

CONCILIUM

rivista internazionale di teologia

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGY
INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE
REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE
REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA
REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA
MEĎUNARODNI TEOLOŠKI ČASOPIS



Anno LIV, fascicolo 1 (2018)

CRISTIANESIMI ASIATICI

*Daniel Franklin Pilario – Felix Wilfred
Huang Po-Ho (edd.)*

EDITRICE QUERINIANA
VIA FERRI, 75 - 25123 BRESCIA

Editoriale

Cristianesimi asiatici: incontri postcoloniali

Gli storici del cristianesimo sono concordi nell'affermare che, prima della fine del I secolo, la fede cristiana aveva raggiunto persino l'India e la Cina. È poi storicamente documentato che un certo Teofilo, inviato dall'imperatore Costantino in «altre parti dell'India» nel 354, avesse incontrato un gruppo di cristiani in ascolto «della lettura del vangelo, in posizione seduta», la qual cosa urtò la sua sensibilità ariana¹. Oppure si può citare la calda accoglienza riservata, nel 635, ad Alopen, missionario occidentale, da parte dell'imperatore cinese Tai-zong, della dinastia Tang, la cui amministrazione tollerante ammetteva il cristianesimo². Alopen non fu il primo cristiano a mettere piede in Cina, poiché molti cristiani già da diverso tempo commerciavano lungo la Via della Seta.

Tuttavia, questa direttrice storica asiatica è poco nota, perché la storiografia dominante del cristianesimo è sempre stata eurocentrica. La maggior parte dei libri di storia utilizzati nei seminari riporta una divisione in tre scansioni temporali: epoca antica (ebraica-greca), epoca medioevale (europea) ed epoca

¹ S. HUGH MOFFETT, *A History of Christianity in Asia, I: Beginnings to 1.500*, Orbis Books, Maryknoll/NY 2008, 267.

² *Ibid.*, 291-293.

moderna (espansione coloniale). Quest'ultima corrisponde alla "nuova epoca della missione mondiale", in cui America latina, Africa e Asia fanno il loro ingresso nella narrazione cristiana. Ciò che viene omesso in questa narrazione è il fatto che

durante il primo millennio, esistevano già espressioni differenti e mature e vivaci del medesimo cristianesimo in tutte le principali culture del mondo antico: quella romana ma anche quelle mediterranea, persiana, cinese, indiana, armena, araba, africana ecc.³

L'Oriente cristiano, per esempio, è stato cancellato dalla storiografia dominante, visto che i cristiani di quelle terre sono stati etichettati come eretici o scismatici – ariani, nestoriani o monofisiti – e, nel nostro secolo, li riteniamo addirittura delle nullità, quasi fossero stati spazzati via con la forza. Così, il cristianesimo asiatico è divenuto «un cristianesimo perduto»⁴. Ma non si può negare che, agli inizi, esso fosse più radicato in Asia e nel Nord Africa che non in Europa; e che «soltanto dopo il 1400 circa l'Europa (e l'uropeizzato Nord America) divennero infine il cuore del cristianesimo»⁵. Tramite diverse forze esterne di natura politica, militare, religiosa e culturale, il cristianesimo è stato quasi del tutto eliminato dal continente asiatico, a partire dal XIV secolo. Pertanto, esso prese ad essere automaticamente considerato come "europeo": «L'Europa era l'unico continente dove non era stato distrutto. Gli eventi avrebbero potuto avere uno sviluppo ben diverso»⁶.

È con lo spirito di voler recuperare le voci perdute dei cristianismi asiatici che *Concilium* intraprende questo dialogo con i teologi asiatici. In questi confronti si è consapevoli che, lungo tutto il corso della storia, il cristianesimo in Asia e ovunque ha incontrato diverse voci, fedi, economie, culture e

³ D.F. PILARIO, Revisiting Historiographies. New Trajectories for Asian Christianity, in F. WILFRED (ed.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, Oxford University Press, Oxford 2014, 452.

⁴ PH. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2002 [trad. it., *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Prefazione di Franco Cardini, Fazi, Roma 2004].

⁵ *Ibid.*, 15.

⁶ *Id.*, *The Lost History of Christianity*, HarperCollins, New York 2008, 3 [trad. it., *La storia perduta del cristianesimo*, EMI, Bologna 2016, 27].

sistemi sociali e politici – incontri che non furono degli scambi neutri, dati i legami con le potenze coloniali. La riflessione su come il potere veniva e viene continuamente esercitato in queste interazioni culturali e religiose, rappresenta una dimensione indispensabile nella comprensione teologica dei cristianesimi asiatici ai nostri giorni. Come scrive il critico postcoloniale Edward Said: «Non vi è modo di mettere in quarantena il passato dal presente. Passato e presente comunicano tra loro, l'uno implica l'altro e... l'uno coesiste con l'altro»⁷. Si è discusso, negli studi postcoloniali (*postcolonial theory*), se preferire la grafia con il trattino o senza: «La versione senza trattino (postcoloniale) si riferisce al "lato nascosto sempre presente" della stessa colonizzazione. In altre parole, nel discorso sul "postcoloniale" il confronto può già essere collocato all'interno del coloniale stesso»⁸. Gli studi postcoloniali, pertanto, anziché costituire una semplice disamina delle pratiche discorsive nel periodo successivo alle imprese coloniali, si concentrano sui discorsi egemoni sia nell'ambito delle imprese coloniali sia «nel disordine continuo e nella storia complessa che il colonialismo lascia dietro di sé»⁹.

I contributi di questo fascicolo, che derivano dalle riflessioni postcoloniali sui cristianesimi asiatici tenute durante la Conferenza annuale di *Concilium* che si è celebrata a Manila dal 29 giugno all'1 luglio 2017, sono suddivisi secondo tre tematiche principali: I. Letture postcoloniali dei cristianesimi asiatici; II. Incontro della teologia della liberazione e della teologia femminista con le culture e le religioni asiatiche; III. Riflessioni sul dialogo tra fedi diverse in Asia.

Sia FELIX WILFRED sia JOSE MARIO FRANCISCO sono a favore dell'utilizzo delle teorie postcoloniali, tanto per decolonizzare

⁷ E.W. SAID, *Culture and Imperialism*, Vintage, New York 1994, 4 [trad. it., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Prefazione di Joseph A. Buttigieg, Postfazione Giorgio Baratta, Gamberetti, Roma 1998].

⁸ D.F. PILARIO, Mapping Postcolonial Theory. Appropriations in Contemporary Theology, in *Hapad* 3/1-2 (2006) 14.

⁹ Cf. V. MISHRA – B. HODGE, What is Post(-)colonialism, in P. WILLIAMS – L. CHRISMAN (edd.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*, Routledge, London 2015, 276-290.

la teologia asiatica dai capisaldi occidentali quanto per liberarne le energie creative, rivendicandone la natura cristiana. Sostenere che il Vaticano II costituisca una pietra miliare che ha reso la chiesa veramente cattolica e universale, come ha fatto Rahner, rappresenta secondo Wilfred un orientamento problematico: una rilettura della storiografia cristiana, come accennato sopra, dimostra la piega eurocentrica di quella asserzione. In modo analogo, l'affermazione del teologo Ratzinger secondo cui la chiesa universale ha «priorità ontologica e cronologica» sulle chiese particolari, va nella stessa direzione ecclesiologica eurocentrica di Rahner. Ciò che Wilfred suggerisce è il concetto postcoloniale di “singolarità”, mutuato da Spivak, per affermare la singolarità delle chiese asiatiche, le quali non sono un'attuazione dell'universale, bensì «qualcosa di ripetibile, e ognuna delle ripetizioni possiede una differenza e un profilo *sui generis*». Una rapida lettura della storia, come quella operata da Wilfred, rivela questi diversi profili, le prospettive epistemiche e i contributi alla storia cristiana. Attraverso la medesima interpretazione postcoloniale, Francisco decostruisce il luogo comune che vede i cristianesimi asiatici come una religione minoritaria, coloniale e straniera. Questi preconcetti sono spesso i prodotti delle storiografie e degli schemi occidentali, perché rispecchiano per esempio i confini rigidi e definiti dell'appartenenza denominazionale emersi dalle guerre di religione nell'Europa moderna. I cristianesimi asiatici, secondo Francisco, danno invece adito a un'appartenenza multipla, a storie controverse e ad appropriazioni sovversive delle pratiche coloniali nel rivendicare la propria «identità *autentica*, non in uno spazio unificato, fisso, essenzializzato, ma in uno spazio di posizioni, di possibilità e di potenzialità molteplici, contraddittorie, paradossali, ibride»¹⁰.

I concetti di “ibridità” e di “spazio terzo” sono delle categorie postcoloniali fondamentali, teorizzate da Homi Bhabha¹¹.

¹⁰ N. KANG, Fare teologia nello spazio di intersezione tra postcolonialismo e femminismo. Oltre l'etno/geocentrismo, l'androcentrismo, l'eterocentrismo, in *Concilium* 2/2013, 81-93, qui 82.

¹¹ H. ВНАВНА, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994 [trad. it., *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001].

Egli sostiene che agenti individuali ed eventi sociali e storici si prestino a degli spazi liminali “tra” (*in between*), terreno ambiguo ma anche fecondo di nuovi significati. È in questo spirito che due biblisti, PABLO VIRGILIO DAVID e MARIE-THERES WACKER, hanno accettato di riflettere sullo stesso testo (*Gal 3,28*), per ricercare delle accezioni alternative che possano mettere in dubbio l’egemonia delle interpretazioni dominanti. David problematizza il discorso dell’“unità in Cristo” nel testo paolino, che talvolta si presta al programma imperialista e coloniale di assoggettamento dell’“altro” come diverso. Secondo l’autore, «perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» non significa annullare queste differenze etnico-culturali, ma costituisce un sincero apprezzamento della differenziazione quale preconditione per l’unità nel corpo di Cristo. Quando il termine “cristiano” viene aggiunto mediante il trattino, si realizza dunque ciò che Paolo aveva in mente: “giudeo-cristiano”, “ellenistico-cristiano” e, per estensione, “cristiano-africano”, “cristiano-asiatico” ecc. Nella porosità del testo paolino Wacker osserva, dal canto suo, oltre ai concetti binari di giudeo e greco, schiavo e libero, maschio e femmina, un’apertura nei confronti della presenza dei generi “intermedi (*in between*)” nel Nuovo Testamento; come esempio si può citare il caso dell’eunuco etiope (*At 8,26-40*). In quanto “timorato di Dio”, egli non è né giudeo né greco dal punto di vista religioso; in quanto funzionario, non è un uomo nato libero, ma nemmeno un comune schiavo; in quanto vittima, con ogni probabilità, di mutilazioni genitali, egli si colloca in uno spazio liminale. Paolo afferma che, con il battesimo, egli appartiene ora a coloro che sono «uno in Cristo».

La teologia della liberazione è stata riconosciuta terreno fertile per il dialogo tra i continenti. Il teologo latinoamericano della liberazione DIEGO IRARRÁZAVAL riflette sulle zone trasversali di scambio fecondo tra le teologie della liberazione dell’Asia e dell’America latina. I teologi di entrambi i continenti apprezzano la saggezza dei popoli maturata nella lotta contro la povertà e l’oppressione, e si servono anche di mediazioni teologiche in sintonia con il percorso di queste popolazioni. Trovandosi in contesti di pluralismo religioso, si pongono in un atteggiamento di umiltà di fronte alle altre fedi. Tuttavia questi scambi non sono privi di paradossi: per esempio, l’au-

tore percepisce un senso di spiritualità del *do ut des*, vale a dire una devozione caratterizzata non tanto da una relazione vera con Dio, bensì dalla richiesta di favori divini; oppure osserva che i movimenti spirituali contemporanei vengono anche cooptati dalle forze del mercato globale. Secondo Irarrázaval, questo dialogo tra le teologie della liberazione dei due continenti necessita di essere fondato su di una «rinnovata comprensione di Gesù di Nazaret, un profeta galileo e semitico-asiatico che è luce per il mondo». L'articolo di JOSE DE MESA ragiona sulla centralità del linguaggio nel recupero delle culture e delle teologie di un popolo. Basandosi sulla propria personale esperienza di teologo filippino dalla formazione di stampo occidentale, e che inoltre scrive in inglese, egli smaschera gli effetti della lingua inglese quale perpetuazione dell'impresa coloniale, che «rimarrà l'ostacolo principale lungo il percorso alla scoperta di una teologia veramente asiatica». Mediante un esempio, egli illustra come la lingua filippina possa davvero riappropriarsi delle categorie teologiche in contesti specifici.

L'etica interculturale femminista si apre al dialogo con le questioni e gli interessi della teologia della liberazione asiatica. LINDA HOGAN sostiene che i presupposti culturali – e anche coloniali – dell'emisfero settentrionale, complici del modello coloniale dominante, hanno ancora il predominio sull'agenda teologica femminista. Con uno stile riflessivo, Hogan riconosce il contributo dell'attuale generazione di teologi asiatici – uomini e donne – e, seguendo l'esempio di Spivak, si schiera a favore di un discorso inclusivo, pluralista e interculturale tra le specializzazioni disciplinari, gli istituti teologici, le riviste e le associazioni professionali. L'articolo di AGNES BRAZAL porta un esempio di come la teologia in generale, e l'etica femminista in particolare, possono imparare dalla teologia e dalle pratiche ecclesiali delle fedi locali. Una fede autoctona ibrida – quella di *Ciudad Mistica de Dios*¹² – crede in Dio come Madre e, di conse-

¹² *Ciudad Mistica de Dios* è un gruppo religioso locale delle Filippine, nato come reazione al dominio coloniale spagnolo nella prima parte del XX secolo. Quando il governo coloniale spagnolo introdusse il cattolicesimo con il suo clero unicamente maschile, questo gruppo resistette separandosi dalla religione coloniale e mantenendo le proprie sacerdotesse e le donne ai posti di comando, pratica indigena esistente già prima dell'arrivo dei colonizzatori.

guenza, pratica un sacerdozio esclusivamente al femminile e una *leadership* inclusiva nel proprio governo. Animata da una riflessività dialogica, Brazal auspica che «sia la chiesa cattolica sia *Ciudad Mistica* diventino maggiormente riflessive e che si crei uno “spazio” per reinterpretare le loro tradizioni», in vista di una società liberatoria e inclusiva. STEFANIE KNAUSS dialoga con le teologie della liberazione asiatiche dalla prospettiva dell'estetica. Sostenendo la necessità dell'esperienza sensoriale nel processo teologico di costruzione del significato e nella pratica etica, Knauss ritiene che molte delle riflessioni asiatiche costituiscano già delle teologie estetiche sotto forma di canti, poemi, storie e forme artistiche. Questi approcci più sintetici alla realtà – l'unità di sentimento e ragione, del conoscere e del fare, di ragione ed emozione – tipici del modo di vivere asiatico, «offrono solide fondamenta per una teologia dell'incontro con il divino nei profumi o nei sapori della vita quotidiana».

Perché il cristianesimo possa sopravvivere in Asia, laddove complessi sistemi religiosi prosperavano già da diversi secoli prima del suo arrivo, esso può esistere soltanto in forma di dialogo. HUANG PO-HO ritiene che la pluralità religiosa sia una realtà unica, un dono di Dio, e che il cristianesimo abbia, come missione affidatagli da Dio, il «far sì che questa realtà pluralistica risulti essere una benedizione, anziché una fonte di conflitto e di divisione». Tuttavia, il teologo di Taiwan elenca anche alcune difficoltà per le quali non è così automatico per i cristiani agire secondo questo principio: le tendenze coloniali aggressive del cristianesimo, il programma missionario improntato al proselitismo, il rifiuto di favorire un dialogo più profondo tra i nuovi convertiti, nonché il suo “complesso di minoranza” e le tendenze ambivalenti che ne conseguono. Oltre al dialogo come strategia, comunque, THIERRY-MARIE COURAU ritiene che la salvezza di fatto giunga sotto forma di dialogo fra le tradizioni, i popoli e le comunità. I cristiani devono comprendere che la salvezza si realizza pienamente «quando le altre tradizioni vengono accolte così come sono e quando ciascuno con la propria razionalità si mette in cammino con gli altri per porsi in ascolto della verità che li cerca». JOJO FUNG riflette sul dialogo tra il cristianesimo e le religioni indigene, la cui fede nei «molti spiriti» è essa stessa manifestazione dell'unico *Ruah* divino.

Questa alleanza tra i cristianesimi asiatici e le religioni locali desidera replicare all'avanzata del capitale coloniale e postcoloniale sulle nostre risorse ecologiche.

Il Forum teologico è dedicato ad alcune nuove prospettive nel discorso sul dialogo interreligioso e ad un'analisi teologica dell'attuale situazione politica controversa nelle Filippine.

DANIEL FRANKLIN PILARIO
Quezon City (Filippine)

FELIX WILFRED
Chennai/TN (India)

HUANG PO-HO
Tainan (Taiwan)

(traduzione dall'inglese di CHIARA BENEDETTI)