

Cattolica, apostolica, non romana

di José Ramos Regidor

LEONARDO BOFF, *Chiesa: carisma e potere*. Saggi di ecclesiologia militante, Ed. Borla, Roma 1983, pp. 277, Lit. 14.000.

Il brasiliano Leonardo Boff, 46 anni, è uno dei più noti teologi latinoamericani della liberazione, non soltanto per le sue recenti vicende con il cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della fede, ma anche per la creatività e la molteplicità della sua produzione teologica (32 libri pubblicati, oltre numerosi articoli). Ha il merito di avere elaborato la prima cristologia latinoamericana, nel contesto socio-storico di una situazione di dipendenza da cui derivano alcune priorità ermeneutiche che egli sintetizza così: partire dall'uomo latinoamericano più che dalla chiesa, primato dell'elemento utopico su quello fattuale, della dimensione critica su quella dogmatica, del sociale sul personale, dell'ortoprassi sull'ortodossia (cfr. soprattutto la sua opera *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1974; l'originale è uscito a Petropolis nel 1972). Successivamente egli ha offerto contributi importanti all'elaborazione di una ecclesiologia latinoamericana. Oltre il volume che viene qui recensito (uscito nell'originale nel giugno 1981), ci sono altri due libri precedenti: *Ecclesiogenesi. le comunità di base reinventano la chiesa*, Ed. Borla, Roma 1978 (1977) e *Il cammino della chiesa*, Ed. Borla, Roma 1978 (1977) e *Il cammino della chiesa con gli oppressi*, Ed. Emi, Bologna 1983, (1980).

Nella risposta alle accuse di Ratzinger al libro *Chiesa: carisma e potere* (cfr. il regno/documenti, Bologna, n. 17, 1° ottobre 1984, pp. 540-557), Leonardo ha premesso due osservazioni fondamentali: 1) questo suo libro è un insieme di saggi elaborati in contesti diversi dal 1972 fino al 1981; non si tratta quindi di una ecclesiologia sistematica, su cui l'autore dichiara di star lavorando assieme a suo fratello Clodovis; 2) tutti questi saggi non possono essere compresi se non vengono situati nel loro contesto vitale, caratterizzato da due grosse sfide: a) la sfida sociale, derivante dalla situazione di crisi e di sofferenze in cui vive la grande maggioranza del popolo brasiliano e dal movimento popolare, sorto dal risveglio di queste masse, che ha organizzato la loro solidarietà per superare l'ingiustizia sociale e giungere ad un minimo di convivenza umana; b) la sfida ecclesiale, che si muove su due linee profondamente intrecciate: da una parte, l'opzione preferenziale per i poveri contro la loro povertà e in favore della giustizia sociale che richiede cambiamenti profondi nella società e nella chiesa; e d'altra parte, l'apertura della chiesa alla partecipazione del popolo attraverso la promozione delle comunità ecclesiali di base.

Si può dire che, nel suo insieme, l'opera teologica di Leonardo Boff si riferisce e utilizza i contributi della teologia progressista europea, avendo egli studiato in Germania. Nel corso degli anni ha accentuato sempre più le caratteristiche proprie della teologia latinoamericana della liberazione, intesa come riflessione critica sull'esperienza della fede vissuta nella prassi di liberazione.

I saggi pubblicati nel volume che sto presentando hanno in comune con la teologia progressista europea l'impostazione storico-critica

nell'interpretazione della Bibbia e di tutta la storia del cristianesimo. Ciò significa riconoscere che il messaggio cristiano, il mistero di Dio che si è rivelato in Gesù Cristo, non si esaurisce né si riduce mai alle sue espressioni e realizzazioni storiche, alle sue formulazioni, ai suoi sacra-

come il popolo oppresso e credente dell'America Latina che negli ultimi decenni sta risvegliandosi, cessa di essere massa amorfa, per essere soggetto, protagonista della storia, della società e della chiesa, del loro cambiamento (cfr. pp. 199-201). Si può forse dire che non si tratta soltanto della storicità esistenziale, ma della storia sociale, politica e culturale, della storia come intreccio di trasformazioni, con riferimento ai gruppi sociali e ai blocchi storici che sono soggetti di queste trasformazioni. Su questa base egli può sottolineare che l'impegno per la giustizia è elemento costitutivo, essenziale, della evangelizzazione e non una

turale" (p. 160), in quanto segno e strumento della salvezza di Gesù Cristo. Dall'altra essa è anche una realtà religioso-ecclesiastica, istituzionale (cfr. p. 188). Questa dimensione istituzionale è necessaria per la realizzazione sociale e storica del suo essere sacramento di salvezza. Ma essa è una realtà storica, soggetta anche al peccato e al tradimento della sua missione. "La chiesa istituzione non nasce bell'e fatta dal cielo; è anche frutto di una determinata storia e, al contempo, prodotto della fede" (pp. 188 e ss.). Il teologo brasiliano analizza questo aspetto religioso-ecclesiastico-istituzionale all'interno delle dinamiche di una società divisa



base. Essi costituiscono la base della società (classi popolari) e della chiesa (laici)" (p. 211 s). La riforma della chiesa, la costruzione della chiesa del popolo, della chiesa dei poveri, avviene quindi all'interno di un processo di lotta per la trasformazione della società. Riconoscendo i poveri, il popolo oppresso e credente, come soggetto e protagonista della vita della società e della chiesa, si riscopre che nella chiesa primitiva tutti i credenti erano portatori del potere sacro e solo secondariamente i ministri sacri (cfr. p. 256). Tutto il popolo è portatore storico della causa di Gesù e del suo Spirito, e al suo interno emergono carismi e ministeri che sono al servizio della comunità e della sua missione. Si cerca così un nuovo modo di essere chiesa in cui il principio strutturante sia il carisma e non il potere. Si accetta il ruolo dei preti, dei vescovi, del papa, ma si impone loro uno stile nuovo (cfr. p. 205). La chiesa della base è innanzitutto un avvenimento di persone riunite dall'ascolto della parola di Dio. Non si rifiutano l'istituzione e le sue strutture (sacramenti, dottrine, gerarchie). Ma queste realtà "non fanno da asse centrale della comunità come tale" (p. 205). Questo asse è fatto dalla parola di Dio e dai carismi suscitati dallo Spirito.

Per la mancanza di sistematicità e per il fatto di riferirsi ad un'esperienza in corso, quest'opera di Leonardo Boff è aperta a ulteriori precisazioni, aggiunte, approfondimenti e correzioni. Vorrei ora accennare ad alcuni rilievi problematici. Innanzitutto si può forse notare la presenza di una concezione *terzo-mondista*, in quanto sembra che soltanto ai poveri del terzo mondo venga riconosciuta la capacità di essere soggetti del cambiamento della società e della chiesa. Si ricordi però che, nei giorni delle sue recenti vicende con l'ex-Sant'Uffizio, Leonardo ha esplicitamente accennato ai possibili compiti di una teologia della liberazione nel primo mondo ed ha invitato questo primo mondo a non restare alla finestra. In ogni caso, mi sembra rimanga aperto il problema di definire correttamente l'intreccio tra le lotte di liberazione dei popoli del terzo mondo e le lotte per la liberazione, per la trasformazione della società e per la pace nei paesi del primo mondo (e anche del secondo, quelli dell'Est).

Alcuni lettori hanno trovato troppo *totalizzante* l'opzione preferenziale per i poveri. E altri hanno provato disagio di fronte all'interpretazione dei poveri come il popolo oppresso e credente. Rilievi fatti da europei, abituati alle tematiche della secolarizzazione, della cultura della crisi e del frammento. In realtà, il processo di secolarizzazione ha avuto in America latina forme molto diverse da quelle europee; esso ha inciso soprattutto sui settori della classe media e sull'élite intellettuale. Perciò il popolo oppresso latinoamericano è, in forte maggioranza, un popolo credente, con una pluriforme

La ricerca teologica di Barth

di Sergio Rostagno

Karl Barth, *La resurrezione dei morti*. Lezioni universitarie su I Corinzi 15. Edizione italiana a cura di A. Gallas, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pp. 144, Lit. 17.000. (Edizione orig.: Die Auferstehung der Toten, München 1924).

Il duplice interesse di quest'opera sta da un lato nella critica al sostegno che la ideologia borghese riceve da certe tradizionali impostazioni dell'insegnamento cristiano a proposito dell'escatologia; dall'altro qui abbiamo per la prima volta enunciata chiaramente la differente prospettiva teologica della ricerca di K. Barth rispetto a quella di R. Bultmann. Le venticinque pagine dell'introduzione del curatore servono allo scopo per il quale devono essere scritte: introdurre il lettore in un testo ormai classico ed alla sua problematica senza approfittarne per poter pubblicare un proprio saggio. Si doveva forse anche abbondare in questo senso: per esempio non abbiamo trovato ricordati luogo e anno della prima edizione. Il curatore è anche traduttore: l'integrità del testo qui proposto è proporzionale alla gratitudine che molti lettori, speriamo, gli dimostreranno per la sua onorevole fatica.

Questo scritto costituisce il primo documento del dibattito Barth-Bultmann. Bultmann, nella sua recensione alla *Resurrezione dei Morti*, dimostra di aver recepito perfettamente il tema in questione e ribadisce il suo cortese disaccordo: per lui le rappresentazioni apocalittiche (fine del mondo, nuovi cieli e nuova terra, la figura cosmica di Cristo) vanno decostruite mediante la critica storica per andare al nocciolo del messaggio esistenziale: ciò che significa per noi oggi Gesù, "fondamento storico del nostro presente essere" (Glauben und Verstehen, I, 64). Tutta diversa la posizione di Barth, che analizzando il testo di uno scritto cristiano primitivo (la sostanzialmente autentica I Lettera dell'apostolo Paolo ai Corinzi, posta nel canone subito dopo la famosa Lettera ai Romani, sulla quale Barth aveva esordito col suo esplosivo commento del 1919), interpreta la cristologia da un punto di vista apocalittico, nell'orizzonte

di attesa di rivolgimenti cosmici che processano la storia e sconvolgono la terra.

Proprio questa prospettiva ci conduce al punto ricordato all'inizio: la critica della società borghese. Si trovano nello scritto di Barth le enunciazioni più drastiche contro l'idea di un al-di-là che si affianca pacificamente all'al-di-qua e garantisce all'essere umano una sopravvivenza accanto e dopo la vita presente. All'idea rassicurante di un prolungamento di ciò che l'uomo realizza nel quadro del mondo presente, Barth contrappone una visione drammatica, discutibile, ma non aggirabile, in cui l'al-di-là incombe con l'annuncio di un rinnovamento totale che scuote il mondo presente e suscita nello stesso tempo una prospettiva di speranza di cui si fa carico, come prima avente causa, la comunità cristiana. Il vecchio termine di militia (qui tradotto con battaglia; ted. Kampf), che si ritrova in Calvino come nel vocabolario di uno dei maestri di Barth, W. Herrmann, serve per evocare l'operatività dell'attesa cristiana, tanto più incisiva quanto meno prenda di anticipare in qualsiasi modo l'incombente giudizio. Come da queste considerazioni biblico-teologiche possa sorgere un'etica sociale dimostrano scritti di discepoli di Barth. Barth stesso ha riproposto questi pensieri negli scritti successivi riguardanti la santificazione dell'esistenza.



semplice conseguenza della fede. In questa prospettiva i diritti umani vengono intesi come diritti delle grandi maggioranze povere (cfr. p. 20). E nella dura requisitoria contro la violazione dei diritti umani all'interno della chiesa (cfr. il capitolo quarto), si ha cura di precisare che essi rappresentano una contraddizione secondaria ma che vengono richiesti affinché la chiesa diventi più autentica e credibile nel suo impegno per i diritti del popolo, che sono la contraddizione primaria (cfr. p. 58).

Come ogni credente, Leonardo vede nella chiesa due dimensioni. Da una parte "un dono di Dio e a ragione si dice che essa è sopranna-

menti, alla sua organizzazione ecclesiale. Ognuna di queste realizzazioni storiche è sempre parziale, provvisoria, relativa al contesto vitale. Contro il fissismo e il dogmatismo del cattolicesimo ufficiale, Leonardo Boff afferma che essere cattolico significa "poter vivere e testimoniare la stessa fede in Gesù Cristo salvatore e liberatore dall'interno di una cultura determinata" (p. 169) senza perdere la propria identità. E aggiunge: "Non sarebbe cattolica una chiesa che non fosse africana, cinese, europea, latinoamericana" (p. 169).

Ciò che è specifico della teologia latinoamericana della liberazione è l'avere i poveri come suoi interlocutori privilegiati, intesi storicamente,

in classi, utilizzando anche il concetto del modo di produzione (cfr. il capitolo ottavo). In questa prospettiva, l'attuale struttura della chiesa cattolica appare come il risultato di "un processo di espropriazione dei mezzi di produzione religiosa da parte del clero contro il popolo cristiano" (p. 192). Ma esiste attualmente un processo inverso: "la chiesa che nasce dalla fede del popolo di Dio, o, ancor più semplicemente, la chiesa che nasce dal popolo credente e oppresso, per lo Spirito di Dio" (p. 212). Si assiste ad un processo di reinvenzione della chiesa dal basso: infatti, "sono generalmente i poveri, al contempo oppressi e credenti, i membri delle comunità ecclesiali di

