

Globalizzazione, cristianesimo e missione: un nuovo modo di essere chiesa

Peter C. Phan

Il dialogo è inteso qui non come un'attività tra le altre della vita ecclesiale, ma come la modalità con cui tutto viene realizzato dalla e nella Chiesa. È attraverso questo triplice dialogo - con il popolo, specialmente con i poveri, con le loro culture, e con le loro religioni - che il cristianesimo mondiale porta avanti la sua missione evangelizzatrice...

Le sfide al cristianesimo mondiale

(...) Le sfide della globalizzazione al cristianesimo sono esacerbate dall'emergere del cristianesimo mondiale, con il Sud globale che sostituisce l'Europa e il Nordamerica come centro di gravità demografico del cristianesimo. È superfluo dire che, diversamente dal Nord globale, il Sud globale sarà caratterizzato, almeno in un futuro prevedibile, da povertà economica, diversità culturale e pluralismo religioso. A seguire, delinearò alcuni dei temi ecclesiologici che la Chiesa cattolica si trova di fronte nel contesto della società globale e del cristianesimo mondiale.

1. Centro e periferia ecclesiastici

Uno degli aspetti più validi dell'analisi di Immanuel Wallerstein sulla globalizzazione è la distinzione tra centro, periferia e semiperiferia, con la riflessione sul modo in cui queste tre aree interagiscono fra loro, con la prima che controlla e sfrutta la seconda e la terza, e la terza che controlla e sfrutta la seconda. Parallelamente, nel cristianesimo mondiale vi sono, se non tre, almeno due aree ecclesiastiche, cioè centro e periferia, con la prima che controlla, anche se non sfrutta necessariamente, la seconda.

E centro ecclesiastico comprende prima di tutto il papato e la Curia romana. Che il papa eserciti la giurisdizione e quindi il controllo sulla Chiesa intera in virtù del suo primato è indiscutibile. Ma è pure fuori discussione che anche la Curia romana, con le sue numerose congregazioni e consigli, controlli, spesso attribuendosi l'autorità papale, la vita di tutta la Chiesa, specialmente delle Chiese del Sud globale, alcune delle quali ricevono ancora un sostegno finanziario da Roma. Si può concordare con Francio Hadisumarta, vescovo di Manokwari-Sorong, Indonesia, quando, al Sinodo per l'Asia, ha lamentato che "i vescovi non sono segretari di filiale che aspettano istruzioni dal quartier generale". Vi sono racconti su semplici segretari delle congregazioni romane, per non parlare dei cardinali prefetti, che trattano i vescovi del Sud globale, nelle loro visite ad limina, con sussiego e con un tono di infallibilità. Alcuni di questi vescovi, arrivando da Paesi molto poveri ed essendo privi di titoli teologici e di conoscenza delle lingue europee, rimangono impressionati dallo splendore del Vaticano e dai suoi protocolli e possono essere facilmente intimiditi dall'aura di sacro potere.

Il centro ecclesiastico va oltre il centro romano includendo le Chiese del Nord globale, individualmente o come gruppo. Anche se queste Chiese non hanno una giurisdizione canonica sulle Chiese del Sud globale, esercitano, tramite la loro ricchezza e la loro leadership politica, un'influenza sulle Chiese del cosiddetto Terzo mondo piuttosto sproporzionata rispetto alla loro dimensione. Per esempio, il vescovo di una diocesi europea di poche migliaia di anime, magari priva di una fervente vita cristiana, può esercitare, grazie ai suoi contatti con la Curia romana o all'antichità della propria sede, un'influenza molto maggiore sulla Chiesa nel suo insieme rispetto ad un vescovo brasiliano o vietnamita con una diocesi di diverse centinaia di migliaia di cattolici praticanti. Ancora, a causa della ricchezza della sua diocesi e dei contributi finanziati versati al Vaticano, un vescovo statunitense può avere molto più peso nella Curia romana di un vescovo di una diocesi povera e molto più vasta in

Africa o in America Latina. C'è qualche verità nel detto che, quando la Chiesa cattolica statunitense starnutisce, le altre Chiese si prendono il raffreddore.

La riflessione di Wallerstein sugli interessi economici nella globalizzazione nascosti sotto diverse forme di discriminazione sociale, come il razzismo, l'etnocentrismo e il sessismo, è illuminante anche nel contesto delle relazioni tra centro e periferie ecclesiastiche. Recentemente; diversi teologi cattolici hanno tentato di collocare il razzismo nelle Chiese e nelle teologie occidentali sotto la categoria del privilegio bianco". Kenan Osborne, nel suo libro sugli ordini e il ministero, tratta lungamente e con grande schiettezza della discriminazione razziale, di genere e di cultura nella Chiesa cattolica. Se queste prassi discriminatorie siano presenti o meno in un caso particolare, non può essere determinato a priori, ma è di vitale importanza che i leader del centro ecclesiastico siano pienamente consapevoli di tali prassi e della possibilità di essere essi stessi percepiti come soggetti discriminatori da chi vive nella periferia ecclesiastica.

Nella relazione tra centro e periferia ecclesiastica, il tema del potere e del suo esercizio non può essere ignorato semplicemente per il fatto che la Chiesa non è un'organizzazione politica. Non bisogna essere un seguace di Foucault per notare la presenza pervasiva del potere nella Chiesa. Inoltre, il potere, anche se sacro, o forse specialmente quando è sacro, può corrompere, e il potere sacro assoluto corrompe in modo assoluto, molto di più del potere secolare, dal momento che può invocare la benedizione divina per le proprie politiche e azioni, e la Chiesa non rende un buon servizio a se stessa quando pretende che le cose stiano in modo diverso. Nella Chiesa mondiale, il tema della condivisione del potere tra centro e periferia non può essere risolto semplicemente internazionalizzando la Curia romana e nominando ecclesiastici del Terzo Mondo a posizioni di autorità, dal momento che solo quanti passano l'esame della purezza ideologica vengono nominati, e avviene ancora più spesso che essi rendano ad essere più romani di Roma.

La questione, allora, per il cristianesimo mondiale, è come far sentire i problemi e le voci delle Chiese del Sud globale al centro ecclesiastico e come renderli determinanti nel processo decisionale su questioni che riguardano la Chiesa universale. Le Chiese d'Africa, Asia e America Latina non hanno avuto presenza e voce forte ed efficace al Concilio Vaticano II, che, nonostante sia stato spesso considerato l'atto di nascita della Chiesa mondiale, è stato essenzialmente un concilio europeo. Né sono state prese sul serio da Roma nell'epoca postconciliare. In uno studio dettagliato della prassi del dialogo nella Chiesa cattolica a livello parrocchiale, diocesano, nazionale e internazionale negli ultimi 40 anni, Bradford Hinze conclude con una lunga lista di proteste riguardo alle persone escluse, all'abuso di potere, alla perdita di *leadership* in ciò che ho chiamato "il centro ecclesiastico". Sulla Curia romana, per esempio, scrive: "La curia teme che l'autorità gerarchica del magistero papale e curiale venga minacciata dalla collegialità dei vescovi nel processo decisionale, e che, analogamente, l'autorità dei vescovi locali venga messa a repentaglio da pratiche più ampie di dialogo nella Chiesa locale".

Fortunatamente, la relazione tra il centro e la periferia ecclesiastica non è sempre stata una relazione di sottomissione della seconda nei confronti del primo, così come, nella globalizzazione, le nazioni più deboli della periferia a volte possono alzarsi in piedi davanti alle superpotenze del centro...

Questo atteggiamento caratterizzato da un giudizio indipendente e critico è stato testimoniato al Sinodo per l'Asia (19 aprile - 13 maggio 1998) da numerose Conferenze episcopali asiatiche, nelle loro reazioni al documento preparatorio (*Lineamenta*) predisposto dalla Segreteria generale e nelle loro relazioni individuali durante il Sinodo. Per esempio, i vescovi giapponesi presentarono obiezioni alla decisione della Segreteria generale di usare le lingue europee come "lingue ufficiali" al Sinodo. Essi rifiutarono la metodologia imposta da Roma, affermando che "usare la metodologia dell'Occidente per l'Assemblea speciale per l'Asia" non sarebbe stata "la scelta giusta". Inoltre, essi chiesero che "la decisione sulla direzione globale del Sinodo" non fosse "presa dalla Segreteria romana ma lasciata ai vescovi asiatici". Teologicamente, essi criticarono gli approcci limitati della cristologia, dell'ecclesiologia e della missiologia dei *Lineamenta*. Con parole che ricordavano la distinzione tra centro e periferia, i vescovi giapponesi espressero la sensazione che "la gestione del Sinodo" fosse "un'occasione per l'ufficio centrale per valutare la performance delle filiali". Insomma, i vescovi asiatici volevano un sinodo asiatico, anche se tenuto a Roma, e non un sinodo romano anche se si fosse svolto in Asia.

2. Universale (globale) vs. particolare (locale)

Intimamente connessa alla sfida del centro e della periferia è quella che Roland Roberson chiama "glocalizzazione", o universalizzazione del particolarismo e particolarizzazione dell'universalismo. In termini teologici, si tratta della relazione tra Chiesa universale e Chiesa locale, all'interno della *communio ecclesiarum*, caratterizzata dalla collegialità a tutti i livelli della vita ecclesiale.

Per comprendere correttamente la relazione tra universale e locale nella globalizzazione, è importante notare che la cultura universale o globale che deve essere particolarizzata o localizzata non è la cultura del centro, anche se ovviamente il centro cerca di imporre alla periferia la propria cultura come cultura universale e ha a sua disposizione tutti i mezzi necessari per arrivare all'egemonia e all'imperialismo culturale. Al contrario, si tratta di una cultura in continua creazione, derivante dal processo della globalizzazione. Ogni Stato-nazione, compresi quelli del centro, deve creare la propria cultura da questa cultura globale. Come Roberson ha notato, in questo processo di creazione esistono due possibilità: ogni Stato-nazione può considerare la propria cultura superiore a tutte le altre e quindi da difendere a tutti i costi contro l'effetto relativizzante dell'universalizzazione (per esempio il fondamentalismo, negli Stati Uniti e altrove) o può aprirsi alle altre culture cercando di costruire una cultura flessibile e non settaria tramite il processo della particolarizzazione. Analogamente, la Chiesa universale non va identificata con le Chiese del centro ecclesiastico, in particolare con la Chiesa di Roma. Le Chiese del centro, tra cui Roma, sono anch'esse Chiese particolari o locali anche se tendono a presentarsi come Chiesa universale, normativa per le altre Chiese. Anche se nell'ecclesiologia cattolica il primato papale dev'essere riconosciuto, la *communio ecclesiarum* non deve essere intesa come comunione tra Roma da un lato e le altre Chiese che devono essere unite e soggette ad essa dall'altro. In altre parole, la comunione delle Chiese non è un movimento a senso unico, cioè che va dalle altre Chiese, specialmente quelle del terzo mondo, a quella di Roma come loro centro. Al contrario, deve essere un movimento bidirezionale e reciproco, cioè che scorre egualmente, in tutte le direzioni, tra tutte le Chiese. La Chiesa di Roma deve essere in comunione con tutte le altre Chiese non meno di quanto queste debbano essere in comunione con Roma. Insieme, esse formano la Chiesa universale, la cui forma e la cui struttura emergono continuamente, proprio come la cultura globale, di cui parla Roberson, è perennemente *in fieri* grazie al processo di globalizzazione.

In tale contesto, la sfida per le Chiese tanto del centro quanto della periferia consiste nel come particolarizzare la realtà cristiana universale che sta emergendo nel cristianesimo mondiale e come universalizzare le tradizioni particolari della singola Chiesa. Questo compito è spesso indicato come inculturazione o ancora meglio come interculturazione. È importante sottolineare qui che l'inculturazione è un compito che spetta tanto alle Chiese del centro quanto a quelle della periferia, alla Chiesa di Roma come a quella di Ho Chi Minh City. Purtroppo, spesso l'inculturazione nel cristianesimo mondiale è fraintesa e intesa come un compito che spetta solo alle Chiese della periferia, specialmente quando descriviamo - con entusiasmo e ammirazione - il modo in cui le Chiese dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina sono attualmente impegnate ad inculturare la fede cristiana tramite le proprie filosofie, teologie, liturgie, arti ecc. locali, ossia esotiche. Si veicola la falsa impressione che in qualche modo le Chiese del centro, in particolare la Chiesa di Roma, siano dispensate da questo compito, o peggio, che i loro cristianesimi inculturati costituiscano la norma e il modello per il processo di inculturazione nel resto del mondo.

Roberson prende il cattolicesimo romano come primo esempio di un processo di universalizzazione del particolarismo e di particolarizzazione dell'universalismo non settario e aperto al mondo. Mentre ciò può essere detto a ragione della Chiesa cattolica nel suo insieme, dato il suo profondo apprezzamento per la fede e la ragione, per la religione e la cultura, non è necessariamente vero che si tratti di qualcosa che avviene in tutti i periodi della storia della Chiesa cattolica, tanto meno negli ultimi decenni. La tentazione del fondamentalismo è sempre troppo reale, tanto per le Chiese del centro quanto per quelle della periferia, specialmente quando l'inculturazione minaccia la loro sicurezza e il loro potere.

Un rimedio contro le lusinghe del fondamentalismo viene dalla volontà di tutte le Chiese del cristianesimo mondiale di imparare l'una dall'altra come affrontare le differenze, la diversità e il pluralismo. In questo sforzo, l'ideale tipicamente asiatico di armonia può servire come utile ispirazione. Nel 1995, la Commissione teologica consultiva della FABC (ora conosciuta come Ufficio delle questioni teologiche) ha prodotto un lungo documento intitolato "Prospettive cristiane asiatiche sull'armonia". Il documento comincia con un'analisi delle forze che minacciano l'armonia in Asia: sfruttamento economico, forme di governo oppressive, pluralismo religioso, imperialismo culturale, conflitti comuni, degrado ambientale, abusi nella scienza e nella tecnologia, eredità del colonialismo, frammentazione delle confessioni cristiane. A tale ricerca ne segue un'altra che riguarda i vari tentativi da parte degli asiatici di ristabilire l'armonia con riforme socio-politiche, sviluppo economico, istituzioni educative e culturali e attività religiose. La parte centrale del documento esplora il concetto di armonia (Capitolo 3), ne trae le implicazioni per l'ecclesiologia (Capitolo 4) e delinea una spiritualità dell'armonia (Capitolo 5).

La conclusione generale è che: "Vi è un approccio asiatico alla realtà, un concetto asiatico della realtà che è profondamente organico, cioè una visione del mondo in cui il tutto, l'unità, è la totalità delle reti di relazioni e l'interazione delle varie parti tra loro. Non vi è parte che non sia in relazione con tutte le altre, e tutte le parti insieme formano il tutto. Le parti sono intese all'interno della loro interdipendenza. I nostri tentativi di risolvere la disarmonia e di promuovere la pienezza della vita deve derivare dalle nostre risorse asiatiche culturali e religiose che avranno risonanza nel popolo e parleranno ad esso in modo più efficace".

Riguardo alle implicazioni per l'ecclesiologia, il documento afferma che "l'armonia non è semplicemente assenza di conflitto... Il test della vera armonia sta nell'accettazione della diversità e della ricchezza... L'armonia non può essere ridotta ad un ordine esteriore e oggettivo. Ha una fortissima componente esperienziale e affettiva. L'armonia richiede che la persona tutta con il suo cuore, il suo sentimento e la sua mente sia coinvolta nella sua realizzazione". È nello spirito dell'armonia che gli inevitabili conflitti nella relazione tra il centro e la periferia ecclesiastica e nello sforzo della "glocalizzazione" possono essere superati o almeno ridotti al minimo.

3. Differenziazione stratificata vs. differenziazione funzionale

La terza sfida della globalizzazione al cristianesimo mondiale è ciò che Niklas Luhmann ha individuato come il marchio della globalizzazione, cioè l'erosione della stratificazione sociale e l'avvento della differenziazione funzionale. Nella differenziazione funzionale, la religione ha di fronte due possibilità. Da una parte, strutturalmente, può diventare una cosa privata nella misura in cui viene ridotta ad un sottosistema funzionale tra tanti altri nella società moderna. Qui, come funzione della società, la religione può avere le sue attività, come il culto, la cura delle anime, il servizio spirituale, proprio come la politica, l'economia, la scienza, il diritto, la sanità, ecc. hanno le proprie attività. Dall'altra parte, come sistema funzionale, può acquisire un'influenza pubblica sempre maggiore sulla società globale nel suo insieme, al di fuori della sua sfera religiosa.

L'influenza della religione sulla società globale, suggerisce Peter Beyer, può essere esercitata in due modi. Primo, facendo dei leader religiosi degli indispensabili professionisti o esperti della società globale come, per esempio, i professori, i dottori, gli avvocati, gli ingegneri, gli economisti, i politici ecc. Secondo, facendo della religione una risorsa culturale per altri sottosistemi, cioè portando la visione religiosa ad occuparsi di temi e problemi propri di altri sottosistemi, ma che non sono stati risolti in questi o da questi. Per esempio, quando povertà economica, oppressione politica, degrado ambientale, fallimento familiare o crisi personale non possono essere risolti dai loro rispettivi sottosistemi funzionali, questi problemi possono richiedere esperti religiosi o concezioni religiose.

La differenziazione funzionale nella globalizzazione presenta al cristianesimo mondiale entrambe le difficoltà e le opportunità. Queste difficoltà ed opportunità sono tanto interne quanto esterne. Esternamente, cioè in relazione con la società globale, la Chiesa può scegliere di esistere semplicemente come un sottosistema tra gli altri del mondo globale, servendo i propri membri e raggiungendo le proprie finalità all'interno della propria sfera (l'opzione settaria). In questo caso, essa

presenterà dei requisiti di appartenenza ben definiti e dei confini ben tracciati. Dall'altra parte, la Chiesa può desiderare di esercitare un'influenza pubblica con la sua "performance", per usare il termine di Luhmann, cioè attraversando e interagendo con gli altri sottosistemi della società globale. Ma, per fare questo, deve essere pronta a rinunciare alla propria autonomia istituzionale e a confini ben definiti, e ad accettare le conseguenze deterritorializzanti e pluralizzanti della globalizzazione. Di conseguenza, deve entrare in un dialogo umile con gli altri sottosistemi, in particolare con gli altri sottosistemi religiosi, per imparare da essi nuove verità e nuovi modi di vivere, e non semplicemente per proclamare ad essi le proprie convinzioni religiose come le uniche vere e le proprie prassi come le uniche salvifiche.

Come Luhmann ha sottolineato, nella società globale la rivendicazione dell'assoluta adeguatezza e superiorità di qualsiasi sottosistema, religioso o altro, è minata dalla varietà e dall'abbondanza di altri sottosistemi disponibili, differenziati a livello funzionale. Certamente, un particolare sottosistema può continuare a presentare questa rivendicazione, in modo tanto più stridente in quanto non vi è più la società tradizionale con la sua differenziazione stratificata a sostenerlo, ma tale rivendicazione è più spesso vista con incredulità e persino con umorismo dagli altri sottosistemi. È superfluo dire che questa sfida della differenziazione funzionale diventerà sempre più urgente e complessa man mano che il cristianesimo mondiale si troverà di fronte una globalizzazione in perenne sviluppo. La questione è in che modo il cristianesimo come sottosistema all'interno della globalizzazione può conservare la sua concezione di sé come via di salvezza voluta da Dio senza escludere gli altri sottosistemi.

Internamente, in seno al cristianesimo, la differenziazione funzionale presenta sfide ancora più formidabili, specialmente per il cattolicesimo romano, nel quale la differenziazione stratificata è ancora teologicamente appoggiata dal sacramento dell'ordine. Nelle società stratificate, le azioni sono autorizzate dagli strati sociopolitici ed economici ai quali gli attori appartengono. In altre parole, in una società stratificata, tu sei l'unico a fare una certa cosa perché sei autorizzato a farla in virtù del tuo status sociale o della tua appartenenza ad un gruppo, anche se provocherai un caos. Per contrasto, nella società globale con differenziazione funzionale, l'azione è legittimata dalle necessità del sottosistema, e dalla competenza dell'attore. In altre parole, nel mondo globale, fai qualcosa perché deve essere fatto, e sei l'unico a farlo perché sei il più qualificato.

Questo ragionamento, apparentemente ovvio, non funzionerebbe nella Chiesa cattolica, in cui la stratificazione clero-laicato è considerata di *ius divinum* e fondata ontologicamente. La *Lumen gentium* afferma che il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico differiscono "essenzialmente e non solo di grado" (n. 10). In virtù del sacramento dell'ordine, gli ordinati sono autorizzati a compiere alcune azioni che sono negate ai laici. Certo, anche nelle società con differenziazione stratificata contano la formazione professionale e la competenza (ed anche il carisma personale); tuttavia non sono queste ad autorizzare le azioni ma la propria appartenenza ad un gruppo al quale tali azioni sono riservate in modo esclusivo. Così, nella Chiesa cattolica, un ministro validamente ordinato e solo lui (il pronome maschile è utilizzato a ragion veduta) è autorizzato a compiere un certo tipo di azioni del *triplex munus*, anche se, in termini di competenza, in una società caratterizzata da differenziazione funzionale, quel particolare diacono, sacerdote o vescovo sarebbe l'ultima persona a ricevere questo incarico.

Di fronte al rifiuto della differenziazione stratificata nella globalizzazione, non sorprende che di recente il magistero romano abbia trovato necessario riaffermare, *opportune et inopportune*, la distinzione ontologica tra clero e laico, nei termini più forti e più chiari possibili. Ancora una volta, come nel caso della rivendicazione della superiorità e dell'unicità religiosa, l'insistenza sulla distinzione ontologica tra stratificazioni clericali e laiche è accolta con incomprensione e disorientamento. Di fronte alla carenza di preti e alla mancanza di celebrazioni sacramentali essenziali come l'Eucaristia in tutto il mondo, è stato chiesto se alcune funzioni sacramentali ed ecclesiastiche debbano essere sempre limitate ad un gruppo sociale. Alla luce della differenziazione funzionale, e senza negare la validità della distinzione clero-laicato, è stata sollevata la questione se sia necessario

conservare questa differenziazione stratificata sulla base del genere e del celibato, criteri che non hanno molto senso in alcune parti del cristianesimo mondiale.

Questo approccio teologico è reso più agevole dalla distinzione che Luhmann ha individuato come dominante nella globalizzazione, tra il contenuto normativo e il modo di apprendimento. Nelle società premoderne, il contenuto normativo svolge un ruolo importante, propagato e protetto tramite istituzioni politiche, legali e religiose, allo scopo di mantenere la stabilità sociale e la differenziazione stratificata. Nella globalizzazione, dove la comunicazione, l'azione e lo scambio sono molteplici e istantanei, la sopravvivenza dipende dall'abilità nell'imparare (la modalità di apprendimento) e non da ciò che si è imparato. Nel cristianesimo mondiale, ciò che è stato appreso non è rifiutato su due piedi e certamente non possono esserlo le convinzioni essenziali di fede cristiana. Ma la capacità cognitiva di correggere, modificare, espandere ed arricchire le dottrine e le pratiche cristiane alla luce di nuovi dati e circostanze è essenziale per la sopravvivenza e la fioritura del cristianesimo nella società globale. Così, se la fede cristiana è stata articolata in categorie ellenistiche (anche se non soltanto in esse, si prenda la lingua siriana, per esempio), la questione è se la filosofia greca e le categorie ellenistiche formino parte dell'eredità cristiana in modo tale da rimanere normative per altre aree del cristianesimo mondiale.

La missione della Chiesa nel cristianesimo mondiale

Queste tre sfide della globalizzazione al cristianesimo mondiale, vale a dire le relazioni potenzialmente conflittuali tra centro e periferia, tra globale e locale, e tra differenziazione stratificata e differenziazione funzionale, toccano anche il modo in cui la Chiesa porta avanti la sua missione nella Società globale. Non sto a ripetere ciò che ho scritto altrove sulla missione della Chiesa e il dialogo. Qui affermerò semplicemente, sulla base dell'insegnamento della Federazione delle Conferenze dei vescovi asiatici, che l'unico modo efficace di portare avanti la missione della Chiesa nel mondo globale è il dialogo. In precedenza, in vari punti, ho detto con insistenza che il dialogo, in quanto ascolto umile e volontà di imparare dagli altri, anche riguardo a questioni religiose, è la strategia efficace per la Chiesa per affrontare le tensioni tra centro e periferia ecclesiastica, tra universalizzazione del particolarismo e particolarizzazione dell'universalismo, tra la Chiesa come sottosistema e gli altri sottosistemi nella società globale, e tra gli strati clericali e quelli laicali all'interno della Chiesa stessa.

Ciò che la FABC afferma sul triplice dialogo con il popolo asiatico, soprattutto con i poveri (liberazione), con le loro culture (inculturazione), e con le loro religioni (dialogo interreligioso), come missione per la Chiesa in Asia, è applicabile anche al cristianesimo mondiale nel suo insieme. È di vitale importanza notare che per la FABC queste non sono tre attività distinte e separate della Chiesa: si tratta piuttosto di tre dimensioni interconnesse della missione unica della Chiesa, l'evangelizzazione. Come afferma in modo sintetico la Settima Assemblea plenaria detta FABC: "Questi temi non sono argomenti da discutere separatamente, ma aspetti di un approccio integrato alla nostra missione di amore e servizio. Dobbiamo sentire e agire 'integralmente'. Di fronte alle esigenze del XXI secolo, lo facciamo con un cuore asiatico, in solidarietà con i poveri e con gli emarginati, in unione con tutti i nostri fratelli e le nostre sorelle cristiani, e prendendo per mano tutti gli uomini e le donne dell'Asia di tante diverse fedi. Inculturazione, dialogo, giustizia e opzione per i poveri. Sono aspetti di tutto ciò che facciamo".

È importante notare che il dialogo è inteso qui non come un'attività tra le altre della vita ecclesiale, ma come la *modalità* con cui tutto viene realizzato dalla e nella Chiesa. È attraverso questo triplice dialogo - con il popolo, specialmente con i poveri, con le loro culture, e con le loro religioni - che il cristianesimo mondiale porta avanti la sua missione evangelizzatrice, diventando così Chiesa locale in ogni regione o Paese. Il dialogo non è un surrogato della proclamazione o dell'evangelizzazione; è piuttosto il modo, ed il modo più efficace, in cui il cristianesimo può realizzare la sua missione evangelizzatrice nel mondo globale.

Inoltre, il dialogo come modalità dell'essere Chiesa non fa riferimento in primo luogo allo scambio intellettuale tra esperti di varie religioni. Comporta invece una quadruplica presenza:

a. *Il dialogo di vita*, in cui le persone si sforzano di vivere in uno spirito di apertura agli altri, condividendo le loro gioie e i loro dolori, i loro problemi e le preoccupazioni umane.

b. *Il dialogo d'azione*, in cui i cristiani e altri collaborano per lo sviluppo integrale e la liberazione del popolo.

c. *Il dialogo dello scambio teologico*, in cui gli specialisti cercano di approfondire la propria comprensione dei rispettivi retaggi religiosi, e di apprezzare reciprocamente i propri valori spirituali.

d. *Il dialogo dell'esperienza religiosa*, in cui le persone, radicate nelle proprie tradizioni religiose, condividono le proprie ricchezze spirituali, per esempio riguardo alla preghiera e alla contemplazione, alla fede e ai modi di cercare Dio o l'Assoluto.

In questo modo, il cristianesimo è presente nel mondo globale e la globalizzazione è parte del cristianesimo. All'interno di questa reciprocità, con il cristianesimo che mette in pratica la propria dottrina sociale, la globalizzazione acquista un volto umano e persino cristiano, promuovendo partecipazione, trasparenza e responsabilità e apportando giustizia, pace e salvaguardia del creato. D'altra parte, rispondendo alle sfide della globalizzazione, il cristianesimo mondiale viene rivitalizzato come comunione di Chiese, approfondendo la propria cattolicità grazie al fatto di localizzarsi nelle condizioni socio-politiche ed economiche, nelle culture e nelle tradizioni religiose proprie di ogni regione e Paese. In questo modo, la globalizzazione e il cristianesimo mondiale non avranno bisogno di mettersi in competizione ma potranno lavorare insieme per il bene comune dell'umanità.

Peter C. Phan

(in Adista, n. 78, 10.11.2007, pp. 6-9)

Pubblicato da Fausto Ferrari

<http://dimensionesperanza.it>