
Organizzerò la conversazione in tre punti:

- 1) Una introduzione sul concetto di "nuove teologie", dal momento che il tema di questo corso ha come titolo "Nuove realtà teologiche", realtà di cui fino a circa 20 anni fa non c'era quasi niente.
- 2) Una carrellata rapida in modo da dare il contesto generale degli incontri che seguiranno: vorrei fare una "puntata" veloce in America Latina, in Africa e in Asia per fissare già le categorie con le quali sia possibile seguire le relazioni specifiche.
- 3) Una conclusione per arrivare al punto: "Le caravelle che tornano che cosa portano nella stiva per noi occidentali?".

1 - ORIGINI DEL CONCETTO DI NUOVE TEOLOGIE

Si comincia a parlare di "nuova teologia" nel dopoguerra, quando riprende l'attività culturale che la guerra aveva congelato.

Nel 1946 un parroco americano allora molto noto, padre Reginaldo Garrigou Lagrange, pubblicò l'articolo: "La nouvelle teologie: où va-t-elle?" ("La nuova teologia: dove va?"). Forse è questa la prima volta in cui corre il termine "la nouvelle t^eologie".

Qualche cosa si stava muovendo in Francia. E Garrigou Lagrange era perentorio: la nuova teologia va verso il modernismo.

La parola "modernismo" richiama alla mente la dura controversia di inizio secolo e quindi affermare che la nuova teologia andava verso il modernismo voleva dire richiamare un pericolo.

"La nuova teologia va verso il modernismo, va verso il realismo. Quindi attenzione di fronte a questa nuova tendenza".

L'articolo metteva in guardia da un certo rinnovamento che stava avvenendo in Francia, soprattutto in due scuole teologiche:

- la scuola teologica dei Domenicani di Le Saulchoire, appena al di là della frontiera francese, verso il Belgio, dove i Domenicani avevano acquistato un terreno sulla strada che da Lilla porta a Tournai e in questo luogo, che significa "località dei salici", era nata una scuola teologica dove allora insegnavano Congar e

Chenu, che ne era anche preside. Molti studenti religiosi avevano costruito le loro case di formazione vicino a questa università, così che Le Saulchoire era veramente un luogo di incontro e di studi.

- Un'altra scuola teologica era a Lione, a Fourvière sulla collina che sovrasta Lione, dove insegnavano Daniélou e De Lubac. Era la scuola teologica dei Gesuiti.

Queste due scuole proponevano una riforma della teologia. In particolare bisogna ricordare il volumetto di Marie Dominique Chenu che apparve nel 1937, qualche anno fa ripubblicato dall'editore Marietti. Erano praticamente delle dispense dal titolo: "Le Saulchoire: una scuola di teologia".

In questo volumetto, Chenu proponeva (ecco la parola che metteva sospetto) una "riforma della teologia". Egli affermava che era necessario passare dalla teologia ripetitiva manualistica ad una teologia che fosse creativa, da una teologia manualistica ad una teologia della ricerca, da una teologia barocca di tante argomentazioni e di tante sovrastrutture ad una teologia che avesse una sobrietà speculativa.

Praticamente era duplice l'istanza che muoveva le due scuole teologiche:

- innanzitutto un ritorno alle fonti. C'era tutto il movimento biblico e patristico. Per esempio le Edizioni Du Cerf stavano lanciando una collana, che deve essere arrivata al numero 400 o 500, delle opere patristiche con traduzione francese e testo greco o latino;
- seconda istanza, pure molto pericolosa, l'apertura al mondo moderno.

In quel volumetto Chenu dava questa definizione della teologia: "La teologia non è altro che la fede in sintonia con i propri tempi". Di conseguenza deve affrontare i problemi del proprio tempo e dar vita a qualche cosa di nuovo, mentre la posizione tradizionale sosteneva che praticamente nulla poteva nascere di nuovo nell'ambito della teologia. In fondo la teologia scolastica era ridotta ad un commento della "Summa" di Tommaso d'Aquino.

E' importante notare che nel 1942, in piena guerra, l'opuscolo di Chenu era stato inserito all'Indice dei libri proibiti.

Chenu racconta come il cardinale di Parigi gli comunicò che il suo libro a Roma era stato inserito nell'Indice dei libri proibiti. Ma per consolarlo il cardinale aggiunse: "Piccolo padre, non si rattristi, perché tra vent'anni tutti parleranno come lei". Era il 1942.

Vent'anni dopo nel 1962 era il Concilio, che procedette molto più avanti di quanto proponesse Chenu in quel volumetto.

Nel 1950 viene pubblicata l'enciclica "Humani generis", che rappresenta un alt a questa nuova teologia che vuole confrontarsi con i problemi del suo tempo. Retrospectivamente, lo storico cattolico Obert,

riassumendo tutta questa vicenda teologica, scrive: "Se si cercasse in un breve epilogo di fare il punto sul movimento teologico quale si manifestava in tutta la sua effervescenza un po' esuberante verso il 1950, quando l'enciclica "Humani generis" rappresentava l'inizio della curva discendente che caratterizzò gli ultimi anni del pontificato di Pio XII, si potrebbe dire che questo movimento teologico sostenuto da una duplice preoccupazione - quella del ritorno alle fonti e quella dell'apertura al mondo moderno - si situava esattamente sulla direttrice che deve essere sempre quella della teologia e della Chiesa".

Quindi la teologia voleva mettersi in sintonia con il proprio tempo e confrontarsi con i problemi del proprio tempo.

In fondo Chenu non andava oltre un tomismo aperto. Ma oggi i problemi sono ingigantiti, sono diversi. Ci sono teologi Latino-americani che si confrontano con i drammatici problemi dell'America Latina e qui il nome della nuova teologia è "teologia della liberazione".

Ci sono teologi che si confrontano con grossi problemi in Africa e qui la teologia si chiama "teologia dell'inculturazione".

In Asia ci sono teologi che si confrontano sul motivo per cui l'Asia sia refrattaria al messaggio cristiano e qui la teologia ricerca un'impostazione del dialogo con le grandi religioni asiatiche.

Se la nuova teologia deve essere non ripetitiva, non un semplice commento alla Summa teologica di S. Tommaso (da notare che S. Tommaso è stato creativo per il suo tempo: il tomismo nasce come un misurarsi della fede con i problemi del Medioevo, con la nuova cultura), i problemi si ingigantiscono.

Una delle realtà più nuove, che verranno commentate nel corso, sono appunto le teologie del Terzo Mondo.

Oggi si parla di teologie dei "Terzi Mondi". Sta per uscire il libro del teologo Bruno Chenu, che non è parente di Marie Dominique Chenu, il cui titolo è "Teologie cristiane dei Terzi Mondi".

Si è iniziato a parlare di "teologia del Terzo Mondo", poi si è passati a "teologie del Terzo Mondo" (è la dizione ora corrente), ma ad essere precisi si dovrebbe parlare di "teologie dei Terzi Mondi", per indicare la varietà di queste teologie.

L'espressione "Terzo Mondo" è abbastanza recente. Nasce nel 1952 sotto la penna di un giornalista francese, che sull'Observateur scrisse l'articolo "Tre mondi, un pianeta". Parla così perchè questo Terzo Mondo, ignorato, sfruttato, disprezzato come il Terzo Stato vuole anch'esso essere qualche cosa.

Nel 1972 apparirà anche l'espressione "Quarto Mondo", sotto la penna di Barbara Bores che ha steso il "Manifesto del Quarto Mondo".

Il "Quarto Mondo" è riferito al mondo delle donne. Si dice "Noi ci identifichiamo con tutte le donne di tutte le razze, classi e Paesi di tutto il mondo". A questo proposito abbiamo anche una teologia femminista che tematizza questo "Quarto Mondo".

A volte l'espressione "quarto mondo" serve a definire il Terzo Mondo, cioè i Paesi più poveri all'interno del terzo mondo.

La realtà nuova è la realtà delle teologie del Terzo Mondo. Qualche anno fa, sulla rivista di teologia internazionale Concilium, Chenu salutava la nascita delle teologie del Terzo Mondo con queste parole: "Il Terzo Mondo, come lo si definisce, emerge sulla scena economica, sociale, politica, religiosa della storia. Mutamento straordinario, carico di speranze e di angoscia. Ed ecco che sopra tutte le passate trasformazioni il Cristianesimo è coinvolto da questa rivoluzione socio-politica e sta per collocarla nella sua economia non come un ostacolo, ma come una componente della sua sostanza, sostanza di universalità, di cattolicità". E continua: "Noi stiamo osservando la nascita di una nuova teologia, come fu un tempo la teologia latina rispetto a quella orientale e non semplicemente il prolungamento di una teologia già stabilita in Occidente".

Le parole di Chenu stanno ad indicare il mutamento in corso, questa realtà variegata, complessa, che è soltanto agli inizi. Venti anni fa non si parlava ancora di "teologia del Terzo Mondo".

Ricordo che quando qualche anno fa la direzione di Concilium si è riunita (dopo vent'anni di attività c'era la necessità di operare anche delle innovazioni alla sua struttura); ci fu una discussione molto interessante che verteva su questo tema: qual è il ruolo che sta emergendo in teologia?

La discussione era ad altissimo livello con interventi di Congar, Kung, Metz, Schillebeckx e due elementi nuovi sono stati individuati:

- teologia del Terzo Mondo
- teologia femminista, le donne che diventano soggetto del far teologia, con la loro sensibilità e cultura, e mettono in discussione molte tradizioni patriarcali e androcentriche della Chiesa e della società.

Così la rivista Concilium, da qualche anno, ha aggiunto alle dieci sezioni normali, anche queste due sezioni che esprimono il nuovo che va facendosi: la teologia del Terzo Mondo e la teologia femminista.

2 - TIPOLOGIA DELLA TEOLOGIA DEL TERZO MONDO

Faremo una puntata in America Latina, in Africa e in Asia.

In America Latina

E' andata maturando la teologia della liberazione. Ne abbiamo già parlato ampiamente e perciò darò solo alcune indicazioni.

La teologia della liberazione nasce in America Latina, tra il 1968 e il 1972, all'incrocio tra due cambiamenti: un cambiamento della coscienza politica che si unisce a un cambiamento nella coscienza della Chiesa, anche sotto la spinta del Concilio.

Nelle ricostruzioni che si fanno su come è nata la teologia nell'America Latina praticamente ci si rifà sempre ad un incontro che è stato tenuto nel 1964 a Petropolis, una cittadina del Brasile, dove Ivan Illic, che allora era molto interessato ai problemi dell'America Latina, aveva raccolto alcuni teologi, invitandoli a uscire dai seminari perchè si confrontassero con i problemi dell'America Latina, che stava cambiando.

Così nel marzo del 1964 a Petropolis alcuni teologi si riuniscono. Vi erano Juan Segundo di Montevideo e Gustavo Gutiérrez che poneva la domanda: "Come si può instaurare il dialogo salvifico con l'America Latina?" (non c'era ancora la teologia della liberazione), "Come affrontare i problemi? Come accompagnare questo cammino di riscatto che sta iniziando?". Gutiérrez in quell'occasione parlò di "pastorale profetica".

Qualche anno dopo, nel luglio del 1968, nella famosa conferenza di Chiapas parlò espressamente di "teologia della liberazione". Ed è così che nasce questa direttrice teologica.

Che cosa è la teologia della liberazione in America Latina?

Potremmo distinguere tre paradigmi, modelli, punti di riferimento:

- paradigma neo-scolastico, che sembrava superato dal Concilio, ma non lo è. E' un modello difensivo nei confronti della modernità: non fa i conti con i problemi posti dalla modernità. Il Cristianesimo ha dei contenuti che devono essere difesi: prevale perciò lo scontro, la polemica, la controversia. Vengono difesi i contenuti del Cristianesimo con l'innalzamento di bastioni.
- modello definito da Metz "trascendentale-idealistico". Si fa teologia affrontando i problemi della modernità e quindi cimentandosi, per esempio, con il problema della soggettività. Ecco la teologia trascendentale di Rahner, che non si accontenta di approfondire i contenuti del Cristianesimo, ma capisce che tali contenuti devono essere detti all'uomo di oggi. Non a caso una delle sue prime opere ha come titolo "Uditori della parola". Rahner introduce in teologia "l'uditore della parola", la soggettività, la trascendentalità. Pannenberg in particolare si è confrontato con i problemi che la modernità pone a proposito della storia: qual è il senso della storia e come il messaggio cristiano può aiutare a decifrare il senso della storia? Rahner cattolico e Pannenberg protestante possono essere indicati come i principali teologi che realizzano questo secondo modello trascendentale-idealistico, così chiamato perchè i problemi posti dalla modernità, dall'illuminismo sono i problemi della soggettività mentre i problemi posti dall'idealismo sono quelli della storia e della storicità.
- un terzo modello è andato affermandosi, definito "post-idealistico". Pone in primo piano il problema della prassi, di un Cristianesimo pratico. E' qui che si inserisce la teologia politica, che ha come principali rappresentanti Metz e Moltmann, e la teologia della liberazione.

I fatti che hanno portato a questo 3° modello sono la sfida del marxismo e, soprattutto in Europa, l'olocausto, che ha inciso profondamente sulla teologia politica europea. Ci si è chiesto: "Come è stato possibile l'olocausto? Vuol dire che allora il Cristianesimo è stato solo declamato, non ha saputo penetrare le coscienze. Che significa accettare le verità del messaggio cristiano sul piano della pratica?". Il terzo elemento oltre alla sfida del marxismo e all'olocausto è l'emergere delle teologie del Terzo Mondo.

A questo proposito vorrei leggere questo testo di Gustayo Gutiérrez, che per sottolineare le differenze tra modello idealistico e post-idealistico scrive:

"Sembra che buona parte della teologia contemporanea sia partita dalla sfida lanciata dal non credente, che mette in questione il nostro mondo religioso esigendo da esso un rinnovamento profondo. Bonhoeffer accettava la sfida e formulava incisivamente la domanda che sta alla base di molti lavori teologici attuali: "Come annunciare Dio in un mondo che è diventato adulto?".

Ma in un continente come l'America Latina la sfida non viene principalmente dal non credente, bensì dal non-uomo, cioè da chi non è riconosciuto come uomo da parte dell'ordine sociale imperante: il povero, lo sfruttato, colui che è sistematicamente e legalmente spogliato del suo essere uomo, colui che a mala pena sa che cosa è essere uomo".

E' un testo molto importante perchè fa vedere che ci sono due modi di fare teologia. In Europa prevale la domanda: "Come si può ancora continuare a credere? Come dire Dio all'uomo della società secolare? Che senso ha annunciare Dio nella società secolare?".

In America Latina il problema è diverso: "Che significa dire che Dio è padre in una società disumanizzante?".

E' chiaro che è soprattutto il problema della pratica: quale pratica hanno i cristiani? Quale pratica hanno le comunità cristiane?

Un altro testo, che va in questa direzione, è di Ion Sobrino:

"Si può constatare storicamente che la cristologia europea (la cristologia è un nucleo fondamentale della teologia) è stata più interessata a mostrare la verità di Gesù razionalmente (anche se le cristologie politiche degli ultimi anni vanno in altra direzione), mentre sarebbe tipico della riflessione cristologica latino-americana cercare di rispondere al secondo momento dell'illuminismo, e cioè mostrare la verità di Cristo a partire dalla sua capacità di trasformare un mondo di peccato in Regno di Dio".

Le teologie del primo modello, quello neo-scolastico, difendono i contenuti del Cristianesimo dagli attacchi della modernità.

Il modello trascendentale-idealistico si confronta con la modernità, ma prevalentemente con il problema della razionalità critica: Come continuare a credere prendendo atto dalle istanze che vengono mosse dalla filosofia moderna?

Il modello post-idealistico pone il problema: Come praticare il Cristianesimo? Come accertare la verità del Cristianesimo mediante una pratica che deve essere politica, una pratica di liberazione per la teologia della liberazione?

Ecco allora che la teologia della liberazione si configura come un modo nuovo di fare teologia. Modo nuovo perchè presuppone il lavoro di comunità di base e un'opzione previa in favore dei poveri, e presuppone una dislocazione sociale del teologo che fa l'opzione dei poveri. Questa dislocazione sociale interferisce sul suo modo di fare teologia: il cambiamento del suo luogo sociale interferisce sul suo luogo epistemico.

Nasce quella che Ion Sobrino chiama una "ermeneutica prassica", ossia la teologia della liberazione interpreta il messaggio cristiano non tanto per spiegarlo, ma perchè sia praticato, per agire.

In Africa

L'Africa è stata evangelizzata per prima: si potrebbe dire che l'Africa è la primogenita della Chiesa.

Quando si parla di "teologia Africana" non si parla del Nord - Africa, ma dell'Africa sub - sahariana, l'Africa nera, dove invece l'evangelizzazione è abbastanza recente. Basta ricordare che la prima spedizione di missionari parte su navi coloniali da Marsilia il 22 Aprile del 1878. In parecchi Paesi dell'Africa nera, in questo decennio, stanno facendo il primo centenario dell'evangelizzazione.

In questi ultimi decenni un grosso fatto è intervenuto in Africa: il processo di decolonizzazione, avvenuto tra il 1945 e il 1965. Nasce il problema di una teologia africana per la prima volta nel 1956, quando un gruppo di giovani studenti neri africani che studiavano a Parigi comincia a chiedersi: "che cosa sta avvenendo in Africa? E la Chiesa che cosa fa? La teologia che studiamo a che cosa ci serve?".

Questi giovani teologi erano certamente in contatto con altri studenti africani che si trovavano a Parigi per frequentare le varie facoltà universitarie. C'era perciò una riflessione e un interrogarsi comune sulle vicende africane.

Nel 1956 esce un libretto: "Preêtres noirs s'interrogent", ("Alcuni preti neri si interrogano").

Dopo trent'anni sto realizzando con alcuni teologi, in particolare il teologo dello Zaire Nghid Mouscete, una presentazione globale della teologia africana a cui interverranno i principali teologi africani. Abbiamo già deciso come titolo del libro "Teologi africani si interrogano e propongono", perchè in trent'anni l'interrogazione diventa proposta.

Il libro uscirà l'anno prossimo. Sull'onda del libro del 1956, si tenne nel 1960 il primo dibattito sulla teologia africana all'università di Lovanium, nel Congo Belga, l'attuale Zaire.

E' in questo contesto che si comincia a parlare di teologia africana. Quali ne sono le caratteristiche?

Fino agli anni '30 prevaleva la cosiddetta teologia della "salus animarum". I missionari devono salvare le anime, strappare i negri all'inciviltà e alla dannazione. E' quella che i teologi africani chiamano "la pesca alla lenza", cioè i negri ad uno ad uno devono essere strappati alla perdizione.

E' una prospettiva individualistica e inoltre parte dal presupposto che l'africanità non è un valore; si deve fare tabula rasa dell'africanità.

A partire dagli anni '30 i progressi della missionologia che si facevano a Lovanio spingono a prendere coscienza che lo scopo della missione non è semplicemente salvare le anime, ma di insediare una comunità cristiana in un Paese pagano, quella che va sotto il nome di "plantatio ecclesiae". La missione deve insediare una comunità di fede.

Vi è quindi un notevole progresso, perchè da una prospettiva individualistica si passa ad una prospettiva comunitaria. Permane però il presupposto della tabula rasa dell'africanità. Si trattava di "insediare" una comunità (questo dà il senso della tabula rasa). L'armonium, ad esempio, faceva altrettanto parte della fede cristiana quanto il credere nella presenza di Cristo nell'eucarestia.

A un continente che ha la musicalità e la danza nell'anima, abbiamo im-

posto anche l'armonium. Così quando un padre missionario belga, padre Tempels, scrisse il libro "La philosophie bantu" (bantu = uomo africano), fu un fulmine a ciel sereno. Com'è possibile che l'Africa abbia una sua filosofia?

Dal 1956 fino al 1960 si comincia a parlare di "africanizzazione". Il Cristianesimo in Africa deve essere africanizzato, indigenizzato. Nella nostra cultura dobbiamo trovare degli addentellati perchè noi africani non siamo totalmente poveri. Abbiamo anche noi la nostra dignità culturale. Si tratta di dare un volto africano al Cristianesimo. Il teologo principale è lo zairese Vincent Mulago uno degli autori di quel dossier del 1956. A Parigi nel 1965 ha pubblicato un'opera che rimane indicativa di questa fase, denominata "teologia dell'adattamento", che propone l'africanizzazione del Cristianesimo. Il libro si intitola "Un volto africano del Cristianesimo". Oggi è superata anche la teologia dell'adattamento.

Oggi, anche a livello ufficiale, si parla infatti di teologia "dell'incarnazione" o "della inculturazione". I vescovi africani presenti al sinodo romano del 1974 hanno fatto pubblicamente questa affermazione: "I vescovi africani considerano superata una certa teologia dell'adattamento in favore di una teologia dell'incarnazione".

Il Cristianesimo deve essere incarnato in Africa, nella sua storia, tradizione, cultura, nella filosofia, nella capacità espressiva. "E questo deve avvenire a livello di guida delle comunità - continuano i vescovi africani - , a livello di liturgia (c'è il grosso problema del pane e del vino, dell'eucarestia: i teologi propongono di cambiare la stessa

materia), a livello di strutture di pensiero". E' qui che si comincia a parlare di teologia africana.

Del resto Danielou, che aveva il senso dell'universalità, diceva che la verità del Cristianesimo era finora apparsa attraverso la faccia occidentale, ma prevedeva che si sarebbe rifranta anche attraverso la faccia cinese e la faccia indu. Il teologo di Lovanio This espressamente parlava di "faccia bantu", la faccia dell'Africanità.

Quindi il problema è che oggi non si può partire dal pensare l'africanità come tabula rasa, ma si devono assumere tutti i valori ontologici, culturali, storici dell'africanità e correlare il messaggio cristiano con l'africanità.

A questo punto vorrei indicare brevemente tutta la discussione di Oscar Dimueni che è stato anche per qualche anno segretario della conferenza episcopale zairese. Egli fa questo ragionamento: un discorso teologico avviene ponendo due poli che sono il polo che egli chiama "teico" e il polo andrico.

Il polo teico è il polo creativo, Dio si rivela. Ma la rivelazione è diretta all'uomo, deve essere recepita dall'uomo: ecco il polo andrico.

E quando la rivelazione è recepita dall'uomo e dalla comunità, si fa lode, si fa preghiera, azione, speranza, anche pensiero, si fa "cogitatio fidei", teologia.

Quindi una teologia si fa correlando i due poli, quello della rivelazione e del destinatario della rivelazione, il polo rivelativo (teico) con quello esperienziale (andrico). Ma finora la teologia occidentale al polo esperienziale ha messo solo se stessa, la sua lingua, la sua espressività, la sua filosofia. Dobbiamo prendere atto che al polo andrico sta tutta l'Africa. Siamo di fronte a una dislocazione geografica e culturale, che produce un nuovo discorso teologico: la teologia africana.

Si fa spesso questo discorso della dislocazione a proposito della teologia della liberazione. Abbiamo in proposito parlato di dislocazione sociale del teologo, che vive, secondo l'espressione di Gustavo Gutierrez, "nel rovescio della storia". E' chiaro che una teologia che nasce a partire dal rovescio della storia è una teologia diversa, dove la categoria centrale è quella della liberazione.

In Africa avviene una dislocazione geografica e culturale, che fa nascere un nuovo tipo di discorso ed è una teologia cristiana africana. Dimueni scrive: "Questa diversità del polo andrico interferisce dal punto di vista epistemologico nella realizzazione della intelligenza della fede".

Se Danielou aveva parlato del Cristianesimo come di un prisma a diverse facce, Dimueni ha una bellissima espressione e parla della cattolicità come di una pelle di leopardo. Il leopardo con la sua forza è simbolo del divino; la sua varietà della sua pelle sta ad indicare la varietà dell'espressività del messaggio cristiano quando si cala veramente nelle culture.

In Africa la parola chiave della teologia è "inculturazione", mentre la parola chiave della teologia latino-americana è "liberazione".

Esiste però anche in Africa una versione africana della teologia della liberazione, che in Sud Africa diventa teologia nera sudafricana della liberazione. Il maggior rappresentante è Jean Marc Elà.

In Asia

Se l'America Latina è un continente cristiano e in Africa c'è stata una prodigiosa affermazione della missione (con il 40% di cristiani, di cui la metà cattolici, di fronte al 41% dell'Islam), l'Asia si è mostrata refrattaria: perchè solo il 2% è cristiano. L'unico Paese cristiano cattolico sono le Filippine.

Vi è perciò una situazione di diaspora delle comunità cristiane. Aloisius Pieris, teologo cattolico gesuita, dello Sri Lanka, distingue una teologia asiatica a due poli: quello che lui chiama il polo della "terzomondialità" (e qui c'è il problema della grande povertà, cosicché la teologia asiatica deve essere teologia della liberazione) ma anche il polo della "asiaticità", in particolare la presenza di altre tradizioni religiose.

Da qui l'esigenza per una teologia cristiana in Asia di elaborare una nuova teologia delle religioni.

In sostanza egli fa questo ragionamento: in Asia non è praticabile la teologia cristiana della liberazione, perchè è una teologia che ha potere mobilitante. Può perciò realizzarsi in America Latina, continente cristiano, dove il simbolo di Cristo liberatore può avere capacità mobilitanti. Le comunità cristiane in America Latina possono elaborare una strategia, processi di socializzazione. Possono con efficacia storica mettere in atto pratiche di liberazione. Forse lo possono anche in Africa, essendo massiccia la presenza cristiana. Ma in Asia non è praticabile una teologia cristiana della liberazione. Egli afferma che l'Asia rimane perduta per il Cristianesimo, perchè mentre in Africa il Cristianesimo ha trovato religioni dalla struttura debole, delle soteriologie (= dottrine di salvezza) molto deboli, in Asia il Cristianesimo si scontra con soteriologie forti (induismo, buddismo, taoismo ecc.).

E' necessaria una teologia della liberazione ma allo stesso tempo essa non è praticabile.

Allora occorre essere molto umili e rapportarsi diversamente con le comunità buddiste e induiste. E' necessario elaborare una nuova teologia delle religioni che superi il Cristo colonialista, il Cristo contro le religioni. Bisogna ricercare come articolare nella teoria e nella pratica il concetto di Cristo con le altre religioni.

Il problema principale non è una nuova visione del mondo, un nuovo concetto di Dio, ma di trovare una diversa pratica.

La funzione delle comunità cristiane resta sempre la conversione, ma di fronte all'esiguo risultato della missione in Asia il problema è come rapportarsi diversamente con il buddismo e l'induismo.

Il problema non è che il Cristianesimo debba sopraffare queste religioni: la presenza di esigue ma militanti comunità cristiane deve agire sulle comunità induiste e buddiste in modo che abbiano ad esprimere pra

ticamente, sotto la pressione della testimonianza cristiana, quel potenziale di liberazione che hanno. Infatti l'induismo e il buddismo sono soteriologie, vie alla salvezza, ma fino ad oggi funzionano a livello microetico, ossia sono vie individuali di salvezza.

Il contatto di queste religioni con le comunità cristiane dovrebbe far sì che - e questa sarebbe la vera evangelizzazione - queste grandi religioni che finora non hanno ancora espresso la potenzialità di salvezza e di liberazione abbiano a trarre da se stesse quel potenziale di liberazione, a livello non solo microetico ma anche a livello macroetico, che è necessario perché anche l'Asia si riscatti, si incammini su una via di liberazione.

Il compito di una teologia cristiana in Asia non è di imporre una visione del mondo, ma di diventare l'apocalisse cristiana delle esperienze non cristiane di liberazione, che il buddismo, l'induismo contengono in sé.

Non è un'esperienza indolore quella della teologia cristiana, "deve farsi molto umile per essere battezzata nel Giordano della religiosità e molto ardita per essere battezzata sulla croce della povertà asiatica".

3 - CONCLUSIONI

Che cosa sta avvenendo in teologia?

Stanno avvenendo delle dislocazioni:

- nei soggetti;
- nei luoghi. Ad esempio Le Saulchoire e Fourvière non ci sono più, ma si sono aperte altre scuole teologiche a Lima, Petropolis, Kinshasa, Colombo;
- negli interessi. La sfida della teologia europea è soprattutto la sfida della secolarizzazione, mentre per la teologia del Terzo Mondo abbiamo indicato due dislocazioni: la dislocazione sociale in America Latina, che genera una teologia della liberazione; la dislocazione in Asia e in Africa genera una teologia della inculturazione, che in Asia richiede anche un nuovo approccio alle grandi tradizioni religiose.

Stiamo entrando - secondo le analisi fatte da Rahner e da Metz - in un'epoca planetaria; si sta passando da una chiesa occidentale a una chiesa mondiale. La realtà delle teologie del Terzo Mondo è una realtà consistente. E' nata, per esempio, nel 1976 l'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo, che ha tenuto il suo primo congresso a Dar es Salam, in Tanzania nel 1976 sul tema "Il vangelo emergente". Ha tenuto in seguito due congressi molto importanti: nel 1977 ad Accra nel Ghana, il primo Paese dell'Africa nera che è arrivato all'indipendenza nel 1957. Nel congresso del 1977 è stata fatta una ricognizione della teologia africana.

Inoltre nel 1979 alla periferia di Colombo, nello Sri Lanka, si è tenuto un congresso teologico in cui è stata fatta una ricognizione della teologia asiatica.

Vanno emergendo le due linee della liberazione e della inculturazione, che devono essere correlate tra di loro.