

# La Teologia in Brasile, tra storia e prospettive

João Paulo de Mendonça Dantas\*

Di solito, quando si parla di teologia in Brasile, in particolare all'estero, si nota che la stragrande maggioranza delle persone interessate a questo argomento conoscono, almeno superficialmente, l'importanza del riferimento alla Teologia della Liberazione (TdL) e al suo più noto esponente, Leonardo Boff.

Partendo da questa premessa, lo scopo del nostro articolo è quello di presentare un riassunto schematico delle principali tappe della storia del pensiero teologico in Brasile, per poter contestualizzare la nascita e lo sviluppo della TdL nel periodo successivo al Vaticano II, con un particolare riferimento ai contributi cristologici ed ecclesiologici di Boff.

Alla luce di questa storia, offriremo una breve riflessione sulle prospettive della teologia brasiliana all'inizio di questo terzo millennio.

## 1. Un breve riassunto della storia della Teologia in Brasile

Secondo Riolando Azzi, la storia della teologia in Brasile può essere divisa in cinque periodi<sup>1</sup>:

- a) La Teologia del periodo coloniale (1500-1759);
- b) La Teologia dell'epoca dell'Indipendenza (1759-1840);

---

\* È sacerdote dell'arcidiocesi di Belém (Brasile). Ha ottenuto presso la Facoltà di Teologia di Lugano il dottorato e l'abilitazione alla libera docenza in Teologia dogmatica. È professore di Teologia dogmatica alla Facoltà Cattolica di Belém e docente alla Facoltà di Teologia di Lugano.

<sup>1</sup> Cfr. R. AZZI, *A Teologia no Brasil. Considerações históricas*, in AA VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1991, 21.

- c) La Teologia nella Riforma Cattolica (1840-1920);
- d) Teologia della Restaurazione Cattolica (1920-1960);
- e) Teologia della Liberazione (1960-).

In questa prima parte del nostro articolo, presenteremo le prime quattro tappe, mentre la quinta, data la sua importanza e complessità, sarà l'oggetto della seconda parte del nostro lavoro.

### 1.1. La Teologia del periodo coloniale (1500-1759)

Poiché il Brasile era considerato come un prolungamento del Regno portoghese, la Santa Sede aveva affidato ai re portoghesi l'opera di evangelizzazione delle colonie. Si creò così un modello ("Padroado"<sup>2</sup>, Patronato) in cui il capo della Chiesa in Brasile era in effetti il re del Portogallo. Toccava a lui erigere parrocchie e diocesi, costruire chiese, cattedrali e conventi, nominare i parroci e i vescovi. Al Papa restava il compito di confermare le principali decisioni prese dal monarca.

Fu creato il Ministero del culto che si occupava della fede e della organizzazione ecclesiastica; tale Ministero aveva il privilegio di ricevere la decima ecclesiastica e in contropartita provvedeva a mantenere il clero e le opere religiose.

A differenza della politica spagnola, che aveva provveduto a costruire dei centri universitari di primo livello nelle colonie dell'America, il Portogallo non aveva stabilito dei Centri Universitari in Brasile, forse perché così era più facile esercitare il suo dominio sul popolo coloniale, o forse perché non aveva trovato delle culture indigene sviluppate come in Messico e in Perù<sup>3</sup>.

I gesuiti fondarono dei Collegi in Brasile, nel 1556 a Salvador e nel 1567 a Rio de Janeiro, dove nel 1649 nacque la prima Facoltà di Filosofia del Brasile, affiliata all'Università di Coimbra. La Facoltà adottò la *Summa Theologiae* e il famoso *Cursus Conibrencis*, un commento alla filosofia aristotelica in otto volumi, scritto da Pedro de Fonseca e da altri gesuiti di Coimbra<sup>4</sup>.

Nella seconda metà del secolo XVII, i gesuiti chiesero alla Corona portoghese di riconoscere il Collegio di Salvador come la prima Università brasiliana, ma la ri-

<sup>2</sup> Sul Padroado in Brasile, cfr. H. C. J. MATOS, *Nossa Historia. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. I, *Período Colonial*, São Paulo 2015, 97-111; E. HOORNAERT, *História da Igreja no Brasil. Primeira Época – Período Colonial*, Petrópolis 1977, 160-168.

<sup>3</sup> Cfr. J. I. SARANYANA (ed.), *Teología em América Latina. Vol. I. Desde los Orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid 1999, 393.

<sup>4</sup> Cfr. SARANYANA (ed.), *Teología em América Latina*, 395-396. Lo stesso autore ricorda che A. Vieira ha scritto un manuale di filosofia, che non è sopravvissuto all'espulsione dei gesuiti dal Brasile (1759) e alla persecuzione che ne seguì. Nel secolo XVII furono scritti in Brasile una *Summa universae Philosophiae* (1652), da Baltasar Teles, e un *Cursus philosophicus* (1687), da Domingo Ramos, cfr. *ibid.*, 396.

chiesta venne respinta dalle autorità. Nonostante la mancanza di un riconoscimento civile, il Collegio era organizzato secondo il modello dell'Università di Évora, fondata nel 1559 dai gesuiti<sup>5</sup>.

Fino alla metà del secolo XVIII, in Brasile non c'erano seminari. Le vocazioni secolari erano formate in un modo informale da alcuni sacerdoti più colti o dai gesuiti, mancavano i docenti, i mezzi materiali e il coraggio episcopale per mettere in pratica gli orientamenti del Concilio di Trento in materia<sup>6</sup>. Alcuni ecclesiastici andavano all'Università di Coimbra per compiere i loro studi seminaristici. In modo generale, il clero secolare era poco istruito, mentre i religiosi erano pochi e non potevano accettare dei novizi senza l'autorizzazione del governo civile, per cui il loro numero rimaneva sempre esiguo<sup>7</sup>.

**La teologia della Chiesa intesa come Cristianità.** Il tradizionale principio "Fuori della Chiesa non c'è salvezza" era inteso come se "fuori della cristianità lusitano-brasiliana non c'è salvezza".

Alla luce di questo principio, le conquiste e le usurpazioni dei portoghesi erano legittimate come una espressione del disegno di Dio in favore dell'edificazione della Cristianità.

Essere cristiano per gli indios e gli schiavi africani significava dover abbandonare interamente la loro cultura originale per integrarsi nella cultura della civiltà lusitana.

Il movimento di colonizzazione è stato definito da alcuni come «messianismo guerriero dei portoghesi»<sup>8</sup>.

I primi missionari gesuiti tentarono di rispettare diversi elementi della cultura indigena<sup>9</sup>, ma questo movimento fu vinto più tardi dall'azione del primo vescovo del Brasile, mons. Pedro F. Sardinha<sup>10</sup> (1551-1556), che voleva la piena integrazione degli indios nella cultura portoghese. Cristianizzare significava imporre il dominio culturale del Regno lusitano.

**La teologia dell'esilio.** Mentre la teologia della cristianità veniva diffusa dai prelati e chierici legati direttamente alla Corona, i missionari diffondevano dappertutto

<sup>5</sup> Cfr. L. D. MOURA, *A educação católica no Brasil: passado, presente e futuro*, São Paulo 2000, 54-55.

<sup>6</sup> Cfr. I. R. SCHERER, *Concílio Plenário do Brasil. História da Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, São Paulo 2014, 22-23.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, 23.

<sup>8</sup> Cfr. E. HOORNAERT, *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*, Petrópolis 1974, 31-58.

<sup>9</sup> Sull'evangelizzazione degli indios compiuta dai gesuiti, cfr. MATOS, *Nossa Historia. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. I, 115-130.

<sup>10</sup> Nato a Évora (Portogallo), P. Sardinha morì nel 1556 in mano ad una tribù di indios antropofagi, i *Caetés*.

una teologia ascetico-mistica che può essere chiamata teologia dell'esilio. Alla luce di una filosofia platonico-agostiniana e della dottrina del peccato originale, la terra era concepita come un luogo di esilio e di espiazione, una valle di lacrime, dove vivono gli «esuli figli di Eva», in attesa della partenza per la patria eterna. La mancanza di valore della vita presente serviva a giustificare le situazioni ingiuste del mondo presente, l'ingiustizia era vista come un semplice frutto del peccato originale. Ogni cristiano era invitato ad accettare in modo pacifico la sua sorte, espressione della volontà divina.

Dal secolo XVI, molti gesuiti avevano accettato l'idea della servitù degli indios come un mezzo per facilitare la loro conversione e salvezza<sup>11</sup>. In un'opera pubblicata il 1705, il gesuita Jorge Benci affermava che la schiavitù e il servilismo erano delle conseguenze del peccato originale<sup>12</sup>. Sulla stessa scia di pensiero Nuno Pereira pubblicò nel 1728 il suo *Compendio Narrativo del Pellegrino nell'America*. In quest'opera, l'autore riconosce la schiavitù degli africani come un mezzo per la loro conversione al cristianesimo e futura salvezza, nonostante abbia il coraggio di criticare la violenza con cui erano trattati, violenza che feriva la dignità degli schiavi e dei padroni<sup>13</sup>. In questo contesto, la ribellione degli schiavi contro i loro padroni era vista come un peccato grave.

Tra i religiosi che si opposero alla schiavitù degli índios e degli africani<sup>14</sup>, si possono ricordare i gesuiti Manuel da Nóbrega<sup>15</sup>, Serafim Leite<sup>16</sup> e Miguel Garcia<sup>17</sup>. Alcuni autori contemporanei vedono in essi i primi teologi che riflettono secondo l'ottica degli oppressi<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. M. DE F. M. BARBOSA, *As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534-1597)* (Analecta Gregoriana 298), Roma 2006, 81-88; AZZI, *A Teologia no Brasil. Considerações históricas*, 24.

<sup>12</sup> Cfr. J. BENCI, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (Livro Brasileiro de 1700)*, São Paulo 1977, 77. Cfr. anche N. DE A. OLIVEIRA, *Jorge Benci e a Escravidão: Percepções de um Jesuíta italiano em uma sociedade escravista*, in *Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO, Rio de Janeiro 2012*, in [http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338255954\\_ARQUIVO\\_Artigo-Anpuh.pdf](http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338255954_ARQUIVO_Artigo-Anpuh.pdf).

<sup>13</sup> Cfr. A. M. M. RODRIGUES, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América, de Nuno Marques Pereira*, in *Estudos Filosóficos* 7 (2011) 30-36; A. PAIM – C. JUNQUEIRA (edd.), *Moralistas do século XVIII*, Rio de Janeiro 1979, 25-26. Per il testo originale cfr. <http://purl.pt/30238/3/#/52-53>.

<sup>14</sup> Cfr. W. SANTIN, *Vozes proféticas de religiosos diante da escravidão negra no Brasil*, in *Studium* 2 (2008) 67-79. Cfr. anche H. C. J. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. II, *Período Imperial e Transição Republicana*, São Paulo 2010, 108-124.

<sup>15</sup> A. M. P. MALHEIROS, *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*, vol. 2, Rio de Janeiro 1867, 169.

<sup>16</sup> Cfr. S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, Rio de Janeiro 1938, 227.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 228-229.

<sup>18</sup> Cfr. HOORNAERT, *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*, 58-60.

**Teologia popolare dei santi e della Passione di Cristo.** In continuità con il Medioevo si nota, nel Brasile coloniale, una teologia popolare che tende a sottolineare l'importanza del ruolo dei santi e delle devozioni connesse, come una specie di scorciatoia per raggiungere la salvezza. La tradizione popolare più importante, influenzata dalla spiritualità dei gesuiti e francescani, è la devozione al Signore Buon Gesù<sup>19</sup>, centrata sulla contemplazione della sua Passione e Morte. Si sono moltiplicate lungo gli anni le cappelle e le confraternite per promuoverne la devozione. Tra i momenti più importanti della Settimana Santa c'erano le processioni del Signore dei Passi (Giovedì) e del Signore Morto (Venerdì), la cui partecipazione popolare di solito superava quella delle celebrazioni sacramentali.

Questa particolarità va spiegata alla luce del fatto che, per i cristiani brasiliani di allora, la risurrezione sembrava soltanto una promessa escatologica.

Se da una parte ci sono coloro che hanno valutato tale devozione popolare come una sorta di "oppio del popolo", dall'altra non si può negare che il popolo contemplava il Cristo sofferente o morente come il suo alleato, un compagno che soffriva con esso e contemporaneamente era fonte di consolazione, di pace e di coraggio per affrontare senza disperazione le avversità della vita presente<sup>20</sup>.

Un fenomeno interessante, che si trova associato alla devozione popolare ai santi, è quello degli eremiti-predicatori<sup>21</sup>. Erano dei laici che vivevano una vita molto austera dedita alla preghiera e alla penitenza, alla predicazione e alla carità. Il primo di cui conosciamo la biografia fu il frate francescano Pedro Palácio, arrivato in Brasile nel 1558, che fondò il Santuario della Madonna della Penha, a Vila Velha. Il fenomeno si intensificò lungo i secoli XVII-XVIII: Antônio Caminha fonda la Chiesa della Madonna della Gloria, a Rio de Janeiro; Félix da Costa fonda il Santuario di Macaúbas, una associazione di vergini consacrate e una scuola<sup>22</sup>; Feliciano Mendes (†1765) costruisce un Santuario al Buon Gesù a Matosinho<sup>23</sup>; il fratello Lourenço († 1819), terziario francescano, erige un Santuario per onorare la Madonna, Madre degli uomini, a Caraça, nella diocesi di Mariana, che vede sorgere attorno a sé una fraternità di eremiti<sup>24</sup>.

La figura teologica più importante di questo periodo, è senz'altro il portoghese Padre Antônio Vieira (1608-1697).

Trattasi del gesuita più conosciuto della storia del Brasile, una figura poliedrica e

<sup>19</sup> Sull'importanza del culto al Buon Gesù, cfr. MATOS, *Nossa Historia. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. I, 205-206.

<sup>20</sup> Cfr. J. C. DE O. TORRES, *História das Idéias Religiosas no Brasil*, São Paulo 1968, 57-58.

<sup>21</sup> Cfr. HOORNAERT, *História da Igreja no Brasil. Primeira Época – Período Colonial*, 240-241.

<sup>22</sup> Cfr. MATOS, *Nossa Historia. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. I, 238-240.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 242-243.

complessa, missionario, diplomatico, predicatore e teologo. La sua teologia-omiletica, in cui si univano una vastissima cultura e una straordinaria erudizione, può essere presentata come messianica<sup>25</sup>, nella misura in cui si tratta di una sintesi grandiosa e biblicamente ben fondata (cfr. Dn 2,27ss.; 7,27; Zc 6,1-8), del messianismo di Gonçalo Annes Bandarra e della leggenda di Ourique. Bandarra ha profetizzato, nella sua opera *Trovas* (1530), l'avvento di un re che sarebbe diventato il re del mondo, e nel cui impero il vero Dio sarebbe stato adorato da tutti. La leggenda di Ourique attribuiva a Cristo stesso, apparso a Afonso I, a Ourique, la fondazione del Portogallo (1139). Cristo avrebbe promesso di fondare il suo Regno attraverso il regno del Portogallo. Il Portogallo sarebbe stato il quinto Impero, un regno di pace, definitivo e universale<sup>26</sup>.

Nel 1640, quando João, il Conde di Bragança, diventò re del Portogallo, dopo sessanta anni di dominazione degli spagnoli, molti credevano che la profezia di Bandarra e la leggenda di Ourique si avverassero. Vieira arrivò a Lisbona nel 1641 e le sue opere, soprattutto *História do Futuro* (*Storia del Futuro*), *Clavis Prophetarum* e *Defesa perante o Santo Ofício* (*Difesa dinanzi al Santo Uffizio*), esprimono una teologia messianica entusiasta<sup>27</sup>.

Difese il Padroado fino al punto di riconoscere il re portoghese come il Vicario di Cristo in America, il superiore diretto dei vescovi e il capo dell'opera evangelizzatrice nel nuovo continente<sup>28</sup>.

Vieira, nel suo secondo soggiorno nella Città Eterna, partecipò a dei negoziati tra i rappresentanti della Corona Portoghese e la Santa Sede, che aveva istituito la Congregazione della *Propaganda Fidei* per combattere il *Padroado*, in vista delle nomine dei nuovi vescovi del Brasile. In quella occasione si è opposto al gesuita francese Lachaise che difendeva il diritto papale di realizzare le riferite nomine<sup>29</sup>.

Per Vieira il principale diritto degli indios era il diritto alla salvezza, tutti gli altri diritti (libertà, matrimonio, ecc.) erano secondari e orientati a questo primo diritto. D'altra parte, il primo dovere (di carità e di giustizia) dei portoghesi era quello di proporre e stimolare la conversione dei nativi. Alla luce di queste due premesse, Vieira costruisce i suoi ragionamenti teologici che mirano a pacificare le coscienze di fronte agli abusi commessi in nome dell'evangelizzazione<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. S. LEITE, *Profetismo e Messianismo na Obra de Antônio Vieira*, in *Brotaria* 72 (1961) 56-59; B. MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. III, *Epoca Moderna*, Bologna 1996, 408-411.419.

<sup>26</sup> Cfr. E. HOORNAERT, *Teologia e Ação Pastoral em Antônio Vieira SJ: 1652-1661*, in AA.VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1991, 64.

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio J. DE BIE, *God in de sermoenen van padre Antônio Vieira*, Louvain 1970, 318; 320; 426-427.

<sup>28</sup> Cfr. HOORNAERT, *Teologia e Ação Pastoral em Antônio Vieira SJ: 1652-1661*, 66.

<sup>29</sup> Cfr. M. HAUBERT, *L'Église et la défense des "sauvages": le père Antoine Vieira au Brésil*, Bruxelles 1964, 149.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, 47.59.83.

Dal punto di vista pastorale, Vieira è un grande predicatore, le cui doti gli rendono la nomina di predicatore della Corte a Lisbona. La sua parola è vista come una spada che affronta gli interessi schiavisti dei cittadini portoghesi in Brasile e, in contropartita, difende la dignità dei nativi e promuove gli insediamenti missionari, che erano come uno stato all'interno dello Stato<sup>31</sup>.

## 1.2. La Teologia dell'epoca dell'Indipendenza (1759-1840)

Dopo l'espulsione dei gesuiti (1759) dalle colonie e dal Portogallo, e la conseguente riforma dell'Università di Coimbra, l'illuminismo di matrice francese contribuì a diffondere non solo una nuova concezione scientifica, ma anche delle nuove idee filosofiche e politiche. I giovani brasiliani che studiavano in Portogallo o in Francia tornavano in Brasile affascinati da queste nuove idee e fomentavano la nascita di circoli politici indipendentisti. Tra essi, possiamo annoverare una parte del clero urbano di posizione liberale. Questo clero prenderà parte a tutti i movimenti regionali che hanno avuto come scopo l'indipendenza politica. Influenzati dalle nuove idee del secolo XVIII, mettono in dubbio la legittimità del sacro potere regale e diventano araldi della libertà e dell'indipendenza del popolo.

L'idea di una Chiesa più nazionale, in contrapposizione a un preteso ultramontanismo romano, arriva dalla Francia in Brasile. Alcuni seminari adottano il manuale *Lugdunensis (Institutiones philosophicae auctoritate d.d. archiepiscopi Lugdunensis)*, pubblicato nel 1780, dall'oratoriano Joseph Valla, su richiesta del vescovo di Lione, Antoine Montazet, e il *Catechismo di Montpellier*. Il liberalismo radicale si rivolge contro l'autorità del Re e della Santa Sede.

Dopo l'indipendenza del Brasile (1822) e la rinuncia del suo primo reggente (1831), il presbitero Diogo A. Feijó<sup>32</sup> diventò il nuovo ministro della giustizia e si impegnò affinché la Chiesa Cattolica in Brasile si adeguasse allo spirito e alle abitudini del popolo brasiliano, una necessaria incarnazione del cattolicesimo nella vita nazionale. Ad esempio, questo ministro proponeva la fine della legge ecclesiastica del celibato.

Molti ecclesiastici militarono in favore di una Chiesa che non fosse uno strumento di dominazione lusitana e vedevano la fede cristiana come alleata della liberazione del popolo brasiliano: «Dio è libertà», ripetevano<sup>33</sup>.

La teologia di questo periodo si contrappone a quella del periodo precedente, nella misura in cui sottolinea l'importanza del popolo, dell'indole nazionale e del

<sup>31</sup> Cfr. HOORNAERT, *Teologia e Ação Pastoral em Antônio Vieira SJ: 1652-1661*, 74.

<sup>32</sup> Cfr. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. II, 51-56.

<sup>33</sup> Cfr. AZZI, *A Teologia no Brasil. Considerações históricas*, 28.

carattere liberatore della fede cristiana. Per questa ragione, Leonardo Boff afferma che in questo periodo si elabora una prima teologia della liberazione in Brasile e in America Latina<sup>34</sup>.

### 1.3. La Teologia nella Riforma Cattolica (1840-1920)

L'episcopato di questo periodo percorse il cammino di abbandono del modello della Cristianità per mettere in atto un modello di vita ecclesiale più ispirato alla riforma voluta dal Concilio di Trento.

I vescovi invitarono i chierici ad allontanarsi dai movimenti politici e a vivere con serietà e amore il celibato ecclesiastico<sup>35</sup>. Si impegnarono a promuovere un rinnovamento della vita ecclesiale attraverso l'insegnamento del *Catechismo Romano* e la valorizzazione della vita sacramentale a detrimento delle devozioni popolari. Si afferma in Brasile il concetto ecclesiale di *Società Perfetta*, in cui si trova la sola salvezza.

Dal punto di vista teologico possiamo parlare di una *teologia che mette in rilievo l'importanza primordiale del potere spirituale della Chiesa e della gerarchia*.

Dal modello unitario della Cristianità, si passa a un modello in cui la vita dei cristiani è orientata da due società distinte, quella dello Stato o società civile e quella della Chiesa o società ecclesiastica: la prima si occupa degli interessi temporali dell'uomo, mentre la seconda si occupa degli interessi spirituali della persona.

Per poter svolgere degnamente la sua missione spirituale, la Chiesa difende la sua piena libertà e autonomia. I vescovi non si considerano più come dei dipendenti del potere civile e sottolineano il loro diritto di guidare le attività pastorali della Chiesa. I vescovi sono intesi come principi della Chiesa e il Papa come il suo capo supremo.

I seminaristi migliori sono inviati al Collegio Pio-Latino-Americano per studiare le Scienze Sacre. Molti di essi, più tardi avrebbero ricevuto la nomina episcopale<sup>36</sup>.

La crescita della consapevolezza del proprio potere spirituale fece sì che alcuni vescovi<sup>37</sup> si rifiutassero di sottomettersi all'autorità statale. Nel 1872, il vescovo Vital M. Gonçalves de Oliveira proibì una messa in commemorazione dell'anniversario di un tempio massonico e ordinò l'espulsione dei massoni dalle confraternite di Recife. Mons. Vital ricevette il sostegno del vescovo di Belém, Antônio de Macedo Costa, ma molti prelati preferirono tacere di fronte alla reazione della Corona che si schierò a

<sup>34</sup> Cfr. L. BOFF, *O reverso da história*, in G. C. VILAR, *A liderança do clero nas Revoluções Republicanas: 1817-1824*, Petrópolis 1980, 11-12.

<sup>35</sup> Cfr. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol.II, 56-68.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, 93.

<sup>37</sup> Mons. Antônio Viçoso (Mariana), Mons. Antônio Joaquim de Melo (São Paulo), Mons. Romualdo Antônio de Seixas (Bahia), Mons. Antônio de Macedo Costa (Pará) e Sebastião Laranjeira (Rio Grande do Sul) e Mons. Vital de Oliveira (Olinda).



difesa degli interessi massonici. Dopo essere stati condannati e arrestati (1873-1874), vennero amnistiati (1875). Nonostante questi episodi storici, la concezione pratica del rapporto Stato-Chiesa rimase la stessa: la Chiesa difendeva contemporaneamente la sua autonomia in materia pastorale e la collaborazione tra il trono e l'altare, in vista del mantenimento dell'ordine stabilito. Dobbiamo però osservare che l'influenza del governo all'interno della Chiesa diminuì in modo netto<sup>38</sup>.

Per evitare la crescita di un clero brasiliano urbano di pensiero politico liberale, i seminari vennero affidati a dei religiosi europei che promossero una riforma nella formazione sacerdotale in Brasile. Tale riforma mirava a riproporre la bellezza e l'importanza del celibato ecclesiastico e suscitare un atteggiamento clericale in materia politica e sociale che in qualche modo si allontanasse dalle attese del popolo brasiliano di allora, un atteggiamento che avesse come scopo una attuazione meramente spirituale-religiosa.

Dal 1840 al 1889 non si vede l'influenza ecclesiale nei grandi eventi politici in Brasile, come l'abolizione della schiavitù nel 1888 e la proclamazione della Repubblica nel 1889, che vennero piuttosto associati alla borghesia urbana liberale e alla massoneria.

Con l'avvento della Repubblica, merita di essere ricordato il sacerdote Júlio Maria<sup>39</sup> (1850-1916) che propose alla Chiesa una nuova crociata. Essa doveva rompere la sua alleanza con il potere e mettersi dalla parte del popolo per difendere il suo interesse. Secondo l'autore, sulla terra esistono soltanto due poteri, quello ecclesiale e quello del popolo, che uniti sarebbero invincibili<sup>40</sup>. Difendeva l'indipendenza della Chiesa come fondamento di ogni forma autentica di cattolicesimo e predicava l'importanza di cristianizzare la democrazia di fronte a una forte tendenza positivista<sup>41</sup> e massonica di costruire «un Brasile senza Dio»<sup>42</sup>. Secondo lui, la Chiesa poteva contribuire a costruire una nazione sull'ordine che scaturisce dalle coscienze, un ordine che rispetta la ragione umana e la sua dignità, ma che promuove contemporaneamente l'esercizio della libertà e il rispetto per le istituzioni, per le gerarchie sociali e per il governo legittimo. I cattolici non erano i veri nemici della repubblica come alcuni predicavano, ma potevano diventarne i migliori amici. I veri nemici sono, in realtà, coloro che vogliono una società senza religione<sup>43</sup>. Il grande pericolo che minaccia la

<sup>38</sup> Cfr. SCHERER, *Concílio Plenário do Brasil. História da Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, 34.

<sup>39</sup> Cfr. H. C. J. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, *Período Republicano e Atualidade*, São Paulo 2011, 19-24.

<sup>40</sup> Cfr. J. MARIA, *O Catholicismo no Brasil*, Rio de Janeiro 1950, 244.

<sup>41</sup> Dopo la proclamazione della Repubblica, la bandiera brasiliana ha incorporato una frase di A. Comte: «Ordem e Progresso» (Ordine e Progresso).

<sup>42</sup> J. MARIA, *Brasil sem Deus*, in *Pátria* (12/08/1894) 350.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*

Chiesa nella società liberale tra il secolo XIX e XX è quello di essere esclusa dalla vita pubblica, sociale e politica, dovendo accontentarsi di una presenza limitata ai focolari e alle coscienze.

La Chiesa doveva assicurare il suo ruolo nella vita concreta degli uomini e della società diventando una Chiesa in uscita, ossia non limitandosi a dispensare i sacramenti, ma uscendo dalle sagrestie e andando incontro a tutte le classi sociali, gli operai, i padroni, gli illetterati, gli intellettuali, ecc. Non si sarebbe dovuto aspettare che lo Stato offrisse alla Chiesa un suo ruolo, ma la Chiesa avrebbe dovuto conquistarlo e influenzare lo stato e la legislazione attraverso la diffusione sociale dei principi cristiani<sup>44</sup>. Viene sottolineata l'importanza di predicare alla classe dirigente e alla borghesia la debolezza e le contraddizioni del liberalismo, del positivismo e dello scientismo, per poter riproporre la ragionevolezza e la convenienza dell'integralità della fede cristiana.

Possiamo dire che il pensiero teologico di Padre Júlio è debitore del magistero sociale di Leone XIII<sup>45</sup> e, in un certo modo, prepara la Chiesa in Brasile ad accogliere l'insegnamento del Concilio Vaticano II sul rapporto tra la Chiesa e il mondo.

Oltre alle sue preoccupazioni riguardanti il rapporto tra la Chiesa e la politica, il redentorista sviluppò nelle sue conferenze e nei suoi articoli una apologia scientifica della fede per combattere le eresie moderne (razionalismo, ateismo, socialismo, liberalismo morale, reincarnazione, ecc.) e andare incontro all'élite intellettuale, dimostrando la razionalità e la coerenza della fede cattolica<sup>46</sup>.

Durante questo periodo, si nota una tendenza incoraggiata dai chierici regolari provenienti dall'Europa a sviluppare una teologia di carattere ascetico e una conseguente pastorale centrate sul merito (*Teologia del merito*).

In analogia col valore transitorio della vita politico-economica, in cui la riuscita di qualcuno viene misurata secondo gli accumuli (di soldi, di beni materiali, di conoscenze) ottenuti lungo la sua vita, la vita spirituale del cristiano viene incoraggiata ad accumulare dei meriti in vista della salvezza eterna. Il valore della vita terrena sembrava limitarsi all'opportunità di acquistare delle virtù e dei meriti per ottenere il premio salvifico.

Le sante missioni hanno spesso come tema "Salva la tua anima", il lavoro pastorale della Chiesa è valutato secondo i numeri delle confessioni, delle comunioni, dei battesimi, dei matrimoni, ecc.

La vita presente, anche se subordinata a quella eterna, non sembra trovare il suo

<sup>44</sup> J. O. BEOZZO, *Pe. Júlio Maria, uma teologia liberal-republicana numa Igreja monarquista e conservadora*, in AA. VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1991, 121.

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, 110.

<sup>46</sup> Cfr. ad esempio J. MARIA, *A minha pregação*, in *Pátria* (14/10/1894) 420-422. Per un riassunto del tema cfr. BEOZZO, *Pe. Júlio Maria*, 112-117.

valore in se stessa e la vita cristiana non sembra orientata a Cristo, per trasformare il mondo presente in vista del suo futuro escatologico.

Nuove devozioni popolari si diffondono in modo impressionante: la novena perpetua alla Madonna del Perpetuo Soccorso (Redentoristi), il culto al Sacro Cuore di Gesù (Gesuiti), attraverso l'Apostolato della Preghiera, e al Cuore Immacolato della Vergine Maria.

Si diffonde una visione che può essere intesa come di matrice manichea, in cui da una parte si trova il liberalismo, gli eretici e i cattivi cattolici, mentre dall'altra parte si trova Gesù, prigioniero del tabernacolo, e i suoi devoti, i buoni cattolici che lottano contro i poteri del male. I veri cattolici devono riparare i peccati commessi dai cattivi, attraverso delle comunioni, delle adorazioni e degli altri esercizi spirituali. Le famiglie devono partecipare a questa crociata riparatrice, attraverso la intronizzazione dell'immagine del Sacro Cuore di Gesù nelle loro case (*Teologia della riparazione*).

#### 1.4. Teologia della Restaurazione cattolica (1920-1960)

Di fronte a una *leadership* politica poco attenta alla cattolicità della stragrande maggioranza della popolazione, sembrava urgente che la fede riprendesse il suo ruolo nella vita pubblica, che la fede ritrovasse la sua capacità di influenzare la sfera politica. «Il nostro paese è cattolico, ma i principi, le leggi e gli organi che reggono la vita politica non ne sono», affermava mons. Sebastião Leme<sup>47</sup> (vescovo di Olinda), e aggiungeva: «siamo diventati cattolici di clausura, la nostra fede sembra limitarsi agli oratori e alle navate delle chiese», «a noi cattolici è dato soltanto il permesso di esistere»<sup>48</sup>.

LO scopo che si prefiggeva il futuro cardinale di Rio de Janeiro era che la Chiesa riprendesse il suo ruolo sociale e politico, attraverso dei politici e delle leggi cattoliche.

A Rio de Janeiro, il cardinale Leme cercò di conquistare l'élite degli intellettuali, degli agnostici e degli atei. Uno dei frutti di questo apostolato fu la conversione di Jackson de Figueiredo Martins, un intellettuale di grande valore, che da nemico della Chiesa e iconoclasta, diventò un apostolo del laicato.

Nel 1921, con l'aiuto di un gruppo di amici di Figueiredo, viene fondata la rivista *A Ordem* con lo scopo di diffondere la dottrina cristiana e di combattere gli errori dei suoi nemici (liberalismo e comunismo). Viene fondato nel 1922 il Centro d. Vitale che riuniva degli intellettuali che dibattevano sulle grandi questioni dell'epoca<sup>49</sup>; il

<sup>47</sup> Cfr. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 45-49.

<sup>48</sup> S. LEME, *Carta pastoral*, Petrópolis 1916, 5.16-17.

<sup>49</sup> Cfr. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 66.

neotomismo era la teologia dominante in questo periodo. Dopo la morte di Figueiredo, prese il suo posto Alceu A. Lima, che si era convertito al cattolicesimo nel 1928, dopo un dibattito con Figueiredo. Alceu fu un filosofo di grande valore, un discepolo autentico di Jacques Maritain.

Nel 1938, il papa Pio XI affidò al cardinale Leme il compito di fondare la prima Università Cattolica in Brasile. Tre anni dopo, con l'aiuto del filosofo-teologo Leonel Franca SJ (1893-1948), nasce l'attuale Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, che viene affidata ai gesuiti<sup>50</sup>.

Un altro filosofo e teologo che merita di essere ricordato è Maurílio Teixeira-Leite Penido, brasiliano di famiglia benestante, cresciuto a Parigi, dove conobbe Bergson. Dopo l'ordinazione sacerdotale studiò a Roma, Lovanio e Friburgo, dove dopo aver ottenuto il dottorato in Filosofia, insegnò dal 1927 al 1938. Autore di numerosi libri e articoli su Bergson, Newman e sull'importanza dell'analogia per la Teologia, nel 1938 tornò in Brasile e insegnò Filosofia all'Università Federale e nella Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro<sup>51</sup>.

In questo periodo, si può parlare di una *Teologia della neocristianità*<sup>52</sup>, in cui si ricorda la nascita del paese sotto il Segno della Croce e la forte religiosità del popolo come degli elementi che fondano il ruolo spirituale della Chiesa Cattolica in favore dello Stato e del popolo brasiliani. I vescovi, intesi come dei rappresentanti del Papa, il Vicario di Cristo, sono i responsabili nel condurre la nazione a riscoprire la sua identità essenzialmente cattolica.

Si sviluppano anche, con l'aiuto delle principali riviste cattoliche (*Vozes*, dei francescani, *Mensageiro*, dei gesuiti, e *Ave Maria*, dei claretiani), una letteratura e un discorso apologetico di matrice antiprotestante<sup>53</sup> e antispiritista. I protestanti sono associati a degli interessi stranieri contrari agli autentici valori del popolo brasiliano.

Viene sottolineato pubblicamente, ad esempio in occasione dei grandi Congressi Eucaristici Nazionali, che il Brasile è la più grande nazione cattolica del mondo: «Credo in te, ostia santa, fino alla morte; chi non crede in te, brasiliano non è», così canta il ritornello del Congresso Eucaristico del 1939.

Il numero delle diocesi cresce, nel 1920 sono 58, nel 1930 sono 88 e nel 1940 sono 100.

Nel 1931 viene inaugurata la grande statua del Cristo Redentore e, dinanzi al

<sup>50</sup> Cfr. J. I. SARANYANA, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, São Paulo 2005, 35-36.

<sup>51</sup> Cfr. H. LEPARGNEUR, *A Teologia Católica Romana no Brasil*, in AA.VV., *Tendências da Teologia no Brasil*, São Paulo 1981, 73.

<sup>52</sup> Cfr. E. DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, in AA.VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1991, 175-178; MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 59-61.

<sup>53</sup> Cfr. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 99.

presidente della Repubblica, il cardinale Leme consacra il Brasile al Sacro Cuore di Gesù, affinché lo riconoscesse come Re e Signore per sempre. Nel 1939 sotto la presidenza del cardinale Leme, fu celebrato il Concilio Plenario della Chiesa in Brasile<sup>54</sup>, i cui decreti vennero approvati da Pio XII nel 1940<sup>55</sup>. Nel 1955 si riunì la Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Rio de Janeiro.

L'Azione Cattolica si presenta come un braccio della gerarchia per esercitare un influsso sulla società civile e sul mondo politico, i laici sono incoraggiati a svolgere la loro missione in tutti gli ambiti sociali e politici. Si sviluppa un *discorso teologico sull'Azione Cattolica* per fondare il ruolo laicale nell'instaurazione della nuova cristianità. D. Castro Neri ha descritto così l'Azione Cattolica: «L'unione di tutti i cattolici, religiosamente formati sotto la direzione ecclesiastica per la ricristianizzazione della società»<sup>56</sup>. La sua missione è quella di restaurare il Regno di Cristo, nelle case e nelle scuole, nella stampa e negli uffici, tra gli elettori e nella legislazione<sup>57</sup>.

Associata a un discorso teologico sulla Nuova Cristianità e sull'Azione Cattolica, emerge una *Teologia che mette in rilievo la Regalità di Cristo*, la cui festa venne proposta a tutta la Chiesa da papa Pio XI. Dopo un periodo in cui la Chiesa si era vista privata del suo potere temporale, dopo la firma del trattato del Laterano, i papi Pio XI e Pio XII tentarono di riproporre l'importanza della presenza cristiana nella società, poiché la figura teologica del Cristo Re afferma il dominio divino sulla storia e la società umana, e l'autorità connessa della sua Chiesa. In Brasile, oltre all'inaugurazione del Cristo Redentore, sul monte Corcovado, a Rio de Janeiro, i cattolici fecero una vera e propria crociata vittoriosa per intronizzare il Crocifisso nei luoghi pubblici di riunione (parlamento, tribunali, scuole, ecc.) e i vescovi assunsero un posto di rilievo accanto alle autorità civili in tutte le manifestazioni di carattere pubblico. Dall'altra parte, i politici e militari partecipavano a tutti i grandi raduni religiosi, come i Congressi Eucaristici Nazionali. Il popolo brasiliano era visto come un esercito al servizio di Cristo: «Alzatevi soldati di Cristo, su, correte, su, volate verso la vittoria. Aprite la bandiera della gloria, la nappa di Gesù Redentore» (Canto popolare).

Dagli anni '50 in poi si nota una crescita della sensibilità ecclesiale verso i poveri che si moltiplicano, dato che lo sviluppo economico del paese sembra privilegiare soltanto una piccola parte della popolazione, con la conseguente crescita dell'ingiustizia sociale.

<sup>54</sup> Cfr. SCHERER, *Concílio Plenário do Brasil. História da Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, 95-119; MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 84-87; SARANYANA, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, 42-46.

<sup>55</sup> Cfr. SCHERER, *Concílio Plenário do Brasil. História da Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, 121-122.

<sup>56</sup> C. NERY, *Programa de Ação Católica*, Rio de Janeiro 1936, 137.

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*

Con gli anni '60 e il Concilio Vaticano II, nuove prospettive si aprono per la vita ecclesiale e per la teologia in Brasile.

Periodo storico	Caratteristiche teologiche	Personaggi
1. Periodo coloniale (1500-1759)	- Teologia della Cristianità (Messianica); - Teologia dell'Esilio; - Teologia della Passione. Osservazione: Atteggiamento teologico-pastorale di difesa degli indios (poveri)	- P. Antônio Vieira
2. Periodo dell'indipendenza (1760-1840)	- Teologia influenzata dal gallicanesimo e dal giansenismo, di cui si nutre il sogno dell'indipendenza o della liberazione dal dominio coloniale	- P. Feijó
3. Periodo della Riforma Cattolica o Romanizzazione (1840-1920)	- Teologia del Potere spirituale della Chiesa (Gerarchia); - Teologia del Merito; - Teologia della Riparazione	- P. Júlio Maria
4. Periodo della Restaurazione Cattolica (1921-1960)	- Teologia della Neocristianità (Apologetica); - Teologia dell'Azione Cattolica (Laicato, Chiesa e mondo); - Teologia della Regalità di Cristo.	- Cardinale Leme; - Jackson de Figueiredo

Secondo R. Azzi, L. Boff<sup>58</sup> ed altri, una lettura attenta della storia della teologia in Brasile offre degli elementi che preparano profeticamente l'avvento della TdL: dal primo periodo emergono la teologia dell'esilio, la teologia della passione e l'atteggiamento teologico-pastorale dei gesuiti in difesa degli indios; dal secondo, una teologia segnata dal desiderio di indipendenza che spinge ad un impegno di ordine religioso e politico in vista di una più grande autonomia della Chiesa in Brasile e dell'indipendenza della nazione dal dominio coloniale; dal terzo, il dinamismo teologico-pastorale della devozione popolare, connesso alla teologia del merito; dal quarto, l'impegno sociale e politico dei cristiani in vista della ri-cristianizzazione della società.

<sup>58</sup> Cfr. ad esempio L. BOFF, *O reverso da história* (introdução), in G. V. CARVALHO, *A liderança do clero nas revoluções republicanas: 1817-1824*, Petrópolis 1980, 11-12.

## 5. La Teologia della Liberazione (1960-)

Questa seconda parte della nostra indagine verrà divisa in due parti: nella prima presenteremo le linee generali e i principali autori della TdL in Brasile, nella seconda studieremo il contributo cristologico ed ecclesiologico di L. Boff, in funzione della loro importanza per la teologia in Brasile e nel mondo.

### 5.1. Per uno sguardo generale

Durante il Concilio Vaticano II, la Rivista Ecclesiastica Brasiliana (REB), diretta dal teologo Boaventura Kloppenburg, accompagna con attenzione tutti i movimenti e le tendenze conciliari, realizzando un formidabile lavoro di diffusione delle principali intuizioni conciliari. Guilherme Baraúna, discepolo di Kloppenburg, coordina la pubblicazione di un importante commento internazionale alla *Lumen Gentium*, tradotto in altre lingue e ancora valido<sup>59</sup>.

Durante gli anni '60 e '70, molti paesi Latinoamericani sperimentano da una parte il pericolo delle rivoluzioni comuniste, secondo il modello di Cuba, e dall'altra il colpo di stato dei militari, che sotto il pretesto di proteggere la democrazia contro il comunismo rivoluzionario, avevano assunto il potere e instaurato un regime di matrice dittatoriale.

La Chiesa in Brasile all'inizio sostiene i militari contro il pericolo comunista. Nel 1964 i militari con l'autorizzazione del parlamento allontanano il presidente della repubblica e nominano un generale come presidente *ad interim*. Ma nel momento in cui in cui il regime militare si radicalizza e lascia capire che avrebbe prolungato il suo governo a scapito della democrazia e dei diritti individuali dei suoi oppositori, i vescovi ripensano la loro posizione. Nel 1969 la Conferenza Episcopale Brasiliana (CNBB), incoraggiata dalla pubblicazione dell'enciclica *Populorum progressio*<sup>60</sup> (1967) e dalla Conferenza Episcopale Latinoamericana di Medellin (1968), si pronuncia ufficialmente contro il governo militare illegittimo<sup>61</sup>.

In Brasile non ci furono, come altrove in America latina, dei sacerdoti partecipanti a dei gruppi rivoluzionari comunisti. Ma con la crescita della disuguaglianza sociale, molti cristiani si lasciarono sedurre dalle promesse del socialismo e si impegnarono a promuovere dei gruppi che intendevano fomentare, attraverso differenti mezzi, una

<sup>59</sup> Cfr. G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II: studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze 1965.

<sup>60</sup> Come si legge nel preambolo, l'enciclica *Populorum progressio* fu pensata come una parola profetica del magistero per illuminare in particolare l'America Latina e l'Africa.

<sup>61</sup> Cfr. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 194-196.

vera crociata sociale in vista della difesa dei più poveri ed emarginati. Ecco la situazione politica in cui nasce e si diffonde la Teologia della Liberazione in Brasile.

Secondo gli studiosi, la Teologia della Liberazione (TdL) si è sviluppata in tre o quattro tappe:

La preparazione (1962-1968): dal Vaticano II alla Conferenza di Medellín, che è intesa dalla TdL come l'interpretazione Latinoamericana del Concilio;

La formulazione (1968-1975): da Medellín alla Conferenza *Theology in the Americas* (Detroit 1975). Si sviluppano le grandi linee teologiche della TdL e nella Conferenza di Detroit i principali rappresentanti della TdL si trovano insieme ai rappresentanti della teologia femminista e della teologia nera, e si comincia a parlare in Teologie della Liberazione (TdLs). Questo periodo viene suddiviso in due da E. Dussel<sup>62</sup> e R. Gibellini<sup>63</sup>: fino al 1972, c'è la formulazione vera e propria della TdL e dal 1972 in poi, quando la riferita teologia perde il suo entusiasmo iniziale e passa a riflettere sulla cattività e l'esilio. L'opera di riferimento è *Teologia della cattività e della liberazione* (1975), di Leonardo Boff;

La sistematizzazione (dal 1976): la TdL riflette sul suo stesso metodo e approfondisce la sua riflessione sistematica, in particolare nell'ambito della cristologia, dell'ecclesiologia e dell'escatologia. Nel 1976, è costituita l'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo<sup>64</sup> (EATWOT), e così la TdL passa a integrare il contesto più ampio della teologia del Terzo Mondo.

Il primo abbozzo della TdL fu presentato dal peruviano G. Gutiérrez nel 1968<sup>65</sup>, poche settimane prima di Medellín, e pubblicata nel 1969 (*Hacia una teología de la liberación*). Due anni più tardi le sue idee vengono approfondite e ampliate nell'opera *Teología de la Liberación* (1971).

La parola "liberazione" è correlativa alla parola "dipendenza", proviene dalle scienze sociali e dalla pedagogia. Nel 1961, lo scrittore martinicano Frantz Fanon pubblica a Parigi, con una prefazione di Jean-Paul Sartre, l'opera *I dannati della terra*, un vero manifesto contro il colonialismo europeo, che proclama la decolonizzazione già in atto, ossia la liberazione delle nazioni oppresse<sup>66</sup>.

Nell'ambito delle scienze sociali in America Latina, si osserva una tendenza, negli anni '60, di andare oltre alla *teoria dello sviluppo*, secondo cui l'America Latina era vista come una regione in ritardo che dipendeva da un sistema organico di aiuto dai

<sup>62</sup> Cfr. DUSSEL, *Hipótesis para uma história da teologia na América Latina*, 180-184.

<sup>63</sup> Cfr. R. GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, São Paulo 1998, 348.

<sup>64</sup> Cfr. S. TORRES – J. EAGLESON (org.), *The Emergent Gospel Theology from the Underside of History (Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar-es-Salaam, August 5-12, 1976)*, New York 1978.

<sup>65</sup> Cfr. SARANYANA, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, 88.

<sup>66</sup> Cfr. GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, 351.



paesi sviluppati per trovare la via dello sviluppo. Viene allora elaborata e diffusa da diversi autori, tra essi tre brasiliani (Theotonio dos Santos, Celso Furtado e Fernando Henrique Cardoso), la *teoria della dipendenza*, la quale sosteneva che il sottosviluppo dei paesi Latinoamericani era in realtà una conseguenza strutturale dello sviluppo dei paesi ricchi. Lo sviluppo non arriverà senza una rottura (liberazione) con il rapporto di dipendenza esistente tra i paesi poveri e quelli ricchi<sup>67</sup>. La teoria della dipendenza darà poi origine a una sociologia della liberazione e a un connesso modello economico<sup>68</sup>.

Nell'ambito pedagogico le opere del brasiliano Paulo Freire, *L'educazione come pratica della Libertà* (1967) e *La pedagogia degli oppressi* (1971), formulano una teoria in cui lo scopo dell'educazione è presentato come la formazione della coscienza in vista della piena liberazione dell'uomo. Nasce in Brasile un modello di educazione, ancora in voga, che potrebbe essere chiamato pedagogia della liberazione.

In Brasile le due opere che segnano l'inizio di una TdL brasiliana sono *Jesus Cristo libertador* (1972), di L. Boff, e *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (1971), che verrà rielaborata e pubblicata nel 1973 sotto il titolo di *Teología desde la praxis de la liberación* (1973), di H. Assmann.

I due autori provengono dal sud del Brasile, ma Boff discende da una famiglia di italiani e Assmann appartiene a una famiglia tedesca. Entrambi hanno studiato in Europa, Boff, in Belgio e in Germania, Assmann, in Italia e in Germania. Assmann, invitato dagli amici K. Rahner e J. B. Metz, ha insegnato Teologia Latinoamericana a Munster (1969-1970), dopo che ha lasciato il ministero sacerdotale e si è sposato, si è trasferito a Montevideo, dove ha stretto amicizia con un altro grande nome della TdL, J. L. Segundo. Ha vissuto e ha insegnato teologia e sociologia in Bolivia, Cile e Costa Rica, prima di tornare in Brasile nel 1981, dove ha insegnato per molti anni all'Università Metodista di Piracicaba. Boff, a sua volta, dopo aver ottenuto nel 1970 il dottorato in teologia a Monaco in Baviera, è tornato in Brasile, dove ha assunto un ruolo teologico capitale, diventando il più famoso teologo brasiliano. Nel 1984, dopo essere stato avvertito, riguardo ai limiti e agli errori della sua ecclesiologia, dall'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Joseph Ratzinger, ha abbandonato l'ordine francescano e il sacerdozio ministeriale, per convivere con la sua ex segretaria e consacrarsi, da teologo laico, alla teologia, alla spiritualità e all'eco(teo)logia.

Nell'ambito protestante della TdL brasiliana, merita essere ricordato il teologo, pedagogo e letterato presbiteriano Rubem Alves, che dopo aver ottenuto il dottorato in teologia a Princeton (1968), ha pubblicato la sua tesi nel 1969 con il titolo *Teologia da Esperança Cristã*, in cui critica severamente la *Teologia della Speranza* di Molt-

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, 352.

<sup>68</sup> Cfr. S. AMIN, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris 1970.

mann. Afferma qui che il linguaggio teologico tradizionale è di natura metafisica e meta-storica, mentre segnala la nascita di nuove comunità cristiane in cui il linguaggio teologico si presenta come di tipo storico e concreto.

Alcuni teologi hanno associato la TdL alla *Teologia della Rivoluzione* (TdR), che è stata formulata per la prima volta nel 1966, in occasione della Conferenza sulla Chiesa e la Società, promossa dal Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEI) a Ginevra. L'americano R. Shaull sulla scia del *Social Gospel*<sup>69</sup>, di W. Rauschenbusch, e del Socialismo religioso<sup>70</sup> degli svizzeri H. Kutter e L. Ragaz (*Sie müssen*, 1903), ha proposto una riflessione sul rapporto tra vocazione cristiana e la partecipazione nella lotta rivoluzionaria. Più tardi, il dibattito si è arricchito con il legame tra il concetto di rivoluzione e quello di Regno di Dio.

H. Assmann osserva che nonostante l'influsso che la TdR ha avuto sulla TdL, la TdR tratta del tema in modo astratto o generico, lontana dai fatti, mentre la TdL è un atto secondo (= momento teorico di una pratica-prassi previa), che si basa sempre sulla "prassi della liberazione", sinonimo di una scelta politica, etica ed evangelica del teologo in favore dei poveri<sup>71</sup>. Nata dalla prassi, la TdL genera una prassi liberatrice, ossia si presenta come un motore di trasformazione o di liberazione per la realtà concreta dell'America Latina.

Il belga, radicato in Brasile, Joseph Comblin ha ripreso il tema del rapporto tra la TdR e la TdL nelle sue opere *Théologie de la révolution* (1970) e *Théologie de la pratique révolutionnaire* (1974). Secondo l'autore, che ha aiutato a fondare nel 1969 la *Teologia della Zappa* in Brasile, la TdL è più ampia della TdR, ma allo stesso tempo la TdL non potrà compiere la sua missione di generare una nuova prassi pastorale se non ci sarà una rivoluzione che porti al superamento del dominio imperialista dei paesi sviluppati. Secondo Comblin la liberazione Latinoamericana sarebbe uno degli aspetti della auspicata rivoluzione mondiale della società contemporanea, che porta verso una società unitaria capace di abbracciare tutte le nazioni<sup>72</sup>. La stragrande maggioranza dei teologi della liberazione non vedono con simpatia la Teologia della Rivoluzione; H. Assmann e Leonardo Boff, ad esempio, affermano che essa è frutto di una società ricca, un modo con cui i cristiani di questa società cercano di compensare il vuoto dell'incidenza del cristianesimo nella storia<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. M. RUBBOLI (ed.), *Social Gospel. Il movimento del Vangelo sociale negli USA. Gli scritti essenziali (1880-1920)*, Torino 1980.

<sup>70</sup> Cfr. W. DERESCH (ed.), *La fede dei socialisti religiosi. Antologia di testi* (1972), Milano 1974.

<sup>71</sup> Cfr. H. ASSMANN, *Teologia della Prassi della Liberazione*, in AA.VV., *Dibattito sulla Teologia della Rivoluzione*, Brescia 1969, 79-94. Cfr. anche G. MARCHESI, *Puebla e la Teologia della Liberazione*, in *La Civiltà Cattolica* 131 (1980) 130.

<sup>72</sup> Cfr. J. COMBLIN, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris 1974, 16.

<sup>73</sup> Cfr. L. BOFF, *Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung*, in E. KLINGER – K. WITTSTADT (edd.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*,

Teologi europei e latinoamericani hanno associato la nascita della TdL alla Teologia Politica<sup>74</sup> di J. B. Metz. Da una parte è vero che si può dire che tutte e due convergono verso un orientamento politico della Teologia negli anni '60, dall'altra parte ci sono delle differenze rilevanti. Mentre la Teologia Politica nasce con una conferenza di Metz al Convegno di Toronto, durante l'estate del 1967, la TdL nasce, come abbiamo detto, nell'estate del 1968, da una conferenza di Gutiérrez in Perù. Le due teologie sono praticamente contemporanee e nate in ambienti molto diversi, tuttavia appare superficiale l'opinione di chi vede la TdL come una versione latinoamericana della Teologia Politica, nonostante le affinità e gli influssi reciproci che possono esserci stati. In realtà queste due teologie si sono, per così dire, affrontate durante il Convegno di Ginevra, nel 1973, organizzato dal Consiglio Ecumenico delle Chiese, e, più tardi, con la polemica lettera di J. Moltmann al teologo argentino J. M. Bonino (1975)<sup>75</sup>. Nel 1977, in Messico<sup>76</sup>, in una atmosfera più distesa e serena, avviene un altro incontro tra i teologi della liberazione e i rappresentanti della Teologia Politica, in cui si è riusciti a sottolineare sia le differenze, sia le somiglianze tra la TdL e le teologie europee e nordamericane, inclusa la Teologia Politica (= TP).

Riassumiamo schematicamente il modo con cui Gutiérrez vede la differenza tra la TdL e la TP:

TP	TdL
Affronta la sfida della razionalità critica e della libertà individuale nell'ambito di una società borghese.	Ha come interlocutore il povero, l'uomo dimenticato dell'America Latina che deve diventare il soggetto della liberazione integrale.
Affronta i problemi della modernità, ma non questiona le basi storiche concrete del mondo moderno.	Analizza le basi storiche concrete della America Latina.
Teologia fatta dagli intellettuali.	Teologia fatta dagli emarginati, dai poveri, in vista di una nuova comprensione della fede e della vita cristiana.

La TdL e la TP avrebbero comunque il merito di rivendicare il nesso tra fede, teologia e prassi, e di risvegliare le coscienze dei cristiani per la responsabilità sociale del cristianesimo<sup>77</sup>.

Freiburg-Basel 1984, 632-633. Boff cita un testo di H. Assmann.

<sup>74</sup> Sulla Teologia Politica, cfr. F. ARDUSSO, *La teologia politica*, in A. MARRANZINI, *Correnti Teologiche Postconciliari*, Roma 1974, 35-53.

<sup>75</sup> Cfr. J. MOLTSMANN, *Lettera aperta a José Míguez Bonino*, in R. GIBELLINI (ed.), *Ancora sulla teologia politica: il dibattito continua*, Brescia 1975, 202-217.

<sup>76</sup> Cfr. J. PIXLEY – J. B. BASTIAN (edd.), *Praxis cristiana y producción teológica*, Salamanca 1977.

<sup>77</sup> J. L. ILLANES – J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 2002, 398.

Un teologo brasiliano è diventato internazionalmente conosciuto grazie alla sua riflessione sul metodo della TdL: il servita C. Boff, fratello più giovane di L. Boff. Nel suo importante saggio *Teologia e Pratica. Teologia del Politico e delle sue mediazioni* (1978)<sup>78</sup>, l'autore sostiene che la peculiarità epistemologica della TdL è l'assunzione della mediazione socioanalitica, necessaria per l'interpretazione della realtà sociale. Di fronte a questa mediazione socioanalitica, sono possibili tre atteggiamenti che caratterizzano tre modi di fare teologia<sup>79</sup>:

1. Teologia tradizionale: C. Boff afferma che la teologia tradizionale o *teologismo* ignora l'importanza della mediazione socioanalitica, perché ha la pretesa di poter dire tutto, come se la Teologia non avesse bisogno delle altre scienze. Per questa ragione, il *teologismo*, secondo l'autore, sostituisce la mediazione socioanalitica dalla teologia;

2. Teologia politica: questa teologia soffrirebbe di una sorta di schizofrenia metodologica, che l'autore chiama metaforicamente bilinguismo, nella misura in cui farebbe due letture sinottiche della realtà, una teologica e un'altra socioanalitica, due letture giustapposte e non articolate. Le conseguenze sono: a) un linguaggio in cui convivono mescolati due generi linguistici e semantici, o sociologici o teologici; b) la mediazione socioanalitica non è in grado di condizionare l'ermeneutica teologica e la prassi pastorale;

3. TdL: adopera fruttuosamente la mediazione socioanalitica, in vista della riflessione teologica.

Riassumiamo schematicamente:

Teologia tradizionale o Teologismo	Ignora la mediazione socioanalitica.
Teologia politica	Adopera la mediazione socioanalitica giustapposta alla mediazione teologica.
TdL	Adopera la mediazione socioanalitica.

C. Boff evita il termine marxismo per riferirsi alla mediazione socioanalitica della TdL. Questo punto ha sollevato delle polemiche anche all'interno della TdL; ad esempio, per Gutierrez, l'analisi marxista della realtà è un elemento necessario, mentre per l'argentino L. Jera, no. In Brasile, è prevalsa l'opinione che l'analisi marxista è importante per una vera comprensione della realtà latinoamericana e tale atteggiamento è stato in qualche modo preparato dal metodo "vedere, giudicare, agire" promosso dalla Gioventù Operaia Cattolica, movimento legato all'Azione Cattolica, nato in Belgio (1923), che è arrivato alla fine degli anni '40 in Brasile. Il riferito metodo *jocista*, proposto da Giovanni XXIII nel n. 217 dell'enciclica *Mater et Magistra* (1961) come strumento valido per la riflessione teologica sulla dottrina sociale della Chiesa, diviene

<sup>78</sup> Cfr. B. MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. IV, *Epoca Contemporanea*, Bologna 1997, 737.

<sup>79</sup> Riassumiamo C. BOFF, *Teologia e Pratica. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1978, 335-353.

un metodo che viene assunto dal CELAM e dalla Conferenza Episcopale Brasiliana (CNBB) quasi come obbligatorio nelle proprie assemblee e nei propri documenti<sup>80</sup>. Nella sua versione più pastorale e popolare, la più diffusa in Brasile, la TdL ha unito l'analisi marxista al metodo *jocista*: la riferita analisi diviene uno strumento di lettura della realtà, un criterio di giudizio e una luce orientatrice per la prassi.

Accanto alla mediazione socioanalitica, secondo C. Boff si trovano altre due mediazioni che sono la mediazione ermeneutica e la mediazione pratico-pastorale. Entrambe si trovano presenti anche nel discorso teologico tradizionale.

La TdL esige una rinnovata ermeneutica, un nuovo metodo di interpretare la Sacra Scrittura e le altre fonti teologiche, non in un modo astratto o metafisico, ma alla luce della situazione politica e sociale concreta, compresa grazie alla mediazione socialitica. Ad esempio: la mediazione ermeneutica, secondo C. Boff, è capace, «attraverso il concetto teologico di salvezza», di «trasformare il concetto sociologico di liberazione, in modo a produrre una proposizione teologica come “liberazione è salvezza”»<sup>81</sup>.

La tendenza alla prassi, caratteristica della TdL, esige una mediazione pratico-pastorale, frutto delle mediazioni socioanalitica ed ermeneutica. Le tre mediazioni corrispondono a uno schema tripartito: analisi dei fatti (vedere), riflessione teologica (giudicare) e suggerimenti pastorali (agire), di solito presente nei documenti ecclesiastici legati alla TdL<sup>82</sup>.

Metodo della TdL (C. Boff)			
1. Scelta previa di natura politica, etica ed evangelica	2. Mediazione socioanalitica (sociologia <i>ancilla theologiae</i> )	3. Mediazione ermeneutica	4. Mediazione pratico-pastorale
Pratica previa	Teoria		Pratica o prassi liberatrice

In realtà si potrebbe dire che nella concezione di C. Boff, la teoria sarebbe un momento della pratica (primato della prassi): Pratica previa → Teoria (mediazione socioanalitica + mediazione ermeneutica) → Pratica o prassi liberatrice.

Gli studiosi spesso si riferiscono al fatto che si possano classificare le correnti esistenti all'interno della TdL secondo la natura della prassi pastorale che le caratte-

<sup>80</sup> Secondo C. Boff, la Conferenza di Aparecida ha rotto con il metodo vedere-giudicare-agire nella stesura del suo documento finale, nella misura in cui parte da un primo capitolo cristologico, per dopo analizzare la realtà dell'uomo latino americano. Cfr. C. BOFF, *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 268 (2007) 1001-1022. Cfr. anche A. BRIGHENTI, *A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff*, in *Horizonte* 32 (2013) 1403-1435.

<sup>81</sup> Cfr. BOFF, *Teologia e Prática. Teologia do político e suas mediações*, 171.

<sup>82</sup> Cfr. GIBELLINI, *A Teologia do século XX*, 356.

rizza<sup>83</sup>: a) Teologia a partire dalla prassi pastorale della Chiesa. Trattasi di una TdL in senso largo, il cui scopo è promuovere una liberazione di tipo pastorale e spirituale. Questa è l'ottica di Medellín e di molti documenti della Conferenza Episcopale Brasiliana (CNBB); b) Teologia a partire dalla prassi dei popoli latinoamericani<sup>84</sup>. È la linea di alcuni teologi argentini (L. Gera e J. C. Scannone), che privilegiano gli aspetti culturali dell'*ethos* popolare e non quelli sociopolitici; c) Teologia a partire dalla prassi storico-culturale. Trattasi del modello più scientifico e diffuso nella letteratura teologica latinoamericana (G. Gutierrez, L. Boff, J. Sobrino, ecc.). Lo scopo è la liberazione integrale dell'uomo (politico-sociale ed etico-religiosa). Di solito quando si parla di TdL, si pensa a questa corrente; d) Teologia a partire dalla prassi politica rivoluzionaria (Frei Beto, Pastorale della Terra, Inter-ecclesiale das CEBs). Coltivata da alcuni gruppi cristiani d'avanguardia, che adoperano la metodologia marxista in un modo spesso acritico. Il linguaggio è sociologicamente cristiano a servizio della lotta – élitaria – di classe.

In Brasile, sono prevalse la corrente della TdL che parte dalla prassi pastorale e quella che parte dalla prassi storica; non sempre è facile distinguere le frontiere tra queste correnti nelle opere teologiche.

Come ha ricordato J. Ratzinger, il concetto biblico di “povero” fu il punto di partenza per la confusione tra l'immagine biblica di storia e la dialettica marxista; il concetto è stato interpretato come sinonimo di proletariato, nel senso marxista, ed è servito a giustificare il marxismo come ermeneutica legittima per la comprensione della Sacra Scrittura<sup>85</sup>. Il problema è che coloro che difendono tale ermeneutica tendono ad affermare che qualsiasi altra interpretazione, anche quella magisteriale, della storia della salvezza è un'espressione dello sforzo della classe dominante per conservare il proprio potere.

L'idea che la Bibbia ragiona esclusivamente attorno alla nozione di storia della salvezza è stata adoperata contro il magistero e la teologia tradizionale che ragionano in un modo metafisico, ossia permanente, il che si opporrebbe alla storia. Una teologia di tipo metafisico sarebbe contro la storia della salvezza e contro il dinamismo liberatore della storia, che in alcuni autori sembra assumere il ruolo di Dio stesso<sup>86</sup>.

È evidente come la TdL si sia occupata del tema del “lugar teológico”<sup>87</sup>. Secondo

<sup>83</sup> Cfr. J. C. SCANNONE, *La teologia della liberazione: caratterizzazione, correnti, tappe*, in K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 393-424. Cfr. anche ID., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca 1976; GIBELLINI, *A Teologia do século XX*, 357; SARANYANA, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, 94.

<sup>84</sup> Cfr. SARANYANA, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, 110-113.

<sup>85</sup> J. RATZINGER, *Diálogos sobre a Fé. Entrevistas realizadas por Vittorio Messori*, Lisboa 2005, 150.

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.*, 152.

<sup>87</sup> Cfr. I. ELLACURÍA, *Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina*, in *Misión abierta* 4-5 (1981) 225-240; J. B. LIBÂNIO, *Gustavo Gutiérrez*, Brescia 2000; J. COSTADOAT, *El “lugar teológico” en Jon Sobrino*, in

alcuni, la caratteristica principale della TdL sarebbe quella di basarsi sulla prassi, intesa come luogo teologico. Nella teologia brasiliana si è creato il termine “prasseologia” per designare il punto di partenza della TdL e il suo modo originale di teologizzare. Accanto alla prassi, sono presentati come luoghi teologici privilegiati della TdL i poveri e la causa della liberazione<sup>88</sup>.

È necessario rilevare che gli autori della TdL, come L. Boff e C. Boff, non intendono l'espressione “luogo teologico” nel senso del *Locus theologicus* coniato da Melchor Cano<sup>89</sup>. Il luogo teologico, secondo la TdL è la luce (oggetto formale *quo*<sup>90</sup>) sotto la quale si contempla l'oggetto materiale della riflessione teologica, mentre il luogo teologico caniano si avvicina alla nozione di oggetto materiale. Secondo Cano, il *locus* è l'oggetto studiato, dove la rivelazione divina si offre all'uomo.

Nel 1984, L. Boff scrive *Do lugar do pobre*<sup>91</sup>, un'opera in cui sviluppa il tema del povero come *locus theologicus*<sup>92</sup>. Nel 1990, suo fratello pubblica un articolo in spagnolo, in cui riassume e approfondisce questo argomento<sup>93</sup>. «La TdL è una teologia integrale, che abbraccia tutta la positività della fede sotto una prospettiva particolare: il povero e la sua liberazione»<sup>94</sup>. Secondo i fratelli Boff, questa caratteristica della TdL sarebbe una vera rivoluzione copernicana nel modo di comprendere e di fare teologia.

La TdL non parte metodologicamente dai testi del passato, ma dalla presenza attuale del Signore nei poveri e nella loro situazione storica. Andando oltre le indicazioni del n. 4 della *Gaudium et Spes*, in cui l'espressione «i segni dei tempi» è intesa nel senso ecclesiale-pastorale, gli autori della TdL intendono questa espressione in un senso teologico-sacramentale, come dei segni autentici della presenza e dei piani di Dio nella storia<sup>95</sup>.

Nonostante la diffusione di uno stile di vita ecclesiale-pastorale in sintonia con

---

Theologica Xaveriana 181 (2016) 23-49.

<sup>88</sup> Cfr. R. OLIVEROS, *História de la Teología de la Liberación*, in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1990, 28-29.

<sup>89</sup> Cfr. M. CANO, *De locis theologicis*, Madrid 2006.

<sup>90</sup> *L'oggetto formale quo* potrebbe essere definito come il mezzo con cui viene studiato l'oggetto materiale, mentre l'oggetto formale *quod* sarebbe l'aspetto sotto cui è studiato l'oggetto materiale, cfr. V. DANNA, *Percorsi d'intelligenza: un viaggio nella filosofia con Bernard Lonergan*, Torino 2003, 66.

<sup>91</sup> Cfr. L. BOFF, *Do lugar do pobre*, Petrópolis 1984.

<sup>92</sup> Per una serena critica di questa opera cfr. J. L. ILLANES, *Teología de la Liberación. Análisis de su método*, in *Scriptura Theologica* 17 (1985) 743-788.

<sup>93</sup> Cfr. C. BOFF, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, in I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium Liberationis*, 79-113.

<sup>94</sup> C. BOFF, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, 79.

<sup>95</sup> Cfr. J. C. SCANNONE, *Situación de la problemática del método teológico en América Latina*, in Medellín 78 (1994) 257.



le idee promosse dalla TdL, possiamo dire che la sua produzione teologica è rimasta intrappolata nelle Facoltà di Teologia, nei seminari e nei centri di formazione teologica per i laici, in quanto il popolo delle parrocchie e delle Comunità di Base (CEBs) non ha conosciuto se non una versione molto semplificata della TdL, attraverso degli opuscoli biblici, che animavano i circoli biblici, e delle omelie e dei corsi pastorali che intendevano animare e formare i cristiani in vista di un impegno sociale e religioso in difesa dei poveri e della loro liberazione.

Questo impegno liberatore ha promosso la nascita di strutture pastorali in difesa degli indios, dei contadini, degli operai, ecc. Alcuni gruppi hanno cercato un impegno politico più militante e hanno in qualche modo abbandonato i quadri ordinari della vita pastorale.

Si è osservato che la stragrande maggioranza dei cattolici segnati da un cattolicesimo popolare tradizionale si è dimostrata naturalmente resistente alla prospettiva della TdL che proponeva un discorso a volte troppo aggressivo<sup>96</sup> – in chiaro contrasto con l'umiltà e la mansuetudine del Sacro Cuore di Cristo –, in cui il dialogo con la realtà, la storia e la società prendevano il posto del dialogo con Dio. Le celebrazioni eucaristiche che dovrebbero essere il cuore delle comunità cristiane a volte venivano presentate e vissute come se fossero soltanto una preparazione "mistica" per le riunioni di ordine politico-sociale della comunità cristiana<sup>97</sup>.

La TdL tendeva a descrivere l'uomo povero latinoamericano, sulla scia di Rousseau, come un uomo buono e cordiale, mentre il sistema in cui egli vive è cattivo e oppressore, una visione semplicista e poco oggettiva, ma necessaria per fomentare alla luce del socialismo idealista il germe della liberazione<sup>98</sup>.

Analisi recenti sulla crescita del protestantesimo di matrice pentecostale e neopentecostale in Brasile, negli ultimi 30 anni, rivelano un paradosso: la Chiesa che ha scelto i poveri, è stata abbandonata da essi. Molti, in particolare i più poveri e meno istruiti, hanno abbandonato una versione troppo politica e poco devota del cristianesimo che è stata loro proposta, verso un cristianesimo più semplice, in cui la preghiera, la conversione spirituale e il Vangelo vissuto nella semplicità della famiglia e del lavoro offrono il necessario per un'autentica vita cristiana.

Un'ultima osservazione generale: si nota nella TdL in Brasile, e in L. Boff in particolare, sulla scia del marxismo e del principio della speranza di E. Bloch, una tendenza accentuata a proporre una escatologia immanente e ridotta, di tipo socio-politico, in cui il Regno di Dio, nonostante il vocabolario biblico e teologico impiegato, si confonde con una società utopica liberata dal dominio di tutte le forme di oppressione. L'influenza del materialismo nel pensiero di Boff è così determinante che è del

<sup>96</sup> Cfr. LEPARGNEUR, *A Teologia Católica Romana no Brasil*, 109.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, 108.

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*, 110.



tutto evidente come egli si lasci portare dalla tradizione scotista e da una tendenza teologica deplatonizzante all'idea che la morte colpisce l'uomo integrale e, per questa ragione, non ci sarebbero i novissimi, ma l'uomo morto risusciterebbe immediatamente alla fine del mondo (*parusia*)<sup>99</sup>.

## 5.2. Leonardo Boff e il suo contributo cristologico ed ecclesiologico

Il brasiliano Leonardo Boff<sup>100</sup> (1938-) è uno dei teologi latinoamericano più conosciuti, influenti<sup>101</sup> e discussi, considerato come uno dei maggiori esponenti della teologia della liberazione. Boff negli ultimi quarantacinque anni ha pubblicato più di ottanta libri e numerosi articoli e saggi, molti dei quali tradotti in diverse lingue. I suoi libri sono fino ad oggi dei riferimenti bibliografici quasi obbligatori per le Facoltà di Teologia e le pubblicazioni teologiche in Brasile.

Presenteremo brevemente la sua cristologia e la sua ecclesiologia che hanno esercitato un forte influsso sulla teologia in Brasile fino alla fine degli anni '90<sup>102</sup>.

### 5.2.1. Una Cristologia della Liberazione

Nella sua opera cristologica del 1972, *Jesus Cristo Libertador*<sup>103</sup>, l'autore brasiliano dichiara il suo programma teologico, in cui non vuole rinunciare a fare tesoro delle interpretazioni teologiche attuali, ma intende costruire una cristologia pensata e vissuta nell'America Latina<sup>104</sup>, nettamente in contrapposizione all'eurocentrismo teologico. All'interno di un orizzonte specifico (l'America Latina), il teologo propone il primato dell'ortoprassi sull'ortodossia<sup>105</sup>. In questa opera, rivela le sue conoscenze dei teologi europei, in particolare di quelli tedeschi, e la sua familiarità con l'esegesi

<sup>99</sup> L. BOFF, *Hablemos de la outra vida*, Santander 1978, 43-44.

<sup>100</sup> Per un panorama sulla biografia e l'opera di L. Boff cfr. J. M. V. CARBALLO, *Trinidad y Sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, Salamanca 2008, 29-331.

<sup>101</sup> Secondo B. Mondin, mentre G. Gutierrez è stato il padre della teologia della liberazione, Leonardo Boff è stato il suo più efficace propagandista, cfr. B. MONDIN, *Storia della Teologia IV (Epoca Contemporanea)*, Bologna 1997, 719. Sull'influenza teologica di L. Boff cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificatio de scripto P. Leonardi Boff, Ofm, «Chiesa: Carisma e Potere»*, in *Enchiridion Vaticanum* n. 9, Bologna 1987, n. 1421.

<sup>102</sup> Riassumiamo J. P. DE M. DANTAS, *Lo Spirito Santo "anima" del Corpo Mistico. Radici storiche ed esempi scelti dell'ecclesiologia pneumatologica contemporanea*, Siena 2017, 452-481.

<sup>103</sup> Cfr. L. BOFF, *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, Petrópolis 1972 (tr. it. *Gesù Cristo Liberatore*, Assisi 1975). In questo volume si nota un approccio tipicamente rahneriano (cristologia trascendentale) al discorso teologico.

<sup>104</sup> Cfr. BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, 56. Cfr. anche *ibid.*, 57-61.

<sup>105</sup> Cfr. MONDIN, *I teologi della liberazione*, 117.

liberale, la critica storica e la *Gesulogia*. L'approccio di Boff al discorso teologico è molto influenzato dalla cristologia trascendentale di K. Rahner.

Boff afferma che la sua cristologia ha come scopo di definire non il Cristo, ma i latinoamericani, non il mistero, ma la posizione del popolo latinoamericano di fronte al mistero<sup>106</sup>.

Stabilisce una netta separazione tra Gesù Cristo, la Chiesa e il Regno di Dio. Gesù Cristo non è venuto ad annunciare se stesso o la Chiesa, ma il Regno di Dio, che è la realizzazione dell'utopia fondamentale del cuore umano, della totale trasfigurazione di questo mondo, una trasfigurazione che significa la liberazione dal dolore, dal peccato e dalla morte<sup>107</sup>.

Il teologo non sembra accettare che Gesù stesso sia la buona novella<sup>108</sup>, il Regno in mezzo a noi (cfr. Lc 17,21), e che la Chiesa, da Lui fondata, sia il germe del Regno (cfr. *Lumen Gentium* n. 5), ossia l'inizio del compimento della promessa escatologica. Questa separazione proposta da Boff è diventata un punto di riferimento per numerosi autori della TdL, come J. Sobrino ad esempio<sup>109</sup>.

Nel capitolo decimo del suo saggio, Boff, dopo aver presentato la formula calcedoniana, fa proprie le critiche mosse contro di essa dalla teologia contemporanea<sup>110</sup>. In questo capitolo emergono i limiti metafisici della sua riflessione teologica, un vero tallone d'Achille del suo pensiero, una fragilità che mette in difficoltà la sua comprensione dell'unione ipostatica<sup>111</sup> e dell'opera redentrice di Cristo.

Nel 1977 viene pubblicato *Paixão de Cristo, paixão do mundo*<sup>112</sup>; in quest'opera si presenta la centralità cristologica e soteriologica della teologia boffiana<sup>113</sup>. Si tratta di un tentativo di pensare il mistero dell'opera redentrice di Gesù Cristo, nel «luogo sociale»<sup>114</sup> dell'oppressione-resistenza-liberazione (orizzonte della teologia della

<sup>106</sup> Cfr. L. BOFF, *Jesucristo, liberador*, in ID., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, 82.

<sup>107</sup> Cfr. *ibid.*, 83.

<sup>108</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris Missio* n. 13.

<sup>109</sup> Cfr. ad esempio J. SOBRINO, *Jesús em América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Burgos 1982, 129-206.

<sup>110</sup> Cfr. J. I. G. FAUS, *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*, in *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971) 339-367.

<sup>111</sup> In alcuni brani della sua cristologia, Boff si avvicina al Nestorianismo, cfr. BOFF, *Jesucristo, liberador*, 211.

<sup>112</sup> Cfr. L. BOFF, *Paixão de Cristo, paixão do mundo. O fato, as interpretações e o significado ontem e hoje*, Petrópolis 1977 (tr. it. *Passione di Cristo, passione del mondo. Il fatto, le interpretazioni e il significato ieri e oggi*, Assisi 1978).

<sup>113</sup> Sul significato della morte e risurrezione di Cristo nella teologia di L. Boff cfr. L. C. DA SILVA, *Morte e Ressurreição de Jesus Cristo como chave de libertação humana. Estudo analítico crítico a partir das cristologias de Leonardo Boff e Jon Sobrino* (Pars dissertationis ad doctoratum Theologiae dogmaticae – Pontificia Universitas Gregoriana), Romae 1992.

<sup>114</sup> Secondo i teologi della liberazione, la prassi si presenta come un «luogo teologico-sociale»; su questo

liberazione)<sup>115</sup>. Si sottolinea la figura del Gesù della storia in rapporto al Cristo della fede, per il fatto che, secondo l'autore, esiste un isomorfismo strutturale fra le situazioni dell'epoca di Gesù e quelle del presente latino-americano<sup>116</sup>. L. Boff, nella scia di una certa esegesi, tende a fare di Gesù un apocalittico, infuocato dal desiderio e dall'attesa di un'irruzione imminente del Regno<sup>117</sup>. La passione e la morte in croce di Gesù vengono presentate come un atto umano-divino di solidarietà e di amore verso tutti i crocifissi; nonostante l'assurdità della croce, essa può essere la via di una grande liberazione<sup>118</sup>.

«Al di là di una certa infatuazione per una determinata tendenza esegetico-storica, con gli sbilanciamenti conseguenti, e al di là di una effettiva carenza di dimensione trinitaria (...) il limite fondamentale è forse riscontrabile in una mentalità debolmente sensibile al problema ontologico (...) il piano ontologico non è mai direttamente tematizzato: in un certo senso lo si presuppone, oppure lo si fa dedurre dal racconto della storia straordinaria di Gesù»<sup>119</sup>.

### 5.2.2. Una nuova ecclesiologia?

Le opere ecclesiologiche più importanti di L. Boff sono la sua tesi di dottorato *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (La Chiesa come sacramento nell'orizzonte dell'esperienza del mondo, 1972), *Eclesiogênese*<sup>120</sup> (1977) e *Igreja: carisma e poder*<sup>121</sup> (1981).

---

tema cfr. K. LEHMANN, *Problemas metodológico-hermenéuticos de la "Teología de la Liberación"*, in Medellín 4 (1978) 3-26.

<sup>115</sup> Cfr. BOFF, *Passione di Cristo, passione del mondo*, 9-10.

<sup>116</sup> Cfr. L. BOFF, *Jesus Cristo, Libertador da condição humana*, in Grande sinal 25 (1971) 99-101 [99-110]. Alla luce della risurrezione, Boff afferma la continuità tra il Gesù storico e il Cristo della fede, cfr. BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, 154. Per quanto concerne l'isomorfismo strutturale tra la società di Gesù e la società latino-americana, possiamo percepire come sia importante nella riflessione teologica dell'autore l'analisi socio-politica di matrice marxista, cfr. MONDIN, *Teologia della Liberazione: Rassegna bibliografica*, 250. Sul rapporto tra teologia della liberazione e marxismo cfr. G. COTTIER, *La théologie de la libération et le marxisme*, in Nova et Vetera 60 (1985) 66-73.

<sup>117</sup> Cfr. ad esempio BOFF, *Passione di Cristo, passione del mondo*, 79-90. Cfr. anche MARSON, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo*, 242.

<sup>118</sup> Cfr. BOFF, *Passione di Cristo, passione del mondo*, 158. Boff indica la morte di Gesù Cristo sulla croce come causa esemplare, ma non sembra mettere in rilievo che la morte di Gesù è causa strumentale-efficace della salvezza umana; dello stesso parere MONDIN, *I Teologi della Liberazione*, 126.

<sup>119</sup> MARSON, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo*, 245.

<sup>120</sup> Cfr. L. BOFF, *Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, Petrópolis 1977. Dal 2008, l'opera in portoghese viene pubblicata con il titolo: *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*, Rio de Janeiro 2008.

<sup>121</sup> Cfr. L. BOFF, *Igreja: carisma e poder*, Petrópolis 1981. Cfr. anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificatio de scripto P. Leonardi Boff, Ofm, «Chiesa: Carisma e Potere»*, in *Enchiridion Vaticanum* n. 9, Bologna 1987, nn. 1421-1432.

La sua tesi, diretta da L. Scheffczyk, viene pubblicata nel 1972. Nel suo lavoro di ricerca, Boff, con l'aiuto della nozione teologica di «sacramento», cerca di elaborare un'immagine della Chiesa che sia capace di abbracciare, senza separare, l'umano e il divino, e possa legittimare davanti al mondo contemporaneo la sua esistenza e missione. Nonostante l'importanza di questa opera, possiamo dire che in essa non emerge ancora l'originalità del pensiero ecclesiological boffiano, la cui importanza è fondamentale per la teologia della liberazione in America Latina<sup>122</sup>.

Boff, sulla scia di una certa esegesi<sup>123</sup>, afferma che il Gesù pre-pasquale non ha fondato la Chiesa, ma ha predicato il Regno di Dio in una prospettiva di escatologia imminente. Gesù «fallì» nel suo intento di instaurare il Regno e dopo uno scontro politico-religioso fu crocifisso, ma nonostante il fallimento cosciente (cfr. Mc 15,34) non disperò mai e consegnò la sua vita e il mondo al Padre. Dio «compì l'aspettativa di Gesù: nella sua persona costruì il regno»<sup>124</sup>. La morte (fallimento) di Gesù rende possibile la Chiesa, mentre la sua risurrezione è il fondamento della fede della comunità primitiva ed è garanzia della realtà del suo Regno<sup>125</sup>. Per questa ragione, secondo Boff, «si può parlare di Chiesa soltanto a partire dalla fede nella risurrezione [dopo l'ascensione e la Pentecoste]»<sup>126</sup>. Il Gesù pre-pasquale ha dato alla Chiesa le basi preliminari di fondo, tuttavia nella sua forma concreta e storica essa si rifà alla decisione degli Apostoli, illuminati dallo Spirito Santo (cfr. At 15,28). La Tradizione ha sempre insegnato che la Chiesa nasce nel giorno della Pentecoste:

«Per questo criterio essa ha un fondamento cristologico e uno pneumatico. Questa constatazione è di grande importanza, perché spiega che l'elemento carismatico ha, fin dall'inizio, un carattere istituzionale e non fortuito e superficiale»<sup>127</sup>.

Il fondamento pneumatologico della Chiesa la rende da sempre missionaria tra i gentili, aperta alla novità del momento storico e culturale, capace di annunciare con un linguaggio comprensibile il messaggio liberante del Regno<sup>128</sup>.

Mondo e Regno sono due coordinate necessarie per la comprensione della Chiesa. Il mondo, attualmente segnato dal peccato, è il luogo della realizzazione storica del Regno. Il Regno costituisce l'utopia<sup>129</sup> realizzata nel mondo, «è il lieto fine della

<sup>122</sup> Per un breve sguardo all'ecclesiologia della teologia della liberazione cfr. MONDIN, *La Chiesa primizia del Regno*, 182-186.

<sup>123</sup> Boff cita autori come A. Loisy, P. V. Dias, A. Vögtle e H. Küng, cfr. BOFF, *Ecclesiogenesi*, 78-79.

<sup>124</sup> BOFF, *Ecclesiogenesi*, 89.

<sup>125</sup> Cfr. *ibid.*, 90.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>128</sup> Cfr. *ibid.*, 96.

<sup>129</sup> Si osserva nell'opera di Boff un certo primato dell'elemento utopico (legato al futuro e alla speranza) su quello fattuale, cfr. MONDIN, *I teologi della liberazione*, 116.

totalità della creazione finalmente liberata in Dio da ogni perfezione e compenetrata dal divino che la realizza in modo assoluto»<sup>130</sup>. La Chiesa è la parte del mondo che, nella forza dello Spirito, ha accolto il Regno in forma esplicita nella persona di Gesù Cristo. «La chiesa non è il Regno, ma il suo segno (concretizzazione) e strumento (mediazione) del suo compimento nel mondo»<sup>131</sup>. Nella Chiesa, il Regno si anticipa «più densamente» nel mondo.

Rileggendo la storia della Chiesa, Boff afferma che quest'ultima nei primi tre secoli era più movimento che istituzione, ma con la pace costantiniana si sarebbe adeguata alla struttura del potere romano e poi di quello feudale<sup>132</sup>. Secondo lo stesso autore, lungo la sua storia, la Chiesa-istituzione non ha superato la prova del potere<sup>133</sup>. In un mondo in cui il cristianesimo si va facendo sempre meno indispensabile come ideologia della società moderna secolare, in un tempo in cui la coscienza cristiana sta rendendosi conto del profondo *impasse* relativo alle istituzioni ecclesiastiche, tutto sembra indicare che l'esperienza della Chiesa come potere «stia appressandosi al sospirato tramonto»<sup>134</sup>. Riconoscendo il suo passato poco vivificante, la Chiesa-istituzione, che nonostante i suoi limiti ha reso presente e predicato Gesù Cristo Liberatore<sup>135</sup>, viene chiamata, secondo il teologo brasiliano, a collaborare con la nascita di una nuova Chiesa, generata nel cuore della vecchia: «comunità di base, alla periferia della città, chiesa dei poveri, fatta di poveri, inserimento di vescovi, preti e religiosi negli ambienti emarginati, centri di evangelizzazione, realizzazioni portate a compimento dai laici»<sup>136</sup>. La Chiesa si trova segnata da un reale conflitto di classi<sup>137</sup> (gerarchia-religiosi x laici; classi dominanti x classi subalterne; conservatori x comunità di base). Questa situazione può essere superata con il ritorno alle fonti, al progetto originale di Gesù Cristo, a una Chiesa in cui la *koinonia* sia il cuore della vita ecclesiale e l'*exousia* (della Chiesa-istituzione) soltanto il fondamento dell'umile *diaconia*<sup>138</sup>. La Chiesa-istituzione viene paragonata a Sara, colei che era sterile, che non crede alla possibilità di concepire. Mentre ride, una Chiesa nuova sta nascendo<sup>139</sup>.

<sup>130</sup> BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, 8.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>132</sup> Cfr. *ibid.*, 86-91. Cfr. anche E. COLON, *Teologia della Liberazione*, in *Dizionario di Ecclesiologia*, 1426 [1426-1429].

<sup>133</sup> Cfr. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, 100.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>135</sup> Cfr. *ibid.*, 103.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>137</sup> Cfr. *ibid.*, 188-198.

<sup>138</sup> Cfr. *ibid.*, 107-109.

<sup>139</sup> Cfr. *ibid.*, 113.

Nel 1977, Boff pubblica la sua opera *Ecclesiogênese* in cui presenta l'esperienza delle comunità di base (CEBs) come un nuovo modo di essere Chiesa. Le CEBs danno origine a una nuova ecclesiologia e sviluppano nuovi concetti della teologia (primato della *praxis*)<sup>140</sup>. Secondo A. G. Montes, nell'opera di Boff il nuovo criterio dell'autenticità dell'ecclesialità non è più il ministero di origine apostolica (concetto teologico tradizionale), ma la comunità come vero agente di liberazione (concetto sociologico-teologico)<sup>141</sup>.

Il teologo della liberazione afferma la priorità della Chiesa universale in rapporto alla Chiesa particolare<sup>142</sup> e si pone la domanda: la comunità di base è vera Chiesa oppure semplicemente contiene elementi ecclesiali<sup>143</sup>? Dopo aver presentato una serie di opinioni in materia, Boff propone la sua riflessione che lo porta ad affermare che la fede costituisce la realtà minima formatrice della Chiesa particolare; poiché questa fede si esprime nella comunione, ogni cristiano, a motivo della sua fede vissuta comunitariamente, è già presenza della Chiesa universale<sup>144</sup>; dunque, conclude il teologo, le CEBs «sono veramente autentica Chiesa universale che si attua nella base»<sup>145</sup>.

Nella sua opera *Chiesa: Carisma e Potere*, il teologo brasiliano afferma che l'impegno fondamentale della Chiesa deve essere la lotta per la giustizia e la liberazione degli oppressi, considerata come dimensione essenzialmente costitutiva dell'evangelizzazione e non solo come elemento integrante<sup>146</sup>. «L'opzione per i poveri diventa così l'impegno primario e principale della Chiesa»<sup>147</sup>. Questa opzione (missione) diventa il vero principio di unità della Chiesa<sup>148</sup>.

Boff afferma che l'ecclesiologia tradizionale cattolica potrebbe essere riassunta secondo lo schema (verticale-monarchico-piramidale)<sup>149</sup>:

<sup>140</sup> Cfr. BOFF, *Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, 8-9.

<sup>141</sup> Cfr. A. G. MONTES, *Teología política contemporânea. Historia y sistemas*, Salamanca 1995, 169-170.

<sup>142</sup> Cfr. BOFF, *Ecclesiogenesi*, 39.

<sup>143</sup> Cfr. *ibid.*, 25.

<sup>144</sup> Cfr. *ibid.*, 39-40.

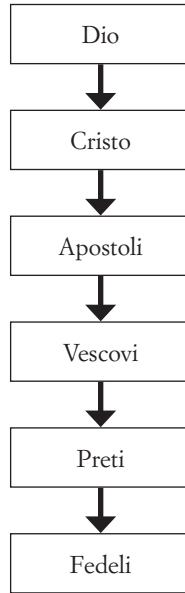
<sup>145</sup> Cfr. *ibid.*, 46.

<sup>146</sup> Cfr. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, 37-54. Cfr. anche COLON, *Teologia della Liberazione*, 1426.

<sup>147</sup> B. MONDIN, *Teologia della Liberazione: rassegna bibliografica*, in *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) 250 [247-263]. Cfr. anche COLON, *Teologia della Liberazione*, 1426.

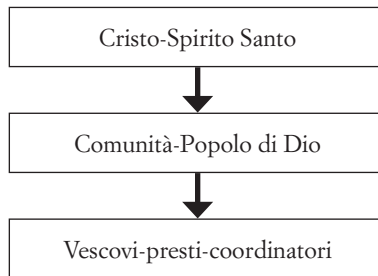
<sup>148</sup> Cfr. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, 206. Boff afferma che le divisioni nella Chiesa (dell'America Latina), normalmente, non si hanno sul piano della fede, dei sacramenti e della direzione, ma su quello dell'impegno con la realtà (missione). Cfr. anche COLON, *Teologia della Liberazione*, 1427.

<sup>149</sup> Cfr. BOFF, *Ecclesiogenesi*, 51 e ID., *Chiesa: carisma e potere*, 224.



In questa ecclesiologia, la gerarchia viene paragonata alla categoria di «classe dominante»<sup>150</sup>: mentre vescovi e presbiteri possiedono tutto, il fedele laico non ha niente. La gerarchia produce i valori religiosi e il popolo li consuma<sup>151</sup>. Per Boff, la gerarchia è il risultato della «ferrea necessità di doversi istituzionalizzare», «una mondanizzazione», nello «stile romano e feudale»<sup>152</sup>.

Il nuovo modo di essere Chiesa, vissuto nelle CEBs, potrebbe essere presentato secondo il seguente schema:



<sup>150</sup> BOFF, *Ecclesiogenesi*, 51.

<sup>151</sup> Cfr. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, 224.

<sup>152</sup> Cfr. *ibid.*, 70.

In questo nuovo modello, si valorizza maggiormente la dimensione pneumatologica della Chiesa, tutti i servizi sono dati al Popolo di Dio: prima viene la comunità e poi i servizi. Lo stile di vita è fraterno-comunitario (*koinonia*). I servizi sono flessibili, nascono secondo le necessità<sup>153</sup>. In questo modello il ministero ordinato è visto in un modo ridotto, sembra essere soltanto un principio di unità per la Chiesa, un principio di natura prevalentemente sociologica<sup>154</sup>.

La Chiesa è intesa come una comunità che riceve dallo Spirito Santo tutti i carismi di cui ha bisogno; tra di essi si trovano anche i carismi gerarchici, tuttavia L. Boff non approfondisce la sua riflessione sull'ontologia del ministero ordinato della Chiesa. Quest'ultimo sembra essere soltanto un carisma tra tanti. Coerente con il suo modo unilaterale di vedere il ministero ordinato, Boff si rivela favorevole al sacerdozio femminile<sup>155</sup> e propone l'ipotesi che una comunità senza presbiteri possa celebrare in alcune occasioni validamente la Cena del Signore<sup>156</sup>.

Secondo il teologo brasiliano, la Chiesa poggia su due colonne: il Signore Risorto e lo Spirito Santo. Il polo cristologico rappresenta, si può dire, la dimensione di continuità legata al mistero dell'Incarnazione. Il polo pneumatologico, invece, indica l'emergenza di un elemento nuovo che introduce, all'interno della creazione, una discontinuità:

«Lo Spirito è creatività e irruzione del nuovo in mezzo al gruppo, non però in senso individualistico o per l'autopromozione della persona, ma sempre in vista del potenziamento della comunità nelle sue necessità»<sup>157</sup>.

Nel dodicesimo capitolo (*Una visione alternativa: la chiesa sacramento dello Spirito Santo*<sup>158</sup>) della sua controversa opera *Chiesa: carisma e potere*, Boff, sulla scia di autori come H. Mühlen e Y. Congar, propone in alternativa al modello della Chiesa-istituzione (segnata dal dominio della gerarchia sui fedeli laici), caratterizzato dal suo riferimento cristologico, una visione della Chiesa come sacramento dello Spirito Santo<sup>159</sup>, in contrapposizione al modello ecclesiologico somatico, inteso come deficitario e ristretto, perché non tiene conto del fatto decisivo della risurrezione di Cristo.

<sup>153</sup> Cfr. *ibid.*, 224.

<sup>154</sup> Cfr. *ibid.*, 223. BOFF, *Ecclesiogenesi*, 219-223. Cfr. anche COLON, *Teologia della Liberazione*, 1427.

<sup>155</sup> Cfr. BOFF, *Ecclesiogenesi*, 115-158.

<sup>156</sup> Cfr. *ibid.*, 101-114. In questo caso il coordinatore sarebbe un ministro straordinario dell'Eucaristia, cfr. *ibid.*, 112-114.

<sup>157</sup> BOFF, *Trinità e Società*, 245.

<sup>158</sup> Cfr. BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, 238-253.

<sup>159</sup> Cfr. *ibid.*, 238.



«Con la risurrezione il corpo di Cristo (...) si è assolutamente realizzato e liberato da ogni sorta di limitazioni, spaziali e temporali (...) Con la resurrezione è caduto l'incapsulamento che coartava il Gesù carnale, rapportato a una porzione limitata di spazio e di tempo; e si è inaugurato un rapporto globale con tutta la realtà. Il Risorto si è fatto il Cristo cosmico di cui parlano le Lettere agli Efesini e ai Colossesi (...) ne consegue che il corpo di Cristo risorto e pneumatico (spirituale) non lo si può considerare come una grandezza fisica definita, sulla cui base poter tracciare i limiti di quello della chiesa corpo»<sup>160</sup>.

Secondo il teologo della liberazione, quando Paolo utilizza l'immagine di corpo mistico di Cristo, pensa al corpo spirituale (pneumatico) del Risorto; per questa ragione arriva a identificare il Risorto con lo Spirito (2 Cor 3,17<sup>161</sup>). Boff conclude:

«... la chiesa dev'essere pensata non tanto a partire dal Gesù nella carne, quanto e principalmente a partire dal Cristo risorto, identificato con lo Spirito. La chiesa non ha soltanto un'origine cristologica, ma anche e specialmente pneumatologica (Pneuma = Spirito). E in quanto ha origine dallo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, essa ha una dimensione dinamica e funzionale, che la definisce in termini di energia, carisma, costruzione del mondo»<sup>162</sup>.

Secondo Boff, nei suoi elementi essenziali, la Chiesa è stata precostituita dal Gesù storico (il messaggio, i Dodici, il Battesimo, l'Eucaristia), tuttavia nella sua configurazione concreta e storica si appoggia anche sulla decisione degli apostoli, ispirati dallo Spirito Santo. Il fatto che la tradizione abbia sempre creduto che la Chiesa sia nata nel giorno della Pentecoste, conferma che la Chiesa possiede un fondamento tanto cristologico, quanto pneumatologico<sup>163</sup>.

Nel sottolineare l'importanza delle decisioni prese dagli apostoli (ispirati dallo Spirito) per la nascita della Chiesa, Boff vuole affermare che la Chiesa proseguirà a vivere nella fedeltà alla sua missione se i cristiani continueranno a rinnovare questa decisione e incarnaeranno la Chiesa nelle situazioni nuove che si presentano in ogni tempo<sup>164</sup>.

La Chiesa è pensata alla luce del Cristo Risorto, «che ora esiste nella forma di

<sup>160</sup> *Ibid.*, 240.

<sup>161</sup> L'interpretazione di Boff, che vede una identità tra lo Spirito e il Cristo Risorto, non è in accordo con l'esegesi attuale; cfr. F. MANZI (ed.), *Seconda Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2002, 165-167; M. CARREZ, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, VIII), Genève 1986, 100-101; P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids-Cambridge 1997, 199-203; M. J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2005, 309-313.

<sup>162</sup> BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, 240-241.

<sup>163</sup> Cfr. *ibid.*, 242.

<sup>164</sup> Cfr. *ibid.*, 243.

Spirito»<sup>165</sup>, e dello Spirito Santo, «non tanto come terza persona della SS. Trinità, quanto come forza e modo di attuazione per cui il Signore rimane presente nella storia e continua la sua opera di inaugurazione di un nuovo mondo». La Chiesa potrebbe essere definita come il sacramento del Cristo Risorto, cioè dello Spirito<sup>166</sup>.

Nel ragionamento di Boff si nota una certa confusione tra il Cristo Risorto e lo Spirito, sembra che voglia sottolineare una certa identità tra i due per presentare un solo principio come fondamento della Chiesa.

Una analisi attenta dell'ecclesiologia di Boff ci permette di concludere che il modello pneumatologico-carismatico, da lui proposto, è unilaterale e insufficiente per dire la totalità del mistero della Chiesa in armonia con la Scrittura, la Tradizione e il Magistero.

Concludiamo questo punto del nostro lavoro con un riferimento alla critica che l'ecclesiologia di L. Boff ha ricevuto dal suo ex maestro e amico B. Kloppenburg<sup>167</sup>, unico teologo brasiliano che abbia preso parte ai lavori teologici del Concilio Vaticano II. Nel 1977, Kloppenburg ha pubblicato in spagnolo l'opera *Iglesia Popular*, in cui affermava che la proposta della TdL di una "chiesa popolare" in contrapposizione a una Chiesa gerarchica, proponeva la nascita di una nuova setta<sup>168</sup>. La posizione di Kloppenburg riflette una timida reazione cattolica agli autori della TdL in Brasile che ha guadagnato forza negli anni '80.

La grande difficoltà affrontata dalle voci divergenti della TdL in materia teologica era quella di essere preventivamente accusate di stare a servizio delle forze conservatrici della Chiesa e della società, a servizio della oppressione teologica e socio-politica. Inoltre, le case editrici cattoliche di solito non offrivano spazio per questo tipo di letteratura critica alla TdL.

Nel 1981, la commissione per la dottrina della fede dell'arcidiocesi di Rio de Janeiro, presieduta dal vescovo ausiliare svizzero K. J. Romer, critica severamente l'opera *Chiesa: carisma e potere*.

Nel 1982, L. Boff invia per la Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF) la sua difesa contro le presunte accuse che la sua opera aveva ricevuto dalla commissione arcidiocesana di Rio de Janeiro.

Nel 1984, il gesuita J. E. M. Terra scrive l'opuscolo *Frei Boff e o neogalicismo da Igreja*, in cui rivolge una severa critica a L. Boff e alla sua ecclesiologia, rivolgendogli

<sup>165</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>166</sup> Cfr. *ibid.*, 248.

<sup>167</sup> Per uno sguardo alla figura e all'opera di Kloppenburg, cfr. R. G. DE A. SILVA, *Fray Boaventura Kloppenburg, OFM. Los caminos de la Ecclesiología en Brasil* (Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de Navarra), Pamplona 2010. La critica rivolta da Kloppenburg alla Teologia della Liberazione si trova nell'opera *Libertação Cristã. Seletos ensaios teológicos*, Porto Alegre 1999.

<sup>168</sup> Cfr. B. KLOPPENBURG, *Iglesia Popular*, Bogotá 1977, 63. Cfr. anche ID., *A Ecclesiologia Militante de Boff*, in *Communio* 1 (1982) 126-147.

l'accusa di riproporre un neo-gallicanesimo con lo scopo di dividere la Chiesa<sup>169</sup>.

Il 7 settembre 1984, L. Boff viene ricevuto dal Cardinale prefetto della CDL, J. Ratzinger, per discutere sui problemi ecclesiologici della sua opera *Chiesa: carisma e potere*. Alla fine della conversazione, vengono ricevuti dal Cardinale prefetto due cardinali brasiliani che intendevano difendere le posizioni teologiche di L. Boff: Aloisio Lorscheider (Fortaleza) e Paulo Evaristo Arns (São Paulo).

La CDL ha pubblicato due istruzioni sulla TdL, *Libertatis nuntius*<sup>170</sup>, nel 1984, e *Libertatis conscientia*<sup>171</sup>, nel 1986. Mentre la prima mantiene un tono sereno di critica su alcuni punti metodologici e dottrinali della TdL, la seconda, meglio accolta dai teologi latinoamericani, riconosce l'apporto della TdL, ma domanda un approfondimento dei principi, della prassi connessa e offre dei suggerimenti interessanti in vista di esso.

Nel 1984, dopo la pubblicazione della prima istruzione della Congregazione della Dottrina della Fede, un gruppo di teologi latinoamericani, inclusi alcuni brasiliani (B. Kloppenburg e Estevão Bettencourt), firma e pubblica una dichiarazione di sostegno alla riferita istruzione magisteriale e formula una serie di critiche contro la TdL<sup>172</sup>.

Nel 1985, la CDF pubblica una nota critica sull'opera *Chiesa: carisma e potere*<sup>173</sup>, in cui avverte che certe opzioni dell'autore risultano insostenibili, in particolare quelle che si riferiscono alla struttura della Chiesa, alla concezione del dogma, all'esercizio della *sacra potestas* e al carattere profetico della Chiesa.

## 6. Prospettive per la Teologia in Brasile

Presentiamo alla fine della nostra ricerca una sorta di abbozzo con delle osservazioni e delle proposizioni che riguardano la Teologia cattolica in Brasile all'inizio del terzo millennio.

<sup>169</sup> J. E. M. TERRA, *Frei Boff e o neogalicanesimo da Igreja brasileira*, São Paulo 1984.

<sup>170</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis nuntius*, in AAS 76 (1984) 876-899.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 554-591.

<sup>172</sup> Per il testo della riferita dichiarazione, cfr. F. AQUINO (ed.), *Teologia da Libertação*, Lorena 2003, 120-128.

<sup>173</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificatio de scripto P. Leonardo Boff, OFM, «Chiesa: Carisma e Potere»*, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19850311\\_notif-boff\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_it.html)

## 6.1. L'insegnamento della Teologia in Brasile

La graduazione in Teologia è stata riconosciuta dallo stato brasiliano soltanto nel 1999, quasi cinquecento anni dopo l'arrivo dei portoghesi. Ma la stragrande maggioranza degli studenti di teologia in Brasile sono dei seminaristi e religiosi che intraprendono dei percorsi di formazione filosofico-teologica in seminari guidati dagli insegnanti che spesso non possiedono il titolo dottorale.

I vescovi responsabili per i seminari, di solito, sotto l'influsso del discorso "prasseologico" degli ultimi 50 anni, difendono questa prassi sostenendo che la formazione teologica deve essere di matrice pratico-pastorale. In alcune diocesi brasiliane, durante gli anni '70 e '80, in nome di un certo orientamento pastorale della formazione seminaristica, i seminari diocesani vengono chiusi e i seminaristi affidati a dei sacerdoti a servizio delle comunità di base. Tale modalità di formazione è stata chiamata Teologia della Zappa. Il livello generale della formazione teologica è basso, anche perché la maggior parte delle vocazioni proviene dalle classi sociali più basse e meno istruite, e le biblioteche sono povere. Si nota una tendenza (frutto di un pragmatismo anti-intellettualistico) a sottovalutare la teologia sistematica<sup>174</sup> e le lingue antiche (latino, greco e ebraico), e ad arricchire l'*ordo studiorum* con dei corsi di sociologia, sociologia della religione, economia, contabilità, antropologia culturale e psicologia. La sociologia, di solito, offre agli studenti di teologia gli strumenti necessari per la mediazione socioanalitica che è adoperata metodologicamente dalla TdL. Non si studia la storia della teologia in Brasile.

Esiste un distacco tra le facoltà di teologia, appartenenti alle Università Cattoliche, e i seminari diocesani. L'autonomia concessa all'Università crea delle situazioni paradossali, in cui la voce dei pastori non sembra avere una vera incidenza sulla vita e le decisioni accademiche. Per questa ragione, non di rado, i seminaristi di una diocesi non studiano filosofia e teologia nelle Università Cattoliche locali, bensì, come abbiamo detto, nei seminari diocesani.

Le Università Cattoliche che possiedono delle facoltà di teologia sono quasi tutte in mano a dei religiosi (Gesuiti, Maristi, ecc.) o a delle diocesi (São Paulo e Belo Horizonte). I salari dei docenti sono bassi, non ci sono dei concorsi e si nota in generale tra i docenti un atteggiamento teologico di tipo liberale e un'appartenenza o, almeno, una simpatia esplicita per la TdL. Paradossalmente, tra i docenti di teologia regna, in un modo quasi dogmatico, la convinzione che il valore della teologia accademica si trovi nella prassi che essa promuove.

Quanto ai sacerdoti, la maggioranza di coloro che proseguono i loro studi dopo il percorso seminaristico o il baccellierato in teologia, studiano a Roma e vivono nel Pontificio Seminario Pio-Brasiliano.

Coloro che seguono la formazione teologica nelle Università Cattoliche brasiliane

<sup>174</sup> Cfr. LEPARGNEUR, *A Teologia Católica Romana no Brasil*, 118.

ne sono di solito dei preti (licenza e dottorato) e dei religiosi cattolici, dei pastori e dei missionari protestanti, e dei laici cattolici. Quasi tutti gli studenti di licenza e di dottorato in teologia hanno delle borse di studio, grazie al fatto che le altre facoltà dell'Università aiutano a sostenere, dal punto di vista economico, la facoltà di teologia. Gli indirizzi di specializzazione sono indicativi, di solito sono di matrice biblica o di matrice pratico-pastorale, non si adoperano quasi i termini dogmatico e morale.

I costi e le esigenze della legislazione brasiliana in materia non incoraggiano la creazione di nuove facoltà di teologia in Brasile. Ci sono delle ampie estensioni territoriali in Brasile, in particolare nel nordest e nel nord del paese, sprovviste di facoltà di teologia. La prima facoltà di teologia dell'Amazzonia brasiliana è nata soltanto nel 2016.

Non ci sono delle associazioni di teologi o dei convegni e simposi teologici di carattere nazionale significativi in Brasile. La Conferenza Episcopale Brasiliana, liberale nel confronto dell'esercizio della funzione teologica, non è riuscita a promuovere una ricerca e un discorso teologico che fossero all'altezza delle sue numerose ed efficaci azioni promotrici della vita pastorale in Brasile<sup>175</sup>.

La Teologia prodotta oggi in Brasile è decisamente di ordine pratico e, spesso, pastorale, molto attenta alla figura teologica del povero. Si nota uno sviluppo della teologia femminista, della teologia nera e, più recentemente, di una teologia del genere. Rari sono i contributi dei brasiliani nell'ambito più speculativo della teologia<sup>176</sup>, e di solito la loro produzione teologica è più apprezzata all'estero che in Brasile.

## 6.2. La TdL oggi

Dopo i documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla TdL; i primi passi della ridemocratizzazione nazionale; l'incremento dell'individualismo e del relativismo, con la conseguente crescita della mancanza di interesse socio-politico e di speranza quanto al futuro<sup>177</sup>; i nuovi ambiti di interesse (ecologia, orientalismo, dialogo interreligioso) di alcuni teologi della liberazione; la diminuzione dei numeri e dei membri delle CEBs; l'enorme diffusione di movimenti e di nuove comunità di matrice più conservatrice in materia teologica e dunque, avverse ai discorsi e alle prassi di "Liberazione", la TdL ha cominciato a perdere la sua popolarità e la sua incidenza nella vita ecclesiale e sociale in Brasile. Alcuni parlano di un tempo fecondo e importante di autocritica<sup>178</sup>.

<sup>175</sup> Cfr. *ibid.*, 70.

<sup>176</sup> Cfr. *ibid.*, 119.

<sup>177</sup> Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Situação e tarefas da teologia da libertação*, in R. GIBELLINI (ed.), *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*, Aparecida 2005, 88.

<sup>178</sup> Cfr. R. M. DA SILVA, *Caminhos da teologia latino-americana: algumas lições do passado e desafios atuais*, in AA.VV., *A Teologia Contemporânea na América Latina e no Caribe*, São Leopoldo 2008, 14.

Un altro fattore importante è costituito dal cambiamento del profilo delle vocazioni alla vita religiosa e sacerdotale; mentre negli anni '70 e '80 le vocazioni si concentravano nelle congregazioni religiose e nei seminari legati alla TdL, dagli anni '90 ad oggi si nota una chiara inversione di rotta. I sopraccitati seminari e congregazioni si trovano in difficoltà vocazionale, mentre le nuove comunità, le congregazioni e i seminari più tradizionali e conservatori, di solito avversi alla TdL, conoscono una continua crescita vocazionale.

In realtà le esagerazioni nell'uso improprio della dottrina e del vocabolario marxista, l'eccessiva politicizzazione della vita e delle strutture ecclesiali, gli esperimenti liturgici-sacramentali, letti dalla maggioranza dei cattolici come una mancanza di decoro e di rispetto verso la sacralità liturgica e un discorso contrario a qualsiasi altra forma di spiritualità e di teologia ha creato un sentimento e una coscienza ecclesiale avversi alla TdL.

Nel primo decennio del terzo millennio, alcuni credevano che si poteva dichiarare la morte della TdL in Brasile. Con il sorgere di un nuovo quadro socio-economico, il pensiero della TdL sembrava anacronistico e inadeguato<sup>179</sup>.

Con l'elezione di Papa Francesco (2013), la cui sensibilità verso i più poveri è nota e i cui gesti profetici spesso sono strumentalizzati ideologicamente, e con la sorprendente pubblicazione nel 2013 di un libro sulla TdL<sup>180</sup> (*Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*) dell'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, G. Müller e da G. Gutiérrez, la voce della TdL si è fatta sentire nuovamente, con la riorganizzazione di Simposi Teologici, nuove pubblicazioni e un rinnovato sforzo nel promuovere la rinascita delle CEBs.

Oggi si può dire che sono pochi i teologi in Brasile che si presentano come adepti della TdL, ma molti sono figli di un tempo in cui la teologia provava il suo valore nella misura in cui proponeva un discorso profetico e critico, capace di riflettere sulle cause storiche e promuovere la liberazione del povero. Questo contesto di formazione ci aiuta a capire perché ci sia una vera e propria dittatura della teologia pratico-pastorale in Brasile e perché sia paradossalmente diffuso tra i teologi brasiliani un atteggiamento anti-intellettuale. Inoltre, non sembrano del tutto superati i complessi anti-europeo e anti-romano. D'altra parte, si nota tra i teologi cattolici una *ambiance* generale favorevole agli incontri e al dialogo ecumenico, una volta che la TdL si è sviluppata in un dialogo fecondo tra cattolici e protestanti latinoamericani.

Dall'analisi sociale del presente e da un allargamento del concetto di "povero", emergono nuove sfide per la Teologia in Brasile, si sviluppano una ecoteologia, una

<sup>179</sup> Cfr *ibid.*, 16.

<sup>180</sup> G. MÜLLER – G. GUTIÉRREZ, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Padova 2013. Cfr. anche G. MÜLLER, *Povera per i poveri. La missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2014.

teologia femminista, una teologia nera, una teologia delle religioni popolari e, più di recente, una teologia del genere.

### 6.3. Prospettive

In modo schematico proveremo ora a presentare delle prospettive per la teologia in Brasile.

#### 6.3.1. *Da una “teologia popolare” alla “popolarizzazione della teologia”*

La TdL ha tentato di elaborare una teologia popolare, ma in realtà i teologi della liberazione appartenevano alla *élite* intellettuale e accademica. Il popolo, in effetti, ha soltanto consumato dei sottoprodotti della TdL, attraverso gli opuscoli e i corsi che gli sono stati offerti.

Accanto alla rete di emittenti tv (TV Aparecida, TV Nazaré, Rede Vida), di stazioni radio e di centri di formazione catechetica e teologica per i laici, sostenuta dalla Conferenza Episcopale, dalle diocesi e dalle parrocchie, i nuovi movimenti (Focolarini, Neocatecumenali, Rinnovamento nello Spirito) e le nuove comunità (Shalom, Canção Nova) hanno creato un'altra rete di emittenti tv (TV Canção Nova), di stazioni radio e di centri di evangelizzazione e di formazione, contribuendo a suscitare nei laici un desiderio di conoscere la bellezza della tradizione teologica cattolica. Una serie di nuove case editrici cattoliche (Cultor de Livros, Ecclesiae, Molokai, Cléofas, Canção Nova, Shalom) nascono in Brasile per iniziativa di laici, di matrice più conservatrice, e tra i libri di teologia più venduti in Brasile si trovano dei titoli di Tommaso d'Aquino, Agostino, Bernardo di Chiaravalle, Ratzinger, Newman e Chesterton. Sulle reti sociali, si diffondono canali di formazione teologica (Felipe Aquino, Olavo de Carvalho, P. Paulo Ricardo) la cui popolarità è sorprendente.

Ci sono i mezzi mediatici ed ecclesiali per portare avanti un movimento di formazione teologica del popolo di Dio, che sia capace di superare un sentimento contrario alla teologia accademica che si è sviluppato tra i laici, a causa degli orientamenti teologici e ideologici delle Facoltà di Teologia e dei seminari.

Un partenariato tra le Facoltà di Teologia, la Conferenza Episcopale del Brasile e le nuove realtà ecclesiali potrebbe condurre a una esperienza, auspicabile e di somma importanza, di formazione teologica massiccia dei laici in Brasile in vista di aiutarli a vivere con maggior consapevolezza la loro vocazione di discepoli e missionari di Cristo.

#### 6.3.2. *Dall'esclusivismo a un panorama teologico più eclettico*

Sembra necessario e urgente che ci sia un passaggio da un atteggiamento teo-

logico che trova le radici del suo metodo e dei suoi contenuti nella TdL – e che si mostra spesso avverso alla storia della teologia, alla teologia dogmatico-speculativa, vista come una sorta di intellettualismo inutile a servizio delle forze anti liberatrici, e alla teologia morale classica, intesa molte volte come semplice moralismo o come strumento di dominazione del magistero sulle singole coscienze – a un panorama più ricco e eclettico, ossia più cattolico, in cui la diversità teologica non sia vista come un nemico della fede, ma come una opportunità per un dialogo franco e arricchente. In questo modo, le Facoltà di Teologia tornerebbero ad essere vere e proprie accademie del sapere teologico e non soltanto dei “club” di una qualche corrente teologica;

### ***6.3.3. Stimolare i nuovi movimenti e le nuove comunità a teologizzare la loro esperienza in vista dell'arricchimento teologico ecclesiale***

In Brasile ci sono centinaia di movimenti e di nuove comunità<sup>181</sup>, la loro importanza ecclesiale e pastorale è riconosciuta dalla Conferenza Episcopale Brasiliana. Uno sguardo verso la storia della Chiesa ci aiuta a comprendere come le nuove realtà ecclesiali lungo la storia (benedettini, francescani, domenicani, gesuiti...) abbiano offerto il loro contributo non solo alla spiritualità cristiana, ma anche alla teologia.

Quasi tutte le nuove realtà ecclesiali hanno la consapevolezza dell'importanza di una solida formazione dottrinale, spirituale e umana, per cui hanno creato delle strutture formative per i loro membri (centri di formazione, scuole di *leadership*, scuole di teologia, case editrici, ecc.).

Perché allora non stimolare una produzione teologica da parte di queste nuove realtà ecclesiali brasiliane? Potrebbero offrire il loro contributo ad esempio nell'ambito della pneumatologia, della teologia del laicato, dell'ecclesiologia, della teologia pastorale, ecc.

### ***6.3.4. Dal pregiudizio all'integrazione della Teologia Dogmatica***

È necessario superare l'atteggiamento di matrice manichea e luterana<sup>182</sup>, in cui si tende ad opporre la Teologia pratica a quella dogmatica. Questa opposizione non sembra rispettare né l'antropologia cattolica né lo statuto epistemologico della Teologia. La ripresa seria degli studi e delle ricerche nell'ambito della Teologia dogmatica può e deve aiutare nella rinascita e nella fioritura di una nuova e salda teologia pastorale e di nuovi atteggiamenti pastorali più intelligenti e contemporaneamente conformi alla tradizione e allo spirito del popolo brasiliano.

<sup>181</sup> In Brasile ci sono circa 500 nuove comunità riconosciute dai loro vescovi diocesani o dal Pontificio Consiglio per i Laici.

<sup>182</sup> Lutero affermava che *vera theologia est practica*, cfr. R. E. ZWETSCH, *Prefácio a terceira edição*, in AA. VV., *Teologia Prática no contexto da América Latina*, São Leopoldo 1998, 7.



Oggi:

T. Pratica x T. Dogmatica

Futuro:

T. Dogmatica



T. Pratica

### ***6.3.5. Dalla analisi storica in vista della teologia alla storia della teologia***

La TdL ha posto le basi di un ambiente teologico in cui la storia gode di un grande prestigio e l'analisi storica della realtà sociale è vista come una delle mediazioni necessarie del metodo teologico. Ma allo stesso tempo, sembra che ci sia una lettura della storia della teologia segnata da una parte da una sorta di pregiudizio che legge il Concilio Vaticano II e il periodo postconciliare in netta rottura con la teologia precedente, dall'altra parte, sembra che sia una tendenza di matrice protestante a sottovalutare il ruolo di fonti teologiche della Sacra Tradizione e del Magistero. Per queste ragioni, è prassi diffusa che l'insegnamento dei singoli trattati teologici nelle Facoltà di Teologia trattino dopo i loro fondamenti biblici e, a volte, patristici, il contributo del Vaticano II e il successivo contributo magisteriale e teologico in materia, come se non ci fosse una storia della teologia, da cui emergono elementi essenziali per la corretta comprensione teologica di un trattato.

### ***6.3.6. Dal silenzio al dibattito sulle grandi sfide odierne***

La TdL in Brasile, grazie alla sua affinità con le scienze sociali, ha conquistato un posto per la teologia nei dibattiti accademici sulle grandi tematiche sociali, politiche, economiche, giuridiche, etniche ed ecologiche, in modo che la teologia brasiliana odierna, dopo alcuni anni di silenzio, si sente necessariamente stimolata ad offrire il suo contributo specifico ai nuovi dibattiti che animano la vita pubblica in Brasile, come ad esempio la teoria del genere; le discussioni riguardanti l'aborto e l'eutanasia; il dibattito circa la natura, il ruolo sociale e i limiti dell'arte; il pluralismo religioso. In questi dibattiti, la teologia deve nutrire uno spirito di fedeltà creativa alla tradizione, essere attenta all'uomo e alla sua realtà circostante, ma anche essere consapevole della sua missione ecclesiale e sociale.

### ***6.3.7. Approfondire la spiritualità***

Inspirato all'opera *Une école de théologie: le Saulchoir*, di M.-D. Chenu, il quale afferma che dietro qualsiasi intelligenza della fede si trova un modo di seguire Cristo, G. Gutiérrez afferma che si deve approfondire la spiritualità legata alla TdL, poiché,

secondo lui, «la nostra metodologia è la nostra spiritualità»<sup>183</sup>. Metodologia teologica e spiritualità sono il cammino su cui la teologia in America Latina deve avanzare. Gutiérrez ricorda che la scelta preferenziale per i poveri è legata ad un'esperienza profonda e determinante dell'amore gratuito di Dio. Un'esperienza di amore che ci comunica la vita soprannaturale e che spinge i fedeli verso il rifiuto di qualsiasi ingiustizia e oppressione. La teologia latino-americana deve rileggere l'esperienza spirituale del suo popolo, ascoltare e teologizzare l'incontro tra il Signore Crocifisso e Risorto con l'uomo concreto dell'America Latina<sup>184</sup>.

Il popolo dell'America Latina non può essere guardato soltanto sotto il prisma della politica e dell'economia, ma fa parte della sua natura una fede viva, essenziale per la sua esatta comprensione.

Un approfondimento della dimensione spirituale della fede dell'uomo e del popolo latino-americano può aiutare la Teologia a liberarsi dall'influenza di uno sguardo, a volte troppo ideologico, sociopolitico, in cui non viene rispettata né la natura dell'uomo e della Chiesa, né la natura stessa della Teologia.

### ***6.3.8. Rileggere per ripartire...***

Dopo quasi 50 anni dalla nascita della TdL, è necessario rileggere in un modo giusto e critico l'eredità di questo movimento teologico complesso che per circa 35 anni è stato sinonimo di teologia in Brasile.

Da una parte è necessario con serenità e senza uno spirito di revanscismo riconoscere che la TdL ha collaborato a una netta crescita della consapevolezza ecclesiale e teologica della responsabilità sociale e storica del cristianesimo. Una teologia indifferente alla realtà circostante e alla sofferenza umana correrebbe il rischio di scivolare nel cinismo. Come si può nel discorso sul Dio della vita dimenticare l'uomo, oggetto del suo amore redentore<sup>185</sup>? La TdL ha messo in rilievo la necessaria coerenza tra la vita del teologo e la sua teologia, l'importanza del dialogo tra la Teologia e le altre scienze umane, e il ruolo essenziale della prassi.

La TdL ha, inoltre, ispirato movimenti popolari che hanno ottenuto delle vittorie sociali contro situazioni di ingiustizia sociale e politica. Ha promosso nelle CEBs e in molte parrocchie la nascita di circoli biblici, anche se spesso proponeva una lettura politicizzata della Bibbia.

Dall'altra parte, ci vuole anche il coraggio e la libertà necessaria per fare un'adeguata critica agli errori metodologici, contenutistici e prasseologici della TdL, in-

<sup>183</sup> G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1978, 176.

<sup>184</sup> Cfr. GUTIÉRREZ, *Situação e tarefas da teologia da libertação*, 98-99.

<sup>185</sup> Cfr. L. BOFF, *Teologia da Libertação*, 933.

sieme alla capacità di identificare nell'oggi della Chiesa in Brasile i contenuti e le pratiche derivanti da questi errori del passato, che vanno corretti.

Dall'anno 2000, C. Boff ha proposto questa rilettura critica della TdL e si è allontanato dal nucleo di tale movimento teologico; purtroppo pochi hanno seguito il suo esempio, poiché sembra che in Brasile ancora sia un tabù teologico criticare la TdL.

Una rilettura teologica corretta e critica è necessaria per rilanciare la teologia in Brasile, per indicarne i meriti, ma anche le esagerazioni e gli errori. Questi ultimi metteranno in guardia la teologia in Brasile dai rischi che può correre («il saggio impara dai suoi errori»). I meriti incoraggeranno i teologi brasiliani a produrre una teologia che sia attenta al contesto in cui si trovano, senza perdere la sua cattolicità. Il più grande paese cattolico del mondo merita di produrre una teologia di qualità che arricchisca tutta la cristianità. Che la Madonna di Aparecida interceda per la Teologia in Brasile. Amen.

### **Riassunto**

Lo scopo di questo articolo è quello di presentare un riassunto schematico delle principali tappe della storia del pensiero teologico in Brasile e offrire una breve riflessione sulle sue prospettive dopo 50 anni dal Concilio Vaticano II. Si sottolineano l'importanza della Teologia della Liberazione e del suo più importante rappresentante in Brasile, Leonardo Boff, che hanno reso nota all'estero la teologia brasiliana. Sono presentati i meriti, i limiti e le critiche che la riferita teologia ha ricevuto da altri teologi e dal Magistero della Chiesa. Alla fine dell'articolo, lo sguardo si rivolge verso il contesto ecclesiologico e teologico del Brasile odierno in vista della formulazione di alcune proposizioni che possono aiutare la teologia del Brasile a fare tesoro della sua storia e a lanciarsi con speranza verso il futuro.

### **Abstract**

The purpose of this article is to present a summary, a summarized schematic way of the main stages in the history of theological thought in Brazil and offer a brief reflection on its prospects 50 years after the Second Vatican Council. The presentation underlines the importance of Liberation Theology and its most important representative in Brazil, Leonardo Boff, who has made Brazilian theology known abroad. The merits, limitations and criticisms received by other theologians and by the Magisterium of the Church are presented. At the end of the article, the gaze is directed towards the ecclesiological and theological context of today's Brazil in view of the formulation of some propositions that can help the theology of Brazil to treasure its history and to launch itself with hope towards the future.