano tra i pastori delle campagne. Visse – secondo la testimonianza di Matteo – la sorte degli immigrati e dei rifugiati, tra Asia e Africa. La sua terra, la Galilea, era una provincia disprezzata dalla superbia dei "giusti" della capitale, sfruttata dai latifondisti, i romani e i custodi del tempio e dello Stato. Morì fuori dalla città, sulla croce dei maledetti, tra due criminali. Se questi furono i luoghi privilegiati dell'incontro con lui nel suo tempo, sarà importante cercare i luoghi privilegiati di oggi. Non sarà un compito facile, ma è importante, per non cadere nel relativismo delle cristologie, né nella tentazione di considerare il proprio luogo come l'unico e il più adatto alla cristologia.

L'incontro con il Cristo vivo: da corpo a corpo

La Parola si è fatta carne. È importante che comprendiamo questa frase in tutta la sua portata. Il Verbo non si è fatto spirito rivestito di carne, ma si è incarnato in un corpo umano completo di tutte le funzioni corporee. Dio si è fatto corpo umano. Per questo, la dominazione e lo sfruttamento dei corpi umani da parte di altri corpi, sono considerati un'offesa a Dio, perché egli stesso ha vissuto in un corpo umano. Anche il disprezzo del corpo umano in generale e l'umiliazione di certi corpi a causa di alcune caratteristiche fisiche offendono Dio fatto corpo

in Gesù Cristo. Facendosi carne umana, Dio si è unito ad ogni corpo umano (2).

Perciò il corpo umano può essere un luogo di incontro con Dio. La mia carne, quella che posso sperimentare tutti i giorni, con pene e tristezze, e con allegria e piacere: è questa la carne alla quale Dio si è unito nella incarnazione. Questa esperienza di Dio è aperta a tutte le persone di razza umana. Ogni persona può relazionarsi con Cristo attraverso il suo corpo. Da qui si capisce che l'esperienza di Cristo di ciascuno e di ciascuna sarà molto individuale, molto personale, molto concreta e pertanto molto plurale. Anche le cristologie saranno plurali, perché anch'esse dipendono dal corpo della persona che le enuncia. La cristologia di un corpo mutilato e disabile: diversa. La cristologia di una donna bianca, di classe media e accademica: diversa. La cristologia di un uomo emarginato e sfruttato: diversa. La cristologia di una donna indigena radicata nell'interscambio con la natura: diversa.

Pertanto, anche la spiritualità è qualcosa di corporeo. Se Cristo lo possiamo incontrare attraverso i nostri corpi, lo celebreremo anche con i nostri corpi. È, in definitva, ciò che Gesù Cristo fece nel suo corpo. Ballare, mangiare, bere, sentire, vedere e udire, toccarsi e sentirsi a vicenda sono esperienze fisiche che possono essere sacramenti dell'incontro con Cristo. Questo Dio fatto corpo umano si relaziona con noi attraverso i nostri corpi deboli e molte volte maltrattati, per lasciarci partecipare della vita in pienezza promessa e in lui già realizzata.

L'incontro con Gesù si realizza in modo fisico. Lo possiamo sentire corpo a corpo. Il Risorto è un essere fisico, del quale i vangeli ci raccontano che mangiava e si lasciò toccare dai suoi amici. Paolo descrive il corpo dei risorti come un "corpo spirituale" (1 Cor 15, 44) superando l'antropologia dicotomica della sua cultura greca che aveva a disposizione, per esprimere la sua convinzione che il corpo umano è più che appena un involucro fragile che non ha importanza, una volta che lo spirito se ne possa liberare. Cristo risorto vive come corpo spirituale, e noi ci relazioniamo con lui non soltanto per mezzo del nostro spirito ma da corpo a corpo.

Attraverso la testimonianza del Nuovo Testamento possiamo conoscere corpi privilegiati per l'incontro con Cristo. Matteo ci dice con la parabola del giudizio finale che i corpi affamati, assetati, forestieri, nudi, malati e detenuti sono i corpi che portano immediatamente all'incontro con Cristo (Mt 25, 31-46). Davanti a questi corpi umani, possiamo riconoscere la presenza di Cristo e reagire in modo adeguato,

o possiamo anche rifiutarli e rifiutare allo stesso tempo Cristo e negare l'incontro con lui. Questi corpi umani menzionati da Matteo sono i veri vicari di Cristo sulla terra.

I Cristi occultati

Per Michel Foucault, esistono luoghi costruiti dalla società come "luoghi altri" (3). Sono luoghi "diversi" da ciò che la società considera "normale": cimiteri, carceri, bordelli, ospedali ecc. La società pretende che questi luoghi non esistano, li nasconde, e tuttavia ne ha bisogno. Anche nella teologia esistono "luoghi altri". Sono luoghi che secondo la teologia ufficiale non esistono, almeno non possono contribuire in nulla di originale allo sviluppo teologico. Sono, quanto al loro valore teologico, luoghi occulti.

Le esperienze di Cristo che si fanno in questi luoghi, sono esperienze non esistenti per la teologia ufficiale. Possiamo dire che sono Cristi occultati, perché sono esperienze fisiche del Risorto rifiutate e smentite da parte di una teologia che pretende di sapere già di Gesù Cristo tutto quello che si può e deve sapere. Sono Cristi nascosti che appaiono in luoghi nascosti a persone escluse e apparentemente inesistenti. Tuttavia sono rivelazioni del Dio unico e vero che attraverso lo Spirito santo, il quale è libero di soffiare dove vuole, desidera che conosciamo suo Figlio incarnato nella carne di ciascuno e ciascuna di noi, anche delle persone escluse nei luoghi "altri".

Questi Cristi occultati sono il tema della cristologia della liberazione. O, per meglio dire, *delle* cristologie Negli ultimi quarant'anni le teologie della liberazione hanno contribuito ampiamente a riscattare le esperienze di questi Cristi occultati. I volti reali dei poveri nelle situazioni di "estrema povertà generalizzata", come dicono i vescovi a Puebla, ci mettono di fronte ai "tratti sofferenti di Cristo, il Signore, che ci mette in discussione e ci interpella" (P 31). È un tratto di autorità, non solo perché è il volto del Signore. L'autorità risiede anche nel fatto della sofferenza dei poveri, che a loro volta ci mettono in discussione e ci interpellano e ci portano alla nostra conversione.

L'opposizione che la teologia della liberazione incontra da parte della teologia ufficiale illumina questo fatto. È una questione di autorità nella Chiesa: se i Cristi che appaiono nei luoghi occultati sono nascosti o se possono rivelare il proprio essere. Il volto del Cristo nascosto ha autorità, ma anche coloro che lo hanno nascosto la reclamano. Il volto del povero ha autorità, ma solo per coloro che gli obbediscono La teo-

logia della liberazione ha richiamato l'attenzione della Chiesa reclamando che dobbiamo obbedienza al volto di Cristo occultato e rivelato nel volto del povero. Ma il timore esistente da parte della gerarchia ecclesiale di fronte alle esperienze di Dio-con-i-poveri e del Verbo incarnato nella carne dei poveri ha impedito che la Chiesa intera si convertisse al Cristo occultato nei luoghi occulti della realtà.

Gesù Cristo è uno, ma le esperienze di lui, le interpretazioni di lui e le cristologie su di lui sono molteplici. Se parliamo di lui al singolare corriamo il rischio di escludere e di mettere a tacere molteplici esperienze concrete e reali che si stanno facendo con lui nei luoghi occultati. Per essere fedeli a Gesù Cristo, abbiamo bisogno di una pluralità di cristologie che non escluda, ma che cerchi di integrare le esperienze genuine e fisiche con lui a partire dai corpi degli esclusi che sono coloro che ci rivelano il suo volto oggi.

Stefan SILBER

Già formatore di catechisti e diaconi nella diocesi di Potosí, Bolivia.
Ora in un centro di formazione della diocesi di Würzburg, in Germania

Note

1 Devo molte idee di questo paragrafo, prima di tutto quella dello sviluppo dogmatico allo stile "trial and error" a Juan Luis Segundo: *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989.

2 Cfr Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22.

3 Li denomina "eterotopie" in contrasto con le "utopie". Cfr http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html

La centralità del Regno di Dio nella Cristologia della Liberazione

1. Il regno di Dio: tra l'oblio e il ricordo

Gesù sì, Chiesa no! Molti pensano che questo slogan militante sia stato l'espressione del sentire e del pensiero di tanti cristiani che negli anni '60 e '70, come frutto del disincanto di fronte alla struttura ecclesiastica, esortavano a "tornare a Gesù". In fondo si trattava di una ricerca legittima che tentava di rinnovare il volto della Chiesa, di toglierle tutto il "maquillage costantiniano" accumulato durante i secoli e di tornare alle fonti: Gesù di Nazareth e la sua prassi.

Durante gli anni '80 e '90, poi, alcuni analisti affermavano che lo slogan che sorgeva dal sentire e dal pensiero degli uomini e delle donne che avevano un'inquietudine religiosa era piuttosto: Dio sì, Chiesa no! La cosa più importante in questo caso, al di là dell'appartenenza formale ai quadri ecclesiali, era credere in Dio: avere fede non è uguale ad appartenere alla Chiesa; anzi, sono due cose che possono dissociarsi perfettamente.

Approfondendo ancora questa sensazione e come espressione di questo sentire nella frammentata atmosfera culturale postmoderna che include il mercato dell'offerta e della domanda nella sfera religiosa, un'altra sensibilità trova espressione oggi: Religione sì, Dio no! Moltissimi fratelli hanno abbandonato la pratica formale della fede cristiana. Tanti altri non si inscrivono più per inerzia nella tradizione cristiana ma optano liberamente per canalizzare la propria aspirazione religione in cammini alternativi. Entrati già nel XXI secolo, il vaticinio quasi-profetico della scomparsa della religione in quanto manifestazione alienante dell'infantilismo umano non si è compiuto. Oggi coesisto-

no pacificamente l'indifferentismo religioso e una pronunciata fame e sete di trascendenza, di contatto con l'assoluto. Tuttavia il trascendente, il divino o assoluto, non assume necessariamente i tratti personali di un Dio come quello confessato dalla tradizione cristiana, bensì incontra altre vie di espressione che spesso coniugano le tradizioni religiose e culturali più diverse. È per questo che molte persone proclamano "religione sì, Dio (dei cristiani) no". Cercano di trovare qualche proposta che quadri con il proprio sentire, un'offerta religiosa più "à la carte", personalizzata, in cui possano scegliere tra quello che vogliono e quello che non vogliono. Fondamentalmente, la ricerca è quella di una qualche pratica religiosa che soddisfi la sete di infinito e di trascendenza in sintonia con i propri interessi e i propri gusti personali. L'immagine del Dio dei cristiani non è certamente l'unica possibilità contemplata per soddisfare questa ricerca, ma appare come una tra tante, soggetta alle leggi dell'offerta e della domanda che attraversano e mercificano anche l'ambito religioso. L'offerta o proposta della fede cristiana ha visto negli ultimi anni retrocedere considerevolmente la domanda. Questo potrebbe essere determinato, tra altre cose, dal fatto che essa include non solo un Dio con un proprio volto, ma anche la Chiesa. Si tratta di un'offerta che scoraggia la maggior parte dei "potenziali clienti" che in realtà sono in cerca di un'esperienza di trascendenza prima che dell'appartenenza a una istituzione messa in discussione, in cui si respira un'aria di scarsa libertà e pluralità e che ha un'immagine in calo a livello popolare.

Le domande che sorgono di fronte a questo panorama socio-religioso possono essere varie. Ma, ponendo l'accento sulla tematica di questo scritto, E il regno di Dio? Ha trovato qualche canale di espressione nelle ricerche dei nostri fratelli con una sete di trascendenza, di divinità e/o di assoluto? In che modo la comunità ecclesiale lo ha proposto e proclamato? Che è successo nella storia della Chiesa se non siamo riusciti neppure a porre la domanda, la ricerca o l'inquietudine per il regno? Gesù, Dio e la Chiesa sono questioni che hanno avuto un ampio trattamento nella teologia e nella pastorale cristiane. Gli slogan citati prima danno conto in parte di ciò. Tuttavia, di nuovo la domanda: e il regno? Senza dubbio dobbiamo riconoscere che il regno è stato un tema trascurato dalla tradizione cristiana. Questo oblio nella pratica contrasta certamente con la sua onnipresenza negli scritti evangelici, soprattutto nei vangeli sinottici (Marco, Matteo e Luca). Ci si domanda: come può essere che la coscienza credente abbia dimenticato qualcosa di tanto determinante per la sua fede e la sua vita? Delineando qualche tipo di risposta, si potrebbe azzardare che questa dimenticanza è stata

la conseguenza dell'aver messo nel posto centrale del regno un'altra realtà. E il pensiero cristiano, che è espressione del pensiero umano, non sfugge alle leggi della fisica: un corpo non può occupare il posto o lo spazio di un altro nello stesso tempo. In questo caso, la Chiesa ha occupato il posto del regno, scacciandolo e relegandolo nell'oblio. La riflessione teologica e la pratica pastorale hanno posto al centro per secoli la Chiesa e non il regno. A. Loisy affermava: "Gesù ha predicato il regno e quello che è venuto è stata la Chiesa". Che contrasto! Questa rottura o discontinuità che ha riscontrato Loisy continua a richiamare l'attenzione. Da un lato ci indica che la realtà del regno ha la priorità sulla realtà ecclesiale. E, dall'altro, che nel corso della storia non l'ha avuta: sembra che la Chiesa abbia deviato dalla volontà originale di Gesù nella sua predicazione della buona novella del regno. Avrebbe potuto immaginare il profeta di Nazareth che la fede e la vita cristiana avrebbero sofferto questa concentrazione ecclesiale tanto accentuata? A poco a poco e nella misura in cui ci distanziamo dalle origini cristiane, si è registrato nella prassi pastorale e nella teologia cristiana un processo di ecclesializzazione del regno accompagnato e cementato dal matrimonio tra la Chiesa e il potere politico. Questo processo è consistito fondamentalmente nell'andare sostituendo la tematica del regno con quella della Chiesa, arrivando persino all'estremo di identificare il regno con la Chiesa. E non si è registrata una sostituzione solo tematica ma anche sul piano della prassi pastorale, il cui obiettivo fondamentale è passato ad essere l'"aggregazione" di membri alla Chiesa e l'inserimento della stessa in quelle latitudini ancora inospitali per il Vangelo. L'orizzonte ecclesiastico che alimentava la missione della Chiesa ha provocato questa ipererecclesializzazione della teologia e della pastorale con le note tristi conseguenze già passate alla storia.

Questo modello ecclesiale, teologico e pastorale denominato "cristianità", fondamentalmente iniziato nell'epoca post-costantiniana (IV secolo), consolidato nel Medioevo e confermato nel Concilio di Trento (1545-1563), è giunto fino al XX secolo inoltrato. È allora che ha cominciato ad essere messo in discussione. Un avvenimento è servito da catalizzatore delle diverse correnti di rinnovamento che alimentavano un riorientamento della missione della Chiesa di fronte alla storia: il Concilio Vaticano II. Uno dei suoi successi è stato proprio di recuperare il regno di Dio come categoria fondamentale per definire la missione della Chiesa. Risultano illuminanti alcune delle affermazioni di uno dei suoi documenti, la Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, in cui è la Chiesa stessa che dà conto della sua natura e della sua identità: "Il

Signore Gesù, infatti, diede inizio ad essa predicando la buona novella, cioè l'avvento del regno di Dio da secoli promesso nella Scrittura" (LG 5). Insieme a questa identificazione tra Vangelo (buona novella) e regno di Dio, la *Lumen Gentium* afferma l'importanza fondamentale di Gesù per conoscere il regno: "questo regno splende di fronte agli uomini attraverso la parola, le opere e la presenza di Cristo". Nel momento in cui la buona novella non è altro che il Vangelo del regno e questo non è pienamente conosciuto dai credenti se non nella prassi di Gesù Cristo, la Chiesa "riceve la missione di annunciare il regno di Cristo e di Dio, di stabilirlo in mezzo a tutte le genti, e rappresenta sulla terra il germe e il principio di questo regno". A partire dalle affermazioni del concilio è iniziato a delinearsi un riequilibrio teologico che poneva nel suo giusto posto centrale la tanto relegata tematica del regno. In questo modo la Chiesa acquistava una dimensione solo in relazione al regno, riconoscendosi "sacramento", cioè mediatrice ("germe e principio") della novella del regno e in funzione di questa.

La Teologia della Liberazione (TdL) in America Latina ha raccolto questo frutto maturo del concilio che non era stato colto da molti. Uno dei contributi fondamentali della Cristologia della Liberazione (CdL) è stato ed è porre al centro del discorso su Gesù Cristo il regno di Dio. Come parlare di Gesù Cristo, dare conto del suo mistero, della sua persona e della sua missione senza menzionare il regno? Si può parlare effettivamente di Gesù Cristo senza parlare del regno? Oggi, senza dubbio, diremmo: impossibile. Sostenere una cristologia che prescinda dal regno si richiamerebbe certamente a un malabarismo teologico avvezzo al potere. Tuttavia per vari secoli, proprio come la Chiesa, la cristologia ha potuto prescindere dal regno tranquillamente e senza disagi maggiori. Fino a che intorno al Vaticano II questi disagi provocati dall'immobilismo e dal ritardo storico sono diventati acutamente insopportabili. Questa patologia repressa e nascosta per secoli è stata combattuta da un forte movimento di svolta verso la freschezza delle origini, con l'obiettivo di trovare in esse l'ispirazione utile a rinnovare un corpo con segni di necrosi evidente in vari dei suoi organi.

La CdL ha accolto i frutti conciliari e si è fatta anche eco dei successi delle indagini bibliche e teologiche che dalla fine del XVIII secolo avevano cominciato a cercare il Gesù storico. La meta di queste indagini era, tra altre cose, scoprire il volto di Cristo nel suo contesto socio-culturale e politico-economico, discernendo gli elementi storici dalle elaborazioni teologiche sulla figura di Gesù. Nel quadro di questa "ricerca del Gesù storico", si può discutere a livello di critica letteraria

e di esegesi biblica se la tale o la talaltra frase di Gesù è uscita proprio dalle sue labbra o è stata piuttosto la creazione delle comunità che hanno proclamato la loro fede in Gesù Cristo alla luce dell'evento pasquale. Ma se c'è qualcosa in cui tutte le indagini storico-bibliche coincidono è la centralità del regno di Dio nella predicazione e nell'azione di Gesù di Nazareth. Questo dato dimenticato veniva da un ricordo che imprimeva una forza rinnovatrice senza precedenti nella storia della Chiesa.

2. Il significato del regno di Dio

Ora, qual è il significato e la portata di questa riscoperta del regno nella CdL? Per questo ci proponiamo in prima istanza di offrire alcuni canali di lettura e interpretazione della realtà del regno di Dio per poi valutare sinteticamente la sua ubicazione nel contesto della CdL. Di nuovo: cos'è il regno di Dio?

Non vi sono definizioni univoche ed esplicite del regno di Dio nella rivelazione biblica. Incontriamo, sì, diverse immagini, parabole o metafore attraverso cui si presenta il suo significato. Tutte coincidono nel caratterizzare il regno come una realtà salvifica. Potremmo dire che il regno di Dio è la grande utopia di Dio per l'umanità. Il sogno che Dio offre agli esseri umani dalle origini della creazione e che si è manifestato nella carne, nella storia di suo Figlio fatto uomo tra gli uomini nella pienezza dei tempi (v. Gal 4,4). Dio risponde alla realtà crocifissa e ai desideri umani di vita in abbondanza. Dio non guarda in altra direzione, ma vedendo si fa carico della realtà dei suoi figli (v. Lc 10, 33-35), fondamentalmente delle vite devastate dei poveri e delle vittime dell'ingiustizia della terra. C'è una corrente di speranza che attraversa la storia dell'umanità e che nella storia biblica del popolo ebraico assume diverse figure storiche. Il regno di Dio è l'espressione biblica di questa speranza popolare di vita sovrabbondante e del dono con cui Dio risponde ad essa. Nell'Antico Testamento, l'esperienza del popolo ebraico in Egitto testimonia questo: "Gli Israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero" (Es 2, 23-25). Poi viene la convocazione a Mosè e la sentenza contundente di Yavhé: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. 8 Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele" (Es 3, 7-8). Di fronte

al clamore del popolo e alla sua speranza di liberazione, Dio ascolta, ricorda, considera, conosce, "scende" e libera. Dio propone un progetto politico di carattere comunitario dal basso, dal dolore degli schiavi oppressi in Egitto. Da quelli che sono "come niente" Dio va generando un "grande popolo" ("luce della nazioni"). Dio invita il popolo ad una avventura collettiva di speranza che implica il mettersi in cammino e attraversare il deserto per godere dei beni salvifici della promessa: la fecondità della terra, l'abbondanza, lo spazio per tutti. Regno di Dio è una categoria che esprime la totalità dell'esperienza di salvezza. Che sia nella figura della terra promessa o nella linea del messianismo davidico, regno di Dio esprime la concrezione storica della salvezza donata da Dio agli uomini, e allo stesso tempo la loro risposta nell'accoglienza costruttiva di questo dono.

È molto più facile avere progetti e sperare in una situazione comoda e di benessere che in una situazione in cui il minimo, che è la vita – e che è il massimo per Dio – cade nel vuoto ai margini della storia, prodotto della povertà, dell'ingiustizia e della sottomissione. Per questo nel Nuovo Testamento il regno di Dio, il suo progetto storico salvifico, annunciato e realizzato da Gesù, è speranza e vita in abbondanza per i poveri. Leggiamo come iniziano le beatitudini! "Beati i poveri, perché è loro il regno di Dio" (Lc 6, 20). Il regno è fondamentalmente orizzonte e utopia per loro, che vedono permanentemente negate le proprie aspirazioni dall'indifferenza, dalla mancanza di opportunità o dall'opportunismo di molti politici che li sottomettono a nuove forme di schiavitù: l'assistenzialismo dipendente, la beneficenza interessata, le false promesse. Certamente forme di schiavitù che non per il fatto di essere più sottili cessano di essere brutali come il giogo che i capi d'Egitto ponevano sull'umanità spezzata degli ebrei. Il regno di Dio è il progetto politico di speranza e vita in abbondanza che Dio propone a tutti gli uomini, ma che comincia con i poveri. Annunciato agli albori della creazione, tracciato nelle gesta popolari di Israele nel deserto e manifestato pienamente nella vita, nella morte e nella resurrezione del Figlio, il regno di Dio più che un luogo è una situazione di vita. Una situazione che potremmo caratterizzare come di perfetta giustizia, riconciliazione, liberazione, amore fraterno, comunione con Dio e pace. Una situazione di vita che è chiamata a viversi in questa storia e a realizzarsi pienamente oltre essa, quando "Cristo affiderà al padre il regno" (*Gaudium et spes*, 39), la morte sarà vinta e si aprirà uno spazio di vita piena e abbondante in cui "Dio sia tutto in tutti" (1 Cor 15, 24.28). Intanto, nel cammino della storia, noi uomini dobbiamo cercare

che i nostri progetti e pratiche personali e comunitarie assomiglino al progetto di Dio di vita abbondante per tutti: il regno. Questo, è chiaro, essendo consapevoli che mai nella storia la somiglianza sarà uguaglianza perfetta e che è questa distanza che deve continuare ad animare la fantasia, la novità e la creatività umane in dialogo con lo Spirito.

Riassumendo, se Gesù Cristo è la nostra vocazione a livello personale, il regno di Dio lo è a livello comunitario. Che vogliamo dire con questa affermazione? Tutti gli uomini e le donne sono chiamati a giungere alla propria pienezza, a realizzarsi personalmente costruendo la propria vita a partire dall'amore e dalla libertà a immagine e somiglianza di Gesù. Dio Padre ci offre nella vita, nella morte e nella resurrezione dell'umanità incarnata di suo Figlio il cammino e la meta per la nostra realizzazione personale. In un altro testo del Concilio Vaticano II si afferma: "in realtà, il mistero dell'uomo non si chiarisce veramente se non nel mistero del Verbo incarnato" (GS 22). Gesù Cristo è la nostra vocazione. Dio ci chiama ad essere "figli nel figlio", cioè a realizzare la nostra umanità nello stile di Gesù, il Verbo che "si è fatto carne ed è venuto ad abitare in mezzo a noi" (Gv 1,14). Come dice il testo del Concilio: Gesù Cristo ci chiarisce cosa sono chiamati ad essere gli esseri umani.

E così come Dio ha voluto "santificare e salvare gli uomini non individualmente e isolatamente gli uni dagli altri, ma costituendo con essi un popolo" (*Lumen Gentium*, 9), la nostra realizzazione personale non è una questione individuale. La dimensione comunitaria è fondamentale. La relazione tra comunitario e personale non è escludente, si tratta anzi di una relazione di mutua inclusione e di crescita reciproca: la persona si fa tanto più persona quanto più opera a favore della comunità, e la comunità si fa tanto più comunità quanto più contribuisce allo sviluppo delle possibilità delle persone che la integrano. Pertanto, gli esseri umani non si realizzano individualmente ma comunitariamente. E l'espressione di questa realizzazione comunitaria (in linguaggio cristiano: santificazione e salvezza) è il regno di Dio. La nostra vocazione politica, collettiva, comunitaria è il regno. Dio convoca tutti gli esseri umani alla pienezza di vita comune che significa "regno di Dio".

3. Il regno di Dio nella CdL

In America Latina, la cristologia è il discorso su Gesù *sub specie regni*: nella prospettiva o alla luce del regno. Nulla di ciò che si dica di Gesù può essere detto se non è in sintonia con il regno di Dio. Una

cristologia senza regno è meramente formale. Come possiamo dire una parola cristianamente valida su Gesù senza alcun riferimento al regno? Non possiamo dimenticare che la figura di Gesù Cristo è servita per giustificare più di una dittatura latinoamericana degli anni '70 e '80. Per questo, senza riferimento alla prassi del regno che ha guidato la vita di Gesù, la cristologia è mera astrazione che può essere completata con le proiezioni umane più disparate, comprese quelle che i caini della storia rieditano senza scrupoli. Che diciamo quando diciamo "Gesù Cristo"? Il contenuto concreto della persona di Gesù di Nazareth, il suo mistero più intimo, si può intravedere solo alla luce del regno di Dio. Possiamo parlare di Gesù solo a partire dalla sua storia, dalla sua prassi: contemplando quello che ha fatto e quello che ha detto (gesti e parole), cosa che non è possibile se non – in prima istanza – attraverso la lettura dei vangeli. E vediamo se non è un tema centrale in essi! Il regno di Dio è citato centoquattordici volte nei sinottici (senza contate gli Atti degli Apostoli).

Nella CdL si dà tra Gesù Cristo e il regno di Dio come un circolo ermeneutico che si costituisce in principio epistemologico per la cristologia. Con ciò intendiamo dire che la circolarità ermeneutica tra Gesù e il regno è una condizione fondamentale che bisogna considerare per la conoscenza di Gesù Cristo. La persona e la missione di Gesù Cristo possono comprendersi solo alla luce del regno. E allo stesso modo, il regno di Dio può comprendersi solo alla luce della missione e della persona di Gesù Cristo. In questo consiste la circolarità dell'interpretazione. Se voglio comprendere uno dei termini di questo binomio (Gesù-regno), ineludibilmente ho bisogno di riferirmi all'altro. Ma per comprendere pienamente questo altro termine, ho bisogno di riferirmi al primo. Questo ci dice due cose.

Primo, che comprendere il regno a partire da Gesù significa che l'unico modo di dare conto di quello che è il regno di Dio è, come già abbiamo affermato, a partire dalla prassi di Gesù. Il tornare sempre alla pratica di Gesù ci aiuterà sempre ad accogliere costruttivamente il regno di Dio nella storia, evitando la tentazione di canonizzare come regno qualcosa che non è altro che espressione della volontà di potere e di dominio dell'essere umano. Questa tentazione, sempre evidente, si è manifestata anche in Pietro che di fronte al destino di rifiuto, conflitto, condanna e morte vaticinato dal suo amico, lo prende da parte per rimproverarlo. Probabilmente un destino messianico come quello di Gesù non era all'altezza delle sue aspettative. Di fronte a questo atteggiamento, Gesù esclama: "Lungi da me, satana! Perché tu non pensi secondo

Dio, ma secondo gli uomini" (Mc 8,33). In questo senso, comprendere il regno a partire da Gesù implicherà tenere sempre presente come Gesù ha optato per i poveri, ricordare la prima beatitudine, concepire il potere come servizio e non come dominio, includere gli esclusi, realizzare la prassi di discesa e incarnazione, denunciare profeticamente quello che attenta alla volontà di Dio (che l'uomo viva) ecc.

Secondo, che comprendere Gesù a partire dal regno ci ricorderà la concrezione e il radicamento storico della sua persona, il suo inserirsi nella corrente della speranza umana che affonda le radici nell'Antico Testamento, il carattere popolare e collettivo del suo annuncio, l'essenzialità dell'opzione per i poveri e gli espulsi dal sistema, il mettere la propria vita di fronte a un orizzonte maggiore di speranza, tra le altre cose.

La CdL pone anche lo sguardo sulla conflittualità del regno. Il regno di Dio è allo stesso tempo la causa della morte di Gesù e la causa della sua vita. Lo smascheramento del peccato, la proclamazione della salvezza per quelli che vengono considerati "impuri" o peccatori, la predilezione per i poveri e la sovversione dell'ordine religioso tradizionale, insieme alla messa in discussione del potere politico ed economico (non dimentichiamo la rilevanza economica del tempio!) come frutto dell'annuncio e della realizzazione del regno, hanno provocato una cospirazione violenta che è finita per dare la morte al "Signore della Vita" (At 3, 15). E questo in America Latina si coglie in maniera vitale, poiché si fa carne nella vita e nella morte di tanti martiri che sono testimoni del regno, perché sono vissuti e morti a causa del regno: la ricerca della giustizia, la pace, la fraternità e la vita in abbondanza per i poveri.

Rispetto a quest'ultimo punto, la CdL punta su un secondo circolo ermeneutico. È doveroso porre l'accento sul mutuo riferirsi che c'è tra la prassi per il regno di Gesù e la prassi per il regno dei martiri latinoamericani. Cosa affermiamo con ciò? Primo, che si comprende meglio la prassi per il regno di Gesù e si capta in maniera fondamentale la sua attualità e si accoglie la sua permanente produzione di senso a partire dalla prassi per il regno dei martiri latinoamericani. E secondo, che la prassi per il regno dei nostri martiri ci serve per comprendere ancora meglio Gesù. Per questo, anche le vite dei martiri sono "testi canonici" per la CdL, giacché sono stati "scritti" in virtù della sequela fedele di Gesù fino alla morte.

Questo secondo circolo ermeneutico ci propone un altro principio epistemologico, altra condizione per la conoscenza di Gesù Cristo:

la sequela. Non ci riferiamo ad una riproduzione a mo' di imitazione destoricizzata della prassi di Gesù. Si tratta, piuttosto, della sequela di Gesù nello Spirito, che ci permette di rifare con fedeltà creativa la prassi salvifica del regno. Questo definisce la CdL come una cristologia credente, ecclesiale ed evangelica.

4. Proclamazione e memoria: Regno sì!

Abbiamo riportato semplicemente due note fondamentali della CdL in relazione al tema del regno. Oggi, grazie ad essa e rinnovando la nostra memoria, forse possiamo offrire una nuova espressione al sentire credente che speriamo trovi eco in molti fratelli e sorelle: Regno sì! Questa nuova espressione conta su notevoli vantaggi di fronte a quelli citati al primo punto del nostro lavoro. Da un lato è un'espressione non disgiuntiva: non stabilisce un'opposizione tra due termini apparentemente irriconciliabili, per esempio tra Gesù e la Chiesa o tra Dio e la religione. Allo stesso tempo, è un'affermazione inclusiva: include il cristiano ma accoglie anche elementi di grazia e di verità che si trovano oltre le frontiere della Chiesa. Per i cristiani parlare del regno includerà chiaramente la dimensione cristologica, ecclesiale e trinitaria. Altre tradizioni religiose e culturali probabilmente nomineranno la realtà del regno in altro modo. Quello su cui non possiamo dubitare è di poter sederci a condividere le ricerche comuni con tutti quei fratelli che vogliono generare nella storia quella realtà che i cristiani denominano "regno di Dio". Per questo, la significazione del regno in quanto vita in abbondanza come frutto della giustizia, della fraternità e della pace per tutti gli uomini e le donne apre la possibilità di un dialogo macroecumenico e multiculturale nuovo e senza precedenti che pone l'umanità a percorrere un cammino comune inedito. Ci viene offerta la possibilità di confluire, tutti gli esseri umani di diverse tradizioni religiose, umane e culturali del pianeta, in un orizzonte comune: la realtà del regno.

Il regnocentrismo della CdL apre anche nuove prospettive all'evangelizzazione. Anticamente i Padri della Chiesa (quei teologi e pastori che "generarono" la Chiesa dopo l'epoca apostolica) consideravano che Cristo fosse presente non solo nella Chiesa ma anche in tutta l'umanità. Nella Chiesa la sua presenza era esplicita, e fuori di essa piuttosto implicita, come nascosta o in stato germinale. Così denominarono questa presenza germinale di Cristo, che necessitava essere "irrigata" o potenziata dall'annuncio del vangelo perché desse i suoi migliori frutti, in un modo particolare: "semi del Verbo" (*semina Verbi*). Questo, come conseguenza dell'incarnazione del Verbo che assume ogni uomo

e tutti gli uomini (v. Fil 2,6-11), della volontà salvifica universale di Dio (v. Tm 1,11), e della grazia di Dio che arriva sempre prima che il vangelo sia proclamato (v. Rm 5,5). La prospettiva regnocentrica della CdL ci invita piuttosto a cercare i "semi del regno" (*semina Regni*). Questa categoria apre certamente una nuova prospettiva di dialogo e di ricerca comune con tanti uomini e donne che hanno come orizzonte lo stesso che aveva Gesù, per quanto non lo nominino come Gesù lo nominava. Questa prospettiva evangelizzatrice dei *semina Regni* ci invita ad avere uno sguardo sulla storia e sulla realtà a partire da ciò che è fondamentale per Gesù: il regno. In questo modo potremo coniugare le nostre forze con tutti gli uomini che vogliano non solo curare i feriti che giacciono ai margini della strada, ma chiedersi anche perché la strada continui ad espellere e disprezzare vite umane e, fondamentalmente, come possiamo rifare la strada, generare un cammino nuovo di libertà, giustizia, pace e fraternità, in cui non vi siano carnefici né vittime: Regno sì!

Che triste sarebbe se dopo aver posto al centro del nostro sguardo la stessa cosa che Gesù ha posto al centro del suo tornassimo a guardarci l'ombellico.

Ezequiel SILVA

Buenos Aires, Argentina

Considerazioni previe ad una risposta che deve essere costruita

1. Attenzione, leggere tra le righe

La recente *Notificazione* emessa dalla Congregazione per la Dottrina della Fede su due opere consacrate del nostro fratello nella fede Jon Sobrino si basa, come è naturale, su alcuni presupposti. Alcuni espliciti, altri meno. Esplicita, per esempio, è la convinzione che "solamente a partire dalla fede ecclesiale, il teologo può acquisire, in comunione con il Magistero, una intelligenza più profonda della parola di Dio contenuta nella Scrittura e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa". "La verità rivelata dallo stesso Dio in Gesù Cristo", dichiara il documento, "e trasmessa dalla Chiesa, costituisce il principio normativo ultimo della teologia".

"Chi introduce la Chiesa nella pienezza della verità" "è lo Spirito Santo", "e solamente nella docilità a questo 'dono dall'alto' la teologia è realmente ecclesiale ed è al servizio della verità". Solo così sarà feconda una riflessione teologica: "se non teme di svilupparsi nel flusso vitale della Tradizione ecclesiale" (n. 11).

Qualcuno negherebbe la pertinenza di tali asserzioni? E tuttavia esse devono presupporre come univoci dei concetti che non sempre lo sono. Per esempio, nel parlare di "fede ecclesiale" si include lì l'ortodosso *"sensus fidei fidelium"*? La docilità allo Spirito preserva la teologia da ogni e qualunque imprecisione o è più corretto dire che lo sforzo per tradurre concettualmente il Mistero ci mantiene in una costante provvisorietà, anche se ispirati dallo stesso Spirito? Essere "al servizio

della verità" equivale ad essere letteralmente "nella verità"? Una teologia che "non abbia paura di svilupparsi nel flusso vitale della Tradizione" non dovrebbe, proprio per questo e in obbedienza alla fede, osare di andare oltre concetti e formule dogmatiche che, per quanto efficaci nel passato, possono, in altri contesti, ostacolare o impedire la nostra genuina esperienza di Dio?

La *Notificazione* dichiara che il suo fine principale è far sì che tutti i fedeli notino la fecondità di una coraggiosa riflessione teologica che si sviluppa senza abbandonare la sua Tradizione di origine. È ovvio che, per essere capaci di notarlo, i fedeli dovranno avere accesso sufficiente ai punti in discussione e dovranno avere la libertà adulta degli eredi di cui ci parla la teologia paolina. Solo così saranno in condizioni di valutare quali teologie assumano tale impegno di crescita fedele alla Tradizione.

Se è così, l'attesa ripercussione del documento in questione nelle chiese locali ha senso solo se viene accompagnata da un effettivo spazio in cui il fedele ponga in azione il *sensus fidei* e approfondisca l'intelligenza della sua fede. Pertanto, devono essere fatti alcuni chiarimenti al cristiano medio, non abituato al linguaggio cifrato della teologia più tecnica.

2. Il Magistero ordinario e i suoi limiti

Il primo procedimento è aiutare i cristiani a ricordarsi della classica ed effettiva distinzione tra Magistero straordinario (dei concili ecumenici o delle definizioni *ex cathedra* del sommo pontefice) e ordinario (delle encicliche ed esortazioni papali, oltre ai documenti emessi dalla curia romana). Nel farlo, i cristiani prenderanno in considerazione il fatto che pareri come questo della *Notificazione* appartengono al Magistero ordinario e sono, pertanto, soggetti a errore come qualunque altra corrente o tendenza teologica all'interno della Chiesa. Questo è importante perché ci colloca – laici e clero – nel nostro giusto posto di servitori della Parola e apprendisti dello Spirito.

Ammettere la fallibilità del magistero ordinario e riconoscere i suoi errori effettivi – basta qui un breve confronto tra il *Syllabus* de Pio IX e la *Dignitatis Humanae* del Vaticano II sulla questione della "libertà religiosa" – non equivale a banalizzare le sue prese di posizione. Quando esso esercita la sua funzione di insegnamento, conta sulla nostra obbedienza responsabile. Ciò equivale a dire che neppure all'alta gerarchia ecclesiastica interessa un atteggiamento di obbedienza cieca o di sottomissione passiva. Che testimonianza darebbe al complesso e

contraddittorio mondo odierno un gregge di fideisti "capodipendenti"?*

Per la *Notificazione*, "una riflessione teologica che non teme di svilupparsi all'interno del flusso vitale della Tradizione ecclesiale" è "feconda". È evidente che, in maniera ardita, il documento ammette che vi sono rischi ed eventuali temerosos nel processo. Immagino il coraggio di S. Agostino a flirtare con il platonismo per affermare la *vera religione*; o quello di S. Tommaso ad assumere le categorie del Filosofo (Aristotele). Perché dovrebbe essere diverso per noi, chiamati ad auscultare i maestri del sospetto e tanti altri "avversari" della Chiesa che, come ha ammesso il Concilio, l'hanno aiutata in questa funzione di offrire elementi di umanizzazione derivanti dalla sua fede, in vista dello sviluppo dell'umanità (*Gaudium et Spes* 44a.c)?

È lo stesso documento ad ammettere – in una presunta critica a Jon Sobrino – che se i primi concili ecumenici "hanno usato i termini e i concetti della cultura del loro tempo non è stato per adattarsi ad essa; i concili non hanno comportato una ellenizzazione del Cristianesimo, piuttosto il contrario" (I, 3). E prosegue il testo: "Con l'inculturazione del messaggio cristiano, la stessa cultura greca ha subito una trasformazione dall'interno e ha potuto trasformarsi in strumento di espressione e difesa della verità biblica". Allora, se tale procedimento del passato, senza dubbio rischiosissimo ma non per questo evitabile, merita approvazione, perché non la meritano i tentativi di avvicinamento critico al pensiero contemporaneo?

Credo che la più grande dimostrazione di rispetto e considerazione per le manifestazioni del magistero ordinario sia accoglierle all'interno della loro propria demarcazione funzionale, evitando gli estremi sempre deleteri. Esse non sono mere supposizioni, ma neppure si pretendono infallibili. Devono esser lette, pertanto, come prese di posizione di una certa corrente teologica attualmente egemonica nell'alta gerarchia cattolica – più o meno secondo quello che Zoltán Alszeghy chiamava "paradigma romano" – e come tale ha il diritto di portare al pubblico la propria opinione su questa o quella corrente, opera o autore.

3. Ogni testo scritto è soggetto all'ermeneutica del lettore

Arrivando al pubblico, ogni testo si affida alle regole più elementari dell'ermeneutica e si espone alla valutazione critica e all'appropriazione creativa dei suoi lettori virtuali. Il beneficio dell'esposizione al pubblico è che, a partire da quel momento, siamo tutti nelle condizioni, da un

lato, di rivisitare le opere criticate, e, dall'altro, di dedicarci alla libera esegesi e all'interpretazione del testo magisteriale. Può succedere, allora, che l'autore o gli autori implicati nella nota non si sentano inclusi nella descrizione fatta. Non è neppure raro che, nell'affanno di essere chiari e diretti in ciò che si condanna, testi come questo della *Notificazione* incorrano – a volte involontariamente – in semplificazioni o non considerino aspetti importanti non contemplati nei passi scelti.

Allora, una volta venuta alla luce, la *Notificazione* è a disposizione del nostro sguardo attento. È importante appropriarsi di essa, metterla in discussione, individuarne le linee soggiacenti. Compito che, nella migliore tradizione latinoamericana, è molto meglio sia eseguito in gruppo, comunitariamente, affinché il risultato – come pure l'amata riflessione teologica che è nata e si conserva tra di noi – sia duraturo.

Con questo spirito, metto sul piatto alcuni elementi e domande che si sono affacciati durante la mia lettura del documento curiale, confidando che, insieme ad altre voci, sia possibile ottenere una chiarezza maggiore di quella che è realmente sul tappeto in questo momento cruciale della Chiesa latinoamericana.

4. La Notificazione colpisce l'ermeneutica latinoamericana

La *Notificazione* garantisce che vi sono "imprecisioni ed errori" nelle opere di Sobrino e mostra preoccupazione per l'"ampia divulgazione di questi scritti". Per quanto riconosca che "la preoccupazione dell'Autore per la sorte dei poveri è apprezzabile", e che "l'Autore aveva parzialmente modificato il suo pensiero in alcuni punti", vede "in alcuni punti notevoli divergenze con la fede della Chiesa" perché "non sono conformi con la dottrina della Chiesa" (n. 1).

A giudicare dall'elenco dei temi, probabilmente non resterebbe agli occhi curiali quasi nulla di ortodosso in Sobrino. Secondo la *Notificazione*, Sobrino sbaglia su 1) "i presupposti metodologici enunciati (…), sui quali fonda la sua riflessione teologica"; 2) "la divinità di Gesù Cristo"; 3) "l'incarnazione del Figlio di Dio"; 4) "la relazione tra Gesù Cristo e il Regno di Dio"; 5) "l'autocoscienza di Gesù Cristo"; 6) "il valore salvifico della sua morte".

Credo di non essere il solo a leggere nelle obiezioni sollevate contro alcuni passi di Sobrino qualcosa di più di una mera ammonizione ad un autore o a un singolo libro. Quello che sembra sostenere tutto il ragionamento è ciò che J.L. Segundo già aveva individuato nella famigerata *Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione*: "un

vero principio ermeneutico" che presuppone una mente teologica non toccata dall'ardore del Vaticano II. In questo senso, faccio mie le parole di Segundo in quella occasione: "Voglio dire chiaramente che mi sento profondamente e pienamente colpito da essa [la *Notificazione*] (...) capisco che la mia teologia (la mia interpretazione della fede cristiana) è falsa se la teologia del documento è vera o è l'unica vera". (1)

Arrivo a tale conclusione per il seguente motivo. Come appare evidente, i redattori del documento hanno optato per la vecchia strada di esibire citazioni di proposizioni teologiche isolate per dimostrare come il pensiero che si vuole attaccare si allontani o persino neghi la fede cristiana riconosciuta da tutti. È chiaro che tale strategia facilita l'attacco, poiché non considera le gradazioni che si danno nello sviluppo dell'opera, o di varie opere, di un dato autore.

Inoltre, quale teologo – qualunque sia la sua prospettiva – resterebbe illeso da un attacco massiccio ad una lista di citazioni estratte dai suoi libri? Vediamo, per esempio, la seguente asserzione del rinomato teologo Joseph Ratzinger: "La dottrina della divinità di Gesù rimarrebbe intatta se Gesù procedesse da una coppia cristiana normale" (2). Sarebbe questa un'insinuazione o una porta aperta all'ammissione di un incontro sessuale tra i genitori umani del Salvatore? O sarà necessario considerare meglio il contesto da cui si è estratta la frase citata?

Lo svantaggio del procedimento seguito dai redattori della *Notificazione* è considerevole. Come disse J.L. Segundo, nel proporre la sua esegesi della famosa *Instructio* contro "alcune" teologie della liberazione: "la citazione perde in *estensione* quello che guadagna (per la condanna) in *precisione*" (3). Non sarà difficile all'accusato argomentare che le espressioni citate non rappresentano tutte le gradazioni contemplate nell'insieme del suo edificio teologico. Agli accusatori resterà solo di contro-argomentare – come, infatti, fanno nel documento in questione – che, malgrado le gradazioni, questa o quella posizione è ancora ambigua o erronea.

5. Manicheismo mitigato: teologia versus magistero

Quello che, senza dubbio, squilibra il gioco in questa contesa che, in sé, avrebbe tutto per essere legittima, è che, nel pensiero comune, finiamo per ammettere tra le righe come naturale l'opposizione tra certi "teologi" e i membri del "Magistero", vedendo nei primi i rappresentanti di una certa teologia e nei secondi i rappresentanti della fede. Ora, tale modo di pensare è pericolosamente impreciso. Noi teologi siamo,

per principio, mistici che si avventurano nel balbettante servizio della traduzione dell'esperienza rivelata in categorie concettuali contemporanee alle nostre comunità di fede; e il Magistero può solo compiere la sua missione di spiegare la fede e di definirne i confini se è capace di comprenderla – comprensione, questa, il cui sinonimo è, appunto, *teologia* (4).

Questa opposizione artificiale tra teologia e magistero come grandezze autosufficienti può essere solo deleteria per il saggio discernimento spirituale a cui tutti siamo invitati nel corso del nostro pellegrinaggio cristiano verso il Regno del Padre. Il rischio che corriamo è, ironicamente, quello di veder ridotta la vivacità e la creatività della Chiesa a una sola prospettiva teologica – ancora più nocivo in quanto, per l'appunto, non si assume come "una" "prospettiva", per quanto autoritativa.

Era quello che temeva Karl Rahner, in una lettera scritta pochi giorni prima della sua morte e indirizzata al cardinale di Lima in difesa di Gustavo Gutierrez (che era, in quella occasione, la "vittima di turno"): "Una condanna... avrebbe... conseguenze molto negative per il clima che è la condizione in cui può perdurare una teologia che è al servizio dell'evangelizzazione. Esistono oggi diverse scuole ed è sempre stato così (...) Sarebbe deplorevole se restringessimo troppo, attraverso misure amministrative, questo pluralismo legittimo" (5).

6. La dimenticata dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*

Il documento in questione si presta a desautorizzare il pluralismo difeso da Rahner. Le forti riserve sollevate contro i presupposti metodologici di Jon Sobrino (I.2.) colpiscono, come è ovvio, una delle intuizioni più originali della teologia latinoamericana: l'esperienza dei poveri come autentico luogo teologico. È deprimente vederla ridotta a una mera "preoccupazione per i poveri e per gli oppressi" che appena "merita" "l'apprezzamento" dei redattori.

La concezione binaria che permea il documento suppone che se "il luogo ecclesiale della cristologia" è la "Chiesa dei poveri" non potrà essere "la fede apostolica trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni". Inoltre, lasciando intendere di aver trovato qualcosa di diverso nelle opere di Sobrino, il documento reitera che "il teologo, per la sua vocazione particolare nella Chiesa, deve tener costantemente presente che la teologia è scienza della fede".

Inoltre, il documento attribuisce i presunti problemi della teologia di Sobrino alla mancanza di attenzione alle fonti. Ritiene che "le affer-

mazioni del Nuovo Testamento sulla divinità di Cristo, la sua coscienza filiale e il valore salvifico della sua morte (...) non ricevono sempre la dovuta attenzione" (n. 3). È definita come problematica l'affermazione di Sobrino, secondo cui: "Questi testi [dei grandi concili della Chiesa antica] sono utili teologicamente, oltre che normativi, ma sono anche limitati e persino pericolosi, come oggi si riconosce senza difficoltà" (*La fe*, 405-406). Per i redattori della *Notificazione*, "non ha alcun fondamento parlare della pericolosità di tali formule, essendo interpretazioni autentiche del dato rivelato".

Forse è utile al dibattito suscitato dalla *Notificazione* romana ricordare qui la Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, della stessa Congregazione per la Dottrina della Fede (1973), che difende la riformabilità, o, meglio, la *necessità* di riformare le formule dogmatiche considerate infallibili. Si riconduceva lì a cinque ragioni la necessità di un lavoro teologico che desse nuova forma ad espressioni dogmatiche del passato:

1. la forza espressiva della lingua utilizzata non è la stessa quando si cambia epoca o contesto;

2. nessuna formula è, indefinitamente, piena e perfetta nell'espressione della verità: nuove esperienze di fede o nuove conoscenze umane esigono che si risolvano questioni o si scartino errori non previsti dall'antica formula;

3. ogni formula dogmatica si esprime attraverso tipi di pensiero che finiscono per essere superati e possono impedire la comprensione che prima si otteneva attraverso di loro;

4. le formule devono essere riformate perché la verità che veicolano sia e rimanga viva, radicata nella vita e nei suoi problemi;

5. per quanto una verità sia stata ben compresa attraverso una formula, la nostra crescita e la nostra maturità esigono, con il tempo (opportunità/crisi), più chiarezza e pienezza (6).

Se avessero ragione i redattori della *Mysterium Ecclesiae*, non si vede per quale ragione p. Sobrino starebbe sottovalutando "i pronunciamenti dei primi concili" o la loro qualità ecclesiale quando li contestualizza.

7. Dall'ortodosso al vero: camminando si apre cammino

La cristologia di Sobrino è criticata in vari aspetti. Il documento sostiene che "diverse affermazioni dell'Autore tendono a ridurre la portata dei passaggi del Nuovo Testamento che affermano che Gesù è Dio" (II.4).

Un altro passo isolato è mostrato come prova compiuta del fatto che "l'Autore stabilisce una distinzione tra il Figlio e Gesù che suggerisce al lettore la presenza di due soggetti in Cristo. (…) Non risulta chiaro che il Figlio è Gesù e che Gesù è il Figlio (III,5).

È definita insufficiente anche la comprensione di Sobrino della *communicatio idiomatum*, cioè che "l'umano limitato si predica di Dio, ma il divino illimitato non si predica di Gesù" (*La fe*, 408; cfr 500). Per i teologi che hanno redatto la *Notificazione*, "nel linguaggio cristiano (…) si dice, per esempio, che Gesù è Dio, che è creatore e onnipotente. Non è pertanto corretto dire che non si predica di Gesù il divino illimitato" (n. 6).

La prima considerazione da fare riguardo a tali giudizi di valore – e che è valida anche in relazione alle altre censure che seguono fino alla fine del testo curiale – è che, se estraessimo il contesto polemico che definisce in anticipo il lato che sa e il lato che erra, saremmo di fronte alla più naturale e benvenuta contesa teologica, come tante che ci hanno preceduto nella storia. Una Chiesa rispettosa dell'inevitabile pluralismo teologico che decorre dal Mistero di cui diamo testimonianza dovrebbe stimolare altri dibattiti, con repliche e controrepliche intorno a temi tanto vitali per l'intelligenza della fede.

In secondo luogo, conviene ammettere che entrambe le posizioni in disputa qui sono ortodosse. Ma ortodosso non è mero sinonimo di vero. Della verità *in sé* delle nostre proposizioni teologiche cosa possiamo sapere compiutamente? Sarà vero affermare che "Gesù è... creatore e onnipotente"? O tale formulazione è inadeguata perché flirta con variazioni dell'antico sabellianesimo? Sia come sia, entrambe le scuole che si confrontano nel documento – con gli inevitabili errori e insufficienze che i loro schemi concettuali comportano – sono ortodosse in quanto affiliate a una stessa tradizione spirituale (7).

In questo senso, è la nostra stessa condizione di esseri umani co-rispondenti all'autocomunicazione divina che ci spinge al pluralismo (ed, eventualmente, anche al sincretismo) data l'"impossibilità stessa della creatura " (T. Queiruga). Quello che c'è di "legittimo" nel pluralismo – come ha detto Rahner nella lettera citata – è che il modo normale di correggere gli errori è discuterli.

Temi tanto ardui e complessi come la relazione tra Gesù Cristo e il Regno di Dio (IV) o la controversa autocoscienza di Gesù (V) non sono stati inventati da Jon Sobrino né tollerano conclusioni tanto laconiche come sembra pretendere la *Notificazione*. La verità che potrà

sorgere dalla discussione di questi capitoli cristologici è opera di una tela molto più grande di contributi e sarebbe ridicolo pretendere di chiudere la discussione in un ping-pong artificiale, un po' manicheo.

8. Svegliamoci dal marasma teologico!

Quello che c'è di positivo in questo episodio sbrigativamente chiamato "condanna" è che, nell'esporre le divergenze con l'opera di Jon Sobrino, il Magistero ordinario si espone negli argomenti e si affida alla critica teologica. Noi teologi e teologhe latinoamericani per nascita o adozione non possiamo sottrarci a questo dialogo che, alla luce della fede ecclesiale, è da uguale a uguale. La Chiesa riunita in America Latina conta sul fatto che facciamo la nostra parte.

Io avrei potuto concludere la riflessione con il paragrafo precedente. Ma non resisto alla tentazione di chiuderla con la parola profetica di Karl Rahner, la cui sensibilità gli faceva vedere lontano e per la quale gli rendo qui questo omaggio:

Si può respingere la teologia della liberazione come "secolarismo moderno"? Non si deve ammettere prima che il "Sitz im Leben"... di questa teologia... è legittimo, per il fatto che essa si inserisce in quel luogo da dove parte il cammino che conduce alla meta, che consiste nel dare la vita ai fratelli? (...) Noi, a partire del nostro contesto di benessere, proprio di borghesi egoisti, possiamo azzardarci a diffamare questi teologi, sapendo che il nostro giudizio può significare per loro, lì dove si trovano, una sentenza di morte? (8)

Afonso Maria Ligório SOARES

Teologo ed esperto di Scienze della Religione, ha scritto: *O mal: como explicá-lo?* (Paulus, 2003), *Interfaces da revelação* (Paulinas, 2003) e *Sincretismo e Libertação à luz da Revelação* (in corso di stampa).

Note

1 Teologo ed esperto di Scienze della Religione, ha scritto: *O mal: como explicá-lo*? (Paulus, 2003), *Interfaces da revelação* (Paulinas, 2003) *e Sincretismo e Libertação à luz da Revelação (no prelo)*.

* "capodipendenti" = dependenti dal boss (il capo) o dall'autorità più prossima.

2 Segundo, J.L. *Teologia da Libertação; uma advertência à Igreja*. S. Paulo, Paulinas, 1987, p. 23.

3 Cf. Ratzinger, J. *Der christliche Glaube*, 1968, p. 225 (Apud Von Balthasar, H.U. *Puntos centrals de la fe*, Madrid, BAC, 1985, p. 123).

4 Segundo, J.L. *Teologia da Libertação*, p. 24.

5 Ibidem, p. 25.

6 Ibidem, p. 26. Cf. tb. Vorgrimler, H. Karl Rahner; experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. S. Paulo: Paulinas, 2006, p. 159 e 195.

7 Segundo, J.L. *O dogma que liberta*. 2 ed. S. Paulo: Paulinas, 2000, cap. 11. Segundo trascrive il brano della dichiarazione integralmente, così come pubblicato sull'*Osservatore Romano*, 24/06/1973, con la firma del cardinal prefetto F. Seper.

8 Vedi al riguardo l'acuto saggio di Ghislain Lafont, in cui l'autore propone che "la verità teologica [non piena] si trova non quando si tenta di riconciliare Platone ed Aristotele, ma quando si tenta di unire, con tatto, Bonaventura e Tommaso", la cui "polarità simbolica... è forse la chiave del discernimento teologico" (Lafont, G. *História teológica da Igreja católica; itinerário e formas da teologia*. S. Paulo: Paulinas, 2000, p. 303-304).

9 Neufeld, K.-H. Die Brüder Rahner. p. 338-339, apud: Vorgrimler, H. Karl Rahner; op. cit., p. 159.

Teologia del martirio

Sorprende che nella "Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede sulle opere del P. Jon Sobrino sj" (1) non compaia neppure una volta la parola martire, né la parola martirio, neppure un verbo o un aggettivo con questa radice: "martiriale", "martirizzare". Nulla. Ciò risulta sorprendente proprio osservando come la Notificazione lamenti la mancanza di chiarezza da parte di p. Sobrino quando tratta certi temi di fede: "l'autore (Sobrino) evidentemente non nega la divinità di Gesù, però non la afferma con la dovuta chiarezza". Altri si occuperanno, e lo farò io stesso quando avrò l'opportunità di esprimermi più estesamente, di mostrare quante volte e con quanta chiarezza p. Sobrino affermi la divinità di Gesù Cristo, tenendo presente che lo fa in due libri di teologia (2) (quelli che sono oggetto della Notificazione) destinati a lettori già formati nella materia e non in quaderni di catechismo per persone appena iniziate alla fede.

In qualunque facoltà universitaria, quando si dà un corso di dottorato, non si spiega quello che è proprio del primo anno di studi: la divinità di Gesù Cristo, nelle due opere citate di p. Sobrino, è presupposta dalla prima pagina, tra l'altro perché questo prete e gesuita la afferma ogni domenica in pubblico quando celebra l'eucaristia. Ciò che Sobrino fa in queste due opere cristologiche è approfondire il significato di questa "divinità" così come altri temi cristologici centrali. La Notificazione, dicevamo, lamenta mancanza di chiarezza al momento di valutare l'opera di Sobrino, e tuttavia dimentica l'asse centrale della teologia di Jon Sobrino: il martirio. Come è stata possibile una siffatta negligenza dopo sei anni di studio di queste due opere di Sobrino? (3) Incomprensibile.

Il p. Jon Sobrino, così come tutta la comunità gesuita del Salvador, è stato minacciato di morte da gruppi legati all'esercito salvadoregno (Unión Guerrera Blanca, maggiore D'Abuisson, Squadroni della Morte, ecc.) dal 1977 fino al 1991 circa. Il p. Sobrino avrebbe benissimo potuto abbandonare il Paese e tornare nella sua tranquilla Spagna, dove avrebbe certamente insegnato teologia senza correre rischi per la sua vita. Ciononostante, la sua libera ed evangelica scelta di stare vicino alle maggioranze sofferenti lo ha spinto a rimanere durante quegli anni in quel Paese, dove ancora oggi vive, anche se adesso senza minacce politiche violente. Durante quei 14 anni (1977-1991), il p. Sobrino si alzava ogni giorno con la paura che un proiettile o una bomba ponessero fine alla sua vita e andava a letto con la convinzione di stare dove doveva. All'Università Centroamericana (UCA) di El Salvador, dove è professore di Teologia, sono state messe in quegli anni 25 bombe. Le minacce non erano scherzi di cattivo gusto; p. Rutilio Grande fu ucciso nel 1977, l'arcivescovo Oscar Romero nel 1980, quattro missionarie nordamericane nel 1980, sei gesuiti della UCA nel 1989 ed una moltitudine di operatori della parola di Dio, catechisti, educatori cattolici furono assassinati per avere annunciato che il Dio della Vita che si era mostrato in Israele e in Gesù Cristo condannava quelle ingiustizie e quella oppressione. Sono più di 30 anni che il p. Sobrino predica il Dio della Vita rivelato in Gesù di Nazareth, in un Paese dove far questo comportava morire di morte violenta, per lo meno negli anni '70 e '80, e risulta sorprendente e sconcertante il fatto che proprio lui venga accusato oggi di non affermare la divinità di Gesù con sufficiente chiarezza, quando si è giocato la vita per affermarlo ripetutamente in pubblico durante 14 anni.

Gli autori della Notificazione sembrano aver completamente dimenticato il ruolo che ebbe il martirio agli albori della Chiesa, come pure nel corso della storia. La morte in croce del Signore non è in assoluto un dato secondario ma centrale, come il fatto di essere stato condannato dalle legittime autorità religiose giudaiche dell'epoca, le quali sostenevano che Gesù era blasfemo, cosa che non deve essere mai dimenticata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, che rappresenta oggi le legittime autorità religiose cattoliche. Il martirio della maggioranza dei dodici apostoli non è un fatto secondario, come non lo è quello dell'apostolo Paolo o quello delle centinaia di cristiani delle prime comunità. Il cristianesimo è inintelligibile senza la sua ossatura martiriale. Ciononostante la Notificazione lo ha dimenticato completamente.

La teologia di p. Sobrino è ugualmente inintelligibile se non si tiene conto della figura dell'arcivescovo Oscar Romero. Altra assen-

za incomprensibile della Notificazione, il fatto che non citi mons. Romero neppure una volta. (4) P. Sobrino sviluppa la stessa teologia da trent'anni e non si può dire che abbia cambiato rotta. Semmai si potrebbe criticare una certa fissità tematica. Nessuno (che non sia cieco per una chiusura ideologica) dubita che l'arcivescovo Oscar Romero sia stato uno dei doni più grandi che abbia ricevuto la Chiesa negli ultimi decenni. Nessuno dubita che sia stato il pastore più grande dell'America Latina in questo tempo e il martire più grande che abbia avuto la Chiesa dal Concilio Vaticano II. La pastorale dell'arcivescovo Romero nella sua diocesi, a partire dal 1977 (quando è stato nominato arcivescovo della capitale, più concretamente a partire dal giorno dell'assassinio del suo amico padre Rutilio Grande sj, il 12 marzo) fino al 1980 (quando fu assassinato), costituisce uno dei segni più brillanti e limpidi del Regno di Dio nella Chiesa contemporanea. Le sue omelie, i suoi testi pastorali, i suoi discorsi saranno studiati e usati nelle preghiere della Chiesa per molti secoli. Orbene, l'arcivescovo Romero ebbe in Jon Sobrino il suo teologo principale. Mons. Romero consultò p. Sobrino in molteplici occasioni, facendo propria la sua teologia. Per esempio, quando mons. Romero andò a ricevere il dottorato *honoris causa* all'Università di Lovanio, volle preparare diligentemente il discorso che avrebbe pronunciato in quell'Università europea il 2 febbraio 1980, soltanto un mese prima del suo assassinio. Quel discorso bellissimo costituisce una magnifica sintesi di teologia di uno dei più grandi pastori della Chiesa, mons. Oscar Romero. Orbene, questo testo era stato scritto integralmente da padre Jon Sobrino e naturalmente supervisionato dallo stesso Monsignore, come afferma Brockman nella seconda edizione della sua opera, *Romero, una vita*. Per caso non lo sapevano gli autori della Notificazione? Per caso non sapevano che accusare come erronea la teologia di Jon Sobrino era fare la stessa cosa con il magistero pastorale dell'arcivescovo Oscar Romero, martire della Chiesa cattolica? Nei 6 anni di studio dell'opera di padre Sobrino non hanno pensato a questo? Si rendono conto di cosa significa condannare la Chiesa dei martiri che coincide direttamente con l'origine della Chiesa cattolica, martiriale nel suo nucleo? Se non se ne fossero resi conto, come si potrebbe spiegare una tale negligenza?

Qualcosa del genere accade con i 6 martiri gesuiti della UCA, assassinati nel 1989, il più famoso dei quali fu padre Ignacio Ellacuría. Gli assassinati erano cristiani, cattolici, religiosi e preti. Nulla di tutto ciò è irrilevante. L'omicidio non fu selettivo (uccidete Ignacio Ellacuría, Segundo Montes e Ignacio Martín-Baró e lasciate liberi gli altri): uccise-

ro tutti quelli che incontrarono lì quella notte. Uccisero l'intera comunità. Uccisero la Chiesa intera.

Supponiamo che l'attuale papa Benedetto XVI, allora cardinale Ratzinger, fosse stato in quei giorni in visita in quell'Università, alloggiato nella casa dei padri: sarebbe stato assassinato insieme a loro e con quelle due povere donne (Elba e Celina Ramos), che erano alloggiate lì per proteggersi dal caos di violenza che c'era in città. Supponiamo che fossero stati alloggiati lì l'oggi cardinale William Levada e l'arcivescovo, Angelo Amato, firmatari della Notificazione: sarebbero stati assassinati insieme ai padri. In quella notte si uccise la Chiesa cattolica come quasi duemila anni or sono si uccise il Signore in croce, gli apostoli e centinaia di cristiani.

Il padre Sobrino era membro di quella comunità e avrebbe dovuto trovarsi nel suo letto e sarebbe morto assassinato quella notte se non fosse stato per uno dei suoi numerosi viaggi, per cui si trovava in Thailandia in quei giorni di novembre del 1989. All'interno della comunità ecclesiale i padri Jon Sobrino e Rodolfo Cardenal (soprattutto il primo forse per la sua condizione di teologo), unici membri della comunità che non si trovavano quella notte in casa e unici sopravvissuti alla strage, sono rimasti testimoni vivi di quei Testimoni Vivi che furono i sei martiri della UCA (martire significa proprio testimone). Il padre Jon Sobrino non è un martire dal momento che non è morto violentemente, ma un confessore, un testimone vivo del Cristo che ha dato la sua vita per gli altri fino a morire in croce. Fortunatamente il padre Sobrino è ancora vivo, però la sua teologia, la sua fede è la stessa di quella dei sei martiri della UCA che sono un grande simbolo delle 75.000 persone che morirono nel Salvador durante quegli anni e delle oltre 200.000 persone che morirono nel vicino Guatemala, per non citare altri Paesi del subcontinente.

Condannare la teologia di Padre Sobrino significa condannare la teologia che abitò nei sei martiri della UCA, vera luce evangelica nella Chiesa attuale. Hanno pensato a questo gli autori della Notificazione? Le due volte in cui gli autori della Notificazione scrivono, in modo laconico, che "s*ebbene la preoccupazione dell'Autore per la sorte dei poveri sia apprezzabile*, la Congregazione per la Dottrina della Fede si vede obbligata a…", mostrano di non aver compreso nulla della teologia di padre Sobrino, di mons. Romero e dei martiri gesuiti della UCA: perché in questi "la preoccupazione per la sorte dei poveri" non è un elemento tra gli altri, "apprezzabile", ma l'essenza e il principale elemento di continuità della prassi storica ed ecclesiale con il mistero della morte e

resurrezione del Signore. Hanno vissuto quello che hanno annunciato. E per questo sono stati assassinati. Sono morti come è morto il Signore, che costituisce il nucleo della fede cristiana. Tutto ciò non è "apprezzabile", come dice la Notificazione, come non è "apprezzabile" la croce di Gesù.

E concludo. Disgraziatamente coloro che torturarono e uccisero nell'America Latina degli anni '70 erano per la maggior parte cattolici: dittatori, militari, grandi famiglie, con nome e cognome, molti ancora vivi. Molti di loro andavano a messa ed invitavano alle loro feste familiari prelati della Chiesa cattolica, alcuni ancora vivi, alcuni oggi cardinali, alcuni oggi in Vaticano. Questi stessi prelati hanno riconosciuto pubblicamente la propria amicizia personale con Pinochet o con qualche altro famoso dittatore, oltre ad essere stati visti in circoli privati di quelle famiglie e quei politici assassini durante gli anni '70 e '80. Sorprendentemente il dito accusatore della Congregazione per la Dottrina della Fede (lo stesso dito che accusò in passato Sant'Ignazio di Loyola, Santa Teresa di Gesù e San Giovanni della Croce) è puntato oggi contro padre Jon Sobrino, "martire vivo" se ci è consentita l'espressione, ispiratore teologico di mons. Romero e anima gemella dei martiri della UCA. E invece non è rivolto né verso la dottrina né verso la prassi pastorale di coloro che furono amici intimi di dittatori assassini. Incomprensibile.

José SOLS LUCIA

Direttore della Cattedra di "Etica e Pensiero Cristiano" dell'Istituto Chimico di Sarrià (IQS), Università "Ramòn Llull", e membro del Centro di Studi "Cristianisme i Justícia", Barcellona, Spagna.

Note

1. Da adesso in poi semplicemente " Notificazione".
2. Sobrino, J.: *Jesucristo Liberador. Lectura històrico-teologica de Jesùs de Nazaret*, Trotta, Madrid, 1991; e Sobrino, J: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas*, Trotta, Madrid, 1999.
3. Il testo della Notificazione afferma che i suoi autori stanno studiando queste due libri del p. Sobrino perlomeno dal 2001, il che significa sei anni di analisi.
4. Una sola volta appare il suo nome, però in una citazione del p. Sobrino.

Per una Chiesa *versus populum*

Immaginiamo che in questo momento pre e post-Aparecida la Chiesa latinoamericana stia aspettando ad una fermata degli autobus. Sono passate già alcune ore e non è passato nessun autobus. All'altro lato della strada, nella direzione opposta, arriva un autobus dopo l'altro. Al tramonto, molti prendono un autobus per tornare indietro, almeno fino al rifugio "Vaticano II". Altri vogliono andare più lontano, fino al bunker della Cristianità. Alcuni – sono certamente della "Chiesa in Cammino" o della "Chiesa dei Pellegrini", che non abbassano la voce quando parlano della Teologia della Liberazione – propongono di mettersi in cammino verso la direzione, invece di aspettare alcune altre ore. Vanno decisamente e allegramente al ritmo dei cinque passi che seguono, né samba né tango. Jon Sobrino è in mezzo a loro.

I. SOBRINO-FRATELLO

Una macchia immaginaria di sangue nelle mani di Lady Macbeth. Sonnambula, si sveglia ogni notte e per quanto si lavi le mani che hanno offerto il pugnale al marito per conquistare il trono, non è mai riuscita a liberarsi dalla sensazione di un sanguinamento continuo. Sono stati il suo incoraggiamento e la previsione di tre streghe a risvegliare in Macbeth la sua ambizione sfrenata. La forza magica delle fattucchiere su quelli che le ascoltano, l'ambizione del potere e l'incapacità di tornare indietro e rifare il cammino hanno condotto alla tragedia.

La "Notificazione" di Jon Sobrino – sobrino (nipote)-fratello – da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede ricorda questo scenario della tragedia "Macbeth", di Shakespeare, sul tema universale del

potere e del desiderio che attraversa le istituzioni. Una ferita immaginaria, la Teologia della Liberazione, continua a sanguinare nel corpo della *Ecclesia*. Una ferita immaginaria causata da una colpa reale di un sacrificio proibito sull'altare degli idoli della tutela, della paura e del potere esige vittime. Che stiano attenti quelli che vanno come francescani nella Compagnia di Gesù! Anthony de Mello (1998), Jacques Dupuis (2001), Roger Haight (2004) e ora il fratello-sobrino sono un avvertimento. Nel caso dell'indiano Anthony de Mello, la "Notificazione" è uscita molti anni dopo la morte dell'autore, cosa che indica, chissà, un sonnecchiare della Congregazione per la Dottrina della Fede. *Errare et dormire humanum est*. Il caso dottrinario di Jon Sobrino nel contesto della situazione attuale della teologia è stato ben delucidato da Peter Hünermann, uno dei successori del professore Joseph Ratzinger all'Università di Tübingen.

La Congregazione, che ha notificato Jon Sobrino sugli "errori" nella spiegazione dei misteri della fede, ha sentito la necessità di affermare che il suo intervento è, ovviamente, non contro ma a favore dei poveri. "La preoccupazione per i poveri", dice la Nota Esplicativa che accompagna la Notificazione, è "uno dei tratti caratteristici della missione della Chiesa". Spiega poi la sua versione della povertà. La prima povertà è non conoscere Cristo o non conoscerlo in modo adeguato, autentico e integrale. Non si sa da dove la Congregazione prenda tanta certezza in una materia che permette, secondo la stessa definizione della Chiesa, appena affermazioni analogiche. Perché tanta severità nei riguardi di un povero sopravvissuto al massacro dell'Università Centroamericana/UCA di El Salvador (16.11.1989) che rappresenta la Chiesa *versus populum*? Probabilmente neppure le pillole di Frei Galvão, che sarà canonizzato l'11 maggio, né la messa in latino, aiuteranno il popolo in questa conoscenza autentica della fede in Gesù Cristo. E la fuga in massa di cattolici dalla Chiesa – 1% l'anno! – non può essere contenuta da un muro di dottrine o da uno steccato disciplinare. In fin dei conti, lo stesso Vaticano II ha dichiarato la libertà religiosa come un diritto umano fondamentale. E ora Giuseppe? Di' al mio popolo che avanzi!

II. CINQUE PASSI

1. Dal territorio missionario alla natura missionaria della Chiesa

Il Vaticano II ha avviato processi ecclesiologici e pastorali che hanno liberato la missione della Chiesa dal legame con i territori geografici. La Chiesa si è dichiarata Popolo di Dio che è "per sua natura"

(*Ad Gentes* 2 e 6) missionario. Fin dal battesimo, i cristiani partecipano di questa natura missionaria come "adepti del cammino" (At 9,2) e seguaci di Gesù Cristo. Egli è il primo missionario, inviato da Dio Padre-Madre al mondo (cfr Gv 5,36s). Egli è il Cammino. E questo Cammino è scelta e scuola. A partire da questa natura missionaria, la Chiesa Popolo di Dio ha cercato di ricostruire la sua identità, i suoi servizi pastorali e la sua teologia. Essa ha cercato lentamente di assumere il passaggio da una Chiesa con missioni territoriali sotto la responsabilità della Congregazione per la Propaganda della Fede (*Propaganda Fide*) o di Ordini religiosi, missioni per le quali raccoglie soldi e chiede preghiere, ad una Chiesa in cui la missionarietà rappresenta l'orientamento fondamentale di tutte le sue attività e del suo essere, a livello locale (nelle comunità), regionale (nelle diocesi e nelle Conferenze episcopali) e universale (Curia romana). Nelle relazioni tra le diverse istanze ecclesiali deve prevalere il principio della sussidiarietà, consacrato nella Dottrina Sociale.

2. Dalla missione *ad gentes* alla missione *inter gentes*

La "missione *ad gentes*", nel suo significato tradizionale, oggi, di fatto, è "missione *inter gentes*", missione tra popoli e continenti, tra Chiese locali e comunità. Il paradigma della "missione *inter gentes*" è sorto nel contesto del pluralismo religioso dell'Asia, dove vive più del 60% dell'umanità. È un contesto di dialogo con le religioni, le culture e i poveri. La teologia della missione della "Federazione delle Conferenze Episcopali dell'Asia/FABC" può essere sintetizzata come teologia della missione *inter gentes* (1) (TAN, p. 82ss). E noi, Chiesa Popolo di Dio dell'America Latina e dei Caraibi, per quanto con alcune deformazioni della cristianità, possiamo apprendere molto dall'Asia.

Il paradigma della "*missio inter gentes*" corrisponde allo spirito del Vaticano II:

- prende in considerazione la situazione del pluralismo religioso e della diaspora crescente della Chiesa nel mondo di oggi;

- enfatizza la responsabilità della Chiesa locale per la missione;

- rompe il monopolio di una Chiesa che invia missionari e di una Chiesa che li riceve;

- ammette la reciprocità e la conversione mutua tra agenti e destinatari della missione e della Chiesa nei sei continenti e valorizza il dialogo interculturale e interreligioso;

- sottolinea la missione non come un'attività tra individui, ma tra comunità.

Sarà importante che la ex-cristianità latinoamericana si prepari ad una nuova situazione religiosa che si presenti in maniera concomitante come religiosità popolare ereditata e diaspora del piccolo gregge.

Chi sono le "gentes" di oggi? Ai primordi del cristianesimo c'erano tre destinatari della Buona Novella: gli ebrei, i cristiani e i pagani. Pagano diventò sinonimo di "gente" (non cristiano e non ebreo). Il Vaticano II ha contemplato l'attività e l'essere missionario della Chiesa nel Decreto "*Ad gentes*", il dialogo e le relazioni tra cattolici e cristiani non cattolici nel Decreto sull'Ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), e il dialogo e le relazioni con le religioni non cristiane nella Dichiarazione "*Nostra aetate*".

Per l'America Latina e i Caraibi, passati per un approfondimento della lettura della Bibbia e per il rinnovamento di *Medellín*, *Puebla* e *Santo Domingo*, missione "*ad gentes*" significa seguire Gesù, convocare i suoi destinatari preferenziali, i poveri, e inviarli come protagonisti del suo Regno. Nei suoi discorsi portanti della Sinagoga di Nazareth (Lc 4), delle Beatitudini (Mt 5) e del Giudizio Finale (Mt 25), Gesù di Nazareth è molto chiaro. I protagonisti del suo progetto, che è il Regno, sono le vittime (poveri, prigionieri, ciechi, affamati, oppressi, stranieri, malati). Riconoscere l'altro-povero nella sua dignità e alterità significa inclusione e partecipazione.

Puebla ha dedicato una delle cinque parti delle sue Conclusioni alla "comunione e partecipazione" (*Puebla* 563-891). Alimentare pratiche significative di partecipazione del popolo di Dio è un'espressione coerente della natura missionaria della Chiesa. La condivisione fraterna dei servizi e dei poteri dà dinamicità all'opzione per i poveri attraverso un'opzione con i poveri, che sono una porta per la Vita. Essi sono i protagonisti e i destinatari del progetto missionario, ma sono anche i rappresentanti di Dio nel mondo. Come missionari della missione universale *inter gentes* indicano un altro mondo che è necessario, possibile e reale.

3. Dalla creazione del niente (*ex nihilo*) alla continuità con rotture

Facciamo parte di un cammino di Dio con noi (storia di salvezza) e di un cammino della Chiesa universale e latinoamericana e caraibica. Non dobbiamo cominciare da zero né inventare la ruota. Nel cammino abbiamo vissuto esperienze trascendenti e storiche, esperienze di Dio e di fede.

a) Dove arriva la Chiesa con le sue missionarie e i suoi missionari, Dio è lì già presente. Ci precede in tutti i popoli. Spetta ai missionari e

alle missionarie ascoltare come Dio ha agito in altri popoli, ascoltare il loro clamore e percepire in essi segni di resurrezione. Questo clamore fa parte della loro "storia di salvezza" (da non confondere con la storia della Congregazione).

b) Aparecida sarà la quinta Conferenza, non la prima. Potrà essere la quintessenza di tutto il cammino. I grandi contributi, che il popolo e i vescovi stessi hanno messo in elenco a partire da Medellín, devono essere realmente assunti, ricontestualizzati e trasformati in azioni concrete.

I contributi di questo cammino possono essere enucleati come imperativi che emergono dal Vangelo:

- l'assunzione della realtà, compresa come segno di Dio nel tempo, deve diventare nuovamente punto di partenza di qualunque riflessione teologica e azione pastorale, secondo il principio di S. Ireneo: quello che non viene assunto non viene redento (cfr Puebla 400);

- l'opzione per i poveri, che può essere approfondita in due direzioni:

a) come opzione per la persona di Gesù Cristo, che si identifica con i poveri (Mt 25) e

b) come opzione per i poveri e con i poveri, rispettando la loro soggettività e il loro protagonismo nella costruzione del Regno;

- il riconoscimento teologico-pastorale della Chiesa locale, che esige mutamenti strutturali; la Chiesa locale deve rompere con qualunque tipo di tutela coloniale e assumere la propria maturità;

- l'ampliamento, il decentramento e la ristrutturazione dei ministeri perché nella pratica pastorale possano rispondere alla diversità socioculturale, alla dispersione geografica e alla necessità spirituale del popolo di Dio;

- la partecipazione qualitativa e differenziata dei laici, soprattutto delle donne, nella Chiesa;

- la corresponsabilità significativa del popolo di Dio nella scelta dei propri pastori, senza i formalismi democratici della società civile, ma con regole di partecipazione stabilite;

- la formazione degli operatori pastorali (diaconi, futuri preti, laici) al servizio e nella vicinanza al popolo semplice e povero;

- continuità e approfondimento del dialogo ecumenico e interreligioso.

Tutto ciò è stato già deciso e testualmente assunto. La novità di Aparecida può emergere dalla sintesi storica, dall'assunzione e dalla messa in opera strutturale delle decisioni prese nelle conferenze prece-

denti. Il popolo di Dio è stanco del fatto che si promuovano sempre nuove conferenze, analisi e interpretazioni senza attuazioni concrete.

Realizziamo quello che promettiamo e approfondiamo questi cammini segnati dalla grazia e dal peccato, senza continuismi. *Medellín*, ma anche *Puebla* e *Santo Domingo* descrivono questa continuità con rotture in termini teologici come "conversione", "creazione nuova", "opzione per i poveri" e "liberazione". La Chiesa "evangelizza se stessa" (EN 15) attraverso la denuncia e la rottura con il sistema che crea vittime e l'annuncio della Buona Novella di un altro mondo che si sta generando in mezzo a noi.

I delegati della V Conferenza hanno bisogno di chiarezza sui passi concreti che devono, possono e vogliono muovere. La voce del popolo è documentata, l'interpretazione della realtà è alla portata di tutti, l'alterità dei popoli indigeni e afro-americani è minacciata, il grido dei poveri e dei migranti può essere sentito da tutti.

4. Dall'ecclesiocentrismo alla centralità del Regno

La comunità missionaria vive all'interno della Chiesa Popolo di Dio, comunità costituita da comunità che vivono la propria missione nella lotta per la vita a partire dalla propria fede. Questa missione non è una fra le tante attività della Chiesa. Essa discende dalla sua "natura", che ha la sua origine nell'invio del Figlio e nella missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre (cfr AG 2). Parlare della Chiesa significa parlare della missione. La struttura di questa Chiesa-Missione è trinitaria. Essa è "Popolo di Dio", "Corpo del Signore" e "Tempio dello Spirito Santo" (LG 17).

Per il fatto di essere essenzialmente missionaria, la Chiesa non vive per sé. Essa non è né si colloca al centro. Essa vive a servizio del Regno. Questo Regno è centrale per tutte le sue attività e riflessioni. La meta della Chiesa è il Regno di Dio (cfr LG 9). Essa è serva e testimone del Regno. Nello Spirito Santo, è inviata per articolare universalmente i popoli in una grande "rete" (cfr Gv 21,11) di solidarietà. Dall'invio nascono comunità pasquali che tentano di contestualizzare l'utopia del primo giorno della nuova creazione. Dalle comunità nasce l'invio. La missione, con i suoi due movimenti, la diastole dell'invio alla periferia del mondo e la sistole che convoca, a partire da questa periferia, alla liberazione del centro, è il cuore della Chiesa. Sotto il segno del Regno, propone un mondo senza periferia e senza centro.

Convertirsi al Regno è compito quotidiano di questa Chiesa Popolo di Dio. Le sue realizzazioni storiche hanno bisogno perma-

nentemente della "purificazione", "ispirazione" e "animazione" dello Spirito Santo, che è il padre dei poveri. Per questo, sono i poveri i segni che marcano la sua traiettoria: il vuoto, l'apertura, la condivisione, la rottura, il cammino, la croce e l'ostia sacra. Il presepe e il sepolcro sono vuoti; la porta del cenacolo è aperta, la genealogia, interrotta dallo Spirito. Questa Chiesa non ha patria né cultura, e neppure è padrona di verità. Essa è serva, pellegrina, ospite, strumento, segno. Ma essa ha una direzione. Chi nasce e rinasce ai piedi della croce, nella fuga e nel pellegrinaggio, diffida dei falsi brillanti dei vincitori.

La missione della Chiesa si realizza con urgenza escatologica. L'annuncio del Regno attraverso la realizzazione del "nuovo comandamento" è una questione urgente, di vita o di morte. La missione non può aspettare domani perché la vita non può aspettare. "La carità di Cristo ci spinge" (2Cor 5,14) a distruggere le strutture della morte, a interrompere la logica dei sistemi e a mettere in discussione la lentezza delle burocrazie. La vita è sempre per oggi. I segni di giustizia sono adesso. L'annuncio della speranza è adesso. E questa speranza non deve essere immaginata come progresso quantitativo, in una società di classe. Nell'orizzonte della giustizia e della speranza c'è una società che supera la divisione in classi sociali. L'annuncio del Regno è storicamente rilevante al di là della storia, pertanto escatologico.

5. Dalla supervisione all'inculturazione

Nella logica del Regno, "i piccoli", quelli che vivono nel lato oscuro del mondo, sono cammini di verità e porta di vita. Per loro, la comunità missionaria riserva sempre il meglio: il tempo migliore, il vestito migliore, lo spazio migliore. Le vittime dell'anti-regno non sono solo i protagonisti e i destinatari del progetto di Dio; sono luogo dell'epifania di Dio, per eccellenza. La questione sociale è strettamente vincolata alla questione dell'ortodossia. Peccato significa indifferenza di fronte allo sfruttamento dei poveri e al disprezzo di cui soffrono. In essi, la Chiesa riconosce "l'immagine del suo Fondatore povero e sofferente" (LG 8c). Nel cristianesimo, questa povertà dello stesso Dio ha molti nomi: incarnazione, croce ed eucaristia. "La povertà è la vera apparizione divina della verità" (2). A partire dalla teologia latinoamericana, dovremmo fare un'aggiunta: la povertà vissuta dai poveri e dai diversi, da quelli che soffrono e dai migranti. Soprattutto i migranti di oggi rappresentano Gesù Cristo nel suo radicale spogliarsi. Essi sono portatori del Vangelo del cammino. Una Chiesa in cammino è una Chiesa semplice, trasparente e pasquale.

Con i poveri e gli altri lavoriamo e conviviamo con ciò che è culturalmente disponibile. La solidarietà missionaria si realizza attraverso l'inculturazione concreta nei contesti. Non siamo i supervisori del progetto di Dio né delle "opere sociali" che ispiriamo. Strumenti sofisticati e luoghi di comando sono una controtestimonianza per la missione. La "supervisione", molte volte, ci allontana dal suolo e dai volti concreti dei poveri. L'efficacia missionaria non sta negli strumenti utilizzati né nella leadership nelle "nostre opere", ma nella coerenza tra il messaggio del Regno e la sua contestualizzazione, anche attraverso il nostro stile di vita. È questo che la ristrutturazione dei ministeri deve prendere in considerazione. Tra tutti i mezzi non deve mai mancare la condivisione simbolicamente celebrata nella Eucaristia. Nel condividere il pane, i discepoli di Emmaus hanno riconosciuto Gesù resuscitato. Solo il pane condiviso sazierà la fame del popolo.

Nella mistica della militanza missionaria cerchiamo, a partire da gesti alternativi, di spezzare la logica del sistema: contro l'esclusione proponiamo la partecipazione, contro l'accumulazione la condivisione, e contro lo sfruttamento la gratuità. Nella gratuità si concretizza la nostra resistenza contro questa logica che ha sostituito il "penso, quindi sono" (Cartesio) con il "pago, quindi sono" (costo-beneficio). La Chiesa Popolo di Dio è nata nella festa dello Spirito Santo (Pentecoste) che è Dio nel gesto del Dono. La gratuità indica la possibilità di un mondo per tutti. Nella Pentecoste, la comunità missionaria è stata inviata al mondo plurale – nella gratuità e nell'unità plurale dello Spirito Santo.

Che la Nostra Signora, Maria Aparecida, ci accompagni in questo cammino missionario *inter gentes*! Immacolata Concezione, di non splendida fattura; non nega le origini umili della sua nascita e della sua immagine, che è di terracotta e si è scurita per la lunga permanenza nelle acque del fiume. Dalle profondità delle acque della nostra realtà, del nostro immaginario e subcosciente, dove convivono povertà e altezza, ci convochi e ci ricordi che siamo tutti itineranti a servizio del Regno!

Pablo SUESS

São Paulo, Brasile

Note

1 TAN, Jonathan Y. *Missio inter gentes. Towards a new paradigm in the mission theology of the Federation of Asian Bishops`Conferences (FABC)*. In: *Mission Studies*, 21/1 (2004), p. 65-95, aqui p. 82ss.

2 J. RATZINGER, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, in: IDEM, Die *Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 3.ª ed., Bad Tölz: Urfeld, 2003, 93-121, aqui 116.

Cosa c'è dietro la notificazione su Jon Sobrino?

La Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato il 14 marzo del 2007 la *Notificazione sull'opera di p. Jon Sobrino* con l'obiettivo di "richiamare l'attenzione su alcune proposizioni che non sono conformi alla dottrina della Chiesa". Quello che richiama l'attenzione in questo documento è il ricorrere di espressioni del tipo "per quanto l'Autore affermi che… non sempre si presta la debita attenzione"; "l'Autore evidentemente non la nega, ma non l'afferma con la dovuta chiarezza…"; "È vero che l'Autore afferma… [ma] non si spiega correttamente…". Questo rivela che, se ci sono problemi dottrinari nei testi di Sobrino, questi non sono tanto espliciti o tanto gravi. Ciò risulta chiaro nella stessa introduzione del documento: "È vero che, in certe occasioni, le proposizioni erroneee si situano in contesti in cui esistono altre espressioni che sembrano contraddirle [cfr, per esempio, di seguito, il n. 6], cosa che però non permette di giustificarle" (Notificazione, n. 1).

La stessa Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede dice che l'autore presenta argomenti teologici che apparentemente contraddicono quelle che essa chiama "proposizioni erronee"; con ciò riconosce che l'autore non propone alcuna dottrina errata, ma che presenta proposizioni che, prese in sé, senza relazione con altre idee che le contraddicono o relativizzano, sarebbero erronee. Ma, poiché Sobrino sviluppa la sua riflessione articolando, contrapponendo e sintetizzando diversi pensieri – alcuni che potrebbero essere considerati erronei se fossero presi isolatamente – questo rilievo non ha molto senso logico.

I libri di teologia, come di altre aree di conoscenza, sono costituiti proprio dallo sviluppo di argomenti che contrappongono un'idea a un'altra e da sintesi nuove che presentano nuove prospettive per i lettori ed interlocutori. Senza di ciò, non c'è sviluppo in nessuna area della conoscenza. Per questo le idee non possono essere avulse dal contesto di contrapposizioni, articolazioni e sintesi.

Nessuna opera teorica, tanto nell'area della teologia quanto di altre, riesce ad esprimere la sua tesi e la sua argomentazione in modo tanto chiaro e definitivo da non lasciare alcun margine a dubbi o critiche sul fatto che qualche idea non è sufficientemente esplicitata.

Se prendessimo sul serio i rilievi fatti a Sobrino, quasi tutti i teologi e le teologhe della Chiesa cattolica dovrebbero stare nella lista dei notificati, poiché nessun'opera teologica riesce ad essere così completa e così "ortodossa" da essere immune dalla critica che "occorre esplicitare più chiaramente…" o che "non afferma con la dovuta chiarezza e forza…". L'unico modo per non cadere in questo problema sarebbe riprodurre semplicemente le conclusioni dei grandi concili e anche dei minori (per evitare ogni problema) e i documenti della Chiesa che trattano di questioni dogmatiche e il Catechismo stesso della Chiesa cattolica (citato nella Notificazione come un argomento d'autorità per criticare Sobrino).

Questo ragionamento, se portato all'estremo, porta alla conclusione assurda di proibire o evitare la pubblicazione di qualunque opera di teologia e di permettere solo la pubblicazione di manuali che riassumono i documenti del Vaticano. Ma anche i manuali potrebbero essere notificati per aver fatto il riassunto in modo tale da non rendere "esplicitamente chiaro che…" o cose del genere. Questa situazione assurda mostra come non sia questa la questione centrale.

Io penso che la vera ragione dell'ammonizione appaia nella Nota esplicativa alla Notificazione, pubblicata insieme con questa dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. La Nota dice, all'inizio, che "la preoccupazione per i più piccoli e i più poveri è stata, fin dall'inizio, uno dei tratti caratteristici della missione della Chiesa". Sembrerebbe così che non c'è differenza fondamentale tra la posizione della Congregazione per la Dottrina della Fede e quella di Sobrino e dei settori della Chiesa cattolica che difendono l'opzione per i poveri. Il problema sarebbe nella comprensione di quello che significa questa "preoccupazione per i più poveri". Facendo riferimento al *Messaggio per la Quaresima del 2006* di papa Benedetto XVI, la Congregazione dice che "la prima povertà dei

poveri è non conoscere Cristo" e, perciò, la prima e principale missione della Chiesa in relazione ai poveri è mostrare loro il vero Cristo, colui che è stato la figura principale "nel piano divino della salvezza attraverso la morte del 'Servo, il Giusto'" (Notificazione, n. 10).

Per la Congregazione, il primo problema del povero non sarebbe la fame con tutte le altre condizioni infraumane che derivano dalla povertà in una società capitalista, ma è il non conoscere Cristo e non sapere che egli è stato inviato da Dio per soffrire e morire in croce per salvarci dalla condanna che lo stesso Dio ci avrebbe inflitto.

Questo è un punto fondamentale che dobbiamo comprendere bene. Per il papa e la Congregazione della Dottrina della Fede, quello che caratterizza in primo luogo la povertà non è la questione economica, ma è la mancanza di conoscenza di Cristo. Stando così le cose, una persona ricca che non conoscesse Gesù soffrirebbe anch'essa di una povertà fondamentale. Con ciò, non ci sarebbe più una differenza sociologica fondamentale tra il povero e il ricco che non conoscono Cristo. Ora, se la differenza sociale tra poveri e ricchi non è più significativa, che ne è della opzione per i poveri e della missione di preoccuparci delle questioni della povertà e della vita dei poveri?

Il vero problema che l'opera di Sobrino suscita non è il fatto che egli non abbia esplicitato con la dovuta enfasi la divinità di Cristo, o altre questioni tecniche della teologia, ma che abbia assunto come problema principale e primario del povero la fame, la morte prima del tempo. Come sembra del tutto ovvio a quasi tutta la società, per tutti – o quasi tutti - la povertà è una questione economica e sociale. Di più, Sobrino ci mostra che Gesù è morto in croce non perché Dio esigeva il suo sacrificio, ma per aver "annunciato la speranza ai poveri e denunciato i loro oppressori".

Ma perché la CdF e lo stesso Vaticano fanno tanta difficoltà a vedere che la parola povero indica chi soffre la fame e non chi ancora non conosce Cristo? Basterebbe cercare in un qualunque vocabolario per vedere che non ci sono dubbi, in nessuna lingua, sul significato della parola povero. Questo ci porta alla conclusione che il problema non è a livello della comprensione del linguaggio comune, ma su un altro piano. La mia ipotesi è che essi non vogliono accettare il senso comune di questa parola perché ciò comporterebbe conseguenze teologiche e pratiche che essi non vogliono o su cui non sono d'accordo Dobbiamo ricordare che, come dice la *Nota*, la Chiesa ha sempre associato la propria missione alla preoccupazione per i poveri. La Bibbia, specialmente

il Nuovo Testamanto, in fin dei conti è piena di riferimenti a questo. Poiché non si può negare questa missione di solidarietà con i poveri, o, con una frase più tradizionale, di amore per i poveri, un'alternativa è ridiscutere quello che si intende per povertà.

Se assumiamo la visione che la povertà è una questione di vita o di morte in campo economico e sociale, la Chiesa cattolica, a partire dalla sua fede, diventa una tra le altre istituzioni, religiose o meno, che si preoccupano di tale questione; d'altro lato, se accettiamo che il grande problema del povero è che non conosce il vero Cristo, che solo la Chiesa cattolica conosce pienamente, la Chiesa diventa la principale istituzione nel grande compito di lottare contro la povertà.

Quello che c'è dietro l'avvertimento a Jon Sobrino e anche di una buona parte delle critiche alla Teologia della Liberazione come anche delle dispute che si svolgeranno nella V Conferenza del Celam è la discussione su chi è il povero, perché questo tocca direttamente la comprensione del ruolo della Chiesa cattolica nel mondo e della sua relazione con il Regno di Dio. Mi pare che la Congregazione per la Dottrina della Fede stia tentando di produrre un nuovo significato per il termine povertà perché la Chiesa cattolica possa recuperare l'importanza, l'influenza e la centralità già avute in passato.

Se la prima povertà del povero è non conoscere il vero Cristo, la Chiesa cattolica diventerebbe l'istituzione più importante nella lotta mondiale contro la povertà, e la difesa della vera dottrina contro teologie, come quella di Sobrino, che non ripetono la dottrina che il Vaticano considera ortodossa diventerebbe un compito vitale.

Però, se i poveri al cui servizio dobbiamo stare sono poveri nel senso di "avevo fame e mi avete dato da mangiare" (Mt 25), la Chiesa deve considerarsi uno strumento per annunciare e rivelare la presenza di Dio nel mondo e del suo Regno, lottando per il superamento delle ingiustizie e delle oppressioni in modo da costruire una società degna di essere chiamata umana.

In questo caso, la Chiesa cattolica, come anche altre Chiese cristiane, deve assumere una posizione di servizio, collocandosi al servizio del Regno di Dio e annunciando la buona novella di liberazione ai poveri, solidale con le persone e i gruppi emarginati o esclusi della società, come pure con i lavoratori e le lavoratrici disoccupati, e lottando per la difesa della dignità e della vita di tutti gli esseri umani. Il papa Giovanni Paolo II capiva che questa è la causa della Chiesa "perché la considera come sua missione, come suo servizio e come una dimostrazione della

sua fedeltà a Cristo, per essere così autenticamente 'Chiesa dei poveri' (*Laborem Exercens*, n. 8).

In questa comprensione del povero e della missione, la Chiesa non rivendica il posto centrale e il più importante, ma si colloca umilmente a servizio del Regno di Dio, che è la ragione d'essere della stessa Chiesa. Nel servizio al Regno, le comunità cristiane devono essere segni della presenza amorevole di Dio in mezzo a noi, nelle nostre lotte contro il peccato che contamina la vita delle persone, le relazioni sociali e anche le strutture economiche e sociali.

Quando annunciamo l'amore di Dio per l'umanità, difendendo la dignità e la vita delle persone che sono trattate come infraumane, la cosa più importante non è l'esattezza dottrinaria, ma la capacità di amare e di perdonare, di sentire compassione e di vivere in maniera solidale. Questo non vuol dire che la verità non sia importante per il cristianesimo e per la teologia cristiana. Ma non dobbiamo dimenticare che, come dice l'apostolo Paolo, la verità che interessa la fede cristiana è quella che è "soffocata nell'ingiustizia" (Rm 1,18) e non nell'imprecisione concettuale. La verità che smaschera le ingiustizie del mondo e spinge le persone di buona volontà a lottare per trasformarlo. Dottrine religiose o teologiche che non ci muovono all'amore e alla solidarietà non sono che suoni vuoti, per quanto "ortodossi" possano essere.

Per questo Jon Sobrino insiste tanto nei suoi scritti sul fatto che "se la fede è un cammino con una prassi per deporre dalla croce le vittime, la teologia è *intellectus amoris*", una riflessione mossa dall'amore per realizzare storicamente l'amore.

La Congregazione per la Dottrina della Fede può creare un nuovo significato per il termine povero per vedersi come l'istituzione più importante del mondo, può scrivere documenti e notificazioni, ma il mondo non l'ascolterà perché non riuscirà neppure a capire quello che vuole dire. Quello che il mondo attende realmente dai cristiani e dalle Chiese cristiane è la testimonianza di compassione, amore, misericordia e solidarietà con le persone più povere e le vittime di ogni forma di oppressione.

Jung Mo SUNG

Professore del Programma post-laurea in Scienze della Religione
dell'Università Metodista di São Paulo. È cattolico, laico
e autore di diversi libri sulla relazione tra teologia ed economia

Il privilegio e il pericolo del "luogo teologico" dei poveri nella Chiesa

Affermazioni teologiche "pericolose" sono assolutamente coerenti con la fedeltà alla forma cristiana della teologia. Come ha sottolineato Johann Baptist Metz, lo stesso Gesù, sulla stessa linea dei profeti, oltre ad aver fatto un pericoloso annuncio su chi fosse Dio, su come Dio si rivela e su come Dio salva, diventò egli stesso una "memoria pericolosa" per la storia della Chiesa. Metz si rivolgeva ad un cristianesimo installato nello spirito borghese. Ma Jon Sobrino è un teologo che articola molto bene il pensiero cristiano che sale dai clamori e dalle speranze dei poveri a partire dall'America Latina. Qui la grande maggioranza della popolazione è povera, è cristiana e in gran parte cattolica. Qual è l'importanza di questo popolo cristiano, della sua conoscenza di fede su Dio, nel complesso della Chiesa?

È chiaro che la povertà evoca carenza, necessità, fame, malattia, ecc. La prima povertà è corporale, economica. Essa si acuisce nelle relazioni sociali e istituzionali: il povero non ha peso, non ha importanza, non è riconosciuto nella sua dignità – soltanto, nel caso migliore, nella sua carenza. E si acuisce ancora più nella dimensione spirituale: sembra dover portare una colpa per la sua povertà. Sentirsi lontani da Dio perché si è poveri o non credere in Dio quando non si è poveri sono esperienze completamente diverse, quasi opposte, e non è giusto livellarle come se fosse la stessa realtà. Lo stesso Gesù ha abbordato in modi diversi queste situazioni.

La tradizione biblica e cristiana ha un'eredità e una memoria chiara sul luogo del povero: è l'alleato di Dio, che ama la sua vita, che lo libera dal giogo. I grandi momenti biblici testimoniano questa alleanza, a partire da Abele. Dio è l'Altissimo, ma abita con l'umile e il disprezzato (Cfr Is 57,15). Ha scelto Israele perché era il meno numeroso tra i popoli (Dt 7,7), e quando Israele se ne fa un vanto, Dio avvisa di aver

scelto anche gli egizi, i "cushitas" e pure i figli di Cana! Molto più facile è verificare questa decisione divina nel modo di essere di Gesù, nelle sue parabole: c'è una chiara posizione a favore del povero, del disprezzato, dell'oppresso. I primi cristiani continuano a vivere questa esperienza: Dio sceglie gli umili e quelli che "non sono" e, in questo scandalo e in questa follia, rivela chi egli è e come intende salvare (Cfr 1Cor 1). Perché i poveri, che non hanno potere, possono essere "pericolosi"? Perché finiscono per essere perseguitati ed eventualmente martirizzati, e con essi anche i loro profeti?

C'è una nudità e una durezza nella vita del povero che finisce per far trasparire quello che è realmente l'umano, quello che è la verità e la giustizia. Il suo sguardo, la sua parola, è una perturbazione dell'ordine e una minaccia al potere. I poteri di vigilanza controllano i poveri in modo tale che questi non possano mettere in pericolo il potere stabilito. Ciò accade a Caino, al Faraone, ad Erode, a Pilato e ai Cesari. Anche ai Cesari "cristiani". Infine, perché anche nella Chiesa i poveri perturbano l'ordine? Questo merita alcune parole con ogni attenzione.

Prima di tutto, conviene domandare: quale miglior luogo può essere spazio e mediazione o sacramento della rivelazione e della salvezza divina? Dov'è che Dio rivela meglio il suo modo di essere? Come ci insegnava Christian Duquoc, più decisivo che domandare sull'essenza divina è domandare sul luogo in cui Dio si rivela! Ora, c'è un altro luogo che ha sempre preteso essere lo spazio umano del divino, la mediazione rivelatrice e salvatrice, e questo luogo è esattamente l'opposto del luogo dei poveri. È il "luogo teologico del potere". La potenza, quanto maggiore è, tanto più rivelerebbe l'"onnipotenza" divina. Per questo Gengis Khan in Cina o il Faraone in Egitto coincidono: sono considerati figli della divinità che è nei cieli. Il loro luogo di potere è quello che più si avvicina al potere celeste. Nel mondo cristiano la "svolta costantiniana" può essere considerata il marchio di introduzione di una tremenda ambiguità nella limpidezza del vangelo: da quel momento l'impero, le sue spade secolare e spirituale, il suo potere supremo, centrale, gerarchico, tentano di essere la manifestazione del divino anche in ambito cristiano. In lotta o in alleanza – come quella del trono e dell'altare – non cambia la struttura di base: il luogo teologico del potere. E quando viene persa la battaglia del potere politico, la "dottrina" può diventare – come sembra essere stato da Pio IX – l'acutizzazione di questo luogo teologico del potere.

Ma i poveri, che non hanno potere, sono reali, pensano, sentono, e offrono esperienze pericolose ai teologi cristiani. Gli esicasti, per

quanto proponessero una deprivazione e una vita povera per arrivare alla preghiera della quiete e del pellegrinaggio con Gesù, furono considerati pericolosi dal potere imperiale che li perseguitò sotto il pretesto di una deviazione dalla fede. Il fatto è che essi accettarono l'espressione popolare della preghiera di fronte alle icone, l'unica ricchezza a cui i poveri si legavano. Si scatenò la lunga persecuzione iconoclasta, promossa dal potere imperiale. La vittoria dei poveri e degli esicasti fu una vittoria senza potere, di pura pazienza e resistenza.

Nella Chiesa latina, mentre i poteri gettavano le loro carte, i poveri si aggregavano in movimenti "pauperisti": laici, itineranti, apostolici. Tornavano alle fonti evangeliche e diventavano alternativi. E vennero inquadrati o perseguitati sistematicamente. Questa è una delle questioni della simpatia popolare per i riformatori e della grande scissione dell'Europa cristiana.

Nella Chiesa cattolica, con la sensibilità pastorale di molti vescovi che hanno fatto il Concilio Vaticano II, a cominciare dallo stesso Giovanni XXIII, riemerse in forma acuta, nella metà del XX secolo, come un vero test per la veracità della Chiesa, la questione dei poveri. Non si dubitò mai di due cose: che i poveri fossero sempre oggetto della compassione e delle attenzioni, e che gruppi di cristiani potessero essere spogliati e poveri, anche con l'appoggio giuridico. Ma una Chiesa in cui i poveri si sentissero "a casa", una Chiesa "di tutti e specialmente dei poveri", secondo le parole di Giovanni XXIII al Concilio, aprì le porte al sogno di una "Chiesa dei poveri". L'espressione non è – ancora – latinoamericana, è di vescovi del Concilio e del Papa, ed è ben documentata. Una Chiesa che tornasse alle fonti, che cercasse di attualizzarsi nel dialogo con la società e con il pensiero contemporaneo, avrebbe finito inevitabilmente per trovarsi di fronte al pericoloso test della "Chiesa dei poveri".

Quello che il Concilio lasciò aperto ma in sospeso, come un desiderio non realizzato, l'ha ottenuto la Chiesa dei Paesi latinoamericani, a partire da un grande consenso tra vescovi, teologi, leader intellettuali: un'alleanza con il popolo proprio quando i poteri politici dittatoriali reprimevano i popoli latinoamericani. L'espressione "Popolo di Dio" del Concilio ha guadagnato carne e sangue, e in diverse parti ha preso il nome di "Chiesa Popolare", intessuta di Comunità Ecclesiali di Base, le CEBs, con i poveri come "soggetti ecclesiali" e non mero oggetto di attenzioni, e con "potenziale evangelizzatore".

La priorità pastorale che ha preso il nome di "opzione preferenziale per i poveri ", con la sua cristologia, è diventata il bersaglio

dei nuovi iconoclasti. L'icona di queste comunità ecclesiali di base e del grande consenso attorno ad esse è proprio l'"umanità" del Figlio di Dio, come avveniva agli esicasti con il popolo del loro tempo. Gli iconoclasti devono elevare Gesù alla sua purezza divina, rompendogli il volto umano. Non più nel legno, ma nella dottrina. L'umano è accusato di sociologia, di riduzionismo. Quando è arrivato il suo turno di rispondere a queste inquietudini, Carlos Mesters, il nostro maestro biblista della lettura popolare della Bibbia, ha detto che accettava di essere accusato di "aumentismo" e non di riduzionismo: egli aiutava il popolo intero a entrare nella Bibbia e a riconoscersi partecipante del popolo della Bibbia!

Dietro il fraintendimento con i teologi c'è la questione del luogo dei poveri nella Chiesa, e, ancora più a fondo, il "luogo teologico" dei poveri. Per capire tale questione, conviene, per prima cosa, ricordare quello che è un "luogo teologico": dopo la Riforma Protestante e il Concilio di Trento, si sviluppò una serie di criteri o di riferimenti che servissero da base sicura al discorso teologico con responsabilità e sostanza. Due di questi "luoghi" o anche "materiali" con cui si costruisce il trattato teologico già erano chiaramente indicati dalla scolastica medievale: 1. La Scrittura; 2. La Tradizione viva della Chiesa. Se ne aggiunsero cinque, derivanti dai primi due: 1. La fede della Chiesa, chiamata anche "senso della fede" dei fedeli; 2. I Concilii e i Sinodi, ossia il magistero del collegio episcopale; 3. Il magistero pontificio; 4. I Padri della Chiesa, ossia quelli che formarono il pensiero teologico della Chiesa; 5. I teologi riconosciuti come tali. E, finalmente, altri tre luoghi allargavano l'orizzonte dei luoghi teologici: 1. La ragione umana; 2. I filosofi; 3. La storia umana e le sue lezioni. Il riconoscimento che tali "luoghi teologici" possono essere arricchiti e migliorati è pacifico. Per esempio, il classico dizionario di teologia fondamentale pubblicato da Rino Fisichella suggerisce che si includano la liturgia, le Chiese Locali. I filosofi oggi possono essere compresi come "i saggi" delle più diverse tradizioni. Anche le "culture" e le "religioni" sono percepite oggi come possibili luoghi teologici. È vero anche che tutti questi "luoghi" devono entrare in circolarità interpretativa, come in "circolo ermeneutico", interagendo e integrandosi in un discernimento sempre più luminoso riguardo alla rivelazione e alla salvezza.

Il Concilio Vaticano II, parlando dei "segni dei tempi", pose decisamente l'accento sulla storia e i suoi avvenimenti, belli o tragici, come luogo teologico. La teologia latinoamericana ha percepito la storia a partire "dal suo rovescio" (Gustavo Gutiérrez), a partire da coloro che

non vincono ma sono sempre sottomessi e sfruttati storicamente – i poveri. E ha percepito che la storia di Dio, la sua rivelazione e la sua salvezza, è legata biblicamente ed evangelicamente a questo rovescio della storia trionfale dei poteri politici ed economici. È il privilegio biblico ed evangelico del luogo teologico dei poveri. A partire da questo luogo si comprende meglio, più concretamente e più universalmente, quello che Dio rivela in Cristo, quello che vuole dalla Chiesa, il modo in cui salva l'umanità.

a) Come nei casi raccontati da Gesù a giustificazione dei suoi atteggiamenti, è partendo dalla pecora smarrita che si garantisce l'inclusione di tutti, è abbracciando il figlio prodigo che si fa festa con tutti, è ricevendo i peccatori alla mensa che si dà la vita per tutti. Il luogo del povero è il luogo dell'universalità, a partire da dove tutti hanno possibilità di incontrare Dio, di comprenderlo e di ricevere salvezza "universale". Per questo quella priorità pastorale che è l'"opzione preferenziale per i poveri" è la più inclusiva senza essere astratta. La mera "opzione per tutti", senza passare per la priorità del povero, è sospettata di un universalismo del tipo di quello che criticava un pensatore cattolico francese a proposito dell'amore celibatario del clero: che a volte si dice di amare tutti per non amare, di fatto, nessuno concretamente! Di fatto, l'universalismo astratto dei grandi discorsi frequentemente compie gli interessi di chi sta in un altro luogo, il luogo del privilegio del potere, ma non può confessarlo perché passerebbe per cinico di fronte al vangelo.

b) A partire dal "luogo teologico dei poveri " si comprende meglio chi è Cristo. Il figlio di Dio non ha espresso solo preferenza per i più bisognosi di cura, di dignità e di giustizia, ma si è identificato con i più piccoli, da Betlemme alla Croce, e fino al giorno del giudizio finale, secondo Mt 25. C'è una grande tradizione ecclesiale che identifica Cristo e il povero. Anche come Signore, egli è confessato a partire dalla sua spoglia condizione di servitore.

c) A partire dal "luogo teologico dei poveri" si comprende meglio chi è l'essere umano: siamo tutti fragili, il fiore di un giorno, bisognosi di aiuto. Ma possiamo scoprire in questo "vuoto" il nostro "non essere di questo mondo". Tuttavia, questa mistica antropologica sarebbe nuovamente un formalismo astratto se realmente non partisse dall'esperienza concreta, in carne e sangue, del povero e della sua testimonianza.

d) A partire dal "luogo teologico dei poveri" si comprende meglio l'essenza e l'identità della Chiesa serva, chiamata ad essere santa con l'amore e con il servizio come quello di Gesù nel lavaggio dei piedi, rovesciando le gerarchie, le liturgie, e svestendosi di ciò che non è ser-

vizio.

e) Infine, a partire dal "luogo teologico dei poveri" si comprende meglio chi è Dio, il suo modo di operare, di essere, e anche i suoi sentimenti e le sue priorità. "La gloria più grande è un Dio umile", dice meravigliosamente s. Agostino, riassumendo bene la rivelazione evangelica di Dio, il paradosso della grandezza di Dio in chi è piccolo e supplice. Per questo la pratica della giustizia con il povero e l'indigente, secondo Geremia, è "conoscere" Dio (Cfr Ger 22,16).

Nel caso della Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla teologia di Jon Sobrino, la chiave della comprensione è nella Nota Esplicativa che segue, e proprio lì c'è il suo tallone d'Achille: le sue citazioni sono di documenti della stessa Congregazione sulla Teologia della Liberazione negli anni '80. La Notificazione a Sobrino è, in realtà, più che altro un attacco alla Teologia della Liberazione. I membri della Congregazione romana sanno che la Teologia della Liberazione è viva! Ma diventa quasi incomprensibile quando afferma che è grave deficienza metodologica che "la Chiesa dei poveri sia il luogo ecclesiale della cristologia dando ad essa la direzione fondamentale, dimenticando che solo la fede apostolica trasmessa dalla Chiesa a tutte le generazioni è l'unico 'luogo ecclesiale' valido della cristologia come della teologia in generale" (Nota Esplicativa 3). Questa contrapposizione tra "Chiesa dei poveri" e "fede apostolica della Chiesa", in favore della seconda e a danno della prima, e affermando che Sobrino (si intenda "Teologia della Liberazione") accentua la prima a danno della seconda, non funziona assolutamente: è condannare la stessa tradizione apostolica, è condannare Giovanni XXIII, condannare vescovi conciliari, condannare l'episcopato latinoamericano, è creare una schizofrenia insostenibile tra Chiesa e poveri – l'assoluta maggioranza dei cattolici del Terzo Mondo! – come se fossero entità separate e come se i poveri, che hanno il senso della fede, non facessero parte della tradizione apostolica che ha nel magistero un ministero ma non un assorbimento della tradizione apostolica. È, infine, condannare le prime comunità apostoliche – povere – ed è condannare Gesù insieme ai suoi seguaci e alle sue seguaci. È incomprensibile. Allora la comprensione deve cercare altre ragioni, un altro luogo teologico, certamente meno "pericoloso". Ma è ancora un luogo teologico cristiano?

Luiz Carlos SUSIN

Porto Alegre, Brasile

La sfida di una cristologia in chiave pluralista

Introduzione

Sul primo numero del 2007 della rivista internazionale di teologia *Concilium*, il teologo brasiliano Luiz Carlos Susin menziona il "matrimonio fecondo" che unisce oggi la teologia della liberazione (TdL) e la teologia del pluralismo religioso. Sono due teologie che si impegnano a rispondere a due sfide attualmente fondamentali: la responsabilità globale a favore della giustizia sociale, della difesa dell'integrità del creato, e il rispetto della diversità delle religioni. I teologi della liberazione hanno iniziato a rendersi conto negli ultimi anni che il compito liberatore deve essere condiviso a livello non solo interculturale, ma anche interreligioso, e questa consapevolezza ha reso i loro interlocutori disponibili all'esercizio essenziale della fecondazione reciproca con altre sfumature di riflessione teologica, che pongono l'accento in particolare sulla realtà positiva della comprensione del pluralismo religioso.

Si consolida in segmenti importanti della riflessione teologica contemporanea la consapevolezza che il pluralismo emerge come nuovo paradigma, provocando un cambiamento sostanziale nella forma corrente di riflessione teologica, e ponendo in discussione parametri fino ad ora indiscutibili, tra cui quelli che abbracciano le questioni dell'unicità e dell'universalità di Gesù Cristo. Su questo punto particolare vi sono importanti tratti di prossimità tra segmenti della teologia della liberazione ed esponenti della teologia del pluralismo religioso. Si tratta della sfida essenziale di cogliere la condizione specifica di Gesù nell'orizzonte del pluralismo religioso.

A favore di una cristologia narrativa

La riflessione teologica che è fiorente nel terzo mondo, tanto in America Latina quanto in Asia o in Africa, sorge da una prospettiva

comune: la ripresa di una cristologia narrativa, che parte dalla dinamica storica di Gesù di Nazareth, dalla sua spiritualità ebraica e dalla sua intensa passione per la causa del regno di Dio, nucleo essenziale del suo messaggio. Si condivide la convinzione che "l'umano è qui, effettivamente, nella *misura* (…) *in cui* appare il divino, perché non esiste nessun accesso a Dio al di fuori delle sue manifestazioni create" (1). L'attenzione si rivolge all'esistenza umana di Gesù e alla sua profonda relazione con il mistero di Dio, da lui chiamato affettuosamente *Abba*, cioè "papà", il nome familiare con cui bambini e adulti al tempo di Gesù si riferivano ai padri.

Non vi è modo di cogliere direttamente la coscienza che Gesù aveva di se stesso. Sono pochi e residuali gli indizi al riguardo. Ad essa abbiamo accesso solo indirettamente, come ha ricordato Schillebeeckx, mediante il suo annuncio del Regno e lo stile della sua esistenza: la convocazione alla sequela, la vicinanza al mondo dei poveri e la simbologia che anima le sue parole (2). L'evento stesso di Gesù è inaccessibile, ciò che di esso sappiamo è frutto di una "selezione interpretativa" della comunità cristiana, che traduce per i posteri il modo in cui egli era "percepito" e "ricordato" (3). È questa stessa comunità cristiana che, dopo la morte di Gesù, gli conferirà determinati titoli, come quelli di "Figlio di Dio" o "Figlio". Sono titoli che traducono una "identificazione cristiana" di Gesù di Nazareth, ma egli non ha mai parlato di sé in questo modo" (4). Quando la comunità cristiana conferisce a Gesù il titolo "Figlio di Dio", il suo significato è esplicitamente funzionale e non ontologico, in linea di continuità con il significato presente nel Primo Testamento: più che spiegare la struttura dell'essere di Gesù, quello che cerca è comprendere il suo significato e il suo ruolo nella storia della salvezza (5). La cristologia che il Secondo Testamento presenta, soprattutto i sinottici, è una cristologia "a partire dal basso", che sorge dall'incontro e dal ricordo di Gesù, visto come "il profeta della vicinanza della sovranità divina". Il cambiamento di prospettiva si fa strada più tardi, dopo il Concilio di Nicea (325), quando sulla base del modello cristologico giovanneo si consolida una cristologia discendente, che diventa norma per le chiese cristiane (6).

Tanto la teologia della liberazione quanto la teologia del pluralismo religioso cercano di riscattare l'"esperienza di Gesù" riferita nel Secondo Testamento, del "Mistero di Gesù", che è fonte di vita, ma che è rimasto intrappolato nella "tela delle nuvole metafisiche" della cristologia tradizionale. Più che un "messaggio in cui si deve credere", il cristianesimo è soprattutto "un'esperienza di fede che diventa messag-

gio". È l'"evento Gesù" che è alla base di questa esperienza di fede, e che ha suscitato diverse testimonianze e diversi linguaggi. La pluralità di questa dinamica interpretativa non può essere soffocata da una visione che si pretende egemonica ed escludente. Bisogna salvaguardare, come ha mostrato Dupuis, il diritto a "distinte percezioni" della stessa fede in contesti diversificati.

La cristologia pluralista nella teologia della liberazione

Il lavoro di revisione ermeneutica della cristologia in chiave pluralista non costituisce un compito facile ed esente da rischi, come ha ben ricordato José Maria Vigil in un articolo sul tema (7). È un compito delicato per il fatto di condurre a una reinterpretazione del nucleo del dogma cristologico, elaborato nei Concili di Nicea (325), Efeso (431) e Calcedonia (451). La cristologia pluralista ha come obiettivo quello di rivedere l'esclusivismo cristocentrico e la sua prospettiva cristomonista, senza però svalutare o spegnere la singolarità della prospettiva interna della fede cristiana, secondo la quale Gesù Cristo rimane normativo per l'"appropriazione cristiana della realtà ultima". Però, in ragione della necessità di una valutazione più positiva del pluralismo religioso, si consolida una posizione che ritiene Gesù non costitutivo per la salvezza, nella misura in cui Dio nel suo mistero infinito può servirsi di altre mediazioni religiose come strumenti della sua azione salvifica (8). Per difendere il valore del pluralismo religioso, inteso come un pluralismo di diritto o di principio, e riconoscere la presenza universale di Dio nella creazione, questo nuovo approccio mette in discussione il nesso causale che si è stabilito nella tradizione cristiana tra Gesù di Nazareth e la salvezza, così come il vincolo tra tutta la dinamica della grazia di Dio e la realtà di Gesù Cristo. È una interpretazione che in nulla pregiudica "l'impegno del cristiano con l'esperienza di Dio in Gesù". Essa mira, sì, a conservare la "logica dell'infinito amore di Dio" e anche ad onorare la singolarità, l'irriducibilità e l'irrevocabilità delle altre tradizioni religiose.

Malgrado alcune intuizioni o segni che indichino questo significato, non si può parlare ancora di una cristologia pluralista della liberazione. In realtà, come ha indicato Vigil, la teologia della liberazione più classica "è stata costruita sul paradigma dell'inclusivismo/cristocentrismo" (9). Il lavoro collettivo a favore dell'elaborazione di una teologia della liberazione pluralista è relativamente recente, e frutto di una importante iniziativa della Commissione Teologica Latinoamericana della ASETT, iniziata con la produzione di una serie di libri, il primo dei

quali pubblicato nel 2003: *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertacao* (Per i molti cammini di Dio: le sfide del pluralismo religioso alla teologia della liberazione). Indizi di un'apertura cristologica possono essere riconosciuti nei lavori di tre autori della teologia della liberazione, per quanto anche altri nomi possano qui essere menzionati.

Bisogna in primo luogo mettere in relazione il nome di Jon Sobrino alla sua proposta – che è anche di altri autori della TdL – di una cristologia che riprenda il respiro della sua storicità: che torni al Gesù storico e al suo appello fondamentale al regno di Dio. Un tratto importante della sua proposta cristologica è il recupero della relazionalità di Gesù. In sintonia con importanti autori della teologia cristiana del pluralismo religioso, come Jacques Dupuis e Roger Haight, il teologo salvadoregno segnala l'improprietà di una cristologia che assolutizzi il Cristo e lo separi dalla sua relazione essenziale con il Padre e lo Spirito all'interno della Trinità. Il rischio che egli indica in tale cristologia è quello di assolutizzare il mediatore e dimenticare o ignorare la mediazione, ossia la sua relazionalità costitutiva con il regno di Dio e con il Dio del regno. L'autore sottolinea che nulla è più temerario per l'America Latina che un Cristo senza regno. A suo giudizio, un Cristo senza regno è un Cristo senza la provocazione essenziale della sua mediazione, dell'appello profetico alla volontà del Padre e alle esigenze dello Spirito; un Cristo che finisce per essere "riconciliatore". E l'America Latina ha sofferto le conseguenze di una fede in questo Cristo senza mediazione: "secoli di fede in Cristo non sono stati capaci di affrontare la miseria della realtà e neppure di sospettare che, in questo continente, c'è qualcosa di scandaloso nella coesistenza tra miseria ingiusta e fede cristiana" (10). Questo ritorno al Gesù storico e la presa di coscienza della sua relazionalità hanno provocato l'emergere di una "ermeneutica della prassi", che è tratto distintivo della TdL: non c'è altro modo di avvicinarsi adeguatamente a Gesù di Nazareth che la pratica della sua sequela.

Il recupero di questa "simbologia trinitaria", relazionale, ha un importante impatto sulla questione del pluralismo religioso. In primo luogo, è una simbologia che riscatta un tratto distintivo dell'immanenza del cristianesimo, dei più "misteriosi", come ha già ricordato il teologo Adolphe Gesché, ossia la preservazione della distanza tra Dio e noi. Nulla di più problematico di un cristianesimo che assolutizzi Cristo, spegnendo o occultando il mistero dell'inaccessibilità del Dio sempre più grande, e la dinamica essenziale del suo progetto che è quello di

rinviarci al Padre e alla dinamica del suo Regno (11). In secondo luogo, è una simbologia che apre la strada all'accoglienza della diversità. Nel rivelarsi nella particolarità di Gesù, Dio non assolutizza questa particolarità, non abolisce la dinamica della differenza, ma indica che, "al contrario, nessuna particolarità storica è assoluta, e che in virtù di questa relatività Dio può essere raggiunto nella nostra storia reale" (12).

Un secondo nome che può essere ricordato qui è quello di Leonardo Boff, con la sua iniziativa a favore di una cristologia del Cristo cosmico (13). La sua intenzione è quella di cercare un'adeguata risposta teologica in questo tempo di globalizzazione e pluralismo religioso, in cui la sfida del dialogo con le culture e le religioni diventa sempre più imperativo. L'autore trova nella riflessione sul Cristo cosmico una categoria teologica essenziale per situare il cristianesimo nella prospettiva dell'apertura alle altre religioni, salvaguardando la dinamica dell'automanifestazione gratuita e progressiva del mistero di Dio. In sintonia con autori come Panikkar e Amaladoss, Boff cerca di recuperare la dimensione cristica radicata in ogni essere umano e l'esercizio della sua espressione in altre figure religiose, oltre a Gesù. Per Boff, il Gesù storico partecipa di questo elemento cristico che abita tutta la creazione, ma non esaurisce tutte le sue possibilità: "il cristico può emergere in altre figure. In realtà, emerge in ogni persona umana, in tutti gli organismi viventi, in ogni essere dell'universo, nella materia, nel mondo subatomico, nelle energie primordiali. Il cristico si trova alla radice di ogni essere" (14).

In un articolo su questa problematica, il teologo indiano Michael Amaladoss aveva lavorato sul tema del pluralismo delle religioni e sul significato di Cristo. Aveva anche posto l'accento su questa dimensione più ampia del mistero di Cristo, espressa nella nota frase: "Gesù è Cristo, ma Cristo è più di Gesù". La sua riflessione cristologica indicava che si può parlare in pienezza di Cristo solo quando si includono "tutte le manifestazioni di Dio nella storia, non solo quelle realizzate in Gesù", ossia quando si accolgono tutte le ricchezze che Dio ha comunicato al mondo, che sono presenti e vive anche nelle altre tradizioni religiose (15). Per Amaladoss, la conversione di Gesù nel Cristo è processuale e abbraccia la dinamica viva della storia della salvezza.

Un terzo nome che può essere indicato è quello di José Maria Vigil. Per quanto non abbia una riflessione sistematizzata sul tema della

cristologia come gli altri due autori indicati prima, egli affronta tale questione in molti dei suoi lavori sul tema della teologia pluralista delle religioni. L'autore vede nella questione cristologica il *punctum dolens* di tutta la problematica affrontata dalla teologia del pluralismo religioso. Non è fortuito percepire che nelle recenti notificazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, che riguardano i teologi Jacques Dupuis, Roger Haight e Jon Sobrino, la questione cristologica è al centro delle difficoltà segnalate. Vigil sottolinea che il problema non si trova nel Gesù come viene narrato nei vangeli, ma nell'immagine del Cristo che si dispiega nell'elaborazione del dogma cristologico (16). La sua riflessione si sviluppa nel senso della revisione dell'"esclusivismo cristocentrico che si nasconde nell'usuale interpretazione dell'inclusivismo". E per la sua proposta pluralista segue particolarmente la pista aperta da John Hick. Con l'aiuto di questo teologo della tradizione presbiteriana, Vigil riconosce l'importanza del riesame del "nucleo dogmatico" elaborato dai primi quattro concili della chiesa cristiana e, in particolare, il racconto tradizionale dell'incarnazione, che ha provocato effetti collaterali problematici sulla realtà storica, tra cui l'antisemitismo cristiano, la subordinazione sociale delle donne e l'arrogante complesso di superiorità del cristianesimo.

Nello sviluppo della sua ipotesi pluralista, John Hick solleva un'importante questione per le future ricerche teologiche riguardanti la tematica della diversità religiosa. Egli affronta la questione della centralità del Reale, inteso come il "simbolo ultimo del Tutto", come fonte e fondamento di tutto. Questo concetto del Reale per Hick si avvicina al concetto di Deità (*Gotheit*) di Maestro Eckhart, che è oltre il Dio delle creature (*Got*), delle "persone di Dio"; al concetto di Presenza Spirituale difeso da Paul Tillich e anche al concetto di Infinito (*Eyn Sof*) della mistica ebraica, o al concetto del "Dio assoluto" della mistica islamica, che è diverso dal Dio delle credenze. Di lui non si può dire che è personale o impersonale, che è sostanza o processo, uno solo o molti, maschile o femminile. Non può essere descritta la sua realtà in sé, ma solo la forma in cui viene pensata e sperimentata in termini umani, che sono sempre contingenti. Altri autori, oltre Hick, stanno optando per questo termine per designare l'orizzonte ultimo, nella misura in cui presenta un maggior potere di universalità. È il caso di Panikkar, che oggi opta per definire la mistica come "esperienza della realtà ultima" (17).

Faustino TEIXEIRA

PPCIR/UFJF

Note

1 Edward SCHILLEBEECKX. *Gesù, la storia di un vivente*. Brescia: Queriniana, 1976, p. 635.

2 Ibidem, pp. 47-48.

3 Ibidem, p. 48 e James D.G.DUNN. *Gli albori del cristianesimo. La memoria di Gesù*. Brescia: Paideia, 2006, p. 146 (Fede e Gesù storico).

4 Edward SCHILLEBEECKX. *Gesù, la storia di un vivente*, p. 264.

5 Jacques DUPUIS. *Introduzione alla cristologia*. 3 ed. Casale Monferrato: Piemme, 1996, p. 32.

6 Edward SCHILLEBEECKX. *Gesù, la storia di un vivente*, pp. 606-607. Questo autore indica che altre prospettive cristologiche soino rimaste inesplorate per l'enfase data alla cristologia giovannea. Si cerca oggi di recuperare tratti di cristologie, come la cristologia narrativa di Gesù Servo di Dio, che permette di recuperare altre terminologie come quella dell'"intronizzazione": di Gesù intronizzato come Figlio di Dio nel senso del Primo Testamento: cfr Claude GEFFRÉ. *Crer e interpretar*. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 221-222. Come ha mostrato Hans Küng, le prime comunità giudaico-cristiane elaborarono cristologie "a partire dal basso", accentuando tratti reali, profetici e sacerdotali di Gesù, ma furono ignorate, disprezzate e anche considerate eretiche, nella misura in cui non si adeguavano agli "sviluppi della sempre più elevata e complessa cristologia ellenista – dei cristiani di provenienza pagana e di formazione classica": Hans KÜNG. *Cristianesimo*. Milano: Rizzoli, 1997, p. 111. Secondo Küng, la cristologia è iniziata modestamente "a partire dal basso", sulla base della "prospettiva dei discepoli ebrei di Gesù: non con elevate speculazioni metafisiche, ma con l'interrogativo: ´Chi è questo?`(Mc 4,41)": ibidem, p. 112.

7 José Maria VIGIL. *Cristologia da libertação e pluralismo religioso*. In: Luiza E. TOMITA & Marcelo BARROS & José Maria VIGIL (Orgs.) *Pluralismo e libertação. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 161.

8 Roger HAIGHT. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 464 e 472.

9 José Maria VIGIL. Loc. cit., p. 164.

10 Jon SOBRINO. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 34.

11 Adolphe GESCHÉ. *O cristianismo e as religiões*. In: Faustino TEIXEIRA (Org). *Diálogo de pássaros*. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 52-57.

12 Christian DUQUOC. *Un dio diverso*. 2 ed. Brescia: Queriniana, 1985, p. 137.

13 Leonardo BOFF. Il *Cristo cósmico è piú grande di Gesù di Nazaret? Concilium*, v. 43, n. 1, 2007, pp. 74-83; Id. *O evangelho do Cristo cósmico*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

14 Leonardo BOFF. *Il Cristo cósmico è piú grande*..., p. 81.

15 Michael AMALADOSS. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: Faustino TEIXEIRA (Org). *Diálogo de pássaros*. Op.cit., pp. 101 e 103. Anche per Panikkar, il Cristo non può essere completamente identificato con Gesù. E' vero che i cristiani trovano il Cristo attraverso Gesù, ma Cristo rimane un mistero nascosto anche per i cristiani, che sono permanentemente sfidati a cercare le manifestazioni "cristofaniche", di unione del divino, dell'umano e del cosmico, nei sentieri della realtà: cfr Raimundo PANIKKAR. *Cristofania*. Bologna, EDB, 1994.

16 José Maria VIGIL. *Il paradigma pluralista e i compiti della teologia*. *Concilium*, v. 43, n. 1,

2007, p. 46. Vedi anche: Id. *Teologia do pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 179-229; id. *Cristologia da libertação e pluralismo religioso*. In: Luiza E. TOMITA & Marcelo BARROS & José Maria VIGIL (Orgs.) *Pluralismo e libertação*, pp. 161-170.

17 Raimundo PANIKKAR. *L´esperienza della vita. La mística*. Milano: Jaca Book, 2005, pp. 59, 63 e 73. Per l'ipotesi pluralista di Hikc e la sua riflessione sul Reale cfr John HICK. *Teologia cristã e pluralismo religioso. O arco-íris das religiões*. São Paulo: Attar, 2005, pp. 33-55.

Considerazioni sulla Notificazione

Il primo fatto che vorrei commentare positivamente è che si tratta di una Notificazione e non di una condanna. Cioè si mettono in guardia i fedeli su certi aspetti, ma non si prende nessun provvedimento nei confronti dell'autore. Questo è un passo molto positivo, che speriamo non venga meno. Abbiamo ripetutamente scritto che in ciò dovrebbe consistere il ruolo della Congregazione, ad eccezione di casi in cui si incorra in eresie evidenti o affermazioni che contraddicono apertamente la fede della Chiesa, e ovviamente non è questo il caso. Perciò ci congratuliamo che si sia scelta proprio una Notificazione.

Come Notificazione che proviene da un organo autorizzato della Chiesa cui appartengo, le riconosco autorità e la rispetto, come risulta abbia fatto l'autore.

Tuttavia, posto che la Notificazione cita e commenta testi di Sobrino, appare pertinente discuterne l'esegesi e l'ermeneutica. Discutiamo pacatamente, senza volontà di offendere, ma affinché, ascoltando altre voci, si abbiano ulteriori elementi di giudizio.

Il *punto previo* è che le esegesi neotestamentarie e le interpretazioni teologiche di Sobrino cui si riferisce la Notificazione non sono novità dell'autore, ma esegesi e interpretazioni abbastanza diffuse e che circolano liberamente nella comunità teologica e in libri di cristologia. Non sono, naturalmente, le uniche; circolano anche quelle che esprime la Notificazione. Però, se è vero quanto detto, la Notificazione starebbe affermando che gran parte del materiale esegetico e cristologico in circolazione è pericoloso per la fede o chiaramente erroneo. Un giudizio così generalizzato della Congregazione per la Dottrina della Fede apparirebbe in principio temerario: è possibile che tanti studiosi, per di più persone esperte, di buona volontà e credenti sinceri si sbaglino senza averne coscienza? Non si applicherebbe qui il detto: *qui nimis probat,*

nihil probat? Orbene, se queste opinioni non contraddicono la fede della Chiesa, ma la esprimono in modo diverso, la Notificazione canonizzerebbe un modo di fare teologia e manifesterebbe gravi riserve su altri. Questa maniera di procedere non sembrerebbe molto cattolica.

Questo punto mi appare assai degno di considerazione quando, seguendo il Vaticano II, cerchiamo di far sì che la Chiesa cattolica si esprima davvero come cattolica. Il Concilio ha posto le basi affinché esistessero Chiese cattoliche africane, asiatiche e latinoamericane, in comunione tra loro e con le Chiese occidentali, e naturalmente col centro della comunione, che è il Papa. Ciascuna di queste Chiese dovrebbe sviluppare la propria teologia tenendo conto tanto dello sviluppo dogmatico come della novità che significa per l'espressione della fede cristiana il tradurla in queste culture.

È sempre opportuno ricordare – giacché tende ad essere dimenticato – che l'unico Vangelo di Gesù Cristo ci è stato trasmesso in quattro versioni. Non se ne può canonizzare una e misurare le altre tre col metro di quella scelta. Parimenti, l'unica Chiesa di Gesù Cristo sussiste dai tempi neotestamentari in modelli diversi: almeno il giudeocristianesimo di Gerusalemme, la Chiesa di "cristiani" di Antiochia e le Chiese paoline, e le comunità del discepolo amato. Non si può canonizzare un modello e giudicare gli altri con questo. Se non si può canonizzare un Vangelo né un modello neotestamentario di Chiesa, men che meno si può farlo con una determinata teologia, la quale è in ogni caso qualcosa di derivato e legato a un contesto, e prenderla come parametro per giudicare le altre.

Senza accorgersene si può canonizzare la teologia europea e, più restrittivamente, una teologia europea che non concede importanza sistematica ad aspetti sviluppati dal Concilio come l'interpretazione dei segni dei tempi, lo Spirito effuso nella Pasqua, che muove l'umanità, di cui la Chiesa è sacramento, e Gesù di Nazareth, quello dei Vangeli, in quanto rivela chi è Dio e chi è l'essere umano e la loro relazione reciproca, poiché l'essere umano è creato per essere costituito figlio di Dio.

Il *secondo punto* è che, come la stessa Notificazione riconosce, Sobrino dice cose diverse o perfino contrarie in molte altre parti dei libri esaminati. Ecco alcuni esempi.

Se ripetutamente confessa senza giri di parole la divinità di Gesù, è giusto inferire il contrario? La legge della coerenza richiede di interpretare un'affermazione nell'insieme delle affermazioni sullo stesso tema. Il massimo che si potrebbe arrivare a dire è che qualche volta si

esprime in modo impreciso, ma non pare un'inferenza corretta affermare che presenta notevoli discrepanze con la fede della Chiesa o – meno ancora, visto che fa esplicite affermazioni contrarie – che lo sviluppo dogmatico è giunto all'affermazione della divinità di Gesù senza chiara continuità col Nuovo Testamento.

Orbene, appurato che Sobrino confessa la divinità di Gesù, è pure giusto che gli autori della Notificazione riconoscano che per la teologia ha senso che il Nuovo Testamento appena menzioni Gesù come Dio e parli in misura abbondantissima di Gesù come Figlio di Dio. Secondo questo uso primordiale, è più denso ed eloquente affermare che Gesù è il Figlio di Dio rispetto al dire che è Dio Figlio. Ha senso che quando ci si domandi in che senso lo è, si dichiari col Nuovo Testamento che è il Figlio unico più ancora di affermare con Nicea che è Dio da Dio. Nicea è molto attuale perché oggi si torna a dire (quasi bisognerebbe dire che è di moda affermare) che Gesù è figlio di Dio come tutti noi, cosa che ovviamente contraddice la fede della Chiesa (e anche quanto esprime Sobrino) e quindi i concili cristologici continuano a essere norma della nostra fede. Tuttavia, quando si possiede pacificamente la fede, bisogna tornare a sottolineare che è molto pertinente insistere, come fa Sobrino, sul fatto che Gesù è Figlio di Dio e sulla sua relazione costante e unica con Lui, ed è fondamentale metterlo al centro perché e venuto a introdurci in questa relazione.

Lo stesso possiamo dire circa il dilemma che la Notificazione stabilisce tra "*exemplum et sacramentum* (dono)" per spiegare il valore della morte di Gesù. Citiamo, per esempio, un testo di Sobrino in cui entrambi i concetti sono sussunti nell'affermazione simultanea: "Quel crocifisso ha vissuto umanamente, con amore, e allora la croce è l'espressione radicale del darsi di Gesù durante la vita, e da ciò viene anche, e soprattutto, il fatto che questa vita di Gesù in se stessa possa essere offerta come salvezza (…). L'esemplarità invitante di Gesù ('fissi gli occhi in Gesù') è soteriologia storica efficace" (*La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas*, p. 430). Per Sobrino l'efficacia viene dal darsi (dono) e in definitiva dall'amore. Non è quanto afferma il paragrafo di Trento citato nella Notificazione secondo il quale l'efficacia salvatrice deriva "dalla sovrabbondante carità con cui ci amò"? È possibile andare oltre questa affermazione chiave, che Sobrino condivide? Non si sussumono in questa le altre affermazioni di scuola, che non dicono di più, ma molto meno e confusamente?

Altrettanto potremmo dire della sua interpretazione dei Concili cristologici. Crediamo non solo che li valorizzi molto, ma che ne tragga

elementi assai pertinenti che non sono soliti sottolineare altri autori, e in tal senso ne mostra più di altri la rilevanza.

D'altro canto, quale autore non nota quanto egli imputa loro di astrazione e astoricità? Avrebbe potuto dire ancora di più: la loro dimenticanza dei Vangeli. Che tali omissioni siano assolutamente spiegabili e che, pur tenendone conto, la loro eredità sia imprescindibile per la nostra fede, nessun cattolico lo nega né naturalmente lo fa Sobrino. Tuttavia, non è cruciale esporre le carenze su cui egli stesso insiste, perché portano a dimenticare l'umanità concreta di Gesù (il quale è la Via che conduce alla vita) e dell'attuale umanità dolente (senza la cui solidarietà efficace, non ci salviamo)?

Ci riempiono ancor più di stupore le affermazioni attorno al Regno. Come si può dire che è erroneo affermare che il mediatore "rimanda a qualcosa che è distinto da lui stesso"? Nel Regno non entra Dio (nel senso biblico del Padre) e gli altri esseri umani e con essi la creazione? Non è ovvio che il mediatore rimanda a qualcosa di relativamente distinto da lui, in quanto egli, ovviamente, entra nel Regno, affermazione che Sobrino fa, ma il Regno non si riduce a lui? Non è la stessa Notificazione ad affermarlo subito dopo: "Gesù Cristo e il Regno in un certo senso si identificano"? Se in un certo modo si identificano, si identificano solo in un certo modo, cioè in un certo modo non si identificano.

Non è vero che riducendo il Regno al Mediatore, si riduce, cioè si sminuisce, lo stesso Mediatore, che ha vissuto costantemente in riferimento a suo Padre e agli altri? Non è vero che così si ricade nel pietismo, contro la volontà dello stesso Salvatore, il quale non volle che Maddalena restasse ai suoi piedi, ma la inviò ai suoi discepoli, come inviò questi ultimi a proseguire la stessa missione affidata a lui dal Padre? Non è lo stesso Signore che attrae a sé, colui che invia nel mondo a proclamare il Regno sbocciato in Gesù?

Il *terzo punto* che vogliamo sottolineare è quello dei poveri e, più concretamente, della Chiesa dei poveri come luogo epistemologico. Questo punto, a differenza dei precedenti, è effettivamente caratteristico di Sobrino, sebbene non solo di lui, ma di gran parte della teologia latinoamericana, e rifluisce sui precedenti, giacché è una prospettiva sistematica.

Parlando di ermeneutica dei suoi testi, non vedo come si possa interpretare la Chiesa dei poveri, la stessa di cui parlò Giovanni XXIII e che per lui doveva costituire un asse del Concilio, come una Chiesa

distinta dalla Chiesa, invece di vederla come una nota della Chiesa, se il Vangelo e il Regno sono dei poveri e pertanto i poveri che abbiano ascoltato questa buona notizia e vi abbiano creduto costituiscono il cuore del popolo di Dio. Evidentemente i poveri si sentono dentro la Chiesa e non pretendono di fare concorrenza ai diversi ministeri e carismi. Neppure la Chiesa dei poveri, intesa come un'insistenza dentro l'unica Chiesa. Orbene, la Chiesa dei poveri è un'istanza che, con la sua stessa presenza, interpella senza sosta tutto il popolo di Dio (un richiamo rivolto anche agli stessi poveri) a proposito del primigenio incarico di prendersi cura dei poveri, "sacramento" del Signore in quanto la relazione con loro è con lo stesso Signore e decide la sorte eterna. Come si può negare che i Vangeli, letti nel seno dell'unica Chiesa e quindi nel seno della Tradizione, si aprono con una limpidezza e trascendenza inusitata, se letti a partire dai poveri con spirito e più ancora insieme a loro? Che ha di contrario alla fede della Chiesa l'affermare che, pertanto, fare teologia a partire dall'impegno evangelico con loro aiuta a mantenere la trascendenza evangelica della teologia?

Il teologo non è uno specialista, ma un esperto, cioè una persona di fede, fede vissuta nella comunità ecclesiale. Se il teologo deve esservi inserito, quale luogo in essa maggiormente privilegiato per lui che quello dei poveri con spirito, cioè dei poveri che hanno ricevuto la lieta notizia dei poveri e si sforzano di vivere con gratitudine a partire da essa?

Nella Nota esplicativa si ha l'impressione che gli autori forse non colgano la differenza tra affermare tematicamente quanto essi dicono dei poveri e che i poveri siano prospettiva da cui guardare tutto. Ovviamente non l'unica prospettiva, ma certo una prospettiva imprescindibile. Se è solo un'affermazione fatta quando si parla dell'etica nella sezione di etica sociale, uno può vivere la maggior parte del tempo senza preoccuparsi dei poveri. Se è una prospettiva, ne tiene sempre conto e non può vivere tranquillo in questa situazione di peccato.

È evidente a chiunque legga Sobrino che questa è una prospettiva di fondo e per questo la sua teologia inquieta. Ma inquieta di più perché tale prospettiva non rende unilaterali le altre, ma al contrario porta a mettere in rilievo questioni che appaiono nelle fonti e che senza di essa tendono a essere sorvolate.

Perciò a ragione molti lettori della Notificazione possono temere che nel fondo, magari incoscientemente, si voglia neutralizzare la carica critica di questo tipo di teologia, che tuttavia è tanto salutare per la Chiesa e la teologia.

Ricordo che molti anni fa Jon Sobrino mi diceva che finché la Chiesa continuerà a ritenere il Vangelo fonte della vita della Chiesa e, in concreto, della teologia, coloro che fossero stati in disaccordo con la Teologia della liberazione non avrebbero potuto condannarla per la volontà assoluta di essere ancorata al Vangelo. È chiaro che la volontà non equivale mai del tutto alla realizzazione. Dice tuttavia una direzione vitale radicalmente ortodossa. Crediamo che per questo non l'hanno condannata, pur facendo inferenze su sue affermazioni e sostenendo che motivano interpretazioni erronee. Inferenze discutibili come le affermazioni dell'autore, che non pretende di sostituire né le fonti né il Magistero.

Pedro TRIGO

Centro Gumilla e ITER, Caracas, Venezuela

Cristologie contingenti

Ha richiamato la mia attenzione, nel primo volume della cristologia di Jon Sobrino, nelle prime pagine, una frase che lui riprende da Christian Duquoc, che dice:

> *"Le cristologie sono costruzioni transitorie che utilizzano strumenti concettuali contingenti".*
>
> *(Jesucristo liberador, I, UCA Editores, San Salvador 1991, p. 20; che cita Duquoc, Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología, Madrid 1985, p.11).*

Era regola classica dell'arte oratoria iniziare esaltando le qualità della materia da trattare, per catturare l'attenzione degli ascoltatori o, nel caso di un libro, dei lettori. Tuttavia questa frase di Duquoc ripresa da Sobrino sembrerebbe fare l'opposto: invece di esaltare la materia che il libro va ad affrontare, ossia la cristologia, sembrerebbe ridimensionarla, ponendola con umiltà di fronte allo studioso. E ciò in diverse accezioni.

Innanzitutto si dichiara che la cristologia è "transitoria", vale a dire che transita, è in cammino, non è immobile. Insomma la cristologia è come un essere vivo: nasce, si sviluppa, si evolve, cresce, si riproduce… e, frequentemente, si ammala pure, si aggrava e può anche morire (talvolta, e non potrebbe essere altrimenti trattandosi di cristologia, resuscita!). È veramente come un "essere vivo" perché vive nelle teste – e nei cuori – degli esseri viventi, degli esseri umani. E perciò, nella sua breve storia in questo pianeta, la cristologia non ha smesso di evolversi e di trasformarsi, fin dal primo momento. La cristologia è viva, e in ques-

to senso è "transitoria": si evolve, cambia, è in cammino… e qualche giorno scompare dall'orizzonte.

Essendo le cristologie transitorie, se ne può facilmente dedurre che anche i loro contenuti, almeno la maggior parte di essi, lo siano. Cioè: i contenuti stessi di queste cristologie transitorie sono anch'essi transitori. Le affermazioni cristologiche non sono eterne, non sono scritte sulla pietra, ma racchiuse in parole umane appartenenti a diverse società umane vive, e in categorie di pensiero formulate da culture umane in perenne evoluzione. Perciò, anche se volessero restare identiche, imprigionate nel tempo, come mummie o fossili, non possono rimanere immote. La vita gira senza sosta intorno a loro, guardandole da angoli diversi e ottenendo dal suo caleidoscopio riflessi sempre nuovi, dando sempre nuovi significati ai significanti che perciò stesso smettono di essere identici a loro stessi: così anche le affermazioni, le espressioni, le formule… nascono, crescono, si riproducono, si ammalano e muoiono e restano là, corpi morti, cadaveri senza vita nonostante si tenti di truccarli.

Da tutto ciò possiamo dedurre che non esiste "una" cristologia, "la cristologia", ma esistono molte cristologie, "le cristologie", in una successione storica. È come una corsa a staffetta lungo i secoli, ma in modo che la fiaccola non passa pacificamente di mano in mano, di generazione in generazione, bensì, spesso, cristologie diverse e persino avverse si dividono, si scontrano, servendo interessi contrari, parlano lingue diverse, ri richiamano a filosofie diverse; a volte convergono e altre divergono, chiamate sempre a dare il loro contributo alla pluralità e alla ricchezza della vita cristiana.

Dice anche qualcos'altro la frase di Duquoc-Sobrino: gli strumenti concettuali che utilizza la cristologia sono "strumenti concettuali contingenti"… Potremmo dire che questo riguarda la cristologia in sé, il suo funzionamento, a prescindere dal fatto che contenuti concreti di una determinata cristologia possano essere assai veritieri. Anche in questo caso, la citazione dice che, per quanto corrette siano state le conclusioni – i contenuti cristologici – il procedimento con cui sono state elaborate non è molto affidabile, perché utilizza elementi necessariamente contingenti… E qui si coglie il paradosso: gli strumenti che usano le cristologie sono "necessariamente contingenti". Non sono mai "necessari" ("necessario" è ciò che è così e non potrebbe essere in altro modo…).

Sono come sono, ma avrebbero potuto in buona parte essere altri. E sono come sono, ma avrebbero potuto essere diversi, probabilmente migliori. In ogni caso sono, comunque, sempre limitati, per via della limitazione ontologica della contingenza.

E bisogna ricordare, con saggezza, che il contingente non può mai essere assoluto. È relativo. E, riconoscere l'assoluto come assoluto, e il relativo come relativo, non è relativismo, ma realismo e precisione logica.

Facciamo un altro passo. La frase di Duquoc-Sobrino non dice esplicitamente – ma è ovvio che lo si può intendere così – che se le cristologie sono "costruzioni"… si tratta di costruzioni "umane". Logicamente Dio non fa cristologia (né del resto teologia). E il fatto che le cristologie siano costruzioni umane implica che bisogna prenderle per quello che sono: prodotti umani, e quindi elaborazioni sociali, di natura culturale, come lo stesso essere umano.

Il fatto che siano costruzioni umane vuol dire anche che sebbene trattino di quanto c'è di più divino, non sono meramente divine, ma continuano ad essere umane, e spesso molto umane.

Il tema in realtà - anche se qualcuno si sorprende per quello che sto cercando di evidenziare - è assai vecchio. Riferita non alla cristologia ma al suo contenitore, la teologia, è cosa risaputa da molto tempo, praticamente da sempre. Per il fatto di essere legato ad una cultura, ad una filosofia, ad una lingua, ad una società (o a varie…) ogni linguaggio è contingente, limitato e inevitabilmente incapace tanto di cogliere Dio quanto di pretendere di dare un'espressione adeguata della divinità.

San Giovanni della Croce, seguendo la tradizione generale dei mistici, arriva ad affermare che tutto quanto quello che noi diciamo, pensiamo o immaginiamo di Dio è già di per se stesso falso. Perciò né Duquoc né Sobrino – né io adesso – stiamo cospirando in modo particolare contro la cristologia, ma stiamo applicandole esplicitamente quello che già si è detto di essa genericamente da sempre, in quanto parte della teologia.

Quanto detto fino ad ora può essere messo in relazione ad una famosa regola della logica classica secondo cui la qualità delle conclusioni non può essere maggiore della qualità delle premesse. Da premesse incerte o false non possono derivare conclusioni certe e veritiere. Da

premesse contingenti non possono derivare conclusioni necessarie (dal punto di vista ontologico). E questo vale anche, allora, per la cristologia e per le sue conclusioni. Essendo una costruzione umana, transitoria, con strumenti concettuali contingenti… le sue conclusioni non possono "superare la qualità delle sue premesse".

Quanto al resto, possiamo ricordare che di pluralità di cristologie il cristianesimo si intende già molto, sebbene ci sia chi non ne tiene conto. Pluralità di cristologie c'è sempre stata nel corso della storia... Negli ultimi anni si sta insistendo su questo in diversi campi. C'era pluralità di cristologie già all'inizio, al momento stesso della nascita della cristologia, nel Nuovo Testamento. Lì ci sono varie cristologie, diverse, diversissime e in buona parte semplicemente incompatibili… Ma tutte sono state tollerate e tutte amate, volute, vissute dai fedeli con entusiasmo tale da rendere piacevole anche il sacrificio massimo della propria vita sotto la loro ispirazione.

Se è stato così fin dall'inizio, qual è il problema? Cosa impedisce che le cristologie convivano e mostrino tramite la qualità di vita dei loro adepti la loro stessa qualità spirituale?

Tutto ciò torna utile, considerando la situazione attuale della messa in discussione della cristologia della liberazione. Di fronte a quanto detto occorre chiedersi: ha senso continuare a pensare ad una sola cristologia a cui tutte le altre dovrebbero essere sottomesse? O qualcuno pensa che esiste una cristologia permanente, eterna, non transitoria e necessaria, non contingente, poiché non è forse una costruzione umana?

Quanto più riconosciamo che le cristologie sono contingenti, tanto più il senso dell'humor appare necessario.

José María VIGIL

Coordinatore della Commissione Teologica Internazionale
della ASETT EATWOT
Ciudad de Panamá, Panamá.

Epilogo

Mi hanno chiesto di scrivere l'epilogo ad un libro che ho appena avuto il tempo di leggere. Ma ho accettato perché mi dà modo di ringraziare molte persone, di molti luoghi, che mi hanno scritto in questi giorni: compagni, religiosi, teologi, membri di comunità e di altre Chiese, alcuni vescovi, anche agnostici che Gesù non lascia indifferenti. Mi sarebbe piaciuto rispondere a tutti individualmente, ma comprenderanno che non mi è stato possibile.

Ora voglio ringraziare in modo speciale gli autori del libro. Lo hanno scritto in breve tempo, con lucidità e amicizia di cui sono grato. Mi allieta percepire nel libro uno spirito di corpo che può portare solo bene. Ognuno degli autori e delle autrici ha i propri interessi teologici e il passare del tempo ha fatto sì che il pensiero teologico in America Latina si differenziasse. Ma dietro questo, percepisco una grande tradizione che vogliamo mantenere, attualizzare e migliorare: la tradizione della "teologia della liberazione".

Sappiamo bene quanto si discuta oggi se essa goda di buona salute o se sia già sepolta. Anche io mi faccio queste domande. Ma in molti modi sento che continuano a risuonare quelle parole lapidarie: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele" (Esodo 3,7-8). Così è il nostro mondo. E così è il nostro Dio.

"Dio" e "popolo sofferente" sono realtà ultime, come ci ha appena ricordato don Pedro Casaldáliga: "Tutto è relativo, meno Dio e la fame". E non sono ultime e assolute separatamente, ma l'una in

relazione con l'altra, cosa che credo costituisca l'originalità della nostra fede. Grande è la tentazione di separarle o di mantenerle ad una distanza di sicurezza. Ma per quanto ci proviamo, non è facile. "Quello che Dio ha unito – e lo ha fatto unendosi Egli stesso ai poveri, ai deboli, ai sofferenti – l'uomo non separi".

Lo spirito di questa teologia continua ad essere di ispirazione: che gli indigeni, l'Africa soprattutto, non muoiano di oblio e di silenzio, che non ci sia cedimento nella difesa dei diritti umani e della povera madre Terra. E basti ricordare la pleiade di martiri molto recenti che in questa teologia hanno trovato un posto centrale.

Il suo spirito ispira la fede in un Dio dei poveri e muove alla sequela di suo Figlio, "che non si vergogna di chiamarli fratelli". Nel giudizio qualificato di Leonardo Boff, "questa teologia è viva in tutte le Chiese che hanno preso sul serio l'opzione per i poveri, contro la povertà e a favore della vita e della libertà".

II

Non ho potuto leggere il libro attentamente, però vorrei dire qualcosa sul titolo, "Deporre dalla croce i poveri", illustrato dal bel disegno di Maximino Cerezo. Cominciamo da una riflessione su "i poveri".

Quelli della mia generazione ricorderanno un famoso libro degli anni '60 dall'indovinato titolo "A vueltas con Dios" (potremmo parafrasare questa espressione spagnola con "in viaggio con Dio, interrogandosi su di Lui, cercando di capirlo, senza sosta, senza mai arrivare al traguardo"). Dio è mistero, ad un tempo *santo e vicino*. Se lo lasciamo essere Dio, senza manipolarlo né addomesticarlo, siamo sempre *a vueltas* con lui. Ed è così perché, come diceva Karl Rahner, la teologia dice solo una cosa: che "il mistero rimane eternamente mistero".

La misteriosità del mistero di Dio rimane. Ma con esso abbiamo incontrato il mistero dei poveri. È nelle Scritture, nelle tradizioni cristiane e in venerabili religioni. A Medellín, per dare una data, questo mistero si è lasciato vedere, *opthe*, come mistero inesauribile, luce portentosa ed esigenza invitante. Da allora, in maniera molto reale ed esistenziale, Dio, senza smettere di essere il Dio del mistero, ha fatto spazio al mistero dei poveri. E per questa ragione, sebbene lo facciamo con più o meno fortuna, dobbiamo continuare "*a vueltas* con i poveri". Per questo mi fa piacere che stiano nel titolo del libro.

Chi e quanti sono, perché lo sono, fino a quando lo saranno sono domande più categoriali. Alcuni dibattono su questo punto per approfondirne la realtà. Altri per allontanarli, educatamente, dalla propria vista. Mi hanno illuminato molto teologi e teologhe che da anni vanno "*a vueltas* con i poveri". Personalmente ho tirato le seguenti conclusioni, cercando di mettere i poveri in relazione con la nostra realtà, la realtà di noi che poveri non siamo.

Poveri sono quelli che non danno per scontato, come qualcosa di normale, avere vita, motivo per il quale io non sono uno di loro perché, sì, do la vita per scontata. Poveri sono coloro che hanno contro (quasi) tutti i poteri di questo mondo, la dimensione dialettica di cui sopra, ragione per cui, per la loro mera esistenza, rappresentano la domanda se io sono a loro favore o contro di loro. Poveri sono quelli che non hanno nome: le ottocentomila persone di Kibera, ammucchiate, praticamente senza latrine. Poveri sono, mi si permetta un'apparente sciocchezza, quelli che non hanno calendario: nessuno sa cos'è il 7 O, mentre sanno cos'è l'11 S. Il 7 O è il 7 ottobre, giorno in cui le democrazie hanno bombardato l'Afghanistan in risposta all' 11 S. Senza nome e senza calendario i poveri non hanno esistenza. Non sono. Con ciò, mi chiedono quale parola dica o non dica perché siano.

Ma i poveri, sì, sono. In essi risplende un grande mistero: la loro "santità primordiale". E con timore e tremore ho scritto "extra pauperes nulla salus". Portano salvezza.

Quanto detto può essere discusso, certamente. Quello su cui voglio insistere è che, almeno in una teologia cristiana, i poveri non possiamo liquidarli con un tratto di penna, ma neppure possiamo farli passare in secondo piano, fosse anche tanto nobile e necessario come il comportamento più etico nei loro confronti. E la ragione l'ho già detta: in loro si fa presente un mistero. Offrono una mistagogia per introdurci nel mistero di Dio. E, viceversa, a partire dal *Theos*, ci avvicineremo meglio al loro mistero.

Mons. Romero conosceva la frase di Ireneo "Gloria Dei, vivens homo" e, settimane prima del suo assassinio, la riformulò in questo modo: "Gloria Dei, vivens pauper". La conseguenza è, sebbene suoni imperdonabilmente astratta, che "poveri sono quelli che, vivendo, sono la gloria di Dio". Detto in un linguaggio più viscerale, Dio esce da sé stesso con gioia, con allegria, quando vede che milioni di esseri umani, impoveriti, disprezzati, ignorati, scomparsi e assassinati, respirano, mangiano e danzano, vivono gli uni con gli altri, danno la mano a noi

che non siamo poveri, perdonano persino quanti li hanno oppressi per secoli. Confidano in Dio come padre e madre amorosa e gioiscono del loro fratello Gesù.

E prima di continuare vorrei fare due chiarimenti. La frase completa di Ireneo è "*Gloria Dei ,vivens homo. Gloria autem hominis, visio Dei*". Allora, perché così fece monsignor Romero e per evitare malintesi, voglio ricordare che Monsignore ha parlato anche di quello che è la gloria del povero. Che io sappia, in questo non parafrasò Ireneo alla lettera, come nella prima parte della massima, ma oggettivando. In quegli stessi giorni di febbraio 1980, fra morti e distruzioni, predicando in mezzo ai poveri e rivolgendosi a loro, disse: "Nessun uomo ha conoscenza di sé se non ha prima incontrato Dio... Chi mi avrebbe detto, cari fratelli, che il frutto di questa predicazione di oggi sarebbe stato che ognuno di noi si incontrasse con Dio!". Né Ireneo, né Romero vedevano l'uomo senza Dio, né Dio senza l'uomo. Monsignor Romero, inoltre, lo concretizzò. Andò "*a vueltas* con Dio" e "*a vueltas* con i poveri".

E un secondo chiarimento. Ireneo e Romero sono entrambi membri preclari della tradizione, perché questa non si misura tramite calendari, ma secondo qualità. Vescovi lo furono entrambi, Martiri? Certamente Romero, non si sa con certezza se lo fu Ireneo, sebbene lo fosse stato il vescovo di Lione cui succedette. Santi? Ireneo è santo canonizzato. Romero, oggi come oggi, è solo servo di Dio, sebbene sia per i poveri e per le persone di buon cuore "san Romero d'America".

Vogliamo dire con questo che "gloria Dei, vivens pauper" è la frase di un cristiano, vescovo e martire, eccelsa tanto quanto quelle di Ireneo o di Agostino. E si salda a una tradizione maggiore che attraversa la Scrittura e la storia della Chiesa: la tradizione della dignità dei poveri. I poveri hanno dalla loro parte Matteo 25, perché Cristo si è voluto identificare con loro in modo speciale. Nel Medio Evo erano chiamati "vicari di Cristo". Puebla dice di loro che, indipendentemente dalla loro situazione personale e morale, Dio li "difende e li ama", e in questo ordine. E quando bisogna "difendere" qualcuno, è perché ci sono nemici in agguato. In questo caso, secondo Puebla, soprattutto gli idoli della ricchezza e del potere. I poveri non parlano della "lotta degli dei".

III

La centralità del povero è quello che mi è venuto in mente vedendo la copertina del libro. E mi ha suggerito quella che oggi può fungere da "formula breve del cristianesimo": "gloria Dei, vivens pauper". Ma c'è dell'altro.

Nel disegno di Maximino i poveri, uomini e donne, sono appesi ad una croce. Non è una metafora da economisti, né "popolo crocifisso" è espressione politicamente corretta. Essere appesi alla croce può essere linguaggio dell'arte. E fra di noi, non dappertutto, è anche linguaggio di teologi e teologhe. Poveri sono gli impoveriti, e molti di loro muoiono – lentamente o violentemente – per il fatto di esserlo. Di fame muoiono centomila persone al giorno e ogni sette secondi un bambino di meno di dieci anni. E siccome la fame può essere superata, "un bambino che muore di fame oggi, muore assassinato". Lo dice Jean Ziegler, relatore dell'Onu per l'alimentazione.

La croce allora è tutto meno che metafora. Significa morte e crudeltà, a cui la croce di Gesù aggiunge innocenza e vulnerabilità. Per i teologi *cristiani* la croce rimanda a Gesù di Nazareth. Egli è il crocifisso. Per questo, chiamare i poveri di questo mondo popolo crocifisso vuol dire strapparli all'anonimato, oltre che conferire loro la massima dignità. "Voi siete il divino trapassato", disse monsignor Romero ai contadini terrorizzati, sopravvissuti al massacro di Aguilares. "Il popolo crocifisso" è sempre "il" segno dei tempi, scrisse Ellacuría.

E nel titolo si dice anche cosa fare con loro: "deporli dalla croce". Sant'Ignazio di Loyola – celebriamo ora i 450 anni dalla sua morte – chiedeva a chi, facendo gli esercizi spirituali, si riconosceva come peccatore di porsi di fronte al crocifisso tre domande: "Cosa ho fatto, cosa faccio e cosa ho in mente di fare per Cristo". Fra di noi – storicizzando questa tradizione – ci domandiamo "cosa abbiamo fatto perché i nostri popoli fossero crocefissi, cosa facciamo per tirarli giù dalla croce e cosa pensiamo di fare per resuscitarli". Qui non c'è alcun tipo di *hybris*. C'è riconoscimento dei nostri peccati, c'è umile espressione di conversione e c'è decisione, grata, di salvare. In filosofia, questo si chiama "farsi carico della realtà". In teologia, esprime "la missione dei cristiani", la prassi.

E bisogna aggiungere qualcosa di più importante, e di più dimenticato. Tirarli giù dalla croce non è solo compassione, opzione per i poveri. È restituire loro un po' di quello che ci danno. Senza saperlo,

per quello che sono e spesso per i valori che hanno, ci salvano, ci umanizzano, ci perdonano. Facendoci noi carico della loro realtà, una croce pesante, noi ci sentiamo presi in carico da loro. Sono benedizione.

IV

La teologia della liberazione elabora diversi contenuti importanti. Voglio solo ricordare che parla di Dio come il mistero assoluto e insiste sulla sua novità scandalosa e salvifica: la *trascendenza* si è fatta *tras-discendenza*, secondo le parole di Leonardo Boff, per essere così *condiscendenza*, accoglienza, perdono, amore, liberazione.

Parla di Cristo come del sacramento del Padre. In lui si fa presente la divinità a mo' di filiazione. Ed è liberatore. Su questa terra, liberatore è il suo annuncio utopico del regno e la sua denuncia profetica dell'antiregno. Liberatore è il suo messaggio dell'Abba, il Dio che ci accoglie e ci strappa a noi stessi. Liberatore è il suo amore fino alla fine, sulla croce, e la speranza che il carnefice non trionferà sulla vittima. Liberatore è il suo modo di essere, compassionevole, rispettoso, che dà dignità. E liberatore è anche il fatto che Gesù si lasci evangelizzare da una povera vedova.

Non vado oltre sui contenuti, ma voglio commentare alcune dimensioni formali di questa teologia.

Innanzitutto, può contenere esattezze ed errori, può offrire salvezza e pericoli. E su questo voglio fare un breve commento.

Personalmente sono pronto – e penso che lo siamo tutti – ad emendare quello che può essere errore. Non vedo alcun problema. Quello che vedo come più necessario è la responsabilità di tutti, secondo la natura di ogni istanza, amministrativo-gerarchica, intellettuale, accademica – e anche del *sensus fidei* del popolo di Dio – perché la fede sia viva e vivificante e perché la teologia sia vera, autentica e salvifica.

Per questo non mi sembra molto adeguato pensare in termini di monopolio della verità, tanto più di fronte al "mistero di Gesù Cristo". Mi sembra invece importante insistere sul dialogo e sulla fraternità. In questi giorni, vari gruppi hanno espresso opinioni sulla mia cristologia. Lo hanno fatto i responsabili ecclesiastici della dottrina e anche un gran numero di teologi, di varie parti, responsabili, prestigiosi. Spero che ci sia un vero dialogo e che prosperi la disposizione a fare cristologia "fra tutti", mantenendo la specificità di ogni istanza.

Ci richiamano – e ci richiamiamo – alla fede della Chiesa e alla tradizione. E credo che, sostanzialmente, lo facciamo come cosa ovvia. Ma non mi sembra adeguato richiamarci al passato come se questo fosse geloso di se stesso e superiore a qualsiasi presente, come se l'oggi di Dio rimanesse in penombra. Se mi si permette di ritornare su quanto ho detto prima, mi piace pensare che Ireneo non è geloso di Romero. E monsignor Romero certamente non si sente superiore ad Ireneo. Piuttosto gli era grato.

Il dialogo sincronico fra luoghi, culture e Chiese – e sempre più fra religioni – mi sembra molto importante. Ma lo è anche il dialogo diacronico all'interno di una tradizione che si estende lungo i secoli. A volte sarà difficile e avrà i suoi pericoli, ma penso che bisogna prendere sul serio il presente. Lasciamo a Dio di essere Dio e lasciamogli dire la sua parola anche oggi. Come dice il Concilio, il popolo di Dio "cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni (...) quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio" (GS 11). Per vedere Dio nel nostro mondo sono necessarie tutte le cautele, ma la *teo*-logia deve stare attenta al passaggio di Dio oggi.

Ci si parla anche di pericoli, e tutti vogliamo evitare di caderci. A volte può essere facile individuarli, a volte è meno semplice. Se una cristologia mette in pericolo la relazione trascendentale con Dio e la relazione – per alcuni anch'essa trascendentale o, almeno, essenziale – con le vittime e gli oppressi, allora il pericolo è ovviamente qualcosa di negativo. Ma se "mette in pericolo" un'immagine di Gesù Cristo che favorisce tutto ciò che è potere, ricchezze e onori mondani, allora questo è un pericolo positivo. È "mettere in pericolo" la peccaminosità umana che incombe anche sulla teologia.

Nelle persone e nelle istituzioni c'è diversità di criterio su ciò che è pericoloso e ciò che non lo è. K. Rahner con la sua teologia e monsignor Romero con le sue omelie sono stati pericolo per gli uni – questo dicevano – e benedizione per gli altri. A chi dare ragione è qualcosa che ognuno deve vedere con se stesso, anche quando esistono istanze che, nel foro pubblico, possono giudicare oggettivamente. Personalmente, ed esistenzialmente, a me danno più fiducia, nei loro giudizi, quelli che somigliano di più a Gesù di Nazaret. E sono molto affidabili i martiri.

Lo dico con semplicità: se una cristologia aiuta i poveri di questo mondo, vittime di grandi peccati – inclusi quelli di chi si dice credente -, a mantenere la fede in Dio e in Cristo, ad avere dignità e speranza, allora questa cristologia potrà anche avere dei limiti, ma non la considero peri-

colosa nel mondo dei poveri, piuttosto la considero positiva, sebbene possa esser vista – ed è stata vista – come pericolosa in altri mondi.

Ci troviamo alle prese con un tema delicato: quando una cristologia è non solo concettualmente corretta, ma anche cristiana ed esistenzialmente pastorale. In questi giorni, molti hanno voluto ringraziare credenti e teologi di qui per aver aiutato a scoprire Gesù come una buona notizia. In questo non vedono pericolo.

Voglio concludere con una riflessione su fonti e luoghi della teologia. Nel mio libro "Gesù Cristo liberatore" l'ho scritto con chiarezza: "la cristologia ha le sue fonti specifiche nella rivelazione di Dio, constatata in testi del passato, il Nuovo Testamento in particolare, e interpretata normativamente dal magistero". Ma, detto questo, è evidente che la teologia non si fa in un vuoto storico, ma si fa, lo si sappia o meno, in mezzo a realtà concrete, personali, sociali, culturali, esistenziali. In qualche realtà bisogna leggere le fonti della rivelazione e riflettere su di esse.

Seguendo Ellacuría, il luogo più adeguato per fare teologia sarà il luogo in cui il Dio di Gesù si manifesta in modo speciale perché il Padre così lo ha voluto, e sarà il luogo più adatto per vivere la fede in Gesù e per la corrispondente prassi della sequela.

Luogo significa qui *realtà* all'interno della quale il credente crede e il teologo riflette. Il "luogo" così inteso in nulla si oppone alle "fonti" della conoscenza teologica, la Scrittura e la Tradizione, insieme al magistero normativo. "Luogo" e "fonte" sono realtà formalmente distinte, per quanto una non escluda l'altra, ma piuttosto la reclami. Quello che ho cercato di fare nella mia cristologia è determinare il luogo in cui si possano concretizzare meglio e più cristianamente i contenuti che emanano dalle fonti. Come diceva Ignacio Ellacuría:

"È conveniente distinguere, almeno metodologicamente, 'luogo' e 'fonte'. La distinzione [tra luogo e fonte] non è rigida né, ancor meno, escludente, perché in qualche modo il luogo è fonte in quanto quello fa sì che questa dia di sé questo o altro, di modo che grazie al luogo e in virtù di esso, si attualizzino e si facciano realmente presenti determinati contenuti".

Mi sembra molto sensato. E la storia lo conferma. Lc 6, 20-26 viene letto in maniera molto diversa nel primo mondo e nel terzo mondo.

V

L'ultima parola della copertina è "liberazione". Si può parlare anche di "salvezza" e "redenzione". E ogni volta tendo di più a parlare di "umanizzazione". Ciascuna di esse ha sfumature diverse, ma tutte indicano qualcosa di fondamentale: la realtà in cui viviamo ha bisogno di una soluzione urgente e per nulla facile. Così ha detto Ignacio Ellacuría il 6 novembre 1989, dieci giorni prima di essere ucciso:

"Quello che in altra occasione ho chiamato analisi coprostorica, cioè lo studio delle feci della nostra civiltà, sembra mostrare come questa civiltà sia gravemente malata e come, per evitare un esito fatidico e fatale, sia necessario cercare di cambiarla dal di dentro […]. Solo con l'utopia e la speranza si può credere ed avere il coraggio di cercare con tutti i poveri e gli oppressi del mondo di rovesciare la storia, sovvertirla e lanciarla in altra direzione".

Non c'è motivo per cui tutti debbano condividere questa analisi, in ciò che ha di cupo, nella soluzione, in ciò che ha di scandaloso. Ma sarà bene sapere cosa bisogna fare, perlomeno qual è l'opzione realmente fondamentale della Chiesa. Nel suo discorso di Lovanio monsignor Romero parlò di questa opzione nella forma di una scelta. E la formulò così: "Stare a favore della vita o della morte. Vediamo con grande chiarezza che qui non è possibile la neutralità. O siamo al servizio della vita dei salvadoregni o siamo complici della loro morte".

Una Chiesa che si decide per questa opzione non è solo popolo di Dio. Tra noi è stata una gloriosa Chiesa di martiri. E così porta a pienezza quello che nel concilio era stato appena abbozzato nelle parole del cardinal Lercaro e di Giovanni XXIII: "la Chiesa dei poveri". Così disse monsignor Romero la notte di Natale del 1978:

"La Chiesa si predica a partire dai poveri, e non ci vergogniamo mai di dire *Chiesa dei poveri*, perché tra i poveri Cristo ha voluto porre la sua cattedra di redenzione".

La cristologia della liberazione deve toccare molti altri temi, ma deve contribuire in maniera importante alla creazione di questa Chiesa. E con ciò supererà anche alcuni demoni del nostro tempo, nella società e nelle Chiese. Essi sono il *docetismo* – vivere nell'irrealtà, vivere nell'abbondanza e nel lusso in un mondo che muore di fame -, lo *gnosticismo* – cercare salvezza nell'esoterico e non nella sequela di Gesù -, una fede e una liturgia *light*, quando quello che esige la realtà è una fede robusta. E al contrario, detto in parole forti, che la cristologia non

contribuisca, anche senza volerlo, a farci dire come il grande inquisitore, al Cristo che, come in Matteo 25, si è fatto presente nel nostro mondo latinoamericano: "Signore, non tornare".

La nostra speranza è altra. Che il Cristo di Medellín torni e rimanga in questo continente. Che ci appaia con molti altri testimoni, delle chiese e delle religioni. E che lo conosciamo meglio, per amarlo di più e per seguirlo.

Jon SOBRINO,

San Salvador, El Salvador, 30 aprile 2007

Esprimiamo la nostra fraternità, facendo quello che Jon Sobrino ha sempre fatto con serietà e compassione: pensare la fede in Cristo nel contesto dei popoli crocifissi. Questo è sempre stato, ed è, e, soprattutto, vuole continuare ad essere, la nostra "cristologia della liberazione", quella che tutti noi scriviamo, facciamo e viviamo: sì, una teologia militante, che lotta per "deporre i poveri dalla croce", senza presunte neutralità né ipocrite equidistanze.

Leonardo BOFF (prologo), Tissa BALASURIYA, Marcelo BARROS, Teófilo CABESTRERO, Oscar CAMPANA, Víctor CODINA, José COMBLIN, CONFER de Nicaragua, Lee CORMIE, Eduardo de la SERNA, José ESTERMANN, Benedito FERRARO, Eduardo FRADES, Luis Arturo GARCÍA DÁVALOS, Ivone GEBARA, Eduardo HOORNAERT, Diego IRARRÁZAVAL, Paul KNITER, João Batista LIBÂNIO, José Ignacio y María LÓPEZ VIGIL, Carlos MESTERS, Ronaldo MUÑOZ, Alberto PARRA, Ricardo RENSHAW, Jean RICHARD, Luis RIVERA PAGÁN, José SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Stefan SILBER, Ezequiel SILVA, Afonso Maria Ligório SOARES, José SOLS LUCIA, Paulo SUESS, Jung Mo SUNG, Luiz Carlos SUSIN, Faustino TEIXEIRA, Pedro TRIGO, José María VIGIL, e Jon SOBRINO (epilogo)

ISBN 978-9962-00-240-6
9 789962 002406