

le finanziarie e culturali, spesso assimilate attraverso la formazione e la storia, sono realtà. Come possiamo creare una Chiesa partecipe non solo a livello universale, ma anche locale?

La Chiesa come popolo, come movimento, come mistero certamente sopravviverà; ma i nostri modelli di Chiesa e le sue strutture condizionate dal tempo e dalla cultura sono destinate a morire e a risorgere trasformate in un nuovo popolo. Questo è vero non solo per le nuove Chiese, ma anche per le vecchie, essendo parte del movimento dinamico della storia. Come interpretare il ruolo della tradizione e delle sue forme?

Quanto di essa è realmente normativo e quanto relativo? Quali sono i criteri adatti a discernere l'essenziale dal mutevole e mutabile?

Uno sviluppo storico particolare deve contraddire necessariamente, dominare e condizionare un altro possibile sviluppo storico attuale, specialmente in una diversa situazione culturale?

CONCLUSIONE

Concludiamo con tre osservazioni generali sulle possibili caratteristiche della futura teologia Indiana. Prima di tutto, sarà integrale e globale. La tolleranza è una caratteristica della popolazione dell'India. Qui il pluralismo fa parte dell'esperienza: la visione del mondo è vasta e comprende lo Yin e lo Yang, l'attivo e il passivo, in una prospettiva totale. Ogni brusca dicotomia è evitata: c'è il tentativo di cercare il consenso perfino nel conflitto e attraverso di esso.

Secondariamente, il suo carattere sarà esperienziale: la realizzazione piuttosto che la conoscenza è lo scopo della vita in India. La verità è sperimentata come Essere piuttosto che come credo. Un certo pragmatismo accetta la pluralità di livelli e di metodi nell'esperienza.

Infine: la teologia indiana è dialogica e se il dialogo con altre religioni è la dimensione della nostra vita, una riflessione su di essa può difficilmente essere esclusivamente cristiana.

IV Relazione 4 maggio 1988
Rel.: dr. EUGENIO BERNARDINI
Pastore Valdese

"LA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA della
LIBERAZIONE in una PROSPETTIVA
ECUMENICA"

Eugenio Bernardini, della facoltà valdese di Roma. E' tornato in un secondo tempo, quattro anni fa, di nuovo in Costa Rica, per cui ha potuto ristabilire contatti.

La tesi da lui presentata per la laurea alla facoltà valdese di teologia riguardava la teologia della liberazione.

La comunità evangelica di Bergamo ha voluto approfondire questo tema e riteneva che fosse positivo poterlo fare insieme con altri che hanno lo stesso interesse e stanno facendo la stessa ricerca: le date hanno consentito un parallelismo con l'iniziativa su le "Caravelle che tornano".

Inizialmente ho chiesto il motivo di questo titolo "Le caravelle che tornano": pensavo che c'entrassero un po' con le manifestazioni che si stanno organizzando per la cosiddetta scoperta dell'America, che meglio sarebbe chiamare colonizzazione dell'America, o altro.

Ho sentito invece che si intendeva significare questo ritorno delle problematiche, delle tematiche del Terzo Mondo verso l'Europa, che un tempo partì alla "conquista".

Questo mi rimanda un po' agli inizi del mio interesse per questo tipo di riflessione teologica, quando nel 1975, tredici anni fa, non era molto di moda ritenere che al di fuori dell'Europa e degli Stati Uniti ci fosse qualcuno nel campo della teologia cristiana che valesse la pena di leggere, di conoscere, e soprattutto che meritasse un confronto. Mi ricordo che quando cominciai, nel 1976, a chiedere ai miei professori di poter fare una tesi di laurea sulla teologia della liberazione, molti storcevano il naso dicendo: "Ma cosa vuoi scoprire? Sicuramente copieranno le cose che diciamo noi".

E invece ho avuto la conferma che non si trattava di questo. Indubbiamente erano moltissimi gli stimoli che provenivano dalla teologia del Primo mondo, ma il contesto e le esperienze particolari che lì si facevano davano un taglio talmente nuovo che diventava necessario, proprio per l'ecumenismo e per l'universalismo della teologia, cominciare un confronto tra pari. Non si trattava di assumere l'atteggiamento di chi sa già tutto nei confronti di giovani che crescendo vanno comunque ancora un po' instradati.

Nell'affrontare questo argomento mi sono reso conto che spesso noi in Italia, ma credo in generale nel Primo mondo, abbiamo un atteggiamento quasi di appiattimento: diciamo Africa e pensiamo subito a qualche tribù nella Savana o all'Africa nera, senza capire che in Africa ci sono anche grandi civiltà: per esempio la realtà musulmana nel Nord Africa.

E anche quando diciamo America Latina tutti noi abbiamo immediatamente nella nostra mente un'immagine che tendiamo a sovrapporre a tutta l'esperienza, tutta la realtà di questo continente che comincia a Sud

Una precisazione. Noi spesso diciamo "America del Sud". In questo modo ci esprimiamo in maniera scorretta: dobbiamo dire "America Latina", se vogliamo comprendere questo fenomeno. Appartiene a tale fenomeno infatti tutta quell'America che parla le lingue latine, spagnolo o portoghese, a parte qualche piccola realtà in cui si parla un inglese un po' particolare, oppure francese.

Io vorrei dunque iniziare questa mia conversazione proprio cercando di farvi capire quanto questo, esattamente come l'Europa, sia un continente diversificato per culture, popoli ed esperienze. Quando voi pensate a questo continente, o quando ascoltate qualcuno che proviene da questa parte del mondo bisogna avere l'accortezza di precisare la regione di appartenenza: come è diverso un discorso teologico fatto da un pope russo rispetto a un credente del Nord Europa, abbastanza secolarizzato, così in America Latina ci sono delle aree molto disomogenee, un po' in tutti gli ambiti.

Prima di tutto bisogna rendersi conto che si tratta di un continente enorme: è il doppio più grande dell'Europa, intesa fino agli Urali. E' abitato da metà della popolazione europea e per lunghezza è esattamente il doppio di quanto è lunga l'Europa. Ha una larghezza uguale. E' dunque una realtà immensa.

Anche viaggiare è un'esperienza tipica. Parlavo qualche tempo fa con la sorella di Leonardo Boff, e mi spiegava dove facesse il suo lavoro di catechista cristiana: "poco fuori San Paolo... a due ore di aereo".

E' anche un continente diversificato: come in Europa abbiamo l'Europa latina, quella centrale, quella settentrionale, e nessuno pensa che un biondo svedese sia uguale a un tipico siciliano, anche in America Latina ci sono tipi e regioni diverse.

Per esempio possiamo dividere questo continente in cinque aree: i due paesi più grossi sono il Messico e il Brasile e sono quelli più industrializzati, quelli che hanno più abitanti, quelli che hanno più debiti con l'estero. Abbiamo poi paesi più poveri, che sono quelli dell'America centrale, delle Ande, in parte dei Caraibi: tutte aree con culture veramente a sé, profondamente diverse (me ne sono reso conto andando in quei posti). E poi c'è il cono sud ed è anch'esso veramente un'altra cosa: Cile, Argentina e Uruguay.

E' un paese multirazziale. Noi possiamo avere l'idea del latino-americano tipo il messicano con il sombrero che fa la siesta: sono queste le nostre immagini usuali, ma c'è veramente di tutto. Ci sono i popoli trapiantati, forse la realtà più diffusa: i bianchi. Ci sono i popoli nuovi inventati, che erano cinque secoli fa: sono i meticci. Spesso sono integrati nei livelli migliori della società, oppure vivono, come in Brasile ed a Cuba, in una società realmente non razzista. Ci sono poi i cosiddetti popoli testimoni, che invece sono messi ai margini della vita sociale e politica un po' in tutti i paesi, anche là dove sono la grande maggioranza della popolazione. Nelle Ande per esempio in grande maggioranza sono discendenti degli indigeni e sono emarginati da ogni punto di vista.

Quindi un continente con grandi diversificazioni al suo interno. C'è un altro fatto abbastanza curioso: pur essendo dall'altra parte dell'oceano

all'europeo in generale e non solo a noi italiani che siamo latini questo continente di fatto appare quello più vicino. Con un asiatico, con un africano, si ha maggiore difficoltà nella comprensione, mentre un latino-americano sembra quasi che appartenga tutto sommato alla stessa cultura. E questo è vero. Tutto ciò dipende dal fatto che è stato il primo continente completamente colonizzato, cinque secoli fa. E' stato il continente che ha subito la strage degli abitanti come nessun altro continente nel mondo, come riporta in un suo libro un vescovo spagnolo del cinquecento, Bartolomé de las Casas, che è stato un po' di tempo "nelle Indie" e ha scritto una relazione impressionante sul genocidio. Questa strage ha consentito che ci fosse un trapianto di popolo.

E' il continente che ha subito la cristianizzazione forzata di massa come nessun altro anche per la mancanza di grandi religioni combattive. Mentre in Asia si trovano delle religioni molto sofisticate, che sono in grado di reagire alla proposta culturale del cristianesimo e in Africa una religione come l'Islam, estremamente aggressiva verso le altre religioni, in America Latina questo non si riscontra: anzi spesso questi popoli hanno accolto con molta disponibilità la religione che veniva portata dal bianco, anche con ingenuità si potrebbe dire.

E infine ci sono state le grandi immigrazioni dall'Europa. Tutto ciò costituisce quella che oggi i latino-americani chiamano la tragedia specifica di questo continente: un continente intero sottoposto a un rapporto ferocissimo di dipendenza fin dal primo giorno, fin da quando Colombo mette il piede su quella che oggi è Haiti.

Spagna e Portogallo prima, Inghilterra e Stati Uniti dopo, sul piano politico, culturale, economico, ideologico, hanno fatto sì che da cinque secoli l'America Latina non viva di vita propria, ma di vita riflessa: non ha veramente una sua propria identità. E' solo in questi ultimi 40 - 50 anni che gli intellettuali latino-americani cercano di capire quale sia, l'anima di questo popolo, ovviamente in una situazione modificata. (Osserviamo per un momento il termine, che noi usiamo con noncuranza, "America Latina": non è possibile coniare termini analoghi come "Africa Latina" o "Asia Latina". E' chiaro sproposito, che riferito all'America ci sembra però molto normale: ma si tratta appunto di un'identità negata, un'identità di riflesso. Noi diciamo America Latina senza renderci conto del dramma che la latinizzazione ha significato per un intero continente. Evidentemente oggi ne dobbiamo prendere atto, però il dramma, il trauma, rimane, e bisogna prenderlo sul serio).

In questa situazione, qual'è il ruolo delle Chiese? Qual'è il ruolo dei cristiani?

In effetti in America Latina è un ruolo diverso da quello che noi siamo abituati a vivere nel nostro paese, e in generale in Europa.

Nei primi secoli di questa esperienza, cioè dal 1500 al 1800, la Chiesa ha di fatto sostituito lo Stato nelle sue strutture ideologiche, civili e culturali: lo Stato era soltanto l'esercito, la Chiesa costituiva tutto il resto dello Stato. E' considerata dagli esperti la fondamentale struttura dell'impero. Anche la costituzione delle diocesi in America Latina segue passo passo la conquista dei conquistadores: man

mano che si conquistano nuove terre vengono create le diocesi e nominati i vescovi. Il rapporto è quindi strettissimo.

Dopo questi tre secoli, cioè con l'indipendenza, la Chiesa cattolica prima e poi in generale le Chiese continuano a costituire il supporto e il surrogato per tutte le grandissime carenze dello Stato e degli Stati nazionali.

Oggi è l'unica istituzione diffusa capillarmente in tutto il continente ed ha una capacità di convocazione che nessun altro organismo ha: non c'è sindacato, partito, associazione che abbia la capacità di convocare come la Chiesa, o le Chiese, in questo continente.

E inoltre, nonostante le molte infedeltà, nonostante tutto quello che hanno subito, è l'unica struttura di cui in generale il popolo si fida: sa che comunque può trovare più aiuto lì che presso altre istituzioni, spesso marce.

Questo non si vede soltanto quando ci sono da risolvere dei problemi di conflitto tra Stati, che purtroppo sono parecchi, ma anche per la vita interna dei singoli paesi. Per esempio: è del tutto normale che durante le trattative per i nuovi contratti di lavoro i vescovi intervengano per convocare le parti, farle sedere al tavolo delle trattative, e concludere il più decentemente possibile la trattativa. E' praticamente una regola. Basta guardare quello che succede in Salvador ed in Nicaragua: anche lì le Chiese vengono chiamate per convocare ad uno stesso tavolo le parti che si combattono.

Ovviamente ci sono delle eccezioni. Ci sono dei paesi molto secolarizzati, dove i rapporti tra Stato e Chiesa sono di netta separazione, come per esempio l'Uruguay. Questi però costituiscono l'eccezione nel quadro generale di questo continente.

Ho accennato alle Chiese usando il plurale. In effetti anche questo è un tassello che normalmente manca alla nostra conoscenza di questo continente: quando si pensa alla realtà religiosa dell'America Latina, si pensa alla Chiesa cattolica, e poi alle sette. In realtà le cose sono un po' diverse. A parte poche, sporadiche presenze di colonie protestanti nel '500 e nel '600, distrutte nel sangue, (l'Inquisizione c'era in Europa ma non c'era in America Latina: ma lì si faceva ancora più in fretta perché si tagliava la testa a tutti, e non ci si pensava più) la venuta più consistente di Chiese diverse da quella cattolica risale al secolo scorso quando si creano gli Stati nazionali e la borghesia liberale nazionalista va al governo.

Queste classi liberali si rendono conto che devono offrire al popolo un'alternativa religiosa, per cui aprono la porta alle Chiese protestanti storiche, tramite soprattutto le scuole dei missionari e la creazione di un minimo di struttura sanitaria. Uno dei motivi era il fatto che, in maggioranza, il clero cattolico era legato mani e piedi con l'impero, con la corona sia spagnola che portoghese. Quindi per un interesse certamente politico e non di laicità o religiosità queste classi liberali consentirono al protestantesimo di giungere finalmente in America Latina e di presentarsi come un'alternativa cristiana al cattolicesimo presente, che a quell'epoca era il più "romano" del mondo.

Il radicamento del protestantesimo storico avviene soprattutto dopo il 1912 (questa data in Italia si comincia a conoscere grazie anche ai film sulla Cina) quando l'ultimo imperatore della dinastia Manxiù.

Il nazionalista Sun Yat Sen è un medico e ha studiato nelle scuole protestanti.

Molti missionari protestanti rimangono così senza terra di missione e scoprono che l'America Latina ha tanto bisogno di loro, per cui soprattutto dopo il 1912 comincia un consistente impegno come non c'era mai stato, soprattutto da parte dei presbiteriani, dei metodisti, dei battisti e della Chiesa di Cristo.

Dopo la seconda guerra mondiale arrivano anche i pentecostali storici, che oggi sono la realtà evangelica più diffusa nel continente. Comunque agli anni sessanta di questo secolo, i protestanti vengono strettamente collegati con i liberali ed hanno una vita difficilissima. Ancora le conferenze episcopali di tutti gli anni '50 e anche dell'inizio degli anni '60 hanno un solo chiodo fisso: come combattere comunismo, spiritismo, protestantesimo e massoneria.

In questi anni gradualmente, e poi con Reagan in maniera veramente massiccia, arrivano i movimenti che noi chiamiamo sette e che vengono denominati da chi ha un minimo di dignità culturale e teologica "nuovi movimenti religiosi".

Spesso sono sette d'assalto, che con i dollari di organismi non meglio identificati fanno oggi esattamente quello che Pizarro e Cortes hanno fatto nel cinquecento: vanno alla conquista. Vanno alla conquista con delle armi assolutamente superiori: Pizarro e Cortes avevano i cavalli ed il ferro mentre questi movimenti religiosi hanno la televisione ed i dollari: con lo stesso tipo di atteggiamento cercano di conquistare questo continente.

E' necessario non confondere questi movimenti col protestantesimo.

Nel novembre del '86 c'è stato in Ecuador un importante incontro di cattolici e protestanti storici proprio sul tema "come rispondere alla sfida che questi nuovi movimenti religiosi lanciano alle Chiese". Ne è emerso un documento, da cui emerge la volontà di una collaborazione di grande interesse e dignità: non soltanto si è stabilita una nuova solidarietà ecumenica (partecipavano a questo incontro i presidenti di chiese protestanti, diversi vescovi, tutta la dignità ufficiale del caso), ma soprattutto si è decisa una impostazione di difesa non becera nei confronti di questi movimenti. Il problema è diventato quello della necessità di dare una migliore qualità e diffusione alla formazione cristiana: se queste sette d'assalto hanno spazio, è perché c'è una carenza e quindi si tratta di risolvere questa carenza.

Dunque abbiamo in America Latina una realtà religiosa diversificata per quattro aree:

- Una grande maggioranza di cattolici, che tra l'altro formano la chiesa continentale più numerosa del mondo (più numerosa della stessa chiesa europea e ovviamente anche degli altri continenti). Questa è una forza numerica di cui bisogna rendersi conto, che ha un peso specifico anche negli equilibri degli organismi centrali della Chiesa cattolica. Attualmente "pesano" in misura ancora grande Stati Uniti e Germania, perché hanno dei valori spirituali altissimi. Dal punto di vista numerico però è indubbio che il peso specifico dell'America Latina è destinato ad aumentare. Gli analisti con i pesini da farmacista della Curia vaticana dimostrano che, nonostante tutta la grande prudenza, l'apertura a espo

nenti latino-americani è praticamente indispensabile, proprio perché comunque i numeri contano. In futuro probabilmente conteranno sempre di più. Il problema è quanto sarà consentito loro di esprimersi, anche a livello teologico e culturale.

- Poi c'è una minoranza consistente di protestanti storici, il 10% in media: su 350 milioni di abitanti sono 35 milioni di protestanti. In alcuni paesi sono però in maggioranza, soprattutto nelle Antille, e in alcuni paesi sono una minoranza ancora più consistente: per esempio in Nicaragua sono il 14 - 15%.
- Al terzo posto dobbiamo mettere le religioni sincretistiche, che non fanno notizia e cultura, ma sono in realtà diffusissime. Sono presenti soprattutto nell'area dei caraibi e sulle coste del Brasile e della Colombia. Sono quelli che normalmente chiamiamo Vudù mettendo tutto insieme. In realtà sono riti molto diversificati, anche se si può parlare di quel tipo di espressione religiosa che mette insieme parecchia gente. Non c'è una statistica, ma indubbiamente è al terzo posto nel panorama religioso di questo continente.
- Al quarto posto, anche in questo caso senza statistiche (qui i numeri fanno paura, sono segreti di stato), ci sono questi nuovi movimenti religiosi, le sette, che sono un fenomeno particolare, che è comunque difficilmente quantizzabile.

Quando parliamo di Teologia della liberazione di prospettive ecumeniche, rischiamo sempre di fare delle forzature, cioè di generalizzare. In realtà tutte le volte che parla un Brasiliano, per esempio, non può prescindere dal fatto di appartenere ad un continente nel continente, con una lingua diversa dagli altri, con caratteristiche tutte particolari.

Sottolineo soprattutto le diversità perché vorrei suscitare la consapevolezza che non bisogna appiattare la realtà: indubbiamente ci sono però anche parecchi dati comuni che dobbiamo tenere presenti.

Da che cosa nasce la cosiddetta teologia della liberazione? Questa denominazione ad un certo punto è stata dovuta accettare dai movimenti, dalle comunità, dai teologi latino-americani: ma non erano molto d'accordo a farsi mettere questa etichetta, che è comunque una denominazione nata in Europa per definire "quelli là". Qualcosa di analogo è successo spesso nel cristianesimo: anche i cristiani non hanno detto "da oggi noi ci chiamiamo cristiani"; altri li hanno chiamati così.

Da che cosa nasce questa riflessione teologica?

Nasce dalla presa di coscienza della realtà scandalosa dell'ingiustizia e della fame in cui versano le grandi maggioranze del Terzo Mondo. Negli anni '60 non era una cosa così scontata: negli anni '60 i cristiani scoprono che la povertà non è un fatto casuale o fatale, ma è uno scandalo, un prodotto inevitabile di questo sistema.

All'epoca c'erano diverse teorie sul "perché ci sono i poveri":

- la più diffusa era la spiegazione moralista: la povertà è un vizio, "non hanno voglia di lavorare".

- C'era poi una spiegazione funzionalista. La povertà va vista come indice di arretratezza, come conseguenza dell'essere un paese del Terzo Mondo arretrato. Si trattava dunque di rincorrere l'Europa per uscire dallo stato di povertà.

Risultato: nel 1964 il Brasile era al 46° posto nelle graduatorie del prodotto interno lordo; nel '84 è all'8° posto, cioè alle spalle dell'Italia che è al 7°. La povertà è adesso più diffusa in Brasile rispetto a vent'anni fa, ma indubbiamente c'è stato un grande sviluppo. Dunque la povertà non è frutto di arretratezza.

La povertà, come si scopre in quegli anni, è frutto di un determinato modello di sviluppo.

La povertà è oppressione, ingiustizia, dipendenza, il povero non è un povero, ma un impoverito da qualcuno, da qualcosa. Non posso usare la parola povero ingenuamente; devo chiedermi "chi" e "che cosa" lo rende tale.

Questa compassione, questo patire con il povero è l'origine dell'impegno di liberazione.

Quando sono andato lì nell'80, devo dire che, come protestante, avevo un po' i miei dubbi sul linguaggio: la parola "poveri" mi sembrava un po' generica, in quanto c'è povero e povero.

Andando lì mi sono reso conto che con la parola "i poveri" si intende "classi sfruttate", "razze emarginate", "culture disprezzate". O anche gli assenti della storia, i senza voce, coloro che non hanno neanche il diritto di chiamarsi persona.

E oggi, ma soltanto negli ultimi anni, in questa lunga lista per definire i poveri c'è anche la categoria delle donne. Non è stato semplice, perché il maschilismo latino-americano è molto radicato. Quando sono andato nell'80 non era ammesso che tra i poveri ci fossero le donne: le donne erano povere come i loro uomini.

Oggi invece anche le donne vengono sempre di più distinte come una categoria che fa parte della definizione del povero, cioè in America Latina si percepisce che la donna povera è doppiamente povera rispetto all'uomo povero.

Quali problemi pone alla teologia questa situazione?

Problemi molto diversi da quelli che abbiamo noi oggi in Europa. Scrive Gustavo Gutierrez: "i poveri, i condannati della terra non mettono in questione in primo luogo il mondo religioso, né i suoi presupposti filosofici.

Mettono in questione piuttosto l'ordine economico, sociale, politico, che li opprime ed emargina, e naturalmente anche l'ideologia che pretende di giustificare questo dominio.

Soltanto in questo quadro si comprendono le sfide alla fede che provengono dal mondo degli sfruttati!

Una buona parte della teologia contemporanea sembra partire dalla sfida lanciata dal non credente: il non credente mette in questione il nostro mondo religioso, di cui esige una purificazione e un rinnovamento profondo.

Però in un continente come l'America Latina la provocazione non viene in primo luogo dal non credente, ma dalla non persona, cioè da colui che l'ordine sociale esistente non riconosce come tale, colui che sa appena di essere persona.

La non persona mette in questione prima di tutto non il nostro mondo religioso, ma il nostro mondo economico, sociale, politico, culturale, e per questo è un chiamato alla trasformazione rivoluzionaria delle basi stesse di una società disumanizzante.

La domanda non sarà pertanto "come parlare di Dio in un mondo adulto?" ma piuttosto "come annunciarlo come padre in un mondo non umano, non fraterno?".

E' stato detto da umili lavoratori in America Latina: "Non mi interessa discutere se Dio esiste o non esiste. E' molto più importante discutere l'enorme differenza tra il nostro Dio e il Dio del padrone. E' lo stesso, o son diversi? Quel Dio lì, che il mio padrone prega, l'ostia che Pinochet mette in bocca e quella che metto in bocca io sono la stessa cosa, o no?".

In maniera impressionante ha ribadito recentemente in un bellissimo libro su Giobbe Gustavo Gutierrez, anche in riferimento alle riflessioni che noi facciamo in Europa sulla teologia cristiana dopo Auschwitz: "la sofferenza umana, qualunque causa abbia (sociale, personale o altro ancora) è un grande problema per il discorso teologico. In Europa particolarmente si parla di cosa significhi dire Dio dopo Auschwitz. In effetti l'orrendo olocausto di milioni di Ebrei pare una inevitabile sfida alla coscienza cristiana e un'inappellabile censura al silenzio di molti cristiani davanti a questo spaventoso fatto. E' dunque d'obbligo domandarsi sulla possibilità di parlare di Dio senza riferirsi al nostro tempo. Come farlo senza tener conto di situazioni come quella menzionata, in cui davanti alla profondità del dolore umano Dio sembra assentarsi?" Non puoi escludere dal tuo problema teologico tutto questo.

A partire dall'America Latina la nostra domanda non è "come fare teologia dopo Auschwitz?" poiché in questo continente continuano quotidianamente invece le violenze dei diritti umani, l'assassinio, la tortura, che respingiamo nell'olocausto ebraico di quarant'anni fa. Si tratta per noi di trovare un linguaggio su Dio in mezzo alla fame di pane di milioni di esseri umani, all'umiliazione di razze considerate inferiori, alla discriminazione delle donne, in particolare quelle dei settori poveri, all'ingiustizia sociale elevata a sistema. Non ritratta in un tempo passato, ma, disgraziatamente, di un crudele presente, di un tunnel tenebroso di cui non si vede ancora l'uscita.

Per questo a partire dal Perù (Gutierrez è peruviano: in Perù c'è la tremenda lotta di Scudero Luminoso ad Ayacucho)

Bisognerebbe dire:

- come fare teologia non dopo Auschwitz, ma durante Ayacucho
- Come parlare del Dio della vita quando si commettono crudeli assassinii di massa nel Cantone dei martiri, un luogo purtroppo conosciuto?

- Come annunciare l'amore di Dio in mezzo a un così profondo disprezzo per la vita umana?

- Come proclamare la resurrezione del Signore laddove regna la morte, in particolare quella di bambini, donne, poveri indigeni, quella di chi è insignificante per la nostra società?

Ecco le nostre domande e la nostra sfida.

La questione del metodo diventa importante.

Per le ragioni esposte questa riflessione assume metodologicamente la necessità che la situazione presente, e soprattutto il movimento, la pratica di liberazione, siano il punto di partenza per la teologia, l'atto primo principale: partiamo da lì.

La teologia in senso proprio è qualcosa che viene dopo, volutamente dopo. E' l'atto secondo: parte cioè da questa pratica di liberazione per la sua riflessione, e questa riflessione non vuole essere giustificatrice, ma vuol essere una riflessione critica, con i fermenti propri che derivano dagli strumenti specifici della teologia.

Però il punto di partenza dell'intellettuale è decisivo:

- dove sei tu?
- da che punto di vista parli?
- da che luogo parli?

Il primo strumento specifico del discorso teologico è l'ermeneutica biblica: la Bibbia.

E' una delle esperienze più importanti, che in parte viviamo anche noi in Italia.

Nel Guatemala per esempio la Bibbia è considerata nei villaggi indiani un libro pericolosissimo e dato che pochi sanno leggere e scrivere, anche tra i militari, è consuetudine che la Bibbia venga fatta a pezzetti, o che comunque venga tolta la prima pagina e la copertina.

Quando i militari vanno nelle case e trovano questi pezzetti di carta, non si rendono conto che è la Bibbia, altrimenti quella verrebbe considerata una casa di guerriglieri, gente sospetta, da mettere al muro.

Questo fenomeno della Bibbia è qualcosa che colpisce, qualcosa di veramente straordinario: la Bibbia messa in mano al popolo ha cominciato a parlare, è stato uno dei fermenti più significativi.

L'ermeneutica biblica, la comprensione biblica è lo strumento principale. Ma come va utilizzato? Bisogna privilegiare il momento dell'applicazione su quello della spiegazione: si cerca non solo il senso testuale, ma anche il senso attuale. Si privilegia inoltre la ricerca e l'attivazione dell'energia trasformatrice dei testi biblici: in greco, nel N.T., la potenza di Dio si esprime con la parola *dinamis*, che è alla origine delle parole dinamite. Quindi la potenza è come una dinamite, purché venga innescata: se tu la disinnesci, non fa male a nessuno.

Un grande filosofo europeo ateo, Bloch, ha ripetuto spesso: "è difficile fare una rivoluzione senza la Bibbia".

E in questa lettura, infine, si accentua il contesto sociale del messaggio.

Fa parte dello strumento specifico del cristiano anche la riflessione teologica, l'ermeneutica teologica. E questo avviene rileggendo la tradizione teologica della Chiesa ed i padri della Chiesa dal punto di vista della liberazione.

Ultimo strumento che ricordo, ma che è il primo, come vedremo poi nei passaggi concreti, è la strumentazione socio-analitica: conoscere il mondo reale dell'oppresso fa parte materiale del processo teologico globale. Bisogna sapere dove si vive per dire una parola teologica; non è ammessa l'ingenuità. E' un momento indiscutibile, anche se insufficiente, per una ulteriore e più profonda comprensione quale è il sapere proprio della fede.

Per questo quando ci sono degli incontri è difficilissimo, avere sempre un approccio interdisciplinare: economico, sociologico, teologico...: perchè, se non sai di che cosa parli a quale scopo parli?

Per riassumere quello che avviene di fatto dai livelli più modesti ai livelli più complessi, lo schema riassuntivo è più o meno questo:

- vedere: fare l'analisi della situazione;
- giudicare: esprimere un giudizio sulla base della fede, con quella strumentazione di cui si diceva;
- agire: di nuovo il coinvolgimento.

La novità non è quella di aver inventato il metodo induttivo invece che deduttivo: c'erano dei teologi che lo applicavano già in Europa. E' piuttosto il fatto di averlo applicato in maniera coerente che fa di questa riflessione qualcosa di nuovo: rigorosamente applicato, anche a rischio della pelle.

Una delle esperienze che mi hanno colpito di più è stata il vedere il coraggio che anche gli intellettuali hanno: fanno delle cose che io non ho avuto il coraggio di fare.

Dopo l'assassinio di mons. Romero, io ero lì. Un sacco di gente ha fatto le valigie ed è andata nel Salvador: io non ho avuto le garanzie sulla mia incolumità fisica e sono rimasto a casa.

Vorrei concludere con l'affrontare la questione un po' più a fondo. Le conferenze confessionali non sono superate, nè sono messe da parte, ma la situazione e il metodo impongono una diversa impostazione del problema. Come l'ho avvertita io, la preoccupazione delle chiese e anche dei teologi non è prima di tutto quella di arrivare ad un incontro ecumenico. Il primo problema è quello di arrivare ad una autenticità cristiana, dare giustizia e dignità alle persone.

Il problema ecumenico, non muove dallo scandalo di una cristianità divisa, che è il nostro scandalo, ma muove dallo scandalo di chiese che non hanno lottato e non lottano abbastanza per la giustizia e per la pace. Ci si fa interrogare da questa urgenza della storia e dai problemi dell'umanità prima ancorache dai problemi della Chiesa.

Per questo i teologi europei spesso affermano che i Latino-americani sono un po' superficiali.

Prima ci sono problemi più urgenti e gli altri vengono messi un po' in secondo piano.

Questa situazione crea nuove fraternità e delle frequentazioni comuni. Attualmente i due centri di riflessione popolare teologica più prestigiosi dell'America Latina sono due istituti del Consiglio ecumenico delle Chiese, i cui presidenti sono cattolici anche se si collabora cattolici e protestanti.

Molte università teologiche protestanti accolgono insegnanti cattolici presso cattedre importanti: il viceversa avviene un po' meno. Queste frequentazioni comuni sono importanti: si superano molti problemi che si pensava di avere, si scopre che si cammina insieme.

Si tratta quindi di una teologia in rinnovamento, ma anche una riflessione che non perde di vista i riferimenti, che sono riferimenti confessionali: non ci sarà nessun protestante in America Latina che accetterà facilmente di fare un discorso su Maria. La Maria dell'America latina in effetti non è una giovane obbediente e silenziosa, ma una donna del popolo che difende i diritti: le madri di Plaza de Mayo somigliano di più alla Maria dell'America Latina, che è poi la Maria del Magnificat, piuttosto che a quella Madonna con gli occhi lievemente rivolti al cielo, tranquilla, che può stare soltanto su un quadro a tenere in braccio un bambino. Ciononostante è ugualmente difficile per un protestante affrontare l'argomento.

La questione è che, partendo da queste problematiche, si tende un po' a relativizzare le contrapposizioni classiche e l'impulso alla ricerca della libertà e della dignità indubbiamente creano un quadro molto diverso.

In Italia non c'è ancora stato tra protestanti e cattolici, ma neanche, credo, nel resto d'Europa, un incontro su come rispondere ai nuovi movimenti religiosi che anche in Italia si diffondono. In America Latina al contrario c'è stato, ad altissimi livelli, nell'86

In Brasile c'è un Consiglio ecumenico delle chiese brasiliane di cui fanno parte la conferenza episcopale cattolica del Brasile e moltissime Chiese storiche protestanti.

Ci troviamo quindi di fronte ad una situazione in cui vecchie impostazioni sono in fase di superamento, ma non tutti i problemi sono risolti. E' una situazione in cui bisogna attendere un po' gli eventi.

E' vero che in questo continente si sono approfondite soprattutto le tematiche etiche, del discepolato, però (e per questo bisogna dire grazie agli interventi massicci della Congregazione della dottrina della fede e del papa attuale) le domande di teologia fondamentale, di dogmatica, sono in fase di accollazione. Si cominciano ad affrontare anche quei nodi teologici che sono più tipicamente nostri e questo è uno dei diversi punti di vantaggio imprevisti che quell'azione ha avuto. Sempre di più oggi si va nella direzione di un'articolazione delle questioni tra ciò che è più decisivo, la conversione a Dio, con ciò che è più urgente, cioè la liberazione dalla miseria.

(Sono stato il primo europeo in Costa Rica a studiare teologia latino-americana: mi hanno trattato malissimo. Dovevano farmi pagare tutto quello

Oggi c'è più disponibilità anche ad affrontare le questioni, comunque rilevanti, della teologia cosiddetta fondamentale.

E vorrei concludere con un giudizio di un teologo riformato svizzero, che fa il professore in una classica università europea: Hans Martin Barth. Egli ammette di essere quasi geloso di quel che sta succedendo in America Latina: dato che è un europeo non dice geloso, ma quasi geloso: un po' di "dignità".

"Mi chiedo" dice "se l'America Latina stia andando verso un nuovo sbocciare del cristianesimo paragonabile a quello del cristianesimo primitivo o a quello che la Riforma si era augurata. Sono quasi geloso".