

L'inculturazione del Vangelo di Gesù Cristo nei diversi contesti mondiali. Orientamenti e criteri

Maurizio Gronchi

Premessa

Il presente contributo si propone d'indicare alcuni *criteri* per l'inculturazione del Vangelo nei diversi contesti mondiali, tentando di mettere in relazione alcuni *orientamenti culturali* emergenti con i principali contenuti della fede in Gesù Cristo, Signore e Salvatore dell'umanità intera.

In primo luogo, prenderemo in considerazione il contesto europeo, premettendo qualche considerazione sulla *storia*, quindi, enucleando le principali *sfide* odierne, per individuare le *prospettive* che si affacciano all'orizzonte. Queste linee essenziali - senza la pretesa di coprire la complessa e variegata compagine culturale europea - valgono a suggerire qualche orientamento di fondo per un futuro impegno di evangelizzazione.

In secondo luogo, volgeremo lo sguardo all'America Latina e ai Caraibi, tenendo conto della sua evoluzione post-coloniale, alla luce delle più recenti istanze teologiche, per mettere in risalto i nuovi orizzonti dischiusi dall'ultima assemblea della Chiesa latinoamericana di Aparecida (2007).

In terzo luogo, affronteremo il contesto dell'Africa e del Madagascar, recentemente illuminato dalle riflessioni emerse in occasione del Sinodo (2009). Si tratta di un contesto che ancora risente di una potente emarginazione culturale ed economica, altresì, ricco di virtualità inedite e di nuova speranza per il mondo intero.

Infine, l'attenzione si dirigerà verso l'Asia, specialmente ai sub-continenti indiano e cinese, che rappresentano i nuovi centri mondiali di sviluppo economico, con le loro antiche tradizioni religiose, da sempre abituate ad una pacifica convivenza.

Concluderemo con l'indicazione di alcuni criteri per l'inculturazione della fede cristiana, utili ad evitare derive e a promuovere un reciproco arricchimento tra culture e fedi diverse. Al servizio delle diverse culture, Gesù Cristo si presenta come testimone di quell'amore salvifico che Dio offre a tutta l'umanità, e dal quale la Chiesa attinge la sua forma di umile presenza, nel segno della coraggiosa ed impegnativa composizione di annuncio e dialogo¹.

1. L'inculturazione della fede cristiana in Europa

¹ Per una completa presentazione della tematica, con relativa bibliografia - qui sintetizzata -, cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, 731-916: "Le odierne cristologie contestuali".

1.1. L'evoluzione del continente europeo

Un breve cenno all'evoluzione del continente europeo è utile a richiamare il senso della questione delle 'radici cristiane', non tanto per rivendicarne l'assolutezza, quanto per attingere ad una ricchezza che oggi può contribuire al dialogo tra culture.

Dall'antico incontro del cristianesimo con la cultura ellenistico-romana, nel Mediterraneo dell'epoca di Alessandro Magno, nacque quel continente che sarà poi l'Europa. I successivi due imperi medioevali – latino-germanico e greco-slavo –, videro stabilirsi una diversa relazione tra potere sacro e profano (distinti nel primo e uniti nel secondo), che tenderà a perdurare dialetticamente anche nell'epoca moderna, in modi diversi. Con la riforma protestante, la scoperta dell'America, la colonizzazione e la rivoluzione francese, prese forma la modernità, in cui si consumò la profonda lacerazione tra fede e ragione, ed ebbe inizio il processo di secolarizzazione.

Da questi antecedenti antichi, medioevali e moderni si delinea la fisionomia contemporanea dell'Europa, alla vigilia dei grandi sconvolgimenti del Novecento. Con il primo conflitto bellico mondiale cambia la geografia; in seguito alla seconda guerra mondiale si formano i due grandi blocchi politici; dopo il crollo del comunismo sovietico si avvia il processo della globalizzazione, cui seguono i più recenti fenomeni del terrorismo, i conflitti interreligiosi e la odierna crisi della finanza mondiale.

Lungo questa evoluzione storica, il cristianesimo è passato da una relazione di opposizione, competizione, superiorità nei confronti della cultura - determinatesi in modo sempre più autonomo rispetto alle sue radici - ad una relazione di alterità, complementarità, collaborazione. Le 'sfide' attuali si presentano più come 'opportunità' (*challenge*) che come minacce. Ciò vale sia per il cristianesimo che guarda all'Europa, come per l'Europa che guarda al cristianesimo. Da questo atteggiamento mentale dipende la capacità dell'annuncio evangelico di essere nuovamente significativo per la cultura odierna.

1.2. L'inculturazione del Vangelo tra annuncio e dialogo

All'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso, il gesuita Joseph Masson cominciò ad utilizzare il termine 'inculturazione' per indicare l'inserimento del cattolicesimo nella cultura di un popolo. Il papa Giovanni Paolo II, nella *Catechesi tradendae* (1979), così la definiva: «L'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione del cristianesimo nelle varie culture».

La rinnovata esigenza di dialogare con le diverse culture da parte della Chiesa era il frutto dell'impegno a ripensare la propria relazione con il mondo contemporaneo, luminosamente testimoniata dall'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI e dalla costituzione conciliare *Gaudium et spes*. La Chiesa uscita dal concilio Vaticano II aveva sanato - almeno nella propria autocomprensione - il conflitto con i 'valori' della modernità, fino ad allora percepiti come minacce per il cristianesimo. I diritti dell'uomo, che avevano il sapore della opposizione al diritto divino, comprendevano anche la libertà religiosa, offrendo alla Chiesa una sponda per la loro accoglienza. I principi illuministici e rivoluzionari di

‘libertà’, ‘uguaglianza’ e ‘fraternità’ venivano ricompresi alla luce della loro radice evangelica, per non essere più intesi in modo oppositivo.

Nasce in questo modo un nuovo atteggiamento ecclesiale che traduce l’antica *missio ad gentes* in ‘evangelizzazione del mondo contemporaneo’ (*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI), partendo dal positivo apprezzamento dei semi di grazia e di verità sparsi dallo Spirito di Cristo nelle diverse culture e religioni (*praeparatio evangelica*). Non si dà perciò *annuncio* senza *dialogo*. Il riconoscimento delle culture si fonda sulla radicale ‘alterità’ del Vangelo rispetto ad ognuna di esse: esso viene sempre da altrove, dall’Alto. Si supera dunque l’eurocentrismo e si riscoprono le radici trascendenti della fede rispetto ad ogni cultura. Su questa linea si muoverà tutto il magistero di Giovanni Paolo II, nella scia segnata dal concilio, all’interno del crescente processo di mondializzazione.

A fronte di questo approccio positivo alle culture, il cristianesimo si trova, tuttavia, sempre più minoritario e come tale relegato alla sfera del privato, in Europa, e assorbito nel quadro della *civil religion*, negli Stati Uniti. Il progressivo espandersi dell’Islam in Europa, con le sue derive integraliste e terroristiche, alimenta un senso di fallimento rispetto alla benevola disposizione cristiana al dialogo.

Inoltre, non è di minor impatto la progressiva egemonia della scienza e della tecnica nel contesto culturale europeo, peraltro sempre più assimilata come modello di sviluppo da parte dei paesi asiatici emergenti come India e Cina. Di conseguenza, le questioni sociali ed economiche risentono potentemente dell’approccio materialistico prevalente, che lascia sempre più a margine la questione antropologica, in quanto l’uomo da fine diventa mezzo. In tal senso, l’etica cristiana sembra essere nemica della gioia del vivere e delle vie dello sviluppo.

Di fronte a questo scenario, si pone la questione delle priorità della sfida dell’inculturazione?

1.3. Il cristianesimo come istanza critica e costruttiva per l’Europa

Tra le molte sfide che oggi chiamano il cristianesimo a relazionarsi con l’Europa, emergono due orizzonti principali: quello di Dio e quello dell’uomo. Perciò, distinguiamo due livelli relativi all’inculturazione. Il primo, di carattere teologico-dottrinale, concerne la comprensione del centro del Vangelo, ovvero del mistero di Cristo Salvatore, speranza dell’Europa. Il secondo livello, di carattere antropologico e culturale, che ne consegue, riguarda le questioni etiche, politiche e sociali in cui si declina la promozione umana, che è intimamente correlata all’annuncio del Vangelo. Sinteticamente, potremmo dire che la prima sfida riguarda la *questione di Dio*, la seconda, la *questione dell’uomo*.

Al primo livello, si colloca la sfida teologica, che risponde alla domanda: *quale visione di Dio sostiene l’annuncio evangelico e il dialogo?* Ciò afferisce, in un primo momento, all’autocoscienza ecclesiale, che si chiede se la comprensione del Dio trinitario, amore senza riserve, donato in Cristo per l’umanità intera, sostiene radicalmente *la testimonianza* come via e forma di verità. Infatti, appare irrinunciabile una percezione del centro del Vangelo che esponga la Chiesa sul versante della testimonianza, attingendo alla fede nel mistero pasquale della salvezza. Solo alla condizione di non ridurre Gesù Cristo a simbolo di valori sociali ed etici, ma di crederlo dono di Dio per la salvezza del mondo -

che la Chiesa accoglie e testimonia umilmente, assumendone la forma crocifissa -, sarà possibile coniugare annuncio e dialogo.

Il Dio di Gesù Cristo, *amore e speranza* per l'uomo – come indicato dalle due encicliche di papa Benedetto XVI – è il fondamento della coraggiosa esposizione della Chiesa, che, impegnata a cercare nuove forme di dialogo, mentre custodisce il non contrattabile nucleo della sua fede, annuncia Cristo unico Salvatore dell'umanità come la sorgente della speranza questo mondo. Inoltre, l'essere trinitario di Dio, nella sua cooriginaria differenza nell'unità, custodisce e sostiene l'evangelizzazione anche come processo d'integrazione dei valori culturali presenti in Europa.

La centralità di Cristo, insieme alla dimensione trinitaria di Dio, impegna ad un più coraggioso lavoro ecumenico, tra protestanti, cattolici e ortodossi, ad esempio, nel celebrare insieme la domenica, come giorno del Signore, pur nella diversità di prospettive liturgiche – come ha opportunamente suggerito il card. Walter Kasper.

La seconda priorità emerge in conseguenza della prima. Si tratta del *dialogo sull'uomo*, che per i cristiani attinge al mistero della creazione e a quello dell'incarnazione. Tenendo conto degli sviluppi che sono maturati in seno all'Europa relativamente alla distinzione tra religione e politica, sostenuta dal comune riconoscimento della libertà di coscienza, risalta con urgenza la necessità di evitare due derive, ovvero un uso politico della religione, da un lato, e la riduzione della religione a fatto privato (con la sua rimozione dalla sfera pubblica), dall'altro.

Si rende quanto mai necessaria la risposta ad una domanda fondamentale: le religioni ostacolano o possono contribuire positivamente alla crescita della democrazia e alla laicità pluralistica? Il principio cristiano della differenza nell'unità può essere riconosciuto come risorsa di civiltà?

Il cristianesimo, da parte sua, conosce, grazie alla propria bimillenaria storia, la costante tensione tra unità e pluralità. A questo patrimonio riesce ad attingere in ogni nuovo contesto e dinanzi alle sfide inedite.

Per la sopravvivenza e lo sviluppo di ogni democrazia, d'altra parte, è necessario attingere costantemente ad un capitale civile e sociale che non si costruisce in modo neutro e fuori dalle relazioni in cui vive, ma che si alimenta grazie alla sua stessa pluralità culturale, religiosa, etica e civile.

Dal coraggio nel sostenere queste due principali sfide - nel segno di annuncio, dialogo e testimonianza – dipenderà la qualità significativa del cristianesimo in Europa. Il suo contributo alla pace, alla lotta per la giustizia, alla difesa dei più deboli non potrà che essere una conseguenza della fede in un Dio che è amore trinitario, crocifisso e risorto, ed insieme della carità nei confronti di un uomo la cui dignità è difesa e promossa in collaborazione con tutti coloro che sono pronti a promuovere un'etica della responsabilità e della solidarietà.

2. Gesù Cristo in America Latina

È percezione largamente diffusa che quando si parla di teologia in America Latina, il pensiero si debba volgere direttamente alla teologia della liberazione, anche perché, giustamente, in questo contesto geografico sorge una visione nuova della fede cristiana

in stretto rapporto con l'esigenza socio-culturale-religiosa di rispondere al segno dei tempi che, nei primi anni Sessanta del secolo scorso, viene elaborata dai teologi sudamericani. In realtà, oggi, non è più possibile limitare entro questa prospettiva la riflessione teologica nel contesto culturale del sub-continente latinoamericano, dal momento in cui si vanno profilando altre comprensioni della fede, come appare dalla teologia india o indigena e dalle ulteriori sfide poste dalla globalizzazione, che, ad esempio, allargano lo sguardo verso l'orizzonte del pluralismo religioso. Inoltre, oggi, quando si parla di America Latina, non si deve trascurare quella diversa area, ad essa collegata, che si distingue con il nome di Caraibi, ove si affacciano tentativi di elaborazione teologica contestuale, anche di carattere cristologico. Quello che oltre cinquecento anni fa venne chiamato 'nuovo mondo', ha una lunga storia precedente, che viene appunto recuperata dalla teologia india. Al tempo stesso, l'evento in corso che ha il nome di globalizzazione, pone in relazione ogni contesto culturale mondiale, in modo che le problematiche regionali non possano limitarsi al proprio interno. Per tali ragioni, esporremo, secondo una scansione cronologica - dopo una breve nota storica -, i principali snodi della teologia dell'America Latina e dei Caraibi, con particolare attenzione alla cristologia, per illustrarne la comprensione contestuale e valutarne il contributo, partendo dalla *prospettiva della liberazione*, dalla *teologia india o indigena*, dalla *teologia pluralista della liberazione*, per concludere con il nuovo scenario dischiuso dalla V Conferenza del CELAM, tenutasi ad Aparecida, in Brasile, nel maggio 2007.

2.1. Pregi e limiti della visione cristologica della liberazione

Si devono riconoscere alla riflessione cristologica latinoamericana, particolarmente segnata dalla categoria teologica della 'liberazione', alcuni meriti indiscutibili, che rappresentano un forte stimolo alla coscienza critica cristiana anche di ogni altro contesto culturale. In primo luogo, l'aver recepito il richiamo conciliare a porre attenzione ai segni dei tempi - soprattutto grazie agli inviti della *Populorum progressio* e dell'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI -, nella direzione dei profondi legami (di carattere antropologico, teologico ed eminentemente evangelico) tra evangelizzazione e promozione umana. In secondo luogo, l'importanza dell'individuazione dell'esperienza ecclesiale - in particolare di un popolo povero e credente come quello dell'America Latina e dei Caraibi - come luogo in cui maturare la riflessione teologica. Di conseguenza, l'aver evidenziato come la fede in Gesù Cristo non possa essere relegata alla sfera individuale ed intimistica, ma esiga un effettivo impegno di trasformazione della prassi e della storia di un popolo, della sua cultura e persino delle sue strutture. Infine, la messa a fuoco del rapporto tra il povero e Cristo, con la conseguente urgenza della "opzione preferenziale per i poveri" da parte della Chiesa, che esprime una dimensione permanente ed ineliminabile del Vangelo.

Certamente non mancano lacune e limiti alle cristologie della liberazione, che in definitiva possono essere ricondotti ad un orizzonte fondamentale, segnato dalla comprensione trinitaria e soteriologica. Anzi tutto, la carente tematizzazione della dimensione trinitaria della rivelazione storico-salvifica, da cui procede ed in cui evolve l'evento cristologico fino al suo compimento pasquale. La privilegiata assunzione del Gesù storico come modello di sequela esige una lettura che non lo isoli dalla sua origine

divina ed eterna, né lo svincoli dal suo destino glorioso, rischiando altrimenti di ridurre il suo messianismo al ristretto orizzonte storico-sociale. L'efficacia pratica dell'evento cristologico, ovvero l'incidenza socio-strutturale del Vangelo, non è necessariamente il criterio principale della sua effettiva operatività, anche se in essa deve effettivamente dispiegarsi. Infine, dal punto di vista soteriologico, non sembrano messi in sufficiente evidenza due elementi essenziali, ovvero, la destinazione universale alla salvezza e la novità della vita in Cristo, mediante lo Spirito, cui si accede per la partecipazione al mistero pasquale.

2.2. *La teologia india o indigena*

Il recente fenomeno delle teologie indigene, in America Latina e nei Caraibi, come in altre parti del mondo, consiste nel tentativo di armonizzare la spiritualità dei popoli originari e le culture ancestrali pre-coloniali con il cristianesimo. Dopo una lunga storia di difficili rapporti e di ricerca di soluzioni, oggi, si dischiude uno spiraglio nuovo di dialogo interculturale, grazie ad alcuni fattori di tipo sociale, come il passaggio dalla resistenza passiva a quella attiva, da parte dei nativi di una determinata regione, da una lotta separatista all'unione con altre forze sociali, e grazie ad un processo di trasformazione ecclesiale, segnato da un progressivo apprezzamento e rispetto delle cause indigene, da parte delle gerarchie ecclesiastiche.

Secondo uno dei principali autori latinoamericani - il messicano di origine zapoteca Eleazar López Hernández -, la teologia india ha come soggetto il popolo oppresso, che sviluppa il proprio pensiero in forma comunitaria, usando come mezzo di espressione il linguaggio mitico-simbolico, privilegiando lo spazio rispetto al tempo, rivolgendo la sua principale attenzione alla 'terra', poiché la terra è la sorgente della vita, e senza la terra la vita non è possibile. Naturalmente, quando si parla di teologia india o indigena si tenta di ricondurre ad unità molteplici fattori che hanno in comune un modo di fare teologia ed alcune caratteristiche convergenti.

Le diverse modalità di relazione attestano il fatto che è una certa sintonia tra l'indigeno e il cristiano a rendere possibile l'incontro, come in modo serio e costruttivo appare dal primo tentativo elaborato nel Seminario indigeno della Santa Cruz di Tlateloco in Messico (1535-1575), il cui frutto è un testo di teologia india, conosciuto come *Nican Mopohua*, che si riferisce alle apparizioni della Vergine Maria a Guadalupe. In questo scritto, a partire da un simbolo cristiano, mediato dalla tradizione spagnola, si rielaborano le credenze indigene nella loro perfetta armonia con i contenuti evangelici. Sulla base di questo modello guadalupano - della Vergine Morena del Tepeyac apparsa a san Juan Diego - si produssero sintesi teologiche che assunsero come principale punto di riferimento la Vergine Maria: la Aparecida in Brasile, Caacupé in Paraguay, Copacabana in Bolivia. In realtà, l'evangelizzazione latinoamericana fu più mariana che cristologica. Su queste radici si venne quindi sviluppando la cosiddetta 'religiosità popolare', segnata in modo particolare dalla oscillazione tra simboli cristiani indigenizzati e simboli indigeni cristianizzati, con la costante vigilanza ecclesiastica preoccupata della purificazione ed elevazione di elementi incompatibili. Il positivo apprezzamento di questa faticosa relazione, ultimamente espresso nei documenti delle conferenze del CELAM, in cui si riconosce il volto materno di Dio nella Vergine di Guadalupe (Puebla, 1979) come il

miglior esempio d'inculturazione (Santo Domingo 1992), dischiude nuovi orizzonti verso cui si muove la teologia india o indigena.

Nonostante la tendenza ad una certa positiva considerazione da parte ecclesiale, la teologia india non sembra aver raccolto sufficiente attenzione da parte della V conferenza del CELAM di Aparecida (2007), il cui ampio documento preparatorio le riserva solo che qualche breve cenno, così come il documento finale. Anche se occorre valutare con cautela la problematica dell'inculturazione indigena dei contenuti dottrinali cristiani, non sembra però conveniente trascurarne il valore. In primo luogo, la concezione di Dio dei popoli indigeni, non assimilabile al monoteismo delle religioni abramitiche, ammette una pluralità in Dio; egli non è solitudine, ma comunità nella dualità. Inoltre, egli genera figli ed si rende presente in luoghi diversi con nomi differenti. Ora, tale concezione esige di essere ben chiarita e purificata, per risultare compatibile con il monoteismo trinitario cristiano, che, peraltro, assume al proprio interno la complessa relazione tra l'Uno e le tre persone trinitarie. In secondo luogo, la comprensione di Cristo trova spazio nella religiosità indigena a partire dall'idea di Dio come *Quetzalcóatl*, sintesi di cielo e terra, di umano e divino. Ben più accettabile del Cristo spagnolo dei colonizzatori - sovrano potente, che da un lato chiede sottomissione e dall'altro legittima la passività dolorista dei sofferenti - il Cristo indio si presenta invece come il Crocifisso che aiuta il popolo sulla via della liberazione. In relazione con i miti indigeni, il sofferente non s'identifica tanto con la rassegnazione passiva all'oppressione subita, quanto con il povero che si sacrifica liberamente, in unione con Dio, per inaugurare un mondo nuovo.

In conclusione, se dal punto di vista strettamente teologico esistono evidenti ambiguità, da quello cristologico si affacciano significative virtualità, che possono arricchire anche ulteriori visioni del rapporto tra il povero e Cristo. Nella teologia india, in definitiva, si riscontra un importante contributo alla rielaborazione culturale e religiosa dei popoli che hanno accolto il Vangelo in una forma che è progressivamente diventata loro estranea. Anche se dal punto di vista ecclesiale si rilevano difficoltà di integrazione - soprattutto per la creazione di chiese autoctone indipendenti -, dal punto di vista dell'inculturazione del Vangelo nel contesto latinoamericano e caraibico si tratta di una ricchezza che non merita di essere sottovalutata.

2.3. La teologia pluralista della liberazione

Come abbiamo accennato sopra, la questione del dialogo interreligioso tende ad assumere oggi una rilevanza teologica specifica anche per i teologi latinoamericani, che si sono proposti, in un recente numero della rivista internazionale *Concilium* [1 (2007)], di elaborare un nuovo paradigma emergente, denominato 'teologia pluralista della liberazione'. Tra gli approfondimenti dei vari autori, per la chiara esposizione della tesi di fondo, risalta quello di José María Vigil, ove si precisa la natura del 'paradigma' - «modello globale, la precomprensione secondo cui l'insieme si autoorganizza» -, da applicare alla teologia 'pluralista', distinta da quella del genitivo, ovvero 'del pluralismo religioso'. Infatti, non si tratta di una lettura settoriale, il cui oggetto materiale è la pluralità delle religioni, ma di una teologia che «tratta di *tutto*, perché non è un "ramo",

bensi è un tipo, un genere di teologia determinato dal paradigma pluralista [...] dal quale è possibile “riscrivere l’intera teologia”, secondo l’auspicio formulato da Paul Tillich»².

Dal momento che la gran parte dei poveri, nel mondo, non sono di religione cristiana - osserva Aloysius Pieris -, se il cristianesimo vuol parlare loro, deve farlo in modo interreligioso. Quindi, si tratta di andare oltre il paradigma del cristianesimo inclusivista, allargando la prospettiva all’intero vissuto religioso. Ma quali compiti comporta la costruzione di questo edificio globale? Vigil annuncia i principali settori teologici che necessitano di revisione, secondo questa nuova percezione, che assume la pluralità delle religioni come volontà di Dio stesso e non come conseguenza della dispersione di Babele: la teologia della rivelazione, la cristologia, la missiologia.

L’aspetto esplicitamente cristologico - trattato da Leonardo Boff - si concentra sul ‘Cristo cosmico’, nella prospettiva dischiusa dalle lettere agli *Efesini* e ai *Colossesi*, che consentirebbe di «mettere in relazione Gesù di Nazaret con altre figure che a ragione possono essere a loro volta espressione di questo Cristo cosmico»³. Perciò, non basta riferirsi a Gesù di Nazaret, espressione particolare e limitata del Cristo cosmico, così come non si deve ridurre a Siddharta Gautama l’ampiezza di Buddha - lo stesso vale per Chuang-Tzu -: si tratta di figure che «hanno realizzato in forma archetipica virtualità presenti nell’universo. [...] Il Cristo cosmico non esaurisce tutte le forme possibili della propria manifestazione in Gesù, uomo mediterraneo, limitato e datato»⁴. In definitiva, secondo Boff, in tali figure esemplari ed archetipiche si è realizzato in modo storico ciò che appartiene all’intera umanità.

Come si avverte da questa sommaria ricognizione dei principali tratti che definiscono il profilo del paradigma emergente della teologia pluralista della liberazione si dischiude uno scenario nuovo per la riflessione non solo latinoamericana e caraibica, ma anche per la teologia mondiale, già da tempo impegnata nella riflessione sul pluralismo religioso. Al di là della novità paradigmatica e olistica del modello ‘pluralista della liberazione’ - nel senso della pretesa di essere un vero e proprio modo di pensare tutta la realtà, con l’ambizione di riscrivere l’intera teologia -, sorgono *alcuni interrogativi e motivi di critica*. Ci limitiamo a fare due osservazioni, al riguardo: una di carattere metodologico e l’altra di tipo contenutistico.

Anzi tutto, in un’epoca come la nostra, in cui alle pretese omologanti della globalizzazione generalmente si reagisce con l’affermazione della particolarità culturale contestuale, qui, ci troviamo di fronte ad un’esigenza globalizzata del pensare teologico, impegnata nella costruzione di un modello universale, valido per tutti. Si tratta certamente di un’intuizione che coglie l’effettiva relazione tra pluralismo religioso e povertà, tuttavia non sembra giustificarsi a partire dalla prassi, tanto cara alla tradizione latinoamericana della teologia della liberazione. Infatti, se di pluralismo religioso si dovesse trattare - in America Latina e nei Caraibi, dove sono pressoché assenti le grandi religioni mondiali -, non converrebbe partire dallo studio, dal confronto e dal dialogo concreto con le culture e religioni indigene ivi presenti? Soprende, infatti, che, mentre s’imposta una riflessione teoretica pluralista di liberazione, non si attinga alla prassi

² J.M. VIGIL, *Il paradigma pluralista e i compiti della teologia. Verso una rilettura pluralista del cristianesimo*, in *Concilium* 1 (2007) 41-51, qui 42.

³ L. BOFF, *Il Cristo cosmico è più grande di Gesù di Nazaret?*, in *Concilium* 1 (2007) 74-83, qui 77.

⁴ *Ibidem*, 77-78.

vissuta dalle popolazioni indigene, cristiane o meno, che proprio oggi si stanno impegnando in un effettivo processo di liberazione ed in una faticosa presa di coscienza teologica. L'impressione è che, dopo anni di ricerca a partire dal luogo teologico della prassi, si stia tornando ad un approccio teoretico che, seppur ispirato alla reale condizione di povertà e di oppressione diffusa nel mondo, ha più il sapore dell'importazione da altri contesti (asiatico ed europeo) che dell'aderenza alla fede vissuta da un determinato popolo.

In secondo luogo, dal punto di vista contenutistico, risalta l'assoluta parzialità di una ripetuta edizione del Cristo cosmico - analoga alla tesi dell'eccedenza del Logos - che circoscrive Gesù di Nazaret e la sua storia ad un frammento marginale, anche se archetipico ed esemplare - fra gli altri -, che prescinde del tutto dalla lettura interna dell'evento, almeno com'è trasmesso dalla tradizione neotestamentaria. Anche qui, si ha l'impressione che questa teologia in via di elaborazione faccia del tutto a meno della testimonianza biblica e della sua interpretazione cristiana nei secoli, con l'evidente rischio di pensare a Gesù Cristo semplicemente come a un 'simbolo', che può assumere un valore globale ed universale alla condizione di essere, da una parte, sradicato dal suo retroterra ebraico, e, dall'altra, reciso dalle successive ramificazioni dogmatiche deformate dei concili antichi. Senza passato e senza futuro, Cristo diviene così accettabile e globalizzabile nella sua simbolicità universale, al prezzo però della completa dimenticanza delle radici e delle conseguenze di quell'evento storico, grazie alle quali se ne trasmette ancor oggi la memoria e se ne mantiene il significato.

2.4. La V Conferenza del CELAM ad Aparecida (2007)

Il *Documento Conclusivo* della V Conferenza del CELAM ad Aparecida, in dieci capitoli, distribuiti in tre parti, traccia i nuovi orizzonti della Chiesa latinoamericana e caraibica. A seguito di un'introduzione positiva, ispirata alla gioia della fede di questi popoli (c. 1), e all'osservazione della realtà socio-economica del continente, con le sue luci ed ombre (c. 2), di allarga la prospettiva eminentemente cristologica, che attraversa in modo implicito tutto il documento, pur senza entrare nei dettagli dogmatici.

Il Figlio eterno del Padre, che diviene partecipe della nostra storia per salvarci, è la via che conduce alla verità e alla vita; egli è il vero motivo della nostra gioia e della nostra speranza (c. 3). La vocazione cristiana al discepolato esige uno stretto rapporto con lui, per partecipare al suo destino mediante l'assunzione della centralità dell'amore fraterno e nella condivisione della sua missione, verso la santità (c. 4). La comunione che s'instaura con i fratelli, che si esprime visibilmente in una comunità ecclesiale, trae la sua origine e riflette la figura stessa della santa Trinità, e ha il suo centro nell'eucaristia. Da qui deriva una comunione tra ministeri e carimi diversi che si arricchiscono reciprocamente (c. 5). Il discepolo-missionario, che vive un'incontro personale con Cristo, per mezzo della Chiesa, necessita di una costante formazione, che si attua nell'ascolto meditato della parola di Dio, la celebrazione dell'eucaristia, la preghiera personale e comunitaria e il servizio dei fratelli, specialmente più poveri (c. 6).

Dopo queste sezioni, principalmente dedicate alla figura del discepolo e missionario di Cristo, segue la parte destinata ai nostri popoli, affinché abbiano la vita. Il tema della 'vita' viene illustrato in tutte le sue dimensioni, a cominciare da quelle

bibliche, per riflettersi sul livello umano, personale, familiare, culturale e sociale. Comunicare la vita a tutti costituisce la missione principale della Chiesa, che induce essa stessa a convertirsi anche nelle sue istituzioni (cap. 7). La ripresa cristologica del tema del Regno di Dio, quindi, ripropone gli assunti precedenti nell'ottica dell'esercizio della carità, mediante la quale la Chiesa ha l'irrinunciabile compito della promozione umana integrale, nella ricostruzione etica della vita politica, nella partecipazione alla vita pubblica della società civile, nella lotta per una maggior giustizia internazionale. Ma in modo ancor più diretto, sono i volti sofferenti del tempo presente - bambini di strada, malati, tossicodipendenti, migranti e carcerati - che domandano con urgenza l'attenzione della Chiesa (c. 8). Il documento procede nell'analisi dettagliata delle esigenze che il Vangelo della vita pone ai diversi gruppi sociali, posti oggi dinanzi a nuove sfide: il matrimonio e la famiglia, i bambini, i giovani, gli anziani, le donne, la difesa della vita nascente, la cura dell'ambiente (c. 9).

Il capitolo conclusivo tratta della cultura, in senso specifico, ovvero delle tematiche relative all'inculturazione del Vangelo e all'evangelizzazione della cultura, all'educazione come bene pubblico, alla pastorale della comunicazione sociale e alla partecipazione dei laici alla vita pubblica. In quest'ultima sezione trova un piccolo spazio anche il riferimento all'integrazione latinoamericana, in special modo all'inclusione degli indigeni e degli afroamericani nella società (c. 10). In realtà, l'attenzione alle popolazioni indigene non va oltre il proposito di rafforzare la loro presenza e partecipazione nella Chiesa cattolica.

Il profilo disegnato dalla Chiesa latinoamericana, infine, non si limita all'analisi contestuale e alle prospettive generali relative alle rinnovate esigenze del Vangelo in un'epoca globalizzata, in un continente in cui convivono antiche e nuove forme di emarginazione e di umiliazione della dignità umana, ma annuncia - nel *Messaggio finale* - il proposito di una 'grande missione continentale', animata dallo Spirito che spinge la Chiesa a farsi incontro a credenti e non credenti in Cristo, per formare con gioia la comunità di amore con Dio Padre. Con questo slancio missionario, il continente latinoamericano rilancia dinanzi alle sfide contemporanee, con la ricchezza di una fede che - unica nel mondo odierno - vive ancora in una Chiesa di popolo.

3. Gesù Cristo in Africa

Da un punto di vista generale, la comprensione africana di Gesù Cristo si colloca nel contesto della propria coscienza religiosa, segnata dalle religioni tradizionali e dalla presenza diffusa del cristianesimo, all'insegna del complesso impegno di essere autenticamente africani ed autenticamente cristiani. Gli africani, infatti, sono alla ricerca di un Cristo che giochi il ruolo di mediazione tra umanità e divinità, tra naturale e soprannaturale, tra il mondo dell'uomo e il mondo degli antenati. In tal senso, i volti di Cristo assumono profili diversi a seconda dell'accostamento e del confronto con alcune figure di mediazione emergenti nel contesto culturale e religioso africano.

Per meglio comprendere le principali figure cristologiche africane è opportuno fare *una precisazione metodologica*. I vari tentativi di coniugare gli elementi culturali di un determinato contesto con la rivelazione cristiana comporta un movimento di andata e di

ritorno, per così dire, in modo tale da permettere che, mentre l'immagine di Cristo tenta di rivestirsi di ciò che nella cultura pare a prima vista corrispondergli, in realtà ciò non può avvenire senza che sia la rivelazione cristologica stessa a riplasmare in modo nuovo la cultura in cui si riflette. In altre parole, al primo movimento di inculturazione di Cristo in Africa deve seguire il movimento della ridefinizione della cultura africana, in tutte le sue dimensioni, alla luce della novità cristologica. In tal modo, s'intraprende un autentico processo di inculturazione, che vede la feconda interazione tra dimensione contestuale-particolare e dimensione cristologica universale, secondo un percorso circolare che eviti gli estremi dell'assorbimento del particolare nell'universale come dell'annullamento dell'universale nel particolare.

3.1. I volti e i nomi di Gesù in Africa

Il Gesù nero - Il Cristo è nero perché fu ebreo. La negritudine, come titolo cristologico (peraltro provvisorio), non è una semplice asserzione sul colore della pelle, ma vuol rappresentare simbolicamente l'affermazione trascendente che Dio non ha mai abbandonato gli oppressi, non li ha mai lasciati soli nella lotta per la dignità e la libertà. Egli è evento di liberazione di ogni oppresso, in ogni tempo e luogo della terra. Negli anni '70, in Africa del sud, questa corrente si sviluppò attraverso il movimento chiamato *Black Consciousness*, diffuso presso i giovani neri appartenenti alla *South African Student Organisation*. La riflessione della *Black Theology* ripensava i temi biblici della liberazione alla luce dell'esperienza dell'uomo nero specie sudafricano, in prospettiva di una liberazione non solo del popolo discriminato, ma dello stesso Vangelo, in modo da interrogare i bianchi sulla situazione dei neri.

Gesù come Capo-Re - Con l'impiego cristologico della categoria del capo-re, la figura di Gesù assume il profilo del grande capo, che svolge la funzione di mediatore tra Dio e il popolo come capo dei capi (cfr. *Ap* 19,16: «Re dei re e Signore dei signori»). La figura di Cristo capo-re mette in luce il suo carattere auto-donativo che, ad immagine del 'buon pastore' (cfr. *Gv* 10-11-18), offre la sua vita per il gregge, fino alla morte di croce, e dona la vita in abbondanza con la sua risurrezione. Nell'evento pasquale egli si rivela pienamente come il Figlio che il Padre ha donato al mondo per amore, per la salvezza di tutti (cfr. *Gv* 3,16). Tenendo ben presente questa prospettiva autenticamente evangelica si potrà evitare la giusta perplessità che il titolo di capo-re, attribuito a Cristo, suscita in considerazione del fatto che molti capi africani sono uomini ben lontani dai propri sudditi, inaccessibili per essi, e spesso animati da spirito autoritario. Senza tener in debito conto che la regalità di Cristo è segnata dalla sua morte e risurrezione per amore di tutti, si rischierebbe di costruire una teologia della gloria a cui manca la teologia della croce, che dice autorità e potere derivati da altro che dalla via della passione, aprendo così la strada ad una visione ecclesiologica trionfalistica, da cui i poveri ed i sofferenti possono restare facilmente esclusi. In definitiva, attribuire a Cristo il titolo di capo-re significa evidenziare che non vi è altro autentico potere che il servizio, come conviene a colui che, essendo il primo, si fa servo di tutti (cfr. *Mc* 10,42-44; *Mt* 20,25-27; *Lc* 22,25-26).

Gesù come Maestro d'iniziazione - Gesù 'maestro d'iniziazione' riconduce ad unità la molteplicità delle tradizioni, rivelando la meta cui esse intimamente aspirano: il regno di Dio che si può solo accogliere e non conquistare. Tutto ciò avviene mediante la trama della pedagogia, che rispetta i tempi ed i momenti della crescita umana e della sua integrazione nella comunità di vita. Tuttavia, si deve ricordare che, a differenza dei maestri d'iniziazione, che non partecipano al cammino di sofferenza e di morte dei loro iniziati né sono in grado di donare ciò che indicano, Gesù non solo mostra ed introduce alla via della maturità, ma la realizza in se stesso e perciò la dona, in quanto è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). In definitiva, Gesù Cristo, essendo veramente uomo e Dio allo stesso tempo, trascende tutti i maestri d'iniziazione. Pertanto, egli, in forza della sua unità con Dio Padre, nello Spirito santo, rende partecipe tutta l'umanità del dono della vita nuova che egli ha realizzato con l'incarnazione e portato a compimento nell'evento pasquale. Tenendo conto di questa radicale differenza rispetto ai maestri umani d'iniziazione – ovvero dell'identità divina e trinitaria di Gesù Cristo morto e risorto -, si eviterà di ridurre ad un semplice modello di esemplarità terrena il volto di Gesù maestro d'iniziazione, che rischierebbe di relegarlo nell'angusto orizzonte della gesuologia anziché di dischiuderne la feconda virtualità cristologica.

Gesù come Guaritore - Nell'orizzonte delle culture africane tradizionali, ancor prima di essere guarita, la malattia ha bisogno di essere esorcizzata, demistificata, illuminata in modo adeguato dalla rivelazione cristiana. Proprio in questa direzione si colloca l'immagine di Cristo come 'guaritore', ovvero nella prospettiva di una salvezza che, donando all'uomo buone relazioni riconciliate (con Dio, con se stesso, con la comunità, con il cosmo intero), lo introduce in un nuovo modo di comprendere se stesso e il proprio mondo all'insegna della libertà. Lungo tutta la sua vita, Gesù proclamò e rese presente il regno di Dio, guarendo ogni infermità in mezzo al popolo (cfr. Mt 4,23), dichiarando compiuto l'annuncio dei tempi messianici (cfr. Lc 4,18-19). Ora, al di là degli aspetti terapeutici della prassi taumaturgica ed esorcistica di Gesù, connessi con la dinamica della fede (presupposta o suscitata), emerge il valore decisivo della sua sofferenza e morte, quale sorgente di vita nuova. Gesù Cristo, il 'guaritore ferito', è colui che risana tutto l'uomo, donandogli vita e libertà, che da solo non può ottenere. Lo sguardo, dunque, si distende al di là della riduttiva immagine terapeutica di un Gesù che compie miracoli ed esorcismi - chiaramente distinta e liberata da una connotazione magica, tipica delle religioni tradizionali -, per cogliere nella sua persona di Crocifisso-Risorto il dono della vita trascendente di Dio, effusa mediante lo Spirito, che dischiude una luce nuova sulla vita attraverso la sua morte. «Non si spiega la morte con il peccato. È la vita che spiega la morte. Il mistero pasquale è gioia non perché solleva l'uomo dal peso della colpa, bensì perché rivela la vita nella morte»⁵.

Gesù come Antenato - Generalmente, antenato è colui che ha condotto una vita esemplare e virtuosa, non ha vissuto in conflitto né esercitato la stregoneria, è stato fautore di unità, si è sposato, ha lasciato discendenza, è diventato anziano e non è morto violentemente. Antenati sono, gerarchicamente, i fondatori dei clan, gli eroi della comunità, i parenti defunti, i membri della propria famiglia. Ora, l'accostamento a Gesù

⁵ F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence Africaine, Paris 1981, 67.

della figura dell'antenato sembrerebbe a prima vista assai improbabile: Gesù non fu sposato, non ebbe figli, morì giovane e di morte violenta. La categoria di Gesù-Antenato, con le sue varie declinazioni, mentre assume questa analogia, al tempo stesso la oltrepassa e la ridefinisce: essere sposato, aver figli, morire di morte naturale non sono più criteri decisivi per l'identificazione dell'antenato; anzi, qui la cultura africana si apre ad un orizzonte universale, offrendo speranza a tutti gli emarginati dalla tradizione tribale negro-africana, soprattutto nella prospettiva della riconciliazione. Con il dono supremo e trascendente della vita divina in abbondanza, egli realizza quanto non è stato mai realizzato da alcun antenato. «Alla stessa maniera che Cristo, unico sacerdote, non sopprime le mediazioni umane ma le compie, in se stesso, così compie in sé anche la mediazione svolta dai nostri antenati, una mediazione che egli non sopprime, ma che, in lui, appare ormai subordinata»⁶.

3.2. L'odierna sfida della riconciliazione

Oggi, tra le grandi sfide che l'esperienza della fede è chiamata a sostenere nel contesto africano, emerge quella della 'riconciliazione'. Al riguardo, valgono come preziosa indicazione e segno di speranza le parole di *Ecclesia in Africa*:

«Per mezzo della croce, Egli ha distrutto in se stesso l'inimicizia (cfr. *Ef* 2, 16) che divide ed allontana gli uomini gli uni dagli altri. Ora, nonostante la civiltà contemporanea del "villaggio globale", in Africa come altrove nel mondo lo spirito di dialogo, di pace e di riconciliazione è lungi dall'abitare il cuore di tutti gli uomini. Le guerre, i conflitti, gli atteggiamenti razzisti e xenofobi dominano ancora troppo il mondo delle relazioni umane. La Chiesa in Africa avverte l'esigenza di diventare per tutti, grazie alla testimonianza resa dai suoi figli e dalle sue figlie, luogo di autentica riconciliazione. Così, perdonati e riconciliati vicendevolmente, essi potranno recare al mondo il perdono e la riconciliazione che Cristo, nostra pace (cfr. *Ef* 2, 14), offre all'umanità mediante la sua Chiesa. Altrimenti il mondo assomiglierà sempre più ad un campo di battaglia, dove contano solo gli interessi egoistici e dove regna la legge della forza, che allontana fatalmente l'umanità dall'auspicata civiltà dell'amore»⁷.

La recente II Assemblea del Sinodo dei vescovi per l'Africa (4-25 ottobre 2009) ha preso atto che lo sradicamento provocato dalla recente globalizzazione è la nuova frontiera per l'azione pastorale e la riflessione teologica. *L'inculturazione, il ruolo dei laici* (in particolare della donna) e *l'ecumenismo* (in particolare, il dialogo interreligioso con l'Islam) – assieme allo scandalo di un'umanità che vive in condizioni inaccettabili – interrogano la qualità del cristianesimo vissuto in ogni parte del mondo e costituiscono un *kairos*, che si concentra nella domanda: «voi ci avete portato il cristianesimo; ma che cosa ne avete fatto di Gesù Cristo?» (Okure).

4. Gesù Cristo in Asia

⁶ F. KABASÉLÉ, *Cristo come antenato e figlio maggiore*, in F. KABASÉLÉ – J. DORE – R. LUNEAU (eds.), *Cristologia africana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 112-124, qui 124.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Africa*, n. 79, in *Enchiridion Vaticanum* 14, 3140-3141.

In un contesto decisamente pluralistico come quello asiatico, la cristologia risente di due principali approcci: quello *tradizionale* e quello più esplicitamente *pluralistico*, che guarda a Gesù come via non esclusiva alla salvezza universale. In senso generale, esiste un approccio tradizionale alla figura di Gesù Cristo salvatore. Sebbene alcuni preferiscano sottolineare la prospettiva della Parola che s'incarna ed unisce a sé l'umanità intera associandola al suo mistero pasquale; altri evidenzino la sua passione e morte per la redenzione di tutto il genere umano; altri ancora mettano in risalto il parallelismo antitetico tra Adamo disobbediente e Cristo obbediente, la prospettiva comune è quella che suppone una fede almeno implicita nel mistero di Cristo, tipica di una cristologia forte, di difficile accoglienza da parte delle altre religioni. D'altra parte, invece, esiste un approccio pluralistico, che vede la salvezza come progetto divino cosmico che abbraccia tutta l'umanità. La prospettiva è più teocentrica: Dio opera nella storia concreta mediante la sua Parola ed il suo Spirito. Il pieno compimento di tale progetto avviene nel mistero pasquale di Gesù, cui tutti gli uomini possono partecipare in vari modi ed in varie religioni. La pratica dell'amore, il principio della carità, in definitiva (cfr. Mt 25,31-46), è il criterio della salvezza, che relativizzerebbe tutte le religioni, i loro riti e le loro dottrine.

4.1. Nel contesto indiano

All'interno della teologia indiana possiamo distinguere almeno quattro orientamenti prevalenti, ove la figura di Cristo assume determinati profili, più o meno elaborati: la teologia *Dalit*, la teologia indigena (*tribals*), le teologie della liberazione, la teologia delle religioni.

Cristo e i Dalits - Il tema principale della teologia Dalit è la ricerca della dignità umana, del rispetto, dell'autostima e della legittimazione all'interno della società indiana e della comunità cristiana. Il conseguimento di tali obiettivi non deriva da miracolose azioni divine, ma da una guarigione interiore e da una nuova forma di ordine sociale. Pertanto, si tratta di operare una lettura profetica di protesta nei confronti delle strutture oppressive della società. Per quanto gli strumenti di analisi vengano forniti dalla sociologia, dall'attenzione alla sensibilità popolare e da una comprensione olistica della salvezza, sarebbe un errore considerare la teologia Dalit come l'adattamento al contesto indiano della teologia della liberazione latinoamericana. Infatti, la teologia Dalit nasce dalla specifica situazione socio-culturale indiana e qui sviluppa i suoi propri metodi di analisi, cercando di correggere quelle visioni che hanno privato i Dalits di quella dignità umana che spetta a tutti i figli di Dio. Ponendo al centro un forte accento cristologico, si pensa a Gesù come *Dalit* (appartenente alla casta inferiore degli 'intoccabili'), emarginato, rifiutato dal suo popolo ed ucciso fuori dalle porte della città. Gesù è compagno di tutti i sofferenti, è il Dio che condivide i nostri dolori. Gli aspetti redentivi del Gesù *Dalit* sofferente coinvolgono gli oppressi nella lotta di liberazione ed anche, in certo senso, gli oppressori, per la loro conversione.

Cristo e i Tribals - Con caratteristiche simili a quella Dalit, si va recentemente consolidando la *teologia indigena*, che mette in risalto un altro gruppo sociale indiano, particolarmente marginalizzato ed economicamente insufficiente, costituito da quegli

indigeni che vengono chiamati *tribals*, il cui termine indiano *adivasis* denota come ‘i primi abitanti’ o aborigeni. Il tentativo di recuperare i miti tribali e di rileggerli alla luce della fede biblica ha ispirato quella riflessione teologica che negli ultimi anni si va sempre più caratterizzando come indigena. Gli antichi rituali, i simbolismi della natura, la dimensione ecologica rappresentano i principali riferimenti di una teologia tribale i cui albori risalgono ai primi missionari del periodo post-conciliare, che oggi diviene un vero e proprio sforzo teologico nell’ambito di centri istituzionali.

Cristo come Guru - L’elaborazione della *teologia della liberazione* è presente anche in India, da circa trent’anni. Tra le diverse accentuazioni che questa prospettiva registra, anzi tutto possiamo evidenziare la figura del *guru*, che viene accostata alla persona di Gesù Cristo. Nelle tradizioni religiose induiste (*bhakti*, *sant* e *Sikh*), il concetto di ‘guru’ riveste molteplici e complessi significati, che vanno dal maestro d’iniziazione fino all’incarnazione (*avatara*) di un dio. Dal punto di vista della liberazione spirituale individuale, il guru costituisce uno strumento indispensabile, in quanto permette l’unione del Jiva con l’assoluto e quindi l’emancipazione dell’anima dalla schiavitù delle reincarnazioni karmiche. Tentando l’accostamento tra la figura del guru e l’evento di Gesù Cristo, le differenze superano di gran lunga le somiglianze, giungendo persino a negare l’evento reale dell’incarnazione, secondo una prospettiva pluralista.

Cristo e le religioni - In un contesto come quello indiano, di antichissima tradizione multireligiosa, negli anni successivi al concilio Vaticano II, sorgeva spontanea l’esigenza di indagare la relazione tra l’opera salvifica di Cristo e il significato delle altre religioni - che precedentemente venivano studiate sotto il profilo storico, filosofico, religioso e culturale, in modo parallelo rispetto ai trattati teologici cristiani. Tra le tematiche più rilevanti emergeva il delicato problema dell’importanza delle scritture non bibliche, della loro autorità e dell’eventuale ‘ispirazione’. Secondo molti teologi indiani, Dio avrebbe parlato autorevolmente in questi testi fondativi, che hanno nutrito la fede di generazioni di persone e che, quindi, possono aiutare gli stessi cristiani a ricevere una luce sulla propria fede, analogamente a quanto è avvenuto con l’Antico Testamento. Pertanto, la confessione di fede in Gesù Cristo come Dio resta normativa per i cristiani, ma non può rivestire carattere assolutamente singolare ed esclusivo, dal momento in cui, ad esempio, la nozione di salvezza assume molteplici varianti a seconda delle diverse tradizioni ed esperienze religiose – così autori come R. Panikkar e S. Samartha.

4.2. Nel contesto cinese

Per tentare di comprendere il possibile incontro tra culture, religioni, spiritualità cinesi e il cristianesimo, è utile fare alcune osservazioni. Il termine ‘religioni cinesi’ può essere inteso in modi diversi. Esso si riferisce alle tradizioni del confucianesimo, del taoismo e del buddismo, per quanto riguarda i loro espliciti aspetti religiosi, ma anche ad uno strato religioso e spirituale che precede queste tradizioni, ed in certo senso le sorpassa.

Nel confucianesimo, taoismo e buddismo, al di là delle loro peculiarità, vi è una comune convergenza intorno alla comprensione olistica della ‘sapienza’ e della

‘saggezza’. Questo strato sottostante le religioni e le spiritualità cinesi influisce sulla percezione cinese della persona di Gesù Cristo. Egli, infatti, viene anzi tutto apprezzato come esempio di rettitudine morale nelle relazioni con le persone, il mondo e il suo Padre celeste. Questo significa che i suoi insegnamenti etici e le sue azioni saranno compresi e valutati all’interno di questo orizzonte di senso che è l’esperienza globale ed unificante.

Un tentativo di elaborazione cristologica in relazione con il taoismo, tipico della mentalità cinese, è stato sviluppato dal teologo coreano Jung Young Lee⁸. Il nodo centrale attorno a cui ruota il pensiero di questo autore è il concetto filosofico di *yin-yang* - di fondamentale importanza nella cultura cinese -, che esprime il mutamento e la relatività di tutte le cose, la loro compostibilità, il non conflitto, la complementarietà dei contrari e, in ultima analisi, l’armonia. Il simbolo che lo rappresenta è il diagramma *Tai chi t’u* (della grande realtà ultima nell’*I ching*), ove si accostano, compenetrandosi, l’ombra (*yin*) e la luce (*yang*), là dove un puntino di luce brilla nel buio e, parimenti, un puntino di tenebre è presente nella luce. Inoltre, *yin* prende successivamente il significato di femminile, ricettivo, accogliente, mentre *yang* riveste il senso di maschile, creativo, attivo. In definitiva, il modello tende ad integrare la totalità di materiale e spirituale, di spaziale e temporale. La coppia luce-tenebre, cara alla tradizione biblica ed in particolare al quarto vangelo, insieme all’idea del mutamento e del processo, fornirebbero una valida base alla comprensione dell’evento di Cristo nella cultura cinese.

Rispetto alla cultura occidentale, più segnata dall’opposizione dialettica, che si esprime con l’*aut-aut*, qui si viene a sottolineare piuttosto l’*et-et*; la complementarietà anziché il conflitto tra gli opposti, rendendo più integrabile la dimensione materiale con quella spirituale, l’immanenza e la trascendenza, come ogni altro genere di contrari. Dal punto di vista contenutistico, l’interpretazione dell’evento di Cristo potrebbe evitare il rischio della frammentazione dei piani nell’unico disegno divino (come, ad esempio, in una visione della redenzione pensata come sola riparazione della caduta). Il mistero della sofferenza e del dolore vengono maggiormente intesi nella loro funzionalità tendente all’armonia anziché come frattura insanabile cui porre estremo rimedio.

D’altra parte, non mancano elementi che destano perplessità, quali, ad esempio, una certa visione limitativa del Cristo incarnato rispetto al Cristo-Verbo, che sembrerebbe ridurre la trascendenza di Dio anziché rivelarla pienamente. In secondo luogo, non pare del tutto soddisfatta l’esigenza di comprendere la storia della salvezza così come si è dipanata in un preciso contesto culturale come quello ebraico, a partire dal quale si è universalizzata. L’idea del Cristo simbolo cosmico - ‘cosmoteandrico’, per usare un’espressione cara al contesto indiano -, se da una parte risulta adeguata alla cultura estremo-orientale, d’altra parte, non risponde del tutto pienamente alla rivelazione cristologico-trinitaria. Infatti, ad esempio, lo Spirito santo resta decisamente in ombra. In terzo luogo, attraverso la prospettiva del mutamento - affine alla occidentale concezione evolutiva del mondo, eppure molto diversa da essa -, la dimensione escatologica viene sostituita dal movimento del ritorno verso il principio,

⁸ J. YOUNG LEE, *The Theology of Change. A Christian Concept of God in an Eastern Perspective*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1979.

anziché accendere la tensione verso un futuro assolutamente nuovo, che solo Dio potrà offrire con il compimento della storia, in Cristo, mediante il suo Spirito.

In definitiva, ne risulta un approccio filosofico interessante, al quale, tuttavia, resta il compito di chiarire e meglio precisare diversi elementi costitutivi della rivelazione cristiana. In effetti, l'inculturazione del Vangelo vive di questa tensione mai pienamente soddisfatta dalla perfetta adesione del mistero di Cristo ad un orizzonte culturale, al quale non smette di rivolgersi con la sua inesauribile carica di novità.

5. Criteri per l'inculturazione del Vangelo di Gesù Cristo

5.1. Criterio cristologico

In primo luogo, appare imprescindibile il criterio cristologico, per il quale l'evento di Cristo - incarnazione, vita, morte e risurrezione di Gesù - riveste un carattere fondante e normativo, sia per il contenuto che per la forma. Infatti, dall'evento dell'incarnazione e della pasqua ha origine l'esperienza della fede in Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore; correlativamente, l'accoglienza di questo centro del Vangelo innesca un permanente processo di recezione grazie al quale ogni cultura è stimolata all'abbandono di alcuni elementi propri e di apertura alla *novitas christiana*, sotto la guida dello Spirito santo. Il vangelo di Cristo continua, perciò, ad essere motivo di 'scandalo e follia' (cfr. *1Cor* 1,23) insieme ad annuncio di nuova vita che viene da Dio (cfr. *Gv* 1,11-13).

Tale processo, tuttavia, non corrisponde ad un modulo dialettico astratto, altresì al preciso radicarsi entro la storicità dell'evento stesso. Vale a dire, che non è possibile assumere Gesù come un simbolo 'globale', quanto invece è necessario custodirne, anzitutto, le specifiche radici culturali e religiose, ovvero l'orizzonte ebraico dell'Antico Testamento, alle cui speranze ed attese Gesù di Nazaret dà compimento messianico. Come la prima comunità cristiana riuscì a conservare le Scritture sacre d'Israele nel proprio patrimonio canonico - escludendo, tuttavia, il carattere normativo della torà (cfr. *At* 15) -, così appare imprescindibile il 'valore permanente' dell'Antico Testamento anche per ogni ulteriore inculturazione della fede cristiana.

5.2. Criterio ecclesiologico

Come il criterio cristologico assicura la storicità della rivelazione e ne modula costantemente la recezione, così il criterio ecclesiologico ne garantisce l'adeguata comprensione, in quanto è la Chiesa il luogo in cui la memoria di Gesù si trasmette fedelmente. Fin dai primi tempi dell'era cristiana, la scelta di ritenere compatibili visioni differenti nell'unica comunione ecclesiale ha assicurato la convivenza di cultura giudaica e cultura pagana, sospingendo incessantemente la fede verso nuovi orizzonti. Nuove domande e nuove risposte hanno reso la Chiesa capace di riesprimere la verità dell'evento di Cristo in linguaggi diversi da quello biblico, mantenendone ferma la retta comprensione, attraverso un coerente sviluppo dogmatico.

I concili antichi (secc. IV-VIII), dedicati in modo particolare alle questioni cristologiche e trinitarie ne sono il più chiaro esempio. Di conseguenza, non è possibile prescindere dal segmento dogmatico-ecclesiale in cui la fede cristiana ha proseguito la sua inculturazione, acquisendo elementi decisivi per ogni ulteriore inculturazione. Come sul versante delle radici storiche dell'evento di Cristo è imprescindibile il valore dell'Antico Testamento, così sul versante dello sviluppo dogmatico sono ineliminabili le formulazioni conciliari che hanno dato spiegazione impegnativa alla verità della fede.

L'eventuale rinuncia a tali radici e ai successivi sviluppi rischia di ridurre la figura di Gesù Cristo ad un semplice simbolo, svincolato dalla sua storicità ebraica e dalla sua tradizione ecclesiale, pronto ed essere importato universalmente, a prescindere dalla sua singolarità storica e dalla normativa comprensione ecclesiale. Ultimamente, l'implicazione effettiva del criterio ecclesiologico corrisponde a quella flessibilità che domanda e permette ad ogni Chiesa 'locale' di riesprimere nel proprio contesto culturale la fede originaria, che, come un fiume, fluisce dalla rivelazione biblico-ecclesiale, lungo un percorso tracciato dagli argini dogmatici.

5.3. Criterio antropologico

In terzo luogo, il criterio antropologico assicura il pieno rispetto della persona umana e del suo ambiente vitale all'incontro con il Vangelo. «La persona umana è un *essere di comunione*, essa si sviluppa donando e ricevendo»; perciò, l'annuncio di Cristo, mentre accoglie le domande che salgono dal suo cuore e dalla sua esistenza, offre non solo risposte, ma persino le supera, donando l'abbondanza della vita. La stessa libertà umana, anziché menomata, trova compimento nell'incontro con Gesù Cristo, Verità di Dio e dell'uomo. Ne scaturisce un vero e proprio scambio tra ciò che una determinata cultura è in grado di donare alla comprensione del Vangelo e quanto la potenza del Vangelo è capace di purificare e di rinnovare in quella cultura; così la fede cristiana si plasma in forme nuove, al punto che si può parlare di 'esperienza salvifica interpretata'.

5.4. Criterio dialogico

Infine, emerge un criterio dialogico che, per il dinamismo proprio dell'annuncio evangelico, appartiene costitutivamente alla missione ecclesiale, secondo il quale la Chiesa non solamente dona, ma anche riceve dai popoli, dalle culture e dalle religioni alcuni elementi che permettono ai discepoli di Cristo di maturare la comprensione della fede. Di conseguenza, grazie alla potente opera dello Spirito, possiamo comprendere l'inculturazione del Vangelo anche come un processo dialogico tra memoria e futuro, ovvero di custodia del passato e di apertura verso nuovi orizzonti, secondo un dinamismo di concentrazione ed espansione, in cui le diverse particolarità contestuali si armonizzano in un disegno di respiro universale.

Osservazioni conclusive

Insieme alla ricchezza delle figure cristologiche, all'interno di questo percorso, emergono talvolta aspetti problematici, che potremmo ricondurre ad una difficoltà

principale. Si tratta della complessa riformulazione della fede cristiana, che cerca nelle proprie radici contestuali il punto d'inserimento più ravvicinato, al di là dell'impronta recata dall'evangelizzazione missionaria, cui sono associate le ombre della colonizzazione. È quel che avviene, in America Latina, con il recupero della cultura indigena *'prehispánica'*; in Africa, con le religioni tradizionali; in India, con la letteratura *Veda*; in Cina, con i testi confuciani e il *Tao Te Ching* di Lao-Tzu. Tale legittima esigenza non sempre riesce ad armonizzarsi con la preistoria dello stesso evento di Cristo, che affonda nel patrimonio religioso ebraico, suscitando l'impressione che il proprio 'Antico o Primo Testamento' vada ricercato nelle radici della propria cultura.

Se questo accade per il radicamento 'a monte', per così dire, analogamente, permane la difficoltà ad integrare, 'a valle', lo sviluppo del dogma cristologico segnato dall'antica inculturazione ellenistica (con le formulazioni dogmatiche di concili come quello di Calcedonia) e da quella medioevale latina, che sempre più appaiono estranee ai contesti mondiali odierni. Con ciò, tende a prevalere l'urgenza di una comprensione del mistero di Cristo che entri in diretto contatto con le attuali problematiche sociali (povertà, ingiustizia, liberazione).

Date queste comprensibili esigenze, ne risulta però una diffusa tendenza ad elaborare cristologie che - sostenute dall'antropologia, la sociologia e le religioni, non più dalla storia e dalla filosofia, di cui non resta che l'ombra europea (ormai neppure tanto frequentata, altresì sostituita dalla scienza) - potrebbero essere tentate di rinunciare alla contestualità storica e dogmatica dell'evento di Gesù Cristo. Lungi dal far valere queste osservazioni critiche come riserve generiche su alcuni approcci cristologici, i criteri che abbiamo sopra brevemente esposto potrebbero fornire un qualche orientamento per una più equilibrata comprensione del mistero di Cristo nei diversi contesti culturali.

Se è vera la proiezione dello studioso americano Philip Jenkins - «Il cristianesimo gode di ottima salute nel Sud del mondo; non solo sopravvive, ma si espande. [...] Il cristianesimo dovrebbe godere di un boom mondiale nel nuovo secolo, ma la grande maggioranza dei credenti non sarà bianca, né europea, né euroamericana»⁹ -, si dischiude dinanzi a noi un orizzonte inedito per il futuro del Vangelo, che forse non apparterrà più prevalentemente alla vecchia Europa, ma si diffonderà progressivamente in America Latina, in Africa ed in Asia. Dalla ricchezza del vissuto e riflesso cristiano di questi popoli verrà alla Chiesa un nuovo e fresco apporto alla comprensione di Cristo, che, tuttavia, non potrà rinunciare ad una costante integrazione di tutta la tradizione della fede.

⁹ P. JENKINS, *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi Editore, Roma 2004 [orig. ingl. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, US 2002], 4-5.