

*capitolo terzo*

## L'AMERICA LATINA E IL LABORATORIO ARGENTINO

*di Gianni La Bella*

In poco meno di cinquant'anni il cattolicesimo latinoamericano passa da una condizione di marginalità deconsiderata a continente della speranza cristiana, futuro della missione cattolica. Per più di tre secoli l'America Latina appare una realtà lontana nella geografia e nel governo dell'apparato ecclesiastico romano, complice il sistema del patronato. Il pontificato di Paolo VI segna l'ingresso della Chiesa del Nuovo Mondo nelle preoccupazioni centrali della Chiesa cattolica. Montini opera uno spostamento del centro dinamico della Chiesa verso la periferia, inaugurando una nuova stagione di geopolitica ecclesiale, convinto – come scriverà in quegli anni il missionologo Walbert Bühlmann – che «la Terza Chiesa sia ormai alle porte»<sup>1</sup>. Un continente e una Chiesa da cui spera si realizzi quella rigenerazione vitale tra fede e modernità da lui definita «civiltà dell'amore». Un cattolicesimo capace di coniugare, in una sintesi vitale, *nova et vetera*, laboratorio di rinascita post-conciliare. «America Latina, questa è la tua ora – afferma Paolo VI nel corso di un'omelia in cui ordina settanta sacerdoti destinati al Sudamerica –, erede fedele del patrimonio di fede e di civiltà, che l'antica, non vecchia Europa, ti ha consegnato nel giorno della tua indipendenza,

1 W. Bühlmann, *La Terza Chiesa alle porte*, Edizioni Paoline, Alba 1976.

e che la Chiesa, madre e maestra, custodì con amore superiore talora alle sue forze realizzatrici, adesso un nuovo giorno illumina la tua storia... Il mondo intero attende la tua testimonianza di energia, di sapienza, di rinnovamento sociale, di concordia e di pace; testimonianza novissima di civiltà cristiana»<sup>2</sup>. L'America Latina è una delle grandi passioni del papa bresciano, un continente e una Chiesa verso i quali ostenta una predilezione. «La nostra sollecitudine pastorale per tutte le Chiese si riveste di una speciale attenzione quando si proietta verso l'America Latina»<sup>3</sup>. È certamente questo il quadrante ecclesiale e politico ove il suo pontificato ha osato di più, apparendo più innovatore e meno prudente<sup>4</sup>.

## 1. DA PUEBLA A SANTO DOMINGO

Le conferenze di Medellín del 1968 e di Puebla del 1978 segnano, con diverse narrazioni e apporti teologici, l'adolescenza e la maturità di quel «risorgimento cattolico latinoamericano» caratterizzato dall'ambizioso disegno di decolonizzare la Chiesa continentale dalle sue connotazioni europee, ridefinendo un cattolicesimo rinnovato, cioè «americanizzato», alla periferia del mondo, tra «i dannati della terra». Avvenimenti che rappresentano «un *prima* e un *poi*» nella storia della Chiesa del Nuovo Mondo, da cui emergono i tratti caratteristici che ne orienteranno il cammino: la scelta preferenziale per i poveri e la rivendicazione di una liberazione integrale degli uomini e dei popoli. Due opzioni della Chiesa latinoamericana e caraibica

<sup>2</sup> Paolo VI, *Sacra Ordinazione di settanta sacerdoti destinati ai popoli dell'America Latina*, in *Insegnamenti di Paolo VI* (d'ora in poi *Insegnamenti*), IV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1966, pp. 351-352.

<sup>3</sup> Paolo VI, *Omelia alla messa di chiusura per la XV Assemblea Ordinaria del CELAM*, 3 novembre 1974, ivi, XII, 1975, p. 1042.

<sup>4</sup> A. Melloni, *Per il papa esiste una sola America*, in *Panamerica Latina*, «Limes», 4, 2003, p. 180.

che negli ultimi decenni ne segnano lo stile ecclesiale, la prassi pastorale, il pensiero teologico e la predicazione<sup>5</sup>. Paolo VI con l'*Evangelii nuntiandi* offre alla Chiesa del continente un ponte teologico e dottrinale per coniugare Medellín con quello che sarà Puebla, per passare dal ciclo ermeneutico codificato nello schema «oppressione-liberazione», a quello «liberazione-evangelizzazione». È a Puebla che nasce la teologia del popolo, grazie ai contributi di Lucio Gera, il più autorevole interprete della cosiddetta scuola di Buenos Aires. I paragrafi del documento finale sull'evangelizzazione della cultura e sulla religiosità popolare sono in larga parte dovuti alla penna del teologo argentino<sup>6</sup>.

Il prodotto del primo proficuo *commercium*-contaminazione, dello scambio tra centro e periferia, tra cattolicesimo latinoamericano e universale, è l'*Evangelii nuntiandi*, che per Bergoglio rappresenta «l'insuperato insegnamento sull'evangelizzazione» e «il documento pastorale più grande scritto fino ad oggi». Questa esortazione apostolica è così importante per il cattolicesimo latinoamericano e per Bergoglio perché recepisce i contenuti offerti alla Chiesa universale da questo cattolicesimo nel corso del Sinodo del 1974. L'*Evangelii nuntiandi* universalizza questa proposta per la Chiesa intera. Gli interventi dei delegati delle Chiese sudamericane, capitanati dal cardinale Eduardo Piro, si concentrano in modo unanime sugli stessi argomenti: i rapporti tra evangelizzazione e promozione umana, la religiosità popolare, il ruolo delle comunità di base come agenti di evangelizzazione e i giovani<sup>7</sup>. È una vicenda che il papa ha ri-

5 S. Scatena, «*In populo pauperum*». *La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, il Mulino, Bologna 2007; G. Carriquiry Lecour, *En camino hacia la V Conferencia de la Iglesia Latinoamericana. Memoria de los 50 años del CELAM*, Editorial Claretiana, Buenos Aires 2006.

6 III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla, la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.

7 G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, La Civiltà Cattolica, Roma 1975, pp. 352-358 e 581-590. La delegazione latinoamericana al Sinodo può contare su un gruppo di autorevoli rappresentanti tra cui Avelar Brandão Vilela, Aloísio Lorscheider, Alfonso

costruito, anche con accenti biografici, nel discorso di apertura al convegno ecclesiale della diocesi di Roma il 16 giugno 2014. In un saggio dal significativo titolo *Paolo VI y Francisco. La alegría de Cristo*, scritto da Carlos María Galli in occasione degli ottant'anni del papa argentino, l'autore ripercorre le profonde connessioni teologico-spirituali che legano Bergoglio a Montini<sup>8</sup>. Nessun documento del magistero pontificio, dopo il Concilio, ha avuto un'eco e una ripercussione così rilevanti in America Latina come l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*. Il documento di Puebla la cita ben 103 volte, considerandola il *telón de fondo* di questa conferenza. La più «coraggiosa delle encicliche pubblicate sino ai nostri giorni e che aspettavamo da tempo», come scrive Hélder Câmara a Paolo VI<sup>9</sup>. Lungamente preparata, offre ai cristiani, latinoamericani in particolar modo, un nuovo orientamento attorno ai temi e ai problemi della giustizia e dello sviluppo del Terzo Mondo. Il *Documento de Aparecida* cita venti volte l'*Evangelii nuntiandi*, mentre l'*Evangelii gaudium* cita venti volte Aparecida e ventinove volte Paolo VI. Ai suoi confratelli gesuiti a Roma per la XXXVI congregazione, Francesco ha detto: «L'*Evangelii gaudium* è una cornice, non è l'originale. Su questo voglio essere molto chiaro. Mette insieme l'*Evangelii nuntiandi* e il *Documento de Aparecida*... Ho cercato di riprendere quei due documenti e di rinfrescarli per tornare a offrirli su un piatto nuovo»<sup>10</sup>. Una precisazione è necessaria. Francesco non torna a Montini. Bergoglio è novità e va al nuovo senza appiattirsi su nessuno dei suoi predecessori. Ma il suo richiamo a Paolo VI non è solo simbolico, anche se non imita la

López Trujillo, Raúl Primatesta, Samuel Ruiz, Arturo Rivera y Damas, Eduardo Pironio, Róman Arrieta.

<sup>8</sup> C.M. Galli, *Pablo VI y Francisco. La alegría de Cristo*, in «Notiziario», 72, 21 dicembre 2016, Istituto Paolo VI, Brescia, pp. 43-71.

<sup>9</sup> Si vedano in proposito le lettere circolari nn. 220, 222, 224, dell'aprile 1967, in FHeC, [Fondo Hélder Câmara], Istituto Dom Hélder Câmara, Recife, Brasile.

<sup>10</sup> «Avere coraggio e audacia profetica». *Dialogo di papa Francesco con i gesuiti riuniti nella 36ª Congregazione Generale*, in «La Civiltà Cattolica», IV, 2016, p. 428.

strada intrapresa dal suo predecessore, che aveva promosso una nuova classe dirigente ecclesiastica.

La Chiesa latinoamericana è l'unica comunità pluralistica di Chiese che vive una peculiare recezione regionale, collegiale e creativa del Vaticano II, su scala continentale, grazie al CELAM, un *unicum* nella storia della Chiesa contemporanea<sup>11</sup>. In pochi anni questo cattolicesimo, decentrato rispetto al cuore della cristianità, giudicato immobile e privo di iniziativa storica, torna a far notizia. Conquista progressivamente il rispetto internazionale, esercitando un peso e un ruolo sempre più rilevanti nella vita religiosa, sociale e politica del continente e fuori di esso. È un cattolicesimo che suscita curiosità e ammirazione, per la sua forza numerica, per la radicalità della sua carica profetica. Non più ai margini della storia, ma improvvisamente percepito dal resto della cattolicità come moderno, attuale, capace di rispondere ai bisogni, alle ansie, alle aspirazioni dell'uomo latinoamericano e, nello stesso tempo, di suscitare la speranza e la gioia dei cattolici europei. A fine anni Settanta Alberto Methol Ferré, quel «geniale rioplatense che ci ha insegnato a pensare», come lo definisce il cardinale Bergoglio, e il filosofo gesuita brasiliano Henrique Claudio de Lima Vaz<sup>12</sup> parlano dell'America Latina come di una «Chiesa fonte», la cui originalità sta nella sua capacità di vivere e plasmare l'universale<sup>13</sup>. Il cardinal Eduardo Pironio, artefice di Medellín, figura chiave nella storia delle relazioni tra la Chiesa latinoamericana e Roma, alla morte di Paolo VI è tra i candidati più accreditati a succedergli, negli *exit poll* pre-conclave. Ma i tempi non sono ancora maturi, bisognerà attendere l'elezione di papa Bergoglio per sancire quella metamorfosi della Chiesa

<sup>11</sup> Sulla novità istituzionale e canonica del CELAM si veda G. Feliciani, *Le Conferenze episcopali*, il Mulino, Bologna 1974.

<sup>12</sup> H.C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia*, VII, *Raízes da modernidade*, Loyola, São Paulo 2002.

<sup>13</sup> A. Methol Ferré, *De Rio a Puebla. Etapas históricas de la Iglesia en América Latina (1945-1980)*, CELAM, Bogotá 1980.

latinoamericana da «riflesso» a «fonte». Gli anni Settanta rappresentano ancora una dura sfida per la Chiesa cattolica latino-americana, che deve lottare per conservare la propria identità e la propria unità. «Non ci furono – scrive Eduardo Cardenas – scismi clamorosi, ma comparvero movimenti di taglio messianico e sociologico, impregnati di senso sociale, reinterpretratori della parola di Dio, fautori di una nuova cristologia, di una nuova ecclesiologia e di una diversa antropologia»<sup>14</sup>. Nuove visioni fanno presa su una serie di settori nevralgici dell'organizzazione ecclesiale: clero, religiosi e anche vescovi.

Con Giovanni Paolo II gli scenari mutano. Wojtyła muove i suoi primi passi in America Latina per inaugurare la conferenza di Puebla. I vescovi progressisti sono preoccupati che Wojtyła avalli la cosiddetta «colombizzazione del CELAM», iniziata con la nomina di Alfonso López Trujillo, irriducibile nemico della teologia della liberazione. L'attesa è enorme. Da quale parte si schiererà il papa? Facendo riferimento all'*Evangelii nuntiandi*, Wojtyła prende le distanze dal primato della prassi, non riconoscendosi nella tradizionale metodologia *jocista* latinoamericana del «vedere-giudicare-agire», e partendo invece dalla «verità di Dio sull'uomo»<sup>15</sup>. Non crede che la vera liberazione venga dalla rivoluzione, ribadendo che primo compito della Chiesa non è la liberazione politica, ma creare uomini liberi. Teme una Chiesa ridotta ad agenzia politico-sociale, al rimorchio dei movimenti marxisti. Il papa affronta la crisi del cattolicesimo latinoamericano cercando di irrobustirne l'identità ecclesiale, senza negare l'impegno sociale. Disegna uno spazio della Chiesa, non appiattita sui regimi conservatori, ma nemmeno favorevole all'uso del-

<sup>14</sup> E. Cardenas, *America Latina*, in *Storia della Chiesa*, XXV/2, *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, a cura di M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 524.

<sup>15</sup> Juan Pablo II, *Discorso inaugurale de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 28 gennaio 1979, in «Acta Apostolicae Sedis» (AAS), LXXI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, pp. 187-205.

la violenza, soprattutto rilancia l'evangelizzazione, contrastando l'avanzata delle sette.

Wojtyła si recherà con frequenza nel continente. Per lui, la questione latinoamericana non può essere affrontata separatamente dal Nord America. L'America è unica: questa è l'originalità geopolitica della visione wojtyliana, che troverà la sua codificazione nel documento *Ecclesia in America*. Il papa si oppone con decisione alle correnti della teologia della liberazione, ritenendole contaminate dal marxismo e dalla violenza. Attorno a questo fenomeno teologico si scatena una sorta di referendum planetario: *Concilium* contro *Communio*. Le due Istruzioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, la prima del 1984, più orientata alla critica del marxismo, e quella del 1986, attenta alla liberazione, hanno la funzione di limitare l'influenza del marxismo sulla teologia cristiana e valorizzare la dimensione della liberazione insita nel pensiero cristiano. La difesa della teologia della liberazione assume un carattere antiromano, identificando nelle decisioni del papa un'azione di repressione della libertà di pensiero e dell'originalità latinoamericana. I rapporti tra Roma e l'America Latina si incrinano, anche per effetto della polemica attorno all'unilateralità nella politica delle nomine episcopali, alla cui regia sovrintende il «Pentagono Latinoamericano» composto dai cardinali Angelo Sodano, Alfonso López Trujillo, Darío Castrillón Hoyos, Jorge Medina Estevéz e Javier Lozano Barragán, e per le frizioni e incomprensioni in merito alla gestione della ristrutturata Pontificia Commissione per l'America Latina.

Giovanni Paolo II, il 18 giugno 1988, con la carta apostolica *Decessores Nostri*, accorpa la Pontificia Commissione per l'America Latina con il Consiglio Generale della Pontificia Commissione, istituito da Paolo VI il 30 novembre 1963, vincolando il nuovo organismo, in modo più organico, alla Congregazione per i Vescovi. È una veste che l'episcopato latinoamericano avverte come un'ulteriore limitazione dei suoi spazi di autonomia,

attraverso una più rigida sorveglianza da parte di Roma<sup>16</sup>. Il Vaticano assume agli occhi dei latinoamericani il volto e le funzioni del «controllore». È in questo quadro che si celebra la IV conferenza generale dell'episcopato a Santo Domingo nell'ottobre 1992, contestualmente alla ricorrenza del V centenario della «scoperta» delle Indie Occidentali. I vescovi latinoamericani si sentono «sorvegliati speciali», in una conferenza blindata che non riesce, per una serie di polemiche endogene ed esogene, a trovare un punto di equilibrio. Lo svolgimento della conferenza non è affatto tranquillo, il dibattito è piuttosto tumultuoso e in più occasioni rischia il fallimento. Negli interventi emergono le varie anime e le diverse sensibilità che attraversano il cattolicesimo latinoamericano. Ad animare il dibattito c'è innanzitutto la questione della commemorazione del V centenario. Le posizioni sono varie ma, semplificando, sono riconducibili a due letture fondamentali: da un lato, vi è un primo gruppo che sostiene l'esigenza di sottolineare maggiormente come l'evangelizzazione sia avvenuta parallelamente alla conquista e opina che, pur rilevando la presenza di figure profetiche, occorra denunciare le violenze degli invasori e le connivenze della Chiesa con questo progetto colonizzatore. Vi sono poi coloro che, pur riconoscendo una veridicità di tali affermazioni, cercano di discernere luci e ombre di quei lontani avvenimenti, preferendo parlare di incontro piuttosto che di scontro, di fusione di culture piuttosto che di sopraffazione. Rimane aperta una serie di importanti questioni: i contenuti e le metodologie della nuova evangelizzazione, il ruolo delle comunità di base, la questione indigena, l'inculturazione, l'opzione preferenziale per i poveri, l'unità e la pluralità delle culture, l'integrazione latinoamericana, le relazioni con le altre presenze cristiane<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Pontificia Comisión para América Latina, *Documentos del Santo Padre Juan Pablo II (1988-1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

<sup>17</sup> Sulla conferenza di Santo Domingo cfr. J. Allende Luco, *Santo Domingo: una moción del Espíritu para América Latina*, Patris, Santiago del Cile 1993; AA.VV., *Santo Domingo*.

Il documento finale viene giudicato dai più come una sintesi un po' sconnessa, frutto di troppi compromessi e aggiustamenti. Molti vescovi tornano in diocesi piuttosto delusi dall'esperienza, giudicando il documento finale un testo affrettato e poco rappresentativo della vita reale del cattolicesimo latinoamericano; le polemiche non mancano e da più parti si sostiene che la conferenza abbia di fatto ignorato le questioni nodali che attraversano la vita della Chiesa. È un cattolicesimo, quello latinoamericano, che esce da Santo Domingo stanco e spaesato, lacerato dalle controversie e dall'incapacità di andare oltre le polemiche e le contrapposizioni<sup>18</sup>. Il CELAM sembra aver perduto la sua capacità propulsiva, incapace di elaborare un'adeguata strategia in relazione all'invito espresso da Giovanni Paolo II, nel famoso discorso del 9 marzo 1983, ai vescovi riuniti a Port-au-Prince, sulla necessità di una «nuova evangelizzazione», «nuova nel suo ardore, nuova nei suoi metodi e nuova nelle sue espressioni»<sup>19</sup>. La polarizzazione che divide i cattolici latinoamericani tra conservatori e progressisti, per dirla in breve, paralizza la vita della Chiesa, rendendola, da un lato, autoreferenziale, introversa, prigioniera di dialettiche intraecclesiali, di nostalgie di restaurazione e, dall'altro, prigioniera di un riduzionismo socializzante. Wojtyła tenta in varie occasioni di arginare le divisioni dell'episcopato e le contrapposizioni tra gerarchia e religiosi, giudicate dal papa l'elemento di debolezza strutturale di quella Chiesa, la sua malattia endemica. Ai vescovi Wojtyła ripete inascoltato: «Meglio fare un passo insieme che dieci da soli».

*Análisis y Comentarios*, Vida y Espiritualidad, Lima 1994; A. Tornos, *El catolicismo latinoamericano. La Conferencia de Santo Domingo*, Sal Terrae, Santander 1993.

<sup>18</sup> V. Codina, J. Sobrino, *Santo Domingo '92: crónica testimonial y análisis contextual*, Sal Terrae, Santander, 1993; C. Mendes, *Dom Luciano o Irmão do Outro*, Paulinas, Rio de Janeiro-Petrópolis 2004.

<sup>19</sup> *I documenti di Santo Domingo. Vangelo e cultura della vita*, a cura di A. Palmese e P. Vanzan, Leumann, Torino 1993, p. 42. Sulla preparazione della conferenza cfr. C. Donegana, *Le molte anime del continente cattolico*, in «Il Regno-Attualità», 2, 1992, pp. 49-66.

## 2. IL LABORATORIO ARGENTINO

La nuova identità cristiana latinoamericana offerta dalla conferenza di Aparecida matura, in larga parte, all'interno di quel singolare e originale laboratorio teologico-pastorale che caratterizza la Chiesa argentina all'indomani di Puebla. A lungo il cattolicesimo argentino non gode, nella storiografia militante latinoamericana, di buona fama. È una vulgata mediatica che trae il proprio fondamento dagli scritti di Horacio Verbitsky, veicolanti l'iconografia di un cattolicesimo monoliticamente reazionario, favorevole alla repressione militare in virtù della difesa dei valori dell'Occidente cristiano<sup>20</sup>. Ciò offusca la realtà di questo particolare laboratorio di esperienza ecclesiale costituito dalla Chiesa argentina e, particolarmente, da quella *porteña*. Un alone di opacità mira a screditare anche la figura dell'arcivescovo di Buenos Aires, facendolo apparire come un uomo vicino alle gerarchie militari, retrivo e non profeticamente schierato. A Bergoglio i nemici non mancano. È poco amato dai gesuiti argentini, che ne trasmettono il ritratto di un uomo autoritario, «più salesiano che gesuita», che gestisce la Compagnia come «un'impresa di famiglia». Il futuro papa, secondo lo storico della Compagnia latinoamericana Jeffrey Klaiber, avrebbe riportato «la provincia a valori e modelli di vita anteriori al Concilio Vaticano II... I gesuiti argentini non marciavano all'unisono con il resto della Compagnia di Gesù in America Latina... e non tutti condividevano le sue idee conservatrici»<sup>21</sup>.

La versione più accreditata nei media internazionali, dopo la caduta del regime militare e le rivelazioni della commissione diretta dallo scrittore Ernesto Sábato, con il suo rapporto intitolato *Nunca más*, veicola nell'opinione pubblica internazionale l'immagine di

<sup>20</sup> H. Verbitsky, *L'isola del silenzio. Il ruolo della Chiesa nella dittatura argentina*, Fandango Libri, Roma 2006.

<sup>21</sup> J. Klaiber, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*, Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima 2007, p. 327.

una Chiesa inerte, complice della giunta militare, corresponsabile dell'uccisione di persone innocenti. Un giudizio condiviso anche da Emilio Mignone che, nel suo volume *Iglesia y dictadura*, accusa Bergoglio di non essersi impegnato nella difesa dei diritti umani. Questo libro ha un effetto devastante in virtù della credibilità del suo autore: Mignone è un attivista dei diritti umani, profondamente cattolico, con importanti legami internazionali, la cui figlia scompare mentre insegna catechismo in una baraccopoli. La sua ricostruzione corrisponde al clima ideologico di quegli anni, in cui la storia è divisa tra buoni e cattivi, tra destra e sinistra, tra complici ed eroi. È l'intera Chiesa argentina, secondo quanto sostenuto in questo best-seller dell'epoca, a essersi macchiata di connivenza flirtando con il regime, un'accusa che coinvolge anche il presbitero Jorge Mario Bergoglio<sup>22</sup>. Problemi simili si ripresenteranno anni dopo, ma di segno opposto, quando la sua nomina ad arcivescovo coadiutore di Buenos Aires sarà ostacolata, questa volta, da ambienti conservatori, che lo considerano un uomo poco affidabile e si adoperano per impedirne l'elezione. La scelta di Bergoglio non è gradita al consigliere del presidente Carlos Menem, Esteban Caselli, soprannominato *el obispo*, «il vescovo», per i suoi stretti legami con gli ambienti vaticani, che come successore di Antonio Quarracino ha in mente un'altra candidatura, quella di Héctor Aguer, uno degli ausiliari di Buenos Aires.

Il cattolicesimo argentino è una realtà complessa, aperta all'universale, segnata da profonde contaminazioni con la cultura e il pensiero filosofico e teologico europeo. Fin dagli anni del secondo dopoguerra la rivista «Criterio», organo di informazione-formazione dei cattolici argentini, pubblica le opere di Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. I maggiori esponenti della teologia del popolo, Lucio Gera, Rafael Tello, Fernando Boasso, Justino O'Farrell – per citarne solo alcuni –, tra il 1948 e il 1956

<sup>22</sup> E.F. Mignone, *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires 2006 [1 ed. 1986], p. 98.

studiano all'estero e si addottorano nelle università tedesche o all'Angelicum di Roma, venendo a contatto con i fermenti che animano il cattolicesimo europeo, come la *nouvelle théologie*. Gera si laurea nel 1956 a Bonn con il teologo dogmatico Johannes Auer, da ultimo collega di Joseph Ratzinger a Regensburg, in un clima spirituale segnato dalle opere di Romano Guardini e di Max Scheler. Si tratta di una Chiesa ponte, a cavallo dell'oceano, con un pensiero occidentale ma «latino-americanizzato», che rilegge l'umanesimo cristiano e la dottrina sociale della Chiesa attraverso la nuova ermeneutica di chi, come scrive Bergoglio, «pensa all'America a partire dall'America e come latinoamericani».

Nel XX secolo, ha scritto Carlos María Galli nel 2015, la teologia cattolica è stata pensata, detta e scritta in latino e poi in francese, tedesco, italiano... finché non è giunto il momento di conoscere la riflessione teologica argentina, soggiacente alla figura di Francesco. Per decenni i libri dei teologi argentini sono stati introvabili nelle librerie europee<sup>23</sup>. Bergoglio incontra per la prima volta il teologo che forse lo ha più influenzato, Rafael Tello, quando ha 17 anni, in un ritiro predicato per i giovani. «Una persona ammirevole, un uomo di Dio – dirà di lui –, inviato ad aprire strade... Come ogni profeta, è stato compreso da molti del suo tempo. Sospettato, calunniato, castigato, messo da parte, non è sfuggito al destino di croce con cui Dio segna i grandi uomini della Chiesa... Così ha aperto molte vie che oggi percorriamo nella nostra pastorale, e ha saputo farlo coniugando lo slancio profetico con l'adesione ferma alla sana dottrina ecclesiale»<sup>24</sup>. Alcune parole di Tello, poco prima della sua morte, in una lettera al cardinal Bergoglio del 2001, gettano luce sulla eredità da lui lasciata alla Chiesa argentina e sul suo contributo alla visione personale di papa Francesco: «Per me,

<sup>23</sup> C.M. Galli, *Il ritorno del popolo di Dio. Ecclesiologia argentina e riforma della Chiesa*, in «Il Regno-Attualità», 5, 2015, p. 295.

<sup>24</sup> J.M. Bergoglio, *Prefazione* in E.C. Bianchi, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, EMI, Bologna 2015, pp. 20-21.

il problema più grande della Chiesa argentina è come arrivare a questa immensa maggioranza di cristiani su cui la Chiesa istituzionale non ha presa. Credo che tu abbia la missione providenziale di iniziare una riforma della Chiesa (Buenos Aires? Argentina? Più in là? Io non so). Chiedo a Dio che tu possa compierla»<sup>25</sup>. Il pensiero di Lucio Gera e Rafael Tello dimostra come oggi, sotto il ministero petrino di papa Francesco, le «periferie teologiche» stiano impegnando il centro come non era mai accaduto prima.

Le radici di Aparecida affondano nell'*humus* di questo cattolicesimo in movimento. Riflettono le trasformazioni storiche, sociali e culturali della realtà latinoamericana, che nel primo decennio del nuovo millennio non possono più essere lette attraverso stereotipi quali dipendenza, instabilità, «continente dedotto», periferia dell'Occidente. Il divario tra oligarchie ed esclusi non si è solo mantenuto, ma si è allargato. In Argentina il fossato tra ricchi e poveri è aumentato del 40%, secondo le stime del Barómetro de la Deuda Social Argentina, l'Istituto di studio della povertà, fondato a suo tempo dal cardinal Bergoglio. È un'America Latina più plurale, globalizzata, laica e secolarizzata, in cui sono cresciuti movimenti sociali, a volte solidi e duraturi, altre volte effimeri e spontanei, in rappresentanza di una nuova generazione di diritti e istanze sociali, come i *cocaleros* boliviani e i *sem terra* brasiliani. Sul terreno culturale le sfide al cattolicesimo, provenienti dalle società latinoamericane, assomigliano sempre di più a quelle dell'Occidente ricco. Mi riferisco soprattutto alle questioni etiche riguardanti aborto, famiglia, gender, eutanasia. Fino a dieci anni fa nessun paese dell'emisfero consentiva l'aborto. In Brasile e in Argentina dal 2011 sono riconosciute giuridicamente le unioni omosessuali. Uno scenario inedito per un cattolicesimo che ha sempre confidato nella simbiosi con lo Stato.

<sup>25</sup> A. Figueroa Deck, *Rafael Tello. Pensatore creativo del cristianesimo popolare*, in «La Civiltà Cattolica», IV, 2016, p. 89.

Il cattolicesimo latinoamericano è un mosaico sfaccettato e complesso, solcato da luci e ombre. La missione continentale auspicata da Aparecida ha stentato a partire e non è mai giunta a regime. «Siamo in ritardo», ha detto Bergoglio nel suo incontro con la presidenza del CELAM il 28 luglio 2013, durante il viaggio in Brasile. Alcuni problemi sono di lunga durata, come la mancanza di clero e l'insufficienza delle strutture della Chiesa; altri sono più recenti, come la carenza di figure carismatiche a livello continentale quali erano in passato Hélder Câmara, Aloísio e Ivo Lorscheider, Óscar Arnulfo Romero, Raúl Silva Henríquez. Pesa, inoltre, la crisi della vita religiosa, con la variante che nell'ultimo decennio molti religiosi hanno abbandonato le loro istituzioni, non per lasciare l'abito, ma per *diocesalizzarsi*, congedandosi da un ideale missionario troppo rivoluzionario e scomodo.

Ma le sfide più grandi sono quelle lanciate da fenomeni quali l'indigenismo, il neo-pentecostalismo e la violenza, che in questa parte del mondo è sempre più alla ricerca di una legittimazione religiosa, come nel caso del culto della *Santa Muerte*, ormai diffuso non soltanto in Messico (una specie di Madonna dei diseredati, dei carcerati e dei banditi, che affascina e seduce un mondo eterogeneo di persone votate alla violenza e alla frequentazione della morte)<sup>26</sup>. O nel caso dei Cavalieri Templari, un gruppo delinquenziale con velleità misticheggianti legato al potente cartello di *Sinaloa*. Mentre la negazione della morte impregna la cultura europea, il popolo messicano coltiva da secoli una familiarità quasi gioviale, un'intimità con la morte che si è

26 La *Santa Muerte* è una figura di culto messicana, rappresentata da uno scheletro con la falce e il velo che richiama la Madonna cristiana. Secondo gli studiosi, unisce caratteristiche dei tradizionali culti pagani pre-colombiani (Maya e Aztechi) al cattolicesimo di matrice ispanica, centrato sul culto della Madonna di Guadalupe. La leggenda popolare narra dell'apparizione di «Madonna Morte» a un popolano, per fare in modo che la propria devozione avesse inizio, spiegando che in virtù dei sacrifici fatti dall'intero popolo messicano essa gli concedeva speciale grazia e protezione. In proposito si veda F. Lorusso, *NarcoGuerra. Cronache dal Messico dei cartelli della droga*, Odoya, Bologna 2015.

convertita in un tratto della sua identità nazionale<sup>27</sup>. Dagli anni Novanta si è verificato un travaso di violenza dalla politica alla criminalità, di cui il narcotraffico è stato un fattore importante, e ciò ha portato a una violenza diffusa, non solo spontanea, ma organizzata: mafie, narcotraffico, *maras*<sup>28</sup>. Tale violenza è anche il prodotto di una cultura dell'arricchimento facile, a cui tanti si mostrano sensibili, vulnerabili fino alla corruzione e al delitto.

Nella Chiesa d'inizio terzo millennio, accanto al cambiamento geografico-demografico un ruolo cruciale ha svolto il passaggio dal modello «intransigente» a quello della «coabitazione»<sup>29</sup>. In America Latina il vivere con gli altri passa attraverso il confronto, soprattutto negli ultimi due decenni, con quella «religione secolare» rappresentata dall'ideologia indigenista. Si tratta di un cocktail variegato di tradizioni e culti della madre terra, *Pachamama*, che esalta polemicamente le tradizioni precristiane – in un sincretismo religioso che vede la Chiesa cattolica come erede dei conquistatori – e che si coniuga con il magmatico movimento neo-protestante, in crescita impetuosa, fondato sulla teologia della prosperità. Fin dall'età apostolica il cristianesimo convive con il pluralismo religioso, ma per il cattolicesimo dell'America Latina, all'inizio del XXI secolo, questa convivenza è difficile da gestire. È uno scenario inedito per un cattolicesimo ancora persuaso del mito del continente cattolico. L'affievolirsi dell'identità cattolica non porta in America Latina, a differenza dell'Europa, a un abbandono della Chiesa, a un laicismo senza religione, ma piuttosto all'espansione del pluralismo religioso, che moltiplica culti e movimenti. Le statistiche di questa *débâcle* sono note. Secondo l'ultima indagine sulla religiosità dei latinoamericani, realizzata

27 C. Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, México 2006.

28 Un panorama dei principali cartelli criminali e di quella che è ormai definita una *industrie lourde* in A. Delpirou, E. Mackenzie, *Les cartels criminels. Cocaine et héroïne: une industrie lourde en Amérique latine*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.

29 A. Riccardi, *Lezioni dalle riforme del XX secolo*, in *La riforma e le riforme nella Chiesa*, a cura di A. Spadaro, C.M. Galli, Queriniana, Brescia 2016, p. 116.

dal Pew Research Center di Washington, i cattolici scendono dal 92% al 69% tra il 1970 e il 2014. Una flessione media di mezzo punto percentuale all'anno<sup>30</sup>. Il caso più marcato è forse quello del Brasile. Un'inchiesta dell'Istituto Datafolha sostiene che gli evangelici sono a fine 2016 il 29% dei credenti brasiliani, sette punti percentuali in più rispetto al censimento del 2010. La stessa inchiesta segnala che il 44% degli evangelici si dichiara ex cattolico<sup>31</sup>.

Questa rapidissima avanzata delle nuove Chiese ha avuto e ha conseguenze importanti sulla politica del paese. A Brasilia i parlamentari evangelici dichiarati sono 100 su 594. Il protestante sudamericano, da un lato moralmente conservatore e dall'altro sedotto dal Vangelo dell'abbondanza, promessa di ricchezza e salute, non è uno stereotipo, ma il prodotto di una domanda di salvezza che investe anche la salute fisico-affettiva e la prosperità materiale. Il tema della corporeità, erroneamente interpretato come una sorta di neo-paganesimo, inclusivo della guarigione dalla malattia, è un terreno ancora poco arato dalla prassi pastorale e dalla teologia della Chiesa cattolica sudamericana. Le ricerche di Danielle Levine e José Casanova, che hanno studiato le trasformazioni religiose latinoamericane degli ultimi decenni, sottolineano la particolare rilevanza assunta dalla diaspora cattolica femminile<sup>32</sup>. Gli uomini che abbandonano la Chiesa tendono con maggiore frequenza a diventare a-religiosi, mentre le donne tendono ad aderire ad altre confessioni cristiane, o a religioni non cristiane. Molti pure si chiedono se i fedeli in migrazione provengano veramente dalla Chiesa cattolica, o se i movimenti evangelicali e pentecostali più verosimilmente non riempiano un vuoto. Secondo Jean-Pierre Bastian, i pentecostalisti si identificano con la cultura popolare, definendosi come «reli-

30 Pew Research Center, *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*, 13 de noviembre de 2014, Washington.

31 Instituto Datafolha, *Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil*, dicembre de 2016.

32 Cfr. J. Casanova, *Fenomeno globale. Secolarizzazione, risveglio religioso, fondamentalismo*, in «Il Regno-Attualità», 10, 2013, pp. 317-329.

gioni popolari latinoamericane»<sup>33</sup>. Le società pentecostali, secondo lo storico francese, non corrispondono né a una riforma del cattolicesimo popolare, né a un rinnovamento del protestantesimo. «Si tratta piuttosto – egli scrive – di una trasformazione della religione popolare nel senso di un abbassamento dei protestantesimi ai valori e alle pratiche della cultura cattolica popolare».

### 3. APARECIDA

È questo il retroterra in cui si colloca la V conferenza del CELAM. La sua convocazione è molto travagliata, perché il modello dei sinodi continentali avviati da Giovanni Paolo II nel 1991 sembra a Roma in grado di sostituire questo tipo di assemblee, considerate ormai superate. Il cardinale Angelo Sodano è contrario al suo svolgimento. Secondo lui, non è la conferenza prevista dalla legislazione ecclesiastica, cioè dal nuovo *Codex Iuris Canonici* del 1983, e non va ripetuto l'errore di Santo Domingo. Ma alla fine Giovanni Paolo II dà luce verde: «Mantenete la vostra forma».

La conferenza si tiene nel santuario di Aparecida, in Brasile, dal 13 al 31 maggio 2007, e vede raccolti 160 vescovi, 80 invitati tra sacerdoti, religiosi e laici, 15 periti e 8 osservatori. Passa piuttosto inosservata negli organi di informazione europei, i quali si limitano a una copertura di routine del primo viaggio intercontinentale di Benedetto XVI. Il documento di *participación* preparato dal CELAM viene travolto dalle critiche, poiché giudicato inadeguato e astorico e perché abbandona il metodo del «vedere-giudicare-agire» caro alla tradizione teologica del continente. Tra i vescovi c'è molto scetticismo<sup>34</sup>. Durante l'assemblea ple-

<sup>33</sup> J.-P. Bastian, *De los protestantismos históricos a los Pentecostalismos Latinoamericanos. Análisis de una mutación religiosa*, in «Revista de Ciencias Sociales» (Iquique), 16, 2006, pp. 38-54.

<sup>34</sup> La bibliografia critica rispetto al *Documento de participación* è molto ampia. Per alcuni contributi si veda: P. Trigo, V. Codina, *Elementos teológico pastorales que no*

naria della Conferenza episcopale argentina, che si tiene dall'8 al 13 maggio del 2006, convocata per valutare il documento di partecipazione, i vescovi esprimono le loro riserve temendo che si ripeta una situazione analoga a quella di Santo Domingo. «Ci sarà possibilità di dialogo? E la libertà necessaria? – si chiedono –. Non verrà come la volta scorsa *mucha gente de Roma?*»<sup>35</sup>. Di qui la decisione, fortemente caldeggiata da Bergoglio, di ripartire da zero. Non dobbiamo imbrigliare la nostra riflessione, egli afferma, in un «documento *totalizzante e omnicomprensivo*»<sup>36</sup>. Secondo la testimonianza di Victor Manuel Fernández, rettore dell'Università Cattolica e *ghost writer* dell'arcivescovo di Buenos Aires, Bergoglio «andò ad Aparecida preoccupato, ma ricco di sogni».

La conferenza si apre in un quadro dominato dai riflessi sociali di una globalizzazione escludente e da una grave crisi ambientale. Molti missionari laici e religiosi, come suor Dorothy Stang, si oppongono allo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali, anche a costo della vita<sup>37</sup>. Aparecida affronta sotto una luce nuova il tema ecologico delle risorse naturali e della biodiversità dell'Amazzonia e dell'Antartide, troppo spesso messe a dura prova da un sistema economico predatorio. Si parla di tutela della madre terra e di un'ecologia trascendente che sappia riconoscere Dio nella vita che ci circonda. C'è una continuità genetica tra Aparecida e la *Laudato si'*. Alcune decisioni iniziali della conferenza suscitano sorprese, come quella di ammettere ai lavori un gruppo di teologi di Amerindia – un'associazione considerata ai limiti

*pueden estar ausentes en la V Conferencia*, in «Revista Latinoamericana de Teología», 23, 2006, pp. 286-297.

<sup>35</sup> Verbale della riunione della Conferenza episcopale argentina, 8-13 maggio 2006, in copia presso l'autore.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Si veda in proposito R. Murphy, *Martire dell'Amazzonia. La vita di Suor Dorothy Stang*, EMI, Bologna 2009; E. Kräutler, *Ho udito il grido dell'Amazzonia. Diritti umani e creato. La mia lotta di vescovo*, EMI, Bologna 2009.

dell'ortodossia – come collaboratori esterni dei vescovi, oltre a rappresentanti di movimenti alternativi di base<sup>38</sup>.

Bergoglio è eletto presidente della Commissione incaricata della redazione del documento finale. I delegati chiedono un testo breve, anche se sono più di 2.400 le osservazioni e gli apporti delle varie commissioni di cui è necessario tener conto nella stesura finale. Ma ad Aparecida «qualcosa si muove». Victor Manuel Fernández così lo descrive, in un'intervista al «Clarín», il 27 ottobre 2013: «Era uno spettacolo vederlo muoversi ad Aparecida, percepire le sue capacità di ricevere consensi, di creare ambiente, di suscitare fiducia. È in questo che si rivela la sua convinzione che, più che ottenere risultati immediati, bisognava mettere in moto dinamiche e relazioni». Il documento finale è un poderoso volume di 312 pagine, articolato in 573 capitoli, una summa storica, teologica, pastorale in cui è affrontata una quantità sconfinata di tematiche, attraverso cui i vescovi tentano di illuminare i tratti salienti di un «cambiamento epocale»<sup>39</sup>. Sono quattro le caratteristiche, secondo Bergoglio, che conferiscono una peculiare originalità ad Aparecida: un dibattito libero dai vincoli imposti da un *instrumentum laboris*, a differenza di Medellín, Puebla e Santo Domingo; un ambiente di preghiera quotidiana con il popolo di Dio; un documento che si prolunga in un impegno: la missione continentale; la presenza di Nostra Signora Madre dell'America<sup>40</sup>. Ad Aparecida per Jorge Bergoglio si danno in maniera rilevante due categorie pastorali, che devono servire da criterio di valutazione del disce-

38 S. Scatena, *Da Medellín ad Aparecida: la «lezione» di un'esperienza regionale per una ricerca di forme e stili di collegialità effettiva*, in Spadaro, Galli, *La riforma e le riforme nella Chiesa* cit., p. 263.

39 Documento conclusivo di Aparecida, *Discepoli e Missionari di Gesù Cristo, affinché in Lui abbiano Vita*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012. Si veda anche V.M. Fernández, *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, San Pablo, Buenos Aires 2007.

40 Discorso di papa Francesco ai responsabili del CELAM, 28 luglio 2013, in «Il Regno-Documenti», 15, 2013, p. 468.

polato missionario: la vicinanza e l'incontro. Nel richiamare alla «conversione pastorale», egli denuncia dei rischi, che identifica nell'ideologizzazione del messaggio evangelico, nel «funzionalismo», nella riduzione della Chiesa a una ONG e, soprattutto, nel clericalismo, fenomeno endemico, secondo Bergoglio, nella Chiesa latinoamericana, dovuto alla mancanza di maturità e libertà cristiana, sia da parte dei laici che dei chierici.

Aparecida, da ultimo, rimette al centro del continente latinoamericano l'insoluta questione sociale, riletta attraverso il binomio inclusione-esclusione, la cultura dello scarto e la struttura portante della «perifericità»<sup>41</sup>. Molti esponenti storici della teologia della liberazione, come Juan Libânio, Clodovis Boff, José Comblin e José Marins hanno visto in Aparecida «il momento più alto del magistero della Chiesa latinoamericana, il miglior documento prodotto... che ha sanato un trauma pastorale immenso». Il cuore della riforma proposta da Aparecida è, com'è noto, quello della conversione pastorale: «Un sogno missionario – scriverà Bergoglio nell'*Evangelii gaudium* – capace di trasformare ogni cosa...». Gli elementi che mostrano la continuità creativa tra Aparecida e quello che la storiografia oggi definisce «il codice Francesco» si trovano ben rappresentati in alcuni passaggi nodali del documento conclusivo, ove si legge: «La Chiesa è sollecitata a ripensare profondamente e a rilanciare con fedeltà e audacia la sua missione... non può ripiegare rispetto a chi vede solo confusione, pericoli e minacce, o a chi pretende di coprire la varietà e la complessità delle situazioni con una coperta di ideologie logore o di aggressioni irresponsabili. È necessario confermare, rinnovare e rivitalizzare la novità del Vangelo, radicata nella nostra storia, a partire da un incontro personale e comunitario con Gesù Cristo, che susciti discepoli

41 Sono temi che Francesco declinerà poi nel suo appoggio alle proposte dei movimenti popolari, centrate sulle tre T, *trabajo, techo, tierra* (lavoro, casa, terra), alle quali aggiungerà democrazia e popolo, cura dell'ambiente, emigrati e rifugiati.

e missionari... non può resistere agli urti del tempo una fede cattolica ridotta a un bagaglio di conoscenze, a un'elencazione di alcune norme e proibizioni, a pratiche frammentate di devozioni, a un'adesione selettiva e parziale alle verità della fede, alla partecipazione occasionale ad alcuni sacramenti, alla ripetizione di principi dottrinali, a moralismi blandi o esasperati...»<sup>42</sup>. *L'Evangeliu gaudium* assumerà le linee di Aparecida, rilanciandole creativamente e universalizzando il suo progetto missionario, senza però esportare un modello latinoamericano.

#### 4. IL RETROTERRA ARGENTINO

Dal retroterra argentino Francesco ha tratto anzitutto la cosiddetta teologia del popolo, che nutre la riflessione e la visione del papa, sconosciuta fino alla sua elezione e guardata con sospetto dai teologi della liberazione perché priva di mordente socio-politico. Come spiega Juan Carlos Scannone, questa corrente teologica nasce nell'ambito della Coepal (Commissione Episcopale di Pastorale), costituita nel 1966 dai vescovi argentini reduci dal Vaticano II, per studiare come recepire in Argentina, contestualizzandoli, lo spirito e gli insegnamenti conciliari. Di questa commissione erano membri alcuni vescovi, come Manuel Marengo, Vicente Zazpe ed Enrique Angelelli, teologi e pastoralisti, tra cui Lucio Gera e Rafael Tello – entrambi docenti alla facoltà di teologia di Buenos Aires e conosciuti dal giovane Bergoglio –, oltre a Justino O'Farrell, Guillermo Sáenz, Gerardo Farrell, Juan Bautista Capellaro, Fernando Boasso, Alberto Sily, Mateo Perdía e alle suore Aída López, Laura Renard ed Esther Sastre<sup>43</sup>. È in quest'ambito che nasce la teologia del popolo, la

<sup>42</sup> Documento conclusivo di Aparecida, *Discepoli e Missionari di Gesù Cristo, affinché in Lui abbiano Vita* cit. p. 11.

<sup>43</sup> J.C. Scannone, *Quando il popolo diventa teologo*, EMI, Bologna 2016, pp. 8-10.

cui impronta è già visibile nella dichiarazione dell'episcopato argentino del 1969, nota come *Documento di San Miguel*. Più che di una teologia si tratta di un'ecclesiologia inclusiva, secondo il suo assunto fondamentale: «La Chiesa è tutta popolo» e anche «Il popolo è la Chiesa». Scaturisce dall'iniziativa dei vescovi argentini, superando in modo inatteso il plurisecolare conflitto tra le due cattedre: quella episcopale e quella teologica. La teologia del popolo è il background che permetterà a Francesco, a cinquant'anni dal Vaticano II, di archiviare una volta per tutte l'ecclesiologia piramidale della Chiesa, preferendole quella che con insistenza presenta nei suoi scritti come un'ecclesiologia poliedrica. La Chiesa non deve essere una piramide impostata verticisticamente, costruita come sovrapposizione stratificata delle sue varie componenti. Questa teologia pensa il popolo come un soggetto collettivo e un luogo ermeneutico in cui leggere i segni dei tempi, e la pietà popolare come un luogo teologico per pensare la fede.

Un secondo elemento rilevante di questo pontificato che si radica nel retroterra argentino è costituito dall'esperienza di Bergoglio come vescovo residenziale, direi tridentino, per la fedeltà alla sua diocesi, da cui tende a non allontanarsi mai. «Amo Buenos Aires», confida nel libro-intervista *El Jesuita*. Della città conosce tutto, anche gli angoli più remoti, ove vive l'esercito dei *cartoneros* che esce di notte per raccattare gli avanzi nelle *avenidas* dell'opulenza. La chiama *Mi Esposa*. La metropoli *porteña* è un caleidoscopio attraverso cui Bergoglio legge il mondo. È un arcivescovo *glocal*, che sintetizza in modo nuovo la tensione bipolare tra globalizzazione e localizzazione. La conferenza di Aparecida fa della centralità della questione urbana il cuore della missione cattolica. «La fede – si legge nel documento finale al paragrafo 514 – ci insegna che Dio vive nella città, in mezzo alle sue allegrie, ai desideri e alle speranze, come tra i suoi dolori e le sue sofferenze». L'America Latina è la regione più urbanizzata del pianeta. Otto abitanti su dieci risiedono in aree urbane, di

cui la maggioranza dei nuovi quartieri sono meticci e poveri. Sei tra le più grandi regioni metropolitane del mondo sono latinoamericane: Città del Messico, San Paolo, Buenos Aires, Rio de Janeiro, Bogotá, Lima. Penetrare queste enormi geografie umane, dominate da un fascio di nuovi orientamenti di vita, non sempre in armonia con il Vangelo, è un obiettivo su cui Bergoglio ha meditato. Nella città si gioca il ruolo della teologia argentina, capace di unire la pietà popolare, come luogo teologico per pensare la fede, e l'opzione per i poveri.

Una delle più innovative esperienze che Bergoglio mette a fuoco nel suo ministero di vescovo si colloca nello sforzo di abolire la «dogana pastorale» creata dai preti che negano i sacramenti. Nel 2009 diffonde un *vademecum* nel quale invita tutti a battezzarsi e a far battezzare i propri figli. È lo stesso arcivescovo a spiegarne le ragioni in una lunga intervista concessa al mensile «30Giorni» il 1° agosto 2009. Con ciò Bergoglio discute una convinzione teologica radicata nella Chiesa cattolica, secondo cui «dove non c'è prassi di fede anche il sacramento non può essere conferito»<sup>44</sup>. La sua esperienza innovativa è da ricercarsi nel sostegno alla nuova prassi pastorale dei *curas villeros*, preti legati inizialmente al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, che scelgono di operare nelle baraccopoli urbane, costruendo cappelle e organizzando servizi sociali: un'inedita esperienza di pastorale urbana.

Un terzo elemento dell'episcopato di Bergoglio, poi rifluito nel pontificato, è la sua sensibilità al tema dell'inculturazione del Vangelo. Come Paolo VI, Bergoglio è convinto che la rottura tra Vangelo e cultura rappresenti «il dramma della nostra epoca». In un articolo pubblicato successivamente sotto il titolo *Criteri*

<sup>44</sup> Benedetto XVI nel corso di una conversazione informale con i sacerdoti della diocesi di Bressanone ha riferito un suo cambiamento al riguardo. «Quando ero più giovane ero piuttosto severo e quando ero arcivescovo di Monaco ho sempre discusso con i miei parroci: vi erano due fazioni, una severa e una larga. E anche io nel corso del tempo ho capito che dobbiamo seguire piuttosto l'esempio del Signore Padre della misericordia».

*di azione apostolica*, derivante dalla raccolta degli atti dell'ultima riunione dei superiori gesuiti del 2-3 maggio 1979 che presiedette come provinciale, Bergoglio parla del popolo «come riserva», sostenendo che l'inculturazione del Vangelo mira al processo di cambiamento delle strutture e «deve compiere lo sforzo di giustizia per non tradire la cultura del nostro popolo, i suoi valori e le sue aspirazioni legittime, evitando di filtarli attraverso la nostra mentalità illuminista»<sup>45</sup>. E proseguiva: «Sono i popoli stessi che mandano avanti la storia, e la Chiesa deve influire su di essi in modo da evangelizzare la loro cultura». Scrive Diego Fares, allievo dell'allora provinciale dei gesuiti, che, del famoso decreto IV della XXXII congregazione generale dei gesuiti dal titolo *La nostra missione oggi: diaconia della fede, promozione della giustizia*, Bergoglio ha sempre sostenuto interessargli non «la polemica tra fede e giustizia, ma i paragrafi sull'inculturazione»<sup>46</sup>. Un aspetto, questo, nodale nella sua esperienza *porteña*. Nel periodo intercorso tra la pubblicazione delle due Istruzioni della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla teologia della liberazione, nel settembre 1985, Bergoglio ospita al Colegio Máximo una conferenza per commemorare il 400° anniversario dell'arrivo dei gesuiti in Argentina con la partecipazione di 120 teologi provenienti da 23 paesi, sul tema *Evangelizzazione della cultura e inculturazione del Vangelo*. Il suo discorso di apertura si inserisce nel solco di Puebla, identificando sia la fede che la cultura come «luoghi privilegiati in cui si manifesta la saggezza divina»<sup>47</sup>.

Il retroterra teologico-culturale argentino è alla base, infine, anche dell'originale politica ecumenica messa a punto negli anni in cui è alla testa dell'arcidiocesi di Buenos Aires. Il cardina-

45 Cfr. l'articolo in J.M. Bergoglio, *Reflexiones espirituales*, Diego de Torres, San Miguel 1987, pp. 285 sgg.

46 D. Fares, *Papa Francesco è come un bambù. Alle radici della cultura dell'incontro*, Ancora, Milano 2014, p. 30.

47 Gli atti del congresso del 2-6 settembre 1985 sono stati pubblicati sulla rivista «Stromata», XLI, luglio-dicembre 1985, pp. 285-297.

le Jean-Louis Tauran, presidente del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, definisce il modello argentino «unico al mondo», basato sull'amicizia, anziché sul tentativo di raggiungere un accordo teologico<sup>48</sup>. Il dialogo non è tra rappresentanti di religioni, bensì tra leader di fedi e confessioni differenti che diventano amici e recepiscono gli interessi gli uni degli altri, senza mettere mai in discussione la propria identità; è un modello che riflette in parte lo scenario in cui nasce, quello della crisi del 2001-2002, in cui la gente aveva perso la fiducia nelle istituzioni statali e preferiva rivolgersi ai leader religiosi.

## 5. IL CATTOLICESIMO LATINOAMERICANO AL TEMPO DI FRANCESCO

Con papa Francesco la Chiesa è tornata al centro dello scacchiere geopolitico latinoamericano, divenendo destinataria di una diffusa ansia di pace da parte di attori e paesi in conflitto. La Bolivia ha chiesto appoggio per risolvere la sua controversia con il Cile per riguadagnare uno sbocco al mare. Il Venezuela in crisi ha guardato alla Santa Sede come a una possibile mediatrice per la convivenza pacifica. La Colombia di Santos ha visto nel papa quel valore aggiunto che poteva salvare un negoziato ormai impantanato, a rischio di naufragare. L'episcopato latinoamericano appare impreparato alle sfide della pace, poco convinto che questo sia anche il suo mestiere e poco incline a usare l'autorevolezza di cui dispone in attività pacificatrici. Esempio, in questo senso, è l'atteggiamento della gerarchia colombiana rispetto al referendum che ha dato un risultato sorprendentemente negativo, bocciando l'accordo di pace. Rispetto a tale vicenda i vescovi non hanno avuto alcun peso, mentre papa Francesco ha afferrato il valore storico di quell'accordo e si è speso in prima persona, usando i

<sup>48</sup> A. Ivereigh, *Tempo di misericordia. Vita di Jorge Mario Bergoglio*, Mondadori, Milano 2014, p. 367.

mezzi a sua disposizione, per facilitarlo. Un intervento forte e popolare dei vescovi avrebbe forse determinato la vittoria del «sì». Il presidente della Conferenza episcopale, Castro Quiroga, ha dichiarato: «La Chiesa colombiana non si comporta come Ponzio Pilato», mostrando di sentire le difficoltà per la posizione assunta dai suoi confratelli, che hanno scelto «di stare alla finestra».

La mediazione per il Venezuela, capitanata dai tre presidenti, era già fallita, ma è stata salvata *in extremis* dall'intervento personale del papa, che ha rispedito Maduro al tavolo negoziale. La decisione della Santa Sede di assumersi la responsabilità di questa difficile mediazione non ha trovato tuttavia un caloroso sostegno da parte della gerarchia ecclesiastica locale. L'arcivescovo di Mérida Baltazar Porras – e con lui altri vescovi – ritengono che il popolo non abbia nessuna fiducia in questo dialogo, che sarebbe venato d'ingenuità: «A Roma non capiscono fino in fondo la drammatica situazione in cui viviamo».

Esemplare, da ultimo, è il caso del Messico, paese non in guerra civile ma devastato dalla violenza. Qui il papa, nell'incontro con i vescovi, durante il suo viaggio apostolico nel paese dal 12 al 18 febbraio 2016, non è stato tenero. Li ha invitati a non essere principi, a vivere distaccati dal potere, dai piani di egemonia, dal clericalismo e «dai club di interessi o di consorzierie». «Vigilate affinché i vostri sguardi non si coprano con le penombre della nebbia della mondanità; non lasciatevi corrompere dal volgare materialismo né da illusioni seduttrici degli accordi sotto banco; non riponete la vostra fiducia nei 'carri e cavalli' dei faraoni attuali»<sup>49</sup>. Sono affermazioni che hanno colpito l'opinione cattolica mondiale, ma sono state accolte con «devota freddezza» e, in un certo senso, relativizzate dalla giustificazione che «tanto si sa che il papa è stato ed è malconsigliato»<sup>50</sup>.

49 Incontro di papa Francesco con i vescovi del Messico, 13 febbraio 2016, in *Osate sognare!*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, p. 33.

50 Si veda in proposito il rapporto pubblicato dall'arcidiocesi di Città del Messico sulla rivista «Desde la fe», Città del Messico, marzo 2016.

Sono vicende in cui si incrociano due problemi: il rapporto del papa con gli episcopati nazionali, ma anche la fatica delle Chiese locali di leggere la situazione storica in cui vivono e di trovare le energie per reggerne il confronto come avvenuto in passato. Si pensi a ciò che è stato un tempo il ruolo della Chiesa in Cile, nel passaggio dalla dittatura alla democrazia, o in Guatemala e in El Salvador. Francesco ha invitato con forza i cristiani a partecipare attivamente a un cambiamento che parta dal basso, dai poveri, dalla gente. Una fede che non si fa solidarietà è per il papa una fede morta, una fede falsa. Salutando Francesco, al termine del suo viaggio in Paraguay, l'arcivescovo di Asunción, Edmundo Valenzuela, ha detto: «Chiediamo allo Spirito Santo di aiutarci a sintonizzarci con le sue parole evangeliche... Promettiamo di non restare fermi nei nostri uffici parrocchiali, chiusi nelle nostre chiese, promettiamo... di renderci disponibili ad una conversione missionaria». È di questa sintonia che il pontificato di Jorge Mario Bergoglio-Francesco sembrerebbe avere oggi bisogno.