



Il seme è la Parola di Dio (Luca 8:11)

IL SEMINATORE

Rivista del Dipartimento di evangelizzazione dell'UCEBI

LA MISSIONE, UNA DOMANDA PER LE NOSTRE CHIESE



SOMMARIO

I cristiani e la loro responsabilità evangelistica

Emanuele Casalino 3

Il Regno al centro: René Padilla e la missione integrale

Gabriela Lio 12

La missione cristiana in prospettiva interculturale

Nicola Laricchio 16

Redazione

Emanuele Casalino

(segretario DE; segreteria.de@ucebi.org)

Marta D'Auria

(revisione editoriale; marta.dauria@ucebi.org)

Pietro Romeo

(settore Stampa; pietro.romeo@ucebi.org)

Per contatti scrivere a:

Dipartimento di Evangelizzazione dell'Ucebi

V.le della Bella Villa 31 - 00172 Roma

tel: +39 06.83.96.96.01

mail: ilseminatore@ucebi.org

Che cosa significa oggi essere una chiesa in missione? E come può il Vangelo essere annunciato e vissuto nei contesti concreti nei quali le nostre comunità sono chiamate a testimoniare?

A queste domande è dedicato il nuovo numero monografico de *Il Seminatore*, che propone tre contributi diversi per prospettiva e approccio, ma accomunati dal desiderio di ripensare la missione cristiana a partire dalle sfide del presente.

Il saggio del pastore Emanuele Casalino richiama innanzitutto la necessità di interrogarsi su come comunicare oggi la «buona notizia» del Vangelo, tenendo insieme parola, vita e servizio. La pastora Gabriela Lio propone una riflessione sulla *missione integrale* attraverso il pensiero di René Padilla, ricordando che evangelizzazione e responsabilità sociale due dimensioni inseparabili della testimonianza cristiana. Infine, il pastore Nicola Laricchio affronta la missione in prospettiva interculturale, a partire dall'esperienza delle comunità internazionali dell'UCEBI.

Tre contributi, dunque, che possono diventare **uno strumento di riflessione per le nostre chiese**. Le riflessioni proposte possono diventare l'occasione per partire dalla propria realtà e domandarsi: quale volto ha la missione nella nostra comunità? Quali persone e quali realtà stiamo raggiungendo? Quali confini siamo chiamati ad attraversare? E da chi abbiamo ancora bisogno di lasciarci evangelizzare? Sono domande che non riguardano soltanto il futuro della Chiesa, ma il modo concreto in cui oggi scegliamo di vivere e testimoniare il Vangelo.

I CRISTIANI E LA LORO RESPONSABILITÀ EVANGELISTICA

Emanuele Casalino

*Necessità me n'è imposta; e guai a me se non evangelizzo
(1 Corinzi 9,16)*

L'apostolo Paolo non ha scelta: deve proclamare l'Evangelo. Non si tratta di una necessità dettata dalla paura o dal timore di ricevere una punizione. L'apostolo ha fatto della predicazione dell'Evangelo la sola ed unica ragione della sua esistenza. È una necessità che gli è stata imposta da Dio,

non dipende dalla sua volontà. Si sente afferrato da Cristo, è servo di Dio e quindi non può sottrarsi alla forza irresistibile della chiamata ricevuta. Paolo si è votato anima e corpo alla missione e s'impegna a fondare nuove chiese. A partire dall'evangelizzazione, ha compreso la sua missione e la sua stessa vita: "Ho creduto, perciò ho parlato" (2 Corinzi 4,13). La chiamata di Dio diventa qui imperativo assoluto: "Guai a me, se non evangelizzo". L'impegno della Chiesa nel mondo viene allora da questa vocazione alla quale non si può resistere, non dalla buona volontà di qualcuno. La buona volontà alla lunga cede, la forza irresistibile della vocazione, regge.





INTRODUZIONE

Missione ed evangelizzazione

La missione è il dono della propria fede, la partecipazione ad altri di un dono ricevuto. Il termine “missione” non è biblico e nemmeno molto antico: compare per la prima volta nel secolo XVI. Al tempo dei Padri e nel Medio Evo si utilizzava di preferenza la terminologia della “predicazione” (“Christum praedicare”; “praedicatio apostolica”; “praedicatio christianae religionis”), ma il significato era analogo. Benché nella Bibbia non si trovi esplicitamente il sostantivo “missione”, il senso di questo vocabolo è testimoniato con chiarezza dai verbi “mandare”, “inviare” e da imperativi come “andate ad annunziare...”. Non è quindi rilevante l'assenza del termine che noi usiamo di preferenza, dal momento che è sicuramente biblica l'idea che si vuole esprimere.

Evangelizzare, invece, deriva dal greco *euangelizo*, che significa “annunciare una buona notizia”. Il termine *euangelion* e derivati appare 76 volte nel Nuovo Testamento (56 volte negli scritti paolini, di cui 48 negli scritti di Paolo, e 8 volte negli scritti deuteropaulini). Nei vange-

li ricorre 12 volte, 4 in Matteo e 8 in Marco. Il termine è assente in Luca, Giovanni e scritti giovannei, lettere agli Ebrei, seconda di Pietro, Giacomo, Giuda. Nel Nuovo Testamento, evangelizzare si riferisce sempre al trasmettere una notizia che ha a che fare con Dio. Si presuppone sempre che si parli di Cristo.

Alcune definizioni

L'evangelizzazione è la comunicazione dell'evangelo di Dio trasmessa per la sua gloria mediante la vita e le parole dei suoi figli/e; e con il sostegno dello Spirito Santo, così che gli esseri umani possono ricevere Gesù Cristo come Salvatore e Signore; **oppure**: “Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture; fu sepolto; è stato risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture; apparve a Pietro, poi ai dodici” (I Corinzi 15, 3-5).

L'evangelizzazione è la condivisione di questa notizia che cambia la vita delle persone. Notizia di vita abbondante perché Dio ha un proposito per la nostra vita; notizia di riconciliazione perché tutti/e eravamo lontani da Dio, ma egli è venuto a cercarci; notizia di vita eterna, perché Gesù – il Risorto – annuncia nella sua persona che la morte è vinta; **ancora**: “La chiesa è chiamata ad attuare il mandato di Cristo. Essa, dunque, ha il compito di pre-

dicare l'evangelo del regno che viene, impegnarsi nella guarigione dei malati e nell'emancipazione degli oppressi. La testimonianza comunitaria all'amore, che Dio ha per tutto il mondo, diventa credibile allorché è pratica dell'amore che si manifesta nel reciproco aiuto, nella riconciliazione e nella pace" (CFBI, art. 13).

La missione deve, come spesso viene ricordato, essere integrale. Con 'missione integrale' si vuole tenere saldamente unite le due sorelle fondamentali della chiesa: da un lato, la predicazione e l'annuncio; dall'altro, la diaconia e il servizio verso gli ultimi.

Riflettere oggi sull'evangelizzazione significa anche riaffermare l'evangelo eterno: l'evangelo è lo stesso ieri, oggi e sempre, come Cristo (Cfr. Eb 13, 8), e non c'è altro evangelo *"diverso da quello che vi abbiamo annunciato"* (Gal. 1, 6-9). L'evangelo non cambia, semmai siamo noi che con il rinnovarsi della Pentecoste nella chiesa apprendiamo meglio l'evangelo. Inoltre, è da sottolineare che la missione è innanzitutto azione di Cristo nella forza dello Spirito. Come lo Spirito Santo ha accompagnato Gesù durante il suo ministero terreno (Lc. 4, 18), "così l'evangelizzazione condotta dalla chiesa è evento pneumatico, testimonianza della Parola venuta da Dio, profezia in atto, *en érgo kai lògo* (cf. Lc 24,19), *"in azioni e parole"*, con la vita e la parola. Perciò l'evangelizzazione è servizio dell'evangelo, com-

piendo il quale la chiesa – radunata e costituita come chiesa dal Signore dell'evangelo – adempie la sua missione, la sua finalità, e realizza la sua ragione di essere. Fuori dell'evangelizzazione non c'è azione di chiesa e neppure chiesa" (Enzo Bianchi).

È possibile annunciare oggi la "buona notizia" dell'Evangelo?

Raccogliere questa domanda è di vitale importanza perché aiuta a considerare il contesto socioculturale, religioso, antropologico e mass-mediale nel quale le chiese vivono e operano.

Certo, la "buona notizia" ancora risuona, ma è pur vero che molti e molte non la colgono più nella sua "bontà". Come può, dunque, il vangelo radicarsi nella cultura post-moderna, multireligiosa e multiculturale del nostro tempo? Ciò riguarda il futuro stesso del cristianesimo che "alcuni interpretano come religione incamminata sul viale del tramonto". Allora la domanda "come annunciare oggi Gesù Cristo" è di estrema importanza.

Ma come farlo? Con quali strumenti e soprattutto con quale linguaggio, vista la complessità del nostro contesto? Come possiamo rendere il messaggio cristiano accessibile a coloro che il Signore pone sul nostro cammino? Come possiamo dare aiuto a quanti non comprendono e chiedono spiegazione? *«Filippo accorse, udì*



che quell'uomo leggeva il profeta Isaia e gli disse: "Capisci quello che stai leggendo?". Quegli rispose: "E come potrei, se nessuno mi guida?". E invitò Filippo a salire e a sedersi accanto a lui» (Atti 8, 30-31).

Qualcuno ha scritto che si può testimoniare Gesù "solo abitando la cultura del proprio tempo" e stando nei "crocevia in cui gli esseri umani condividono ciò che ha senso per la loro vita"; e ancora che l'annuncio del Vangelo "non è semplice ripetizione di uno stile già acquisito, ma testimonianza che il Vangelo è vivo oggi qui per noi". I cambiamenti epocali vanno assunti quindi come dono e opportunità per riscoprire la bellezza del messaggio di Gesù. Una riflessione sulla missione deve quindi necessariamente partire da alcune convinzioni: dalla convinzione che l'evangelo è "gioia" (Luca 2, 10; Filippesi 4, 4); è "per tutti e tutte" (Giovanni 3, 16); "ed è per l'oggi" (II Corinzi 6, 2).

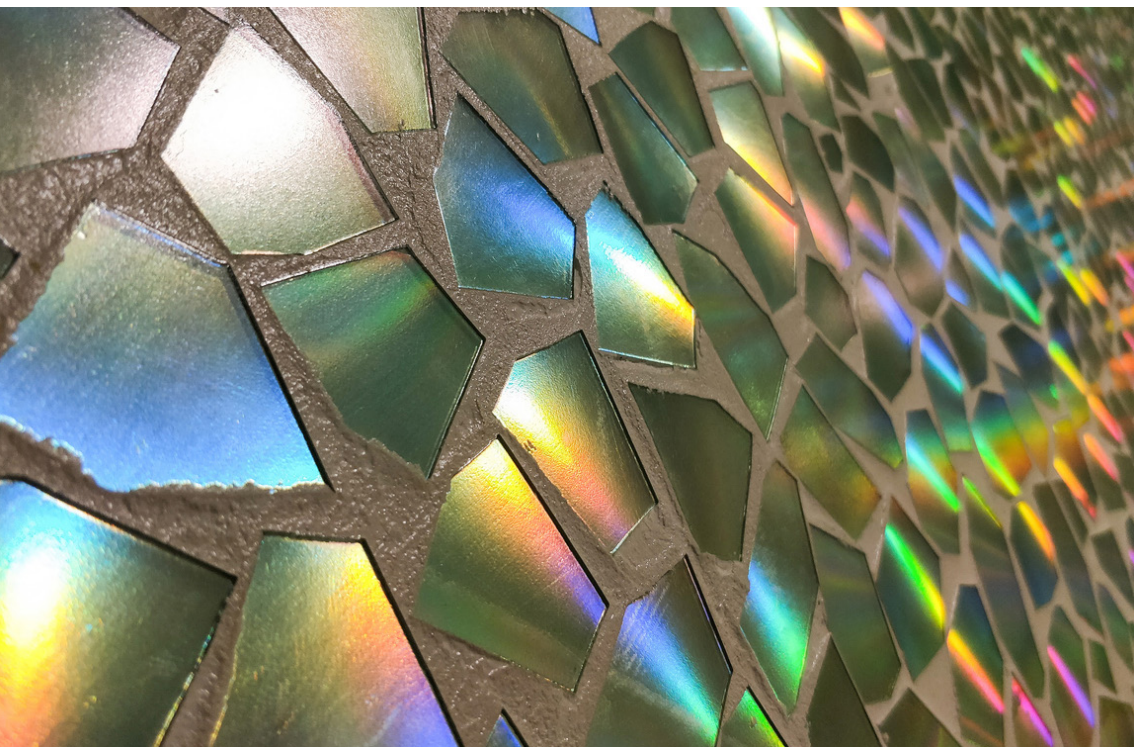
Chi deve evangelizzare?

Chiunque "invoca il nome di Cristo", cioè chiunque si dichiari cristiano/a, discepolo e discepola di Gesù (Atti 9, 14; I Corinzi 1, 2). In questo senso, quindi, non possiamo sfuggire alla nostra responsabilità evangelistica: "Necessità me n'è imposta; e guai a me se non evangelizzo" (I Corinzi 9, 16). Paolo è a partire dall'evangelizzazione che ha compreso la sua missione e la sua

stessa vita: "Ho creduto perciò ho parlato" (II Corinzi 4, 20). La missione della chiesa è, dunque, intimamente legata alla vocazione ricevuta: "Allora Gesù disse loro di nuovo: «Pace a voi! Come il Padre mi ha mandato, anch'io mando voi»" (Giovanni 20, 21).

Dietrich Bonhoeffer scrive: "Dio tu hai voluto utilizzarmi per le tue azioni...non mi hai più lasciato libero, all'improvviso, nei punti più impensabili, mi hai tagliato la strada, mi hai attirato e affascinato, hai reso docile e disponibile il mio cuore, mi hai parlato del tuo desiderio e del tuo amore eterno, della tua fedeltà e della tua forza; quando cercavo il perdono tu mi perdonavi...Dio, tu mi hai sedotto irresistibilmente, mi hai indotto a consegnarmi a te. La comunità deve testimoniare davanti al mondo, con la parola e l'azione, la sua fede in Cristo; deve combattere ogni scandalo e creare nel mondo il posto dell'evangelo. Tradendo questa responsabilità, tradisce il Cristo, perché questa responsabilità è conforme all'amore di Dio per il mondo".

"Quanto sono belli, sui monti, i piedi del messaggero di buone notizie..." (Isaia 52, 7). «Rallegrati del fatto che Dio abbia avuto bisogno del tuo impegno per compiere la sua opera. Rallegrati perché sei stato soltanto uno strumento per lui, che per mezzo di te ha aggiunto un pezzetto al tutto cui ha dato forma per raggiungere il proprio obiettivo» (Dag Hammarskjöld).



Testimoniare il Vangelo

Le parole che riporta il Vangelo di Matteo ne sono una conferma: «E Gesù, avvicinatosi, parlò loro, dicendo: "Ogni potere mi è stato dato in cielo e sulla terra. Andate dunque e fate miei discepoli tutti i popoli battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutte quante le cose che vi ho comandate. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine dell'età presente"» (Matteo 28, 16-20). Il testo riflette indubbiamente la prassi missionaria della chiesa primitiva a conferma che gli apostoli compresero bene che il Grande Mandato riguardava tutti i discepoli e le discepole del nazareno.

È soprattutto il libro degli Atti degli apostoli a ricordarci che chiunque abbia sperimentato il dono dello Spirito Santo è chiamato a testimoniare Cristo: «Ma voi riceverete potenza quando lo Spirito Santo verrà su di voi, e mi sarete testimoni in Gerusalemme, e in tutta la Giudea e Samaria, e fino all'estremità della terra» (Atti 1, 8) e Il Timoteo 1, 6-8: «Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te mediante l'imposizione delle mie mani. Dio infatti ci ha dato uno spirito non di timidezza, ma di forza, di amore e di autocontrollo. Non avere dunque vergogna della testimonianza del nostro Signore, né di me, suo carcerato; ma soffri anche tu per il vangelo, sorretto dalla potenza di Dio».

Non solo, dunque, siamo chiamati a vivere con coerenza la nostra vita di fede, non solo siamo esortati a «rendere conto della speranza» che è in noi (cfr. I Pietro 3, 15), ma contemporaneamente siamo invitati ad andare nel nome di Cristo, «come suoi ambasciatori anche se ciò potrà costarci fatica, richiedere coraggio ed esigere di approfondire la comprensione del messaggio da trasmettere».

Dunque, ai discepoli testimoni della sua resurrezione, Gesù stesso, risorto e vivente, ha comandato di evangelizzare tutti i popoli (Matteo e Luca), ogni creatura (Marco). Tutti gli esseri umani, dunque, sono chiamati a ricevere dai discepoli e dalle discepole di Cristo l'evangelo della salvezza, poiché questa «buona notizia» è stata offerta a loro. Tutti e tutte quindi possono essere evangelizzati.

Annunciare il Vangelo significa testimoniare la Buona Novella di Gesù Cristo a tutti con parole, opere e presenza, senza escludere nessuno. È Gesù stesso che invita i suoi discepoli: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura» (Marco 16, 15-18), sottolineando che l'annuncio non deve escludere nessuno, indipendentemente da cultura, condizione

morale o situazione personale.

L'annuncio della buona notizia dell'evangelo è quindi universale e inclusivo, e ogni cristiano/a è chiamato/a a parteciparvi, seguendo l'esempio degli apostoli come Paolo, che ha dedicato la sua vita a questa missione. Le parole di Gesù sono anche un appello che invita a superare la tentazione di chiudersi in recinti protetti e a portare il Vangelo in ogni circostanza, anche quando le situazioni sembrano difficili o non favorevoli. Deve essere altrettanto chiaro che annunciare il Vangelo non è solo trasmettere informazioni religiose, ma essere lievito di fraternità, pace e gioia nella società, promuovendo il bene comune e l'inclusione sociale dei poveri, degli emarginati e degli esclusi. Siamo chiamati e chiamate a rinnovare quotidianamente il nostro incontro con Gesù e a lasciarci guidare dallo Spirito Santo nell'evangelizzazione, rendendo la propria vita testimonianza viva della fede.

Doni e vocazioni: testimoni e evangelisti

Da Atti 4, 33: «Gli apostoli, con grande potenza, rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù; e grande grazia era sopra tutti loro»: il compito di evangelizzare sembra essere stato assunto esclusivamente dagli apostoli; infatti secondo Efesini 4, 11 («È lui che ha dato alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori») c'è un gruppo specifico di persone deputate a comunicare l'evangelo.

Ma in Colossesi 4, 2-6 («Perseverate nella preghiera, vegliando in essa con rendimento di grazie. Pregate nello stesso tempo anche per noi, affinché Dio ci apra una porta per la parola, perché possiamo annunciare il mistero di Cristo, a motivo del quale mi trovo prigioniero, e che io lo faccia conoscere, parlandone come devo. Comportatevi con saggezza verso quelli di fuori, recuperando il tempo. Il vostro parlare sia sempre con grazia, condito con sale, per sapere come dovete rispondere a ciascuno»), l'apostolo pur consapevole di aver ricevuto un compito evangelistico speciale, sottolinea che la testimonianza è affidata a tutti i suoi lettori (vv. 5 e 6).

In conclusione: l'incarico di evangelizzare dato alla chiesa nel suo complesso realizza questa responsabilità su due livelli: **a.** per il tramite di persone che manifestano doni specifici per la chiamata missionaria (Romani 15, 20), **b.** e mediante la testimonianza fedele di tutti i credenti. Molti, però, si chiedono come mai oggi l'interesse per l'evangelizzazione si è notevolmente affievolito. La ragioni di questo scarso interesse sono da ricercare soprattutto in una carente conoscenza dell'evangelo.

Ciò conduce inevitabilmente ad una scarsa assi-

milazione del messaggio evangelico. Tenere per sé la “buona notizia” e condividerla con gli altri dimostra una nostra indifferenza verso ciò che dobbiamo essere in Cristo: *luce in mezzo alle tenebre e sale in un mondo corrotto* (cfr. Matteo 5, 13-16). Talvolta si è timidi, si teme il rifiuto (cfr. Il Timoteo 1, 6-8); oppure si coltiva uno spirito disfattista: “perché darsi tanta fatica per proclamare un messaggio che la gente certamente non ascolterà e quindi si finisce col reputare inutile evangelizzare”.

La missione è dunque il cuore della Chiesa. La Chiesa o è missionaria o non è Chiesa. È l'impronta che Gesù le ha dato fin dall'inizio quando chiama i primi seguaci dicendo loro: “*Vi farò diventare pescatori di uomini*” (Mc 1, 17). La pesca è immagine della missione. La scelta dei Dodici è così descritta: “*Gesù salì sul monte, chiamò a sé quelli che voleva ed essi andarono da lui. Ne costituì dodici — che chiamò apostoli — perché stessero con lui e per mandarli a predicare*” (Mc 3, 13s).

È probabile che i discepoli fossero ancora poco preparati, ma Gesù li invia lo stesso ad annunciare il Vangelo che già hanno ascoltato e veduto. Per i discepoli bevangelizzazione è raccontare le cose che hanno visto e udito; “esperienze semplici, non trattati di teologia”.

L'annuncio apostolico è il racconto delle cose vissute accanto a Gesù, è il racconto della sua vita e del suo insegnamento. Ancora oggi i credenti devono essere capaci di raccontare agli altri la propria esperienza di fede.

Lo stile missionario di Gesù

È il suo modo di presentarsi e la sua metodologia che ci aiutano a trovare l'origine della missione apostolica. Senza la figura di Gesù Cristo non si sarebbe mai giunti ad una vera missione universale. Gesù, però, non ha fatto il missionario nel senso tradizionale del termine. Non ha mai lasciato il suo paese ed espresso il desiderio di compiere la sua missione fra le *genti*.

Pochissime volte ha superato i confini del territorio d'Israele, ma in quei casi non predicava e cercava di non farsi notare: “*Andò nella regione di Tiro e di Sidone e non voleva che nessuno lo sapesse*” (Mc 7, 24). Un giorno, mentre si trovava nella regione di Tiro e di Sidone, secondo le parole di Matteo, Gesù dichiara ai suoi discepoli: “*Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele*” (Mt 15, 24).

Una frase simile esclude decisamente un impegno di missione all'estero. In un'altra circostanza Gesù, rimproverando scribi e farisei, fa allusione al loro grande impe-

gno per fare un solo proselito e non esprime affatto l'intenzione di imitarli (Mt 23, 15).

Nonostante ciò, Gesù ha vissuto il proprio ministero con una coscienza missionaria vivendo nella propria vita l'impegno di raggiungere le persone e di annunciare loro l'intervento di Dio, quel Dio che egli chiama *Padre*. Rispetto a Giovanni Battista, Gesù adotta un ministero e una prassi missionaria diversa, decisamente più dinamica, sebbene abbia iniziato anch'egli nel deserto. Lascia il villaggio di Nazaret, per stabilirsi a Cafarnao, un porto di mare e una cittadina ricca di movimento e visitata da un gran numero di persone (Mt 4, 13; Mc 1, 21). Ed inizia la sua predicazione proprio là dove la gente si riunisce abitualmente: al sabato in sinagoga (Mc 1, 21).

Ha molto successo, tutti lo cercano e vogliono trattenerlo affinché non se ne vada via da loro. Ma il programma di Gesù è chiaro: “*Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là: per questo infatti sono venuto!*” (Mc 1, 38), sicuro e irremovibile esclama: “*Bisogna che io annunzi il regno di Dio anche alle altre città: per questo sono stato mandato*” (Lc 4, 43).

Gesù è consapevole di dover svolgere una missione: quella di predicare e di annunciare il regno di Dio. Infatti, l'evangelizzazione portata da Gesù ci viene raccontata da Marco: “*Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo*” (Mc 1, 15).

Tale missione la svolge in modo itinerante: “*Gesù percorreva tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando la buona notizia del Regno e curando ogni malattia e infermità*” (Mt 9, 35). Chiamata al ravvedimento e adesione all'evangelo, cioè fede in Gesù Cristo inviato da Dio: è questo il contenuto dell'evangelizzazione.

L'annuncio fondamentale di Gesù è dunque la vicinanza del Regno di Dio. L'attesa di Israele sta per essere soddisfatta; l'intervento di Dio, a lungo atteso, si sta realizzando. Gesù annuncia che Dio entra direttamente nella storia dell'umanità e la cambia radicalmente; nella persona stessa di Gesù Dio è all'opera per trasformare il mondo. Questa è la buona notizia.

I miracoli che Gesù compie nel guarire chi è oppresso dal male e dalle malattie non sono che i segni dell'irruzione del Regno, della manifestazione gloriosa del giorno in cui Dio avrebbe compiuto il suo intervento finale. I miracoli sono dunque il segno che il tempo è compiuto. Benché molta gente accorresse a lui e lo seguisse, Gesù si sceglie un piccolo gruppo di discepoli che condividessero la sua vita più da vicino da associare al suo ministero itinerante.

“Questa iniziativa costituisce una base fondamentale per la continuità della missione da Gesù alla Chiesa e permette lo stretto collegamento fra l'opera compiuta da Gesù prima della passione e l'impegno missionario dei discepoli dopo la Pasqua”.

I quattro Vangeli riportano l'iniziativa presa da Gesù nel chiamare i suoi discepoli (cfr. Mt 4, 18-22; Mc 1, 16-20; Lc 5, 1-11; Gv 1, 43). Ed è all'interno della cerchia dei discepoli che Gesù costituisce il gruppo dei Dodici. È Marco a raccontare con particolare attenzione questa fondamentale scelta: “*Salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demoni. Costituì dodici*” (Mc 3, 13-19). Nel racconto parallelo di Luca, il terzo evangelista aggiunge un particolare, annotando che Gesù stesso diede loro il nome di “apostoli” (Lc 6,13). La parola greca “apòstolos” significa propriamente “inviato” e rispecchia, quindi, perfettamente la finalità che Gesù ha pensato per i suoi discepoli.

L'invio dei Dodici, espresso al momento della loro chiamata, viene attuata da Gesù qualche tempo dopo. “È un dato sicurissimo della tradizione evangelica il fatto che Gesù abbia mandato gli apostoli in missione prima della sua Pasqua”.

Con l'evento pasquale la missione si modifica radi-

calmente e profondamente e il compimento della *salvezza registra* una novità assoluta nell'esistenza umana, quindi anche nell'apertura missionaria. La morte di Gesù abolisce i limiti della sua missione terrena e rende possibile ed effettiva la missione apostolica.

“Questo punto importante della storia della salvezza è raramente percepito, ci sembra, con la chiarezza desiderabile. Si proietta anacronisticamente sulla vita pubblica di Gesù l'universalismo che è potuto esistere solo dopo la sua morte. Si ottiene così una impressione di continuità. La morte sembra un breve incidente di percorso, subito riparato dalla risurrezione. Non ci si rende conto dell'efficacia della morte di Gesù per il superamento delle strettezze anteriori” (A. Vanhoye).

La missione diventa possibile solo perché il Cristo è morto e risorto; “non si tratta quindi solo di un cambiamento di modalità o di dimensioni; la novità essenziale è il dono pasquale dell'incontro reale con Dio”.

Il contenuto dell'evangelizzazione

Enzo Bianchi nel volume “Come Evangelizzare Oggi” (Edizioni Qiquajon, Torino 2008) riporta, in merito al “contenuto dell'evangelizzazione”, alcuni spunti di riflessioni che ritengo molto utili. Tale riflessione contiene tre sottotitoli: 1. Cristianesimo come fede. 2. Non tacere sulle questioni ultime. 3. Annunciare la remissione dei peccati.





1. Cristianesimo come fede. Bianchi sottolinea che evangelizzare oggi significa innanzitutto ribadire il primato della fede. Cosa si intende? Si intende che pur vivendo in una società sempre più secolarizzata, l'interesse per il "religioso" non è venuto meno. Tale interesse continua ad esprimersi come inquietudine e da un'aspirazione religiosa che, però, si connota spesso come fragile.

Un interesse che appare più effervescente che profonda. Sia ha dunque "un vero e proprio mercato con offerta seducente delle varie vie religiose, in cui è possibile usufruire di un "menu delle religioni". Ritenere che questa effervescenza favorisca il cristianesimo più di quanto lo sia la secolarizzazione è pura illusione.

Tale religiosità "fugge la responsabilità storica, la relazione personale con un Dio personale, la comunione nella confessione di un Dio Padre". A fronte di ciò, l'autore sottolinea come è di estrema importanza ribadire che "il cristianesimo è fede, adesione al Dio vivente, il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe rivelatoci e spiegarci da Gesù suo Figlio e Messia". Primato della fede significa ritrovare la radice della fede "come esperienza di un Dio invisibile ma vivente".

Ridare il primato alla fede vuol dire anche "non accettare la facile interpretazione del cristianesimo

come etica e vigilare perché non avvenga tale riduzione". Il cristianesimo comporta naturalmente un'etica, l'etica evangelica di Gesù, "ma questa deve essere sempre vista e percepita come epifania della fede: le opere del cristiano sono *sempre opera fidei*, perché suscitate, fondate, ispirate e giudicate dall'adesione al Signore vivente".

2. Non tacere sulle questioni ultime. Dai vangeli emerge chiaramente che Gesù nel suo annuncio del Regno ha più volte sottolineato l'orizzonte escatologico. Oggi, nota Bianchi, la predicazione e la comunicazione del cristianesimo riducono questa valenza escatologica. Eppure, essa è una dimensione fondamentale della vita cristiana: «la chiesa è nella storia "straniera e pellegrina" in cammino verso una sola patria, quella celeste del regno di Dio e della vita eterna». Sembra che il cristiano/a non è più sollecitato/a a vigilare in attesa del Signore che viene. "Così il tempo è vissuto come un *aeternum continuum* e il futuro come un tempo in cui tutto può accadere ma in cui difficilmente ci sarà l'apparizione del Signore; un futuro in cui non c'è nessun *adventus!*".

Ciò è causa di un mutismo ecclesiale sulle realtà ultime. Ma se si esclude questo orizzonte escatologico – conclude Bianchi – la morte e l'aldilà diventano realtà da

temere sulle quali non si sa cosa dire. La morte come l'aldilà sono vissute da tutti e tutte sotto forma di interrogativo, se non di angoscia. Allora si tratta semplicemente di rendere "ragione della speranza che è in noi" (cfr. I Pt 3, 15), di confessare la nostra fede in Gesù Cristo. La Pasqua è annuncio che Cristo ha distrutto la morte con la sua morte e donato a tutti e tutte la possibilità della vita eterna. L'evangelizzazione quale annuncio della salvezza "deve indicare la venuta piena del Regno, la vita eterna, che è vita per sempre in Dio, la fine del peccato e del male, la festa escatologica!".

3. Annunciare la remissione dei peccati. Annunciare la salvezza piena e definitiva in Cristo, non vuol dire dimenticare l'annuncio della salvezza portatoci da Cristo, *qui e ora*, durante il nostro cammino terreno. La domanda da farsi va posta in questi termini: quale redenzione possiamo annunciare agli uomini e alle donne del nostro tempo? Dobbiamo sempre ricordarci che tra i mandati dell'evangelizzazione consegnati ai discepoli dal Risorto c'è l'annuncio del perdono dei peccati. L'evangelizzazione è predicazione del ravvedimento e del perdono del peccato a tutte le genti (Lc 24, 47). Dunque, la "conoscenza della salvezza" risiede nella remissione dei peccati (Lc 1, 77). L'apostolo Paolo definisce tale evento salvifico "riconciliazione con Dio" (II Cor 5, 17-20). Il perdono dei pecca-

ti costituisce "la parte centrale dell'evangelizzazione e, se è vero che oggi c'è mancanza del senso del peccato, è anche perché non si è fatta sperimentare in modo sufficiente la remissione dei peccati che è cancellazione dei peccati da parte di Dio (Col 1, 13-14).

Diversamente c'è il rischio di seguire un maestro, un profeta, ma non il *Salvatore*. Se la resurrezione di Gesù è vittoria sulla morte, l'evangelizzazione è testimonianza dell'evento Pasquale, "allora la remissione dei peccati è la più efficace narrazione possibile di tale vittoria oggi, nel quotidiano della nostra vita".

Cristianesimo come fede, le *cose ultime* della fede e il perdono dei peccati rappresentano le coordinate di ogni prassi evangelistica, sia individuale che comunitaria.

Riferimenti bibliografici

- David J. Bosch, *La trasformazione della missione*, Ed. Queriniana, Brescia 2000.
- Enzo Bianchi, *Come Evangelizzare Oggi*, Ed. Qiquajon, Torino 2008.
- David Burt, *Come Dirglielo?*, Ed GBU Roma 1995.
- Giovanni Ferretti, *Essere Cristiani Oggi*, Elledici, Torino, 2016.
- Dominique Collin, *La fede è ancora possibile?*, Ed. Qiquajon, Magnano (BI), 2024.



IL REGNO AL CENTRO: RENÉ PADILLA E LA MISSIONE INTEGRALE

Gabriela Lio

Quando si parla di missione integrale, si pensa spesso a un equilibrio tra evangelizzazione e impegno sociale. È una definizione corretta, ma insufficiente. Se ci fermiamo qui, rischiamo di ridurre una delle intuizioni teologiche più feconde del cristianesimo evangelico contemporaneo a una semplice strategia pastorale.

La missione integrale non nasce infatti dall'idea

di affiancare l'azione sociale all'annuncio del Vangelo. Nasce da una domanda molto più radicale: che cosa significa confessare che Gesù Cristo è il Signore? È questa la domanda che ha accompagnato l'intera riflessione del teologo battista **René Padilla** (1932-2021), tra i fondatori della *Fraternidad Teológica Latinoamericana* e una delle voci più autorevoli del Congresso di Losanna del 1974.

L'espressione *missione integrale* matura in America Latina tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, grazie soprattutto al contributo di René Padilla e Samuel Escobar. In un continente segnato dalla povertà, dalle profonde disuguaglianze e dalla discriminazio-



ne nei confronti delle minoranze evangeliche, Padilla si interroga sul significato dell'annuncio cristiano in un contesto di ingiustizia.

A orientare questa ricerca contribuì anche il suo servizio con gli studenti e le studentesse universitarie dell'IFES (International Fellowship of Evangelical Students), dove la domanda assumeva un'urgenza concreta: che cosa significa annunciare il Vangelo quando la realtà è attraversata dalla sofferenza e dall'oppressione?

Da questa riflessione nacque una comprensione della missione fondata sul Regno di Dio e sulla signoria universale di Cristo, capace di evitare sia il riduzionismo spiritualista sia quello puramente sociale. Il suo storico intervento al Congresso di Losanna contribuì a mostrare che evangelizzazione e responsabilità sociale non sono due missioni concorrenti, ma dimensioni inseparabili dell'obbedienza a Cristo, una convinzione che avrebbe trovato espressione anche nel Patto di Losanna.

Il Regno di Dio al centro

Per comprendere la missione integrale occorre partire dai Vangeli. Quando Gesù inizia il suo ministero pubblico, non annuncia anzitutto una nuova religione né un nuovo codice morale: annuncia il Regno di Dio. Questo Regno non coincide semplicemente con il cielo futuro, ma è la signoria di Dio che irrompe nella storia attraverso la persona di Gesù Cristo.

Se questo è il cuore del Vangelo, cambia anche il modo di comprendere la missione della Chiesa. Essa non è chiamata soltanto a preparare le persone per il cielo, né semplicemente a migliorare la società. È chiamata a testimoniare, con tutta la sua vita, che il Regno di Dio è già presente in Cristo e continua a trasformare il mondo.

Per Padilla la missione è "integrale" proprio perché il Regno riguarda l'intera esistenza. Come scriverà molti anni dopo: "La missione rende giustizia all'insegnamento biblico e alla situazione concreta solo quando è integrale; in altre parole, quando attraversa frontiere – non solo geografiche, ma culturali, razziali, economiche, sociali e politiche – con lo scopo di trasformare la vita umana in tutte le sue dimensioni secondo il progetto di Dio".

Il Vangelo riguarda il perdono dei peccati e la riconciliazione con Dio, ma abbraccia anche le relazioni familiari, il lavoro, la giustizia, l'economia, la cultura, la politica, la pace e il rapporto con il creato. La signoria di Cristo non si limita alla sfera privata o religiosa: investe l'intera realtà e orienta ogni dimensione della vita.

Superare una falsa alternativa

Per molti anni il mondo evangelico ha vissuto una contrapposizione che René Padilla considerava fuorviante. Da una parte vi erano Chiese fortemente impegnate nell'evangelizzazione, ma poco sensibili alle ingiustizie sociali; dall'altra, comunità molto attive sul piano sociale, nelle quali l'annuncio della salvezza in Cristo rischiava di passare in secondo piano.

Per Padilla entrambe le posizioni erano riduttive. Un'evangelizzazione che non si traduce in amore concreto verso il prossimo tradisce il Vangelo. Ma anche l'impegno sociale, quando perde il suo fondamento nella persona di Cristo e nella speranza del Regno, rischia di trasformarsi in un semplice progetto umanitario.

La sfida non consiste nel trovare un equilibrio tra due attività distinte, bensì nel riconoscere che evangelizzazione e responsabilità sociale sono due espressioni inseparabili della stessa obbedienza al Signore. La fede cristiana non autorizza a scegliere tra l'una e l'altra: le tiene insieme, perché entrambe scaturiscono dall'annuncio che il Regno di Dio è già all'opera nel mondo.

Una teologia che nasce dall'ascolto

L'originalità del pensiero di Padilla non riguarda soltanto la comprensione della missione, ma anche il modo di fare teologia. Egli sosteneva che la riflessione teologica nasce sempre dall'incontro tra la Scrittura e il contesto storico nel quale la Chiesa è chiamata a vivere.

La Parola di Dio rimane la stessa ieri, oggi e sempre; cambiano le domande che uomini e donne rivolgono al Vangelo. Per questo ogni generazione è chiamata a rileggerla alla luce delle sfide del proprio tempo, senza confondere la fedeltà alla Scrittura con la ripetizione di formule ereditate dal passato.

L'esperienza latinoamericana fu decisiva per questa convinzione. In un continente segnato dalla povertà, dalle dittature e da profonde disuguaglianze sociali, Padilla comprese che una teologia elaborata in Europa o nel Nord America non poteva essere semplicemente esportata altrove come se fosse culturalmente neutra. Non perché fosse errata, ma perché ogni riflessione teologica porta inevitabilmente i segni della storia e della cultura in cui nasce.

Il Vangelo è universale; le nostre teologie, invece, sono sempre contestuali.

Molto prima che il dibattito sulla decolonizzazione del sapere diventasse di uso comune, Padilla aveva intuito che nessuna cultura può identificarsi pienamente con il



Vangelo. La Chiesa universale ha bisogno della voce di tutte le sue comunità locali, perché ciascuna è chiamata a testimoniare Cristo nella propria storia e nella propria cultura.

Questa intuizione costituisce una delle eredità più feconde del suo pensiero. Significa riconoscere che il Vangelo non cambia, ma che cambia il modo in cui siamo chiamati a incarnarlo. Ogni contesto pone domande nuove e richiede un ascolto rinnovato della Scrittura.

È proprio a partire da questo metodo che, oggi, siamo chiamati e chiamate a raccogliere la sua eredità.

Da pastora, credo che questo significhi anche riconoscere che il contesto non è mai neutro e che una comprensione davvero integrale della missione non può ignorare la prospettiva di genere. Se la teologia nasce dall'incontro tra il Vangelo e la realtà concreta, allora è necessario interrogarsi anche sulle forme di disuguaglianza che attraversano le nostre società e le nostre Chiese.

Tre ambiti, in particolare, mi sembrano decisivi:

- La giustizia di genere e l'inclusione. La riflessione di Padilla ci ricorda che il Regno di Dio non riguarda soltanto le divisioni economiche o geopolitiche. Le disuguaglianze di genere, l'oppressione patriarcale e la discriminazione nei confronti delle persone queer e delle minoranze sessuali ed affettive feriscono la dignità umana. Questa violenza strutturale non è un tema

marginale, ma una realtà di peccato che il Regno di Dio è chiamato a smascherare e a trasformare.

- La vita delle Chiese. L'attenzione al linguaggio inclusivo rappresenta un passo importante, ma non sufficiente. Una comunità che desidera testimoniare il Regno è chiamata a interrogarsi sulle proprie strutture, garantendo piena accoglienza, appartenenza e valorizzazione dei doni e dei ministeri di ciascuno e ciascuna, superando ogni forma di androcentrismo, eteronormatività e discriminazione.
- Le relazioni e la vita quotidiana. Affermare che Cristo è Signore della vita quotidiana significa mettere in discussione i modelli fondati su relazioni asimmetriche di potere o su schemi rigidi. La signoria di Cristo si manifesta nella reciprocità, nel rispetto delle diverse identità, nella condivisione della cura e nella liberazione da ogni dinamica di dominio, perché il Vangelo trasforma anche il modo in cui viviamo le relazioni più ordinarie.

Un'eredità ancora attuale

Il contesto in cui scriveva René Padilla è molto diverso dal nostro. L'America Latina degli anni Settanta non è l'Italia del XXI secolo. Eppure, le domande che egli poneva restano sorprendentemente attuali. Anche oggi le nostre Chiese rischiano di separare ciò che il Vangelo tiene insieme: possiamo rifugiarci in una fede privata, incapace di ascoltare il grido del mondo, oppure identificare il cristianesimo con un generico impegno etico, dimenticando

che il cuore della fede è l'incontro con Gesù Cristo.

Questa prospettiva mette inoltre in discussione una tentazione diffusa nelle comunità contemporanee: misurare la fedeltà della Chiesa quasi esclusivamente attraverso la crescita numerica. Padilla osservava che nessun genitore misura continuamente l'altezza del proprio figlio per verificare se stia crescendo abbastanza. Ciò che conta è che il bambino sia sano, ben nutrito e curato; la crescita verrà come conseguenza naturale.

Allo stesso modo, una Chiesa fedele è anzitutto una comunità spiritualmente sana, radicata nel Vangelo e impegnata nella missione di Dio. La crescita, quando il Signore la concede, è un frutto, non un obiettivo da inseguire a ogni costo.

Questa visione ricorda alle nostre comunità una verità tanto semplice quanto esigente: non siamo chiamati e chiamate a scegliere tra la proclamazione del Vangelo e il servizio al prossimo. Siamo chiamati e chiamate a vivere entrambe le dimensioni come espressione della stessa fede.

Per le Chiese battiste italiane questa prospettiva rappresenta un'opportunità preziosa. La nostra tradizione ha sempre custodito la centralità della Scrittura, la libertà di coscienza, il sacerdozio universale dei e delle credenti e l'autonomia della comunità locale. La missione integrale non sostituisce questi principi; li approfondisce e li orienta verso una testimonianza più piena.

Ricorda che una comunità fedele alla Parola è chiamata anche a rendere visibile il Regno di Dio nel luogo in cui vive, attraverso l'annuncio del Vangelo, la comunione fraterna e sororale, l'accoglienza, la giustizia, la solidarietà e la speranza.

Una testimonianza personale

Per me René Padilla non è stato soltanto un autore da studiare. È stato il pastore della Chiesa Battista di La Lucila, nella provincia di Buenos Aires. Ho avuto il privilegio di ascoltare la sua predicazione e di condividere la vita della comunità durante il suo ministero.

Con il passare degli anni ho compreso che la forza della sua teologia non risiedeva soltanto nella profondità delle sue intuizioni, ma nella coerenza con cui le incarnava. Padilla viveva ciò che insegnava.

La sua riflessione sul Regno di Dio nasceva dalla preghiera, dallo studio della Scrittura e dall'incontro quotidiano con le persone. Non separava il lavoro accademico dalla cura pastorale, né la predicazione dall'attenzione verso gli ultimi e le ultime. Per lui il Vangelo non appar-

teneva soltanto al culto della domenica: accompagnava il lavoro, la vita familiare, l'economia, l'impegno pubblico. Tornava spesso a ricordarci che Cristo è Signore anche del lunedì.

Molti anni dopo, rileggendo i suoi libri, ho ritrovato la stessa coerenza che avevo conosciuto nella vita della comunità. È forse questo il dono più grande che ci ha lasciato: aver mostrato che una teologia autentica non nasce soltanto dallo studio, ma da una vita trasformata dal Vangelo.

Una lezione per il futuro

Forse la lezione più importante che René Padilla consegna ancora oggi alle nostre Chiese è questa: la missione appartiene anzitutto a Dio, e noi siamo chiamati a partecipare alla sua opera nel mondo. Per questo la missione integrale non è un programma ecclesiastico né una tecnica pastorale. È uno stile di vita. È il modo in cui una comunità che riconosce Gesù Cristo come Signore rende credibile il Vangelo attraverso la parola e il servizio, la giustizia e la riconciliazione, la speranza e l'accoglienza.

In un tempo in cui il cristianesimo rischia di essere ridotto a identità culturale, a spiritualità privata o a semplice impegno sociale, la missione integrale continua a ricordarci che il Vangelo è molto più grande: è la buona notizia che, in Gesù Cristo, Dio sta riconciliando a sé il mondo.

Resta allora una domanda che interpella ciascuna delle nostre comunità.

Se la nostra Chiesa dovesse scomparire domani dal quartiere o dalla città in cui si trova, qualcuno se ne accorgerebbe davvero?

E ancora: quali frontiere concrete il Signore ci chiama ad attraversare oggi perché il Vangelo diventi visibile nella vita quotidiana delle persone?

Forse è proprio da queste domande che può ricominciare la nostra riflessione sulla missione.

Riferimenti bibliografici

- René Padilla, *Mission Between the Times*, Eerdmans, 1985.
- René Padilla – Tetsunao Yamamori, *El Proyecto de Dios y las necesidades humanas*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2006.
- René Padilla, *El Reino de Dios y América Latina*, Ediciones Certeza, 1975.

LA MISSIONE CRISTIANA IN PROSPETTIVA INTERCULTURALE

Nicola Laricchio

Negli ultimi decenni il cristianesimo mondiale ha conosciuto una trasformazione che ha profondamente modificato la comprensione della missione cristiana. Se per oltre due secoli il movimento missionario moderno è stato interpretato prevalentemente come un processo che conduceva il Vangelo dall'Occidente verso il resto del mondo, oggi le migrazioni globali e lo spostamento del baricentro del cristianesimo verso il Sud globale hanno dato origine al fenomeno della *Reverse Mission*, attraverso il quale Chiese nate nei contesti un tempo evangelizzati svolgo-

no oggi attività missionaria in Europa e Nord America.

Il presente contributo propone una rilettura critica del paradigma della *Reverse Mission*, interrogandosi sulla sua capacità di interpretare le trasformazioni ecclesiali prodotte dalle migrazioni contemporanee.

Attraverso il dialogo tra la missiologia contemporanea, la teoria del *Third Space* di Homi K. Bhabha e una rilettura interculturale del libro di Rut, l'articolo interpreta l'esperienza delle comunità internazionali presenti nell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (UCEBI) come un laboratorio ecclesiologico nel quale la missione assume progressivamente i tratti della reciprocità, della policentricità e della trasformazione reciproca.

In questa prospettiva, le comunità migranti non rappresentano semplicemente nuovi soggetti missionari,



ma diventano luoghi nei quali l'intera Chiesa è chiamata a lasciarsi evangelizzare dall'incontro con l'altro.

Muovendo da queste considerazioni, il contributo suggerisce, in via esplorativa, la possibilità di descrivere tale dinamica come una forma di *Mutual Mission*, intesa non come una nuova strategia missionaria, ma come una comprensione della missione fondata sulla reciprocità ecclesiale e sulla comune partecipazione alla *Missio Dei*.

1. Introduzione

Negli ultimi trent'anni il dibattito missiologico internazionale ha progressivamente preso coscienza di una trasformazione destinata a modificare profondamente la comprensione della missione cristiana. Il modello missionario sviluppatosi tra XVIII e XX secolo, fondato sull'idea di un movimento che conduceva il Vangelo dall'Occidente verso i cosiddetti "territori di missione", non descrive più adeguatamente la geografia del cristianesimo contemporaneo.

Come osserva **David Bosch**, la missione cristiana vive oggi un cambiamento paradigmatico analogo a quelli che hanno accompagnato le grandi svolte della storia della Chiesa (Bosch 1991, pp. 181-189).

Questo cambiamento non riguarda soltanto la distribuzione geografica delle comunità cristiane, ma investe la comprensione stessa della missione. Nel corso del XX secolo, infatti, il centro demografico del cristianesimo si è progressivamente spostato dall'Europa e dal Nord America verso l'Africa, l'Asia e l'America Latina.

Philip Jenkins ha descritto questo fenomeno parlando della nascita della "nuova cristianità", caratterizzata dalla crescita delle Chiese del Sud globale e dal progressivo ridimensionamento numerico del cristianesimo europeo (Jenkins 2002; 2011).

Analogamente, **Andrew F. Walls** ha interpretato la storia della Chiesa come una successione di continui spostamenti del proprio centro vitale, sottolineando come il cristianesimo non appartenga definitivamente a nessuna cultura, ma possieda una straordinaria capacità di radicarsi in contesti culturali differenti senza identificarsi completamente con essi (Walls 1996, pp. 3-15).

All'interno di questo scenario si inserisce il fenomeno delle migrazioni contemporanee. La mobilità umana ha favorito la nascita, nei Paesi europei, di migliaia di comunità cristiane fondate da credenti provenienti dall'Africa, dall'Asia e dall'America Latina. Molte di esse sono sorte inizialmente per accompagnare pastoralmen-

te le prime generazioni di migranti, offrendo luoghi di culto nelle lingue d'origine e preservando tradizioni liturgiche, spirituali e culturali maturate nei Paesi di provenienza.

Progressivamente, tuttavia, tali comunità hanno sviluppato una crescente consapevolezza missionaria anche nei confronti delle società occidentali, sempre più percepite come contesti caratterizzati da secolarizzazione, pluralismo religioso e progressivo indebolimento della pratica cristiana.

Per descrivere questa inversione dei flussi missionari, la letteratura internazionale ha introdotto il concetto di **Reverse Mission** (Hanciles 2008; Adogame 2013; Kwiyan 2014). L'espressione evidenzia come le Chiese nate grazie all'opera missionaria occidentale siano oggi diventate esse stesse protagoniste dell'evangelizzazione dell'Europa.

Si tratta di una categoria che possiede una notevole efficacia descrittiva, poiché mette in luce il carattere inedito di una situazione storica nella quale coloro che erano stati tradizionalmente considerati "campi di missione" assumono ora il ruolo di soggetti missionari. Tuttavia, proprio questa categoria mostra anche alcuni limiti interpretativi.

Parlare di Reverse Mission significa infatti continuare a descrivere la missione attraverso una struttura prevalentemente binaria, nella quale permangono Chiese che inviano e Chiese che ricevono, soggetti missionari e destinatari dell'annuncio.

Rispetto al paradigma missionario moderno cambia la direzione del movimento, ma non viene completamente superata la distinzione tra chi evangelizza e chi è evangelizzato.

L'esperienza delle comunità internazionali dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia suggerisce, tuttavia, che tale schema non sia più sufficiente a descrivere la complessità delle dinamiche ecclesiali contemporanee.

L'incontro tra comunità provenienti da tradizioni culturali differenti non produce soltanto un'inversione dei flussi missionari, ma genera processi di trasformazione reciproca nei quali tutte le Chiese sono chiamate, nello stesso tempo, a testimoniare il Vangelo e a lasciarsi evangelizzare dall'incontro con l'altro.

È a partire da questa constatazione che il presente contributo propone, in via esplorativa, di parlare di una **missione caratterizzata dalla reciprocità ecclesiale** - quella che, per comodità, definiremo *Mutual Mission*. Con tale espressione non si intende introdurre una

nuova teoria della missione, bensì offrire una categoria interpretativa che descriva la missione come partecipazione condivisa alla *Missio Dei*, nella quale ogni comunità cristiana è contemporaneamente inviata e destinataria dell'azione di Dio. Negli ultimi decenni il panorama battista italiano si è arricchito della presenza di comunità nate dall'iniziativa missionaria di Chiese provenienti dalla Costa d'Avorio, dalla Nigeria, dalla Cina, dalla Corea del Sud, dalle Filippine, dallo Sri Lanka e da altri contesti ecclesiali del Sud globale.

Tali comunità hanno inizialmente svolto una funzione prevalentemente diasporica, accompagnando spiritualmente migranti accomunati dalla medesima lingua, cultura e tradizione ecclesiale.

Oggi, tuttavia, molte di esse stanno progressivamente modificando il proprio orizzonte pastorale attraverso l'introduzione di culti bilingui, l'apertura verso credenti italiani e la crescita di seconde generazioni caratterizzate da identità culturali plurali. Si tratta di processi che rendono tali comunità luoghi privilegiati per osservare la nascita di nuove forme di appartenenza ecclesiale.

L'ipotesi interpretativa proposta in questo articolo nasce dall'incontro tra tre differenti prospettive teoriche. La prima è costituita dalla riflessione missiologica contemporanea sulla *Missio Dei* e sulla *Reverse Mission* (Bosch 1991; Bevans e Schroeder 2004; Hanciles 2008).

La seconda è rappresentata dalla teoria del *Third Space* elaborata da Homi K. Bhabha, secondo la quale le identità culturali non si limitano a convivere, ma si trasformano reciprocamente nello spazio dell'incontro (Bhabha 1994).

La terza prospettiva prende avvio da una rilettura interculturale del libro di Rut. Tale narrazione biblica non presenta semplicemente una straniera che viene accolta all'interno del popolo d'Israele, ma descrive un processo di trasformazione reciproca nel quale sia Rut sia Noemi, così come l'intera comunità di Betlemme, sono profondamente ridefinite dall'incontro.

L'accoglienza della moabita non costituisce soltanto un gesto di inclusione; essa modifica la stessa storia della salvezza, fino a inserirla nella genealogia davidica e, secondo il Vangelo di Matteo, nella genealogia del Messia (Rut 4, 17-22; Mt 1, 5).

Alla luce di questa prospettiva, il presente studio sostiene che le comunità migranti non debbano essere considerate semplicemente come nuove protagoniste dell'evangelizzazione dell'Europa, bensì come luoghi nei quali la Chiesa è chiamata a riscoprire la natura recipro-

camente trasformativa della missione.

La missione non appartiene più all'Occidente né al Sud globale; essa appartiene unicamente a Dio (*Missio Dei*) e coinvolge ogni Chiesa in un processo continuo di conversione, apprendimento reciproco e rinnovamento ecclesiale.

2. La missione cristiana tra espansione coloniale e *Missio Dei*

La storia della missione cristiana moderna è strettamente intrecciata con la storia dell'espansione europea. A partire dalla fine del XVIII secolo, il cosiddetto *Great Century of Missions* vide la nascita di numerose società missionarie protestanti – tra le quali la Baptist Missionary Society (1792), la London Missionary Society (1795) e la Church Missionary Society (1799) – che accompagnarono la diffusione del cristianesimo in Asia, Africa e Oceania (Neill 1964, 266-298).

L'opera missionaria fu animata da un'autentica convinzione evangelica. Figure quali William Carey, Adoniram Judson, Hudson Taylor o Lottie Moon dedicarono la propria esistenza all'annuncio del Vangelo, alla traduzione delle Scritture, alla fondazione di scuole, ospedali e istituzioni educative.

In numerosi contesti, l'alfabetizzazione, la promozione dell'istruzione femminile e la valorizzazione delle lingue locali furono rese possibili proprio grazie all'impegno delle missioni protestanti (Sanneh 1989, 1-27).

La traduzione della Bibbia nelle lingue vernacolari costituisce probabilmente uno degli aspetti più rivoluzionari della missione protestante moderna. Lamin Sanneh osserva come il principio riformato della centralità della Scrittura abbia favorito una straordinaria valorizzazione delle culture locali, contribuendo indirettamente alla nascita di identità nazionali e alla conservazione di numerose lingue indigene (Sanneh 1989, 97-126). In questo senso, la missione non può essere interpretata esclusivamente come uno strumento dell'imperialismo europeo.

Allo stesso tempo, tuttavia, numerosi studi postcoloniali hanno evidenziato come missione e colonialismo abbiano spesso condiviso il medesimo immaginario culturale. L'espansione europea offrì infatti alle missioni condizioni favorevoli per il proprio sviluppo, mentre il linguaggio missionario contribuì talvolta a legittimare l'idea di una superiorità della civiltà occidentale.

Come sottolinea David Bosch, il problema non consisteva tanto nell'annuncio del Vangelo quanto nell'identi-

ficazione quasi inconsapevole tra Vangelo e cultura occidentale (Bosch 1991, 292-293). Stephen Bevans e Roger Schroeder parlano a questo proposito di un paradigma missionario caratterizzato da una concezione prevalentemente "espansionistica", nella quale evangelizzazione e diffusione della civiltà cristiana europea tendevano frequentemente a sovrapporsi (Bevans e Schroeder 2004, 225-230). La conversione religiosa risultava così accompagnata dall'introduzione di modelli ecclesiali, linguaggi teologici, forme liturgiche e assetti istituzionali fortemente influenzati dalla cultura occidentale.

L'analisi postcoloniale ha ulteriormente approfondito questa critica. R. S. Sugirtharajah osserva come il colonialismo non abbia operato soltanto attraverso il dominio politico ed economico, ma anche mediante la costruzione di narrazioni culturali capaci di definire l'Occidente come luogo della razionalità, del progresso e della vera religione, relegando le altre culture a una posizione di perenne minorità (Sugirtharajah 2003, pp. 13-35).

La missione cristiana, pur animata da autentiche motivazioni evangeliche, non rimase immune da tale immaginario. È importante evitare, tuttavia, interpretazioni riduzionistiche.

Numerosi missionari si opposero apertamente agli abusi coloniali, denunciarono lo sfruttamento delle popolazioni indigene e difesero i diritti delle comuni-

tà locali. Basti pensare alla denuncia delle atrocità commesse nello Stato Libero del Congo da parte di missionari protestanti, o al sostegno offerto da molti missionari ai processi di indipendenza africani nel corso del Novecento (Stanley 1990).

La relazione tra missione e colonialismo deve dunque essere compresa come una relazione storicamente complessa, caratterizzata da tensioni, ambivalenze e sviluppi differenti a seconda dei contesti. Questa consapevolezza ha favorito una profonda revisione della riflessione missiologica nel secondo dopoguerra.

Un momento decisivo fu rappresentato dalla Conferenza Missionaria Internazionale di Willingen (1952), nella quale maturò progressivamente la categoria di Missio Dei. Secondo questa prospettiva, la missione non appartiene innanzitutto alla Chiesa, bensì a Dio stesso.

È Dio che invia il Figlio; il Padre e il Figlio inviano lo Spirito; il Dio trinitario invia la Chiesa nel mondo. La missione non nasce dunque dall'iniziativa ecclesiale, ma dalla partecipazione della Chiesa all'opera riconciliatrice di Dio nella storia (Bosch 1991, 389-393).

Le conseguenze ecclesiologiche di questo cambiamento sono profonde. Se la missione appartiene a Dio, nessuna Chiesa può considerarsene proprietaria. Ogni comunità cristiana partecipa alla Missio Dei in quanto





continuamente chiamata a convertirsi all'azione dello Spirito. La distinzione tra Chiese "inviati" e Chiese "riceventi" perde progressivamente consistenza teologica. La missione non è più un'attività che alcune Chiese svolgono nei confronti di altre, bensì la vocazione comune del popolo di Dio.

David Bosch interpreta tale trasformazione come uno dei più importanti cambiamenti paradigmatici della storia della missiologia contemporanea. Il passaggio dalla missione intesa come espansione ecclesiale alla missione come partecipazione alla *Missio Dei* modifica radicalmente la comprensione della Chiesa stessa. La Chiesa non possiede una missione; è la missione di Dio che genera continuamente la Chiesa (Bosch 1991, p. 390).

Questa prospettiva apre la strada a una critica ancora più radicale del paradigma missionario moderno. Se nessuna cultura può identificarsi pienamente con il Vangelo, allora nessuna Chiesa può rivendicare una posizione privilegiata nell'opera missionaria. Andrew Walls sviluppa questa intuizione distinguendo tra il "principio indigenizzante" e il "principio pellegrino" del cristianesimo.

Da un lato, il Vangelo si incarna realmente nelle cul-

ture umane; dall'altro, continua sempre a relativizzarle, impedendo che una qualsiasi cultura possa identificarsi definitivamente con il Regno di Dio (Walls 1996, pp. 7-9). È proprio questa tensione a rendere possibile il continuo spostamento del cristianesimo da un continente all'altro.

Lamin Sanneh giunge a conclusioni analoghe quando descrive il cristianesimo come una religione strutturalmente traducibile. A differenza di altre tradizioni religiose fortemente legata a una lingua sacra, il cristianesimo nasce dalla traduzione: il *Logos* si fa *carne* e la Parola continua a tradursi nelle lingue e nelle culture dei popoli. Per questo motivo, nessuna forma culturale del cristianesimo può pretendere di essere normativa per tutte le altre (Sanneh 1989, pp. 28-56).

Queste acquisizioni costituiscono il presupposto teorico indispensabile per comprendere il fenomeno della Reverse Mission. Se il Vangelo non appartiene a una cultura particolare e la missione è anzitutto opera di Dio, allora diviene possibile immaginare che Chiese nate in Africa, Asia o America Latina possano assumere un ruolo missionario nei confronti dell'Europa senza che ciò rappresenti una semplice inversione geografica dei flussi missionari. La crisi del paradigma coloniale prepara così

il terreno per una comprensione policentrica della missione cristiana.

Tuttavia, la categoria stessa di *Reverse Mission* continua a risentire, almeno in parte, della logica binaria ereditata dalla modernità missionaria. Pur descrivendo un'inversione dei ruoli, essa continua infatti a presupporre una distinzione tra chi evangelizza e chi viene evangelizzato. È proprio questo limite teorico che rende necessario interrogarsi sulla possibilità di elaborare un paradigma ulteriore, nel quale la missione sia intesa non come inversione dei flussi, ma come **reciproca trasformazione ecclesiale**.

3. La missione interculturale nell'esperienza dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia

Se il paradigma della *Missio Dei* ha contribuito a superare la concezione della missione come iniziativa esclusiva delle Chiese occidentali, il fenomeno delle migrazioni contemporanee ha reso visibile questa trasformazione anche sul piano ecclesiale. Le comunità cristiane nate nel Sud globale non rappresentano più soltanto il risultato della missione moderna, ma sono divenute esse stesse protagoniste dell'annuncio del Vangelo nei Paesi europei. È questo il fenomeno che la letteratura missiologica definisce *Reverse Mission* (Hanciles 2008; Adogame 2013).

La categoria descrive efficacemente un'inversione storica: missionari africani, asiatici e latinoamericani fondano oggi comunità cristiane nelle città europee, contribuendo a rivitalizzare un cristianesimo occidentale spesso segnato dalla secolarizzazione e dal progressivo declino della partecipazione ecclesiale (Jenkins 2011). Tuttavia, come si è osservato, tale definizione conserva ancora una struttura concettuale binaria. Pur invertendo la direzione del movimento missionario, continua infatti a distinguere tra soggetti che evangelizzano e destinatari dell'evangelizzazione.

L'esperienza delle comunità internazionali dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia suggerisce, invece, una prospettiva differente. Negli ultimi decenni l'UCEBI ha visto crescere la presenza di comunità nate dall'iniziativa missionaria di Chiese provenienti dalla Costa d'Avorio, dalla Nigeria, dalla Cina, dalla Corea del Sud, dalle Filippine, dallo Sri Lanka e da altri contesti ecclesiali.

Nella maggior parte dei casi tali comunità sono sorte per rispondere ai bisogni spirituali dei migranti di prima

generazione, offrendo spazi di culto nella lingua madre, forme liturgiche familiari e reti di sostegno comunitario indispensabili per affrontare il percorso migratorio.

Questa funzione rimane ancora oggi fondamentale. Le comunità diasporiche rappresentano luoghi nei quali fede, lingua, memoria e appartenenza culturale continuano a intrecciarsi, offrendo ai migranti un'importante continuità identitaria. Come osserva Jehu Hanciles, la diaspora non costituisce semplicemente una conseguenza della globalizzazione, ma uno dei principali vettori attraverso i quali il cristianesimo continua a diffondersi nel mondo contemporaneo (Hanciles 2008, pp.395-401).

Negli ultimi anni, tuttavia, si osserva un'evoluzione significativa. L'emergere delle seconde generazioni, l'utilizzo crescente della lingua italiana e il progressivo incontro con le comunità battiste storiche stanno modificando la natura stessa di queste Chiese. Sempre più frequentemente vengono introdotti culti bilingui, ministeri condivisi e percorsi comuni di formazione. La comunità non si rivolge più esclusivamente ai connazionali, ma inizia a percepirsi come presenza missionaria all'interno della società italiana.

Ridurre questo fenomeno alla sola *Reverse Mission* rischia però di coglierne soltanto un aspetto. L'esperienza concreta mostra, infatti, che non sono soltanto le comunità migranti a trasformare il panorama ecclesiale italiano; anche le Chiese storiche vengono profondamente ridefinite dall'incontro con esse.

Cambiano i linguaggi liturgici, le forme della leadership, le modalità di leggere la Scrittura, la comprensione della comunione ecclesiale e perfino il modo di concepire l'identità battista. È proprio in questo processo di trasformazione reciproca che la categoria della *Reverse Mission* mostra i propri limiti.

Per interpretare questa dinamica risulta particolarmente fecondo il concetto di *Third Space* elaborato da Homi K. Bhabha (1994). Secondo il teorico postcoloniale, l'incontro tra culture differenti non produce semplicemente coesistenza né assimilazione, ma genera uno spazio nuovo nel quale entrambe le identità vengono ridefinite. Il **Third Space** non rappresenta una zona neutrale, bensì un luogo creativo nel quale emergono nuove forme di appartenenza.

Trasferita nell'ambito ecclesiologico, questa prospettiva consente di leggere le comunità internazionali non come "ospiti" delle Chiese italiane, né come semplici realtà etniche parallele, ma come luoghi nei quali prende forma **una nuova esperienza di Chiesa**. Nessuno

rimane identico a se stesso dopo l'incontro interculturale. L'interculturalità non consiste nella semplice presenza di culture differenti all'interno della medesima comunità, ma nella disponibilità a lasciarsi trasformare reciprocamente. Questa intuizione trova, a nostro avviso, una significativa fondazione biblica nel libro di Rut.

La narrazione non presenta semplicemente una straniera accolta dal popolo d'Israele. Rut entra nella storia della salvezza modificando la storia stessa di Israele. Noemi ritrova la speranza attraverso la fedeltà della nuora moabita; la comunità di Betlemme riconosce l'opera di Dio attraverso una donna straniera; la genealogia davidica si arricchisce di una figura proveniente da un popolo tradizionalmente percepito come estraneo. L'accoglienza non è dunque un processo unidirezionale, ma una dinamica di reciproca trasformazione.

Alla luce di queste considerazioni, l'esperienza delle comunità internazionali dell'UCEBI sembra suggerire che la categoria della Reverse Mission, pur descrivendo efficacemente l'inversione dei flussi missionari, non sia sufficiente a interpretare la complessità delle relazioni ecclesiali che caratterizzano il protestantesimo contemporaneo. L'incontro tra comunità provenienti da tradizioni culturali differenti non produce semplicemente un cambiamento dei soggetti della missione, ma dà origine a *processi di reciproca trasformazione* nei quali tutte le Chiese sono chiamate, nello stesso tempo, a testimoniare il Vangelo e a lasciarsi interpellare dalla testimonianza dell'altro.

Più che introdurre una nuova categoria missiologica, questa prospettiva invita a riscoprire una dimensione costitutiva della Missio Dei: *la missione come esperienza di reciprocità ecclesiale*. In tale prospettiva, le comunità migranti non rappresentano soltanto nuovi protagonisti dell'evangelizzazione dell'Europa né una risposta al declino numerico delle Chiese storiche. Esse diventano luoghi nei quali l'intera comunità cristiana sperimenta che la missione appartiene anzitutto a Dio e che nessuna Chiesa può considerarsi esclusivamente soggetto dell'annuncio. Ogni comunità è, simultaneamente, missionaria e missionata.

Questa consapevolezza costituisce una delle principali sfide ecclesologiche per il battismo italiano del XXI secolo. Non si tratta semplicemente di accogliere comunità provenienti da altre culture, ma di riconoscere che proprio attraverso tale incontro lo Spirito continua a riformare la Chiesa, liberandola dall'autoreferenzialità culturale e aprendola a una comprensione sempre più

ampia del Vangelo.

È proprio questa intuizione che trova, a nostro avviso, una significativa fondazione biblica nel libro di Rut. Se la riflessione missiologica contemporanea ha mostrato come la missione non possa più essere pensata secondo il paradigma unidirezionale della modernità, la narrazione di Rut suggerisce che tale reciprocità appartiene da sempre all'agire di Dio. La straniera non è semplicemente accolta dal popolo dell'alleanza: attraverso la sua presenza, è Israele stesso a essere trasformato. Rut non entra soltanto nella storia della salvezza; contribuisce a ridefinirla.

È a partire da questo paradigma biblico che diventa possibile rileggere l'esperienza interculturale delle comunità battiste contemporanee non come una semplice "missione di ritorno", ma come uno spazio di reciproca ospitalità nel quale ogni Chiesa scopre di ricevere dall'altra un dono indispensabile per comprendere più pienamente il Vangelo.

CONCLUSIONI

Il modello di Rut e la missione come reciprocità

L'esperienza delle comunità internazionali dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia mostra come la categoria della Reverse Mission descriva efficacemente un importante cambiamento storico: l'emergere di Chiese provenienti dal Sud globale come protagoniste della testimonianza cristiana in Europa. Tuttavia, la realtà ecclesiale osservata nel contesto battista italiano sembra suggerire che tale categoria, pur utile dal punto di vista descrittivo, non sia sufficiente a interpretare la complessità delle relazioni interculturali che oggi attraversano la Chiesa.

Le comunità di origine ivoriana, nigeriana, cinese, coreana, filippina e srilankese non stanno semplicemente "riportando" il Vangelo in Europa. Allo stesso tempo in cui testimoniano la propria fede, esse vengono trasformate dall'incontro con il contesto italiano, con le seconde e terze generazioni e con le comunità battiste storiche. Parallelamente, anche queste ultime riscoprono, attraverso tale incontro, nuove modalità di vivere la comunione ecclesiale, di interpretare la Scrittura e di comprendere la missione. Più che un'inversione dei flussi missionari, ciò che emerge è un **pro-**

cesso di reciproca trasformazione ecclesiale.

È proprio qui che il libro di Rut offre, a nostro avviso, una chiave ermeneutica particolarmente feconda. La tradizione cristiana ha spesso letto Rut come paradigma dell'accoglienza dello straniero. Sebbene questa interpretazione colga un elemento fondamentale del racconto, essa rischia di fermarsi a una prospettiva unilaterale nella quale Israele accoglie e Rut viene accolta. Una lettura interculturale del testo permette invece di cogliere una dinamica molto più profonda.

Rut non è semplicemente destinataria dell'ospitalità di Israele; diventa protagonista della storia della salvezza. La sua presenza modifica profondamente tutti i soggetti coinvolti nel racconto. Noemi, che all'inizio del libro si definisce "amara" e "vuota" (Rt 1, 20-21), ritrova speranza proprio attraverso la fedeltà della nuora moabita. Booz scopre una nuova comprensione della giustizia e della responsabilità comunitaria.

La comunità di Betlemme riconosce nella straniera l'opera sorprendente di Dio. Infine, Israele stesso viene trasformato, poiché quella donna proveniente da un popolo tradizionalmente considerato estraneo entra nella genealogia di Davide e, secondo il Vangelo di Matteo (Mt 1, 5), nella genealogia del Messia.

L'accoglienza narrata nel libro di Rut non consiste dunque nell'assimilazione dello straniero all'interno di

una comunità culturalmente immutata. Nessuno dei protagonisti rimane identico a se stesso dopo l'incontro. Rut cambia certamente la propria esistenza attraversando confini geografici, religiosi e culturali, ma anche Noemi, Booz e l'intera comunità di Betlemme vengono trasformati dalla sua presenza. La relazione interculturale diventa così uno spazio nel quale Dio continua a plasmare il proprio popolo.

Questa prospettiva dialoga significativamente con il concetto di Third Space elaborato da Homi K. Bhabha. Come la mia ricerca ha cercato di evidenziare, il valore di tale categoria non consiste semplicemente nell'affermare la convivenza di identità differenti, ma nel descrivere uno spazio relazionale nel quale le identità vengono continuamente negoziate e trasformate. Applicata alla riflessione ecclesiologica, essa suggerisce che la Chiesa non sia chiamata a scegliere tra assimilazione e separazione culturale, bensì a diventare uno spazio di ospitalità reciproca, nel quale ogni comunità riceve dall'altra un dono indispensabile per comprendere più pienamente il Vangelo.

Allo stesso tempo, è necessario mantenere uno sguardo critico verso il modello di Bhabha, ricordando che ogni processo interculturale continua a essere attraversato da asimmetrie di potere, differenze sociali, economiche e di genere che non possono essere ignorate.





In questa prospettiva, l'esperienza delle comunità internazionali dell'UCEBI può essere interpretata come uno dei luoghi nei quali la Chiesa italiana sta sperimentando una nuova forma di missione.

Non si tratta semplicemente di accogliere comunità migranti né soltanto di riconoscerne il dinamismo evangelistico. Si tratta piuttosto di accettare che proprio attraverso la presenza dell'altro Dio continui a parlare alla propria Chiesa, mettendone in discussione abitudini, linguaggi, strutture e autoreferenzialità culturali.

Più che introdurre una nuova categoria missiologica, questa riflessione invita quindi a riscoprire una dimensione costitutiva della Missio Dei: la missione come esperienza di reciprocità ecclesiale. Se si volesse sintetizzare tale prospettiva con un'espressione, si potrebbe parlare, in via esplorativa, di una **missione reciproca (Mutual Mission)**, intendendo con essa non una nuova strategia missionaria, ma una modalità di partecipazione condivisa alla missione di Dio nella quale tutte le Chiese sono contemporaneamente chiamate a testimoniare il Vangelo e a lasciarsi evangelizzare dall'incontro con l'altro.

In definitiva, il libro di Rut ricorda alla Chiesa del XXI secolo che Dio non chiede semplicemente al pro-

prio popolo di accogliere lo straniero. Più radicalmente, sceglie di trasformare il proprio popolo proprio attraverso lo straniero.

L'accoglienza non è il punto di arrivo della missione, ma il luogo nel quale la Chiesa scopre che l'altro non è soltanto destinatario della grazia, bensì uno degli strumenti attraverso cui Dio continua a rinnovare il suo popolo. È in questa reciprocità, più che nell'inversione dei flussi missionari, che sembra delinearsi una delle prospettive più promettenti per la missione cristiana in un contesto sempre più interculturale.

Riferimenti bibliografici

- Adogame, Afe. 2013. *The African Christian Diaspora: New Currents and Emerging Trends in World Christianity*. London: Bloomsbury.
- Bevans, Stephen B., e Roger P. Schroeder. 2004. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Hanciles, Jehu J. 2008. *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, Philip. 2011. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Kwiyan, Harvey C. 2014. *Sent Forth: African Missionary Work in the West*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Neill, Stephen. 1964. *A History of Christian Missions*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Sanneh, Lamin. 1989. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Stanley, Brian. 1990. *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leicester: Apollos.
- Sugirtharajah, R. S. 2003. *Postcolonial Reconstructions: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. London: SCM Press.
- Walls, Andrew F. 1996. *The Missionary Movement in Christian History*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Come si sono comportati i cristiani nei confronti della violenza, delle armi e della guerra? Le hanno accettate o rifiutate? L'autore cerca di rispondere a queste domande guidandoci in un percorso che va dai primi secoli fino ai giorni nostri, delineando gli sviluppi delle posizioni dei cristiani e delle chiese. Idee, eventi e persone si intrecciano in una narrazione che, evitando miti e luoghi comuni, induce a riflettere su quali responsabilità abbiano avuto i cristiani nel percorso che ha portato l'umanità sulla soglia del baratro della catastrofe nucleare.



In un tempo in cui c'è un forte bisogno di spiritualità, gli anabattisti ci offrono un modello praticabile. Un paradigma che ci propone uno stile di vita alternativo a quello attuale fondato spesso sul narcisismo, la violenza e il consumismo. Uno stile di vita che ha inizio con l'abbandonarsi a Dio, nella serena fiducia che ponendo nelle mani di Dio la propria vita, nulla ci mancherà. Da qui segue il coraggio di una fede personale pronta a correre il rischio della coerenza. Una fede personale, ma non privata, vissuta in una comunità di uomini e di donne liberi e responsabili.

