

LE DIMENSIONI EMERGENTI DELLA MISSIONE

Francis Anekwe Oborji

(Professore di Missiologia, Pontificia Università Urbaniana, Roma)

In aggiunta al dibattito sul concetto della missione,¹ la teologia della missione post-conciliare testimoniava una migliore comprensione delle nuove dimensioni della missione. Di particolare importanza qui sono la discussione su ciò che alcuni hanno chiamato nuove forme di missione: a) missione quale dialogo ecumenico, b) missione come inculturazione, c) missione come dialogo con le religioni, e d) missione come promozione umana. Segue un breve resoconto di queste nuove dimensioni della missione.

1) Missione come dialogo ecumenico

Nei lavori più recenti di alcuni missiologi, il dialogo ecumenico è stato identificato quale una delle dimensioni emergenti della missione (Bosch 1993: 457). Si tratta di una nuova prospettiva negli studi della missione con i suoi problemi e le sue sfide. Questo risveglio ha un diritto legame con la missione. Per esempio nel protestantesimo l'idea ecumenica fu il risultato diretto del problema della rivalità sperimentata da varie denominazioni ed agenzie missionarie dell'occidente che operavano in varie parti di ciò che oggi è noto come il sud globale (Rosenkranz 1977:198). E' spaventoso dover pensare che un continente come l'Africa ed alcune parti dell'Asia sono condannati dalla storia a conoscere soltanto un cristianesimo diviso. La maggior parte della gente del sud globale ha di fatto abbracciato la forma di cristianesimo proposta loro senza avere un'esatta nozione dell'origine dello scisma e del protestantesimo nella chiesa. La forma emergente di ecumenismo, pertanto, dovrebbe essere una che respinga ogni inutile controversia sterile a favore di un significato sereno e umile del messaggio di Cristo ai popoli (Rm 6:16-22). L'interesse va ad una fervente cooperazione nella missione fra le varie confessioni. Cattolici, ortodossi e protestanti, sono invitati a porsi in gioco ed a condividere quanto hanno compreso e scoperto in Cristo in base

¹ Si vede il mio libro, F.A. Oborji, *Concepts of Mission. The Evolution of Contemporary Missiology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2006.

alle loro rispettive confessioni. Debbono operare insieme per proclamare Gesù Cristo effettivamente nel mondo di oggi e di domani. In varie aree esiste già una collaborazione: nel progresso sociale, nell'educazione religiosa, nella ricerca teologica, ecc. (Oborji 2002b: 27-30). Qualsiasi riflessione sulle tendenze della missione di oggi deve comprendere questo invito rinnovato al dialogo ecumenico.

In questa direzione, il Vaticano II collega intimamente la chiamata all'unità cristiana alla missione della chiesa (AG 6). Tutti i battezzati sono chiamati a riunirsi in un solo gregge affinché possano dare testimonianza unanime a Cristo il loro Signore di fronte alle nazioni. Il decreto missionario del Vaticano II continua dicendo: "E se non possono ancora dare completa testimonianza all'unica fede, dovrebbero almeno essere imbevuti di mutuo rispetto ed amore" (AG 3,19-23). E la Costituzione dogmatica del Concilio sulla chiesa dichiara categoricamente che coloro "che hanno il sigillo del battesimo che li unisce a Cristo ... sono di fatto in qualche modo reale riuniti a noi nello Spirito Santo" (LG 15). Il decreto del vaticano II sull'ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), parla anche a favore di relazioni migliorate e mutua accettazione. In genere, il Vaticano II considera l'ecumenismo come una delle preoccupazioni principali e dichiara che la divisione fra i cristiani e in contraddizione con la volontà di Cristo, scandalizza il mondo, e danneggia la santissima causa, ossia la predicazione del vangelo ad ogni creatura.

Questo nuovo sviluppo è anche sperimentato nelle chiese protestanti. La formazione del Consiglio Mondiale delle Chiese (WCC) nel 1948 è stato descritto come un grande nuovo fatto che conduce all'unità cristiana. Le chiese divenne cosce che oggi è impossibile dire "Chiesa" senza allo stesso tempo dire "Missione"; per lo stesso motivo è diventato impossibile dire "Chiesa" o "Missione" senza al tempo stesso parlare di *l'unica* missione dell'*unica* chiesa. E' questa la nuova tendenza nella missione. (Bosch 1993: 464).

Ed ancora, vi è una crescente consapevolezza della relazione fra la questione dell'unità cristiana e quella dell'unità della famiglia umana. Infatti, c'è chi ha chiesto se l'unità della famiglia umana non sia in qualche modo collegata all'unità visibile fra i cristiani riuniti in una singola fede. Vi è anche una forte tendenza a sottolineare che la venuta del Regno di Dio e la seconda venuta di Cristo non debbono essere separate da questo invito all'unità della famiglia umana. La missione deve puntare all'unificazione di tutti in Cristo,. Perché questo avvenga, le attività missionarie debbono anche essere dirette verso la costruzione di ponti che colleghino quelle cose che dividono i vari popoli: convinzioni religiose, etnicità,

razza, ideologie, ecc. Come lo dimostrano gli eventi recenti e i conflitti nel mondo il Regno di Dio significa anche tolleranza, riconciliazione, pace e giustizia. Tutto ciò significa che l'umanità ha un forte bisogno di redenzione etnica e razziale (Ngindu Mushete 1991: 152).

La missione cristiana è radicata nella fede comune che tutti i cristiani professano in Cristo. La proclamazione della fede chiama alla comunione se non all'unità fra tutte le chiese fondate nel nome di Cristo. Ciò dimostra anche che il dialogo ecumenico è collegato ad altre nuove forme di missioni, come l'inculturazione ed il dialogo inter-religioso. Uno dei motivi che si trova dietro questi nuovi modi di intendere la pratica della missione è la necessità di un approccio dinamico alla missione e la preoccupazione di coltivare la buona volontà che potrà consentire alle strutture di comunione fra le chiese di funzionare come dovrebbero. Si sta qui pensando in modo particolare alle esperienze storiche che hanno condotto allo scisma nell'XI secolo e al protestantesimo che ebbe origine nel XV secolo, e che potrebbero diventare fonte di unità e di migliore comprensione fra le chiese. Inoltre quale esperienza potrà venire dalle giovani chiese del sud globale per la chiamata all'unità e alla comunione fra le chiese? La natura dell'unità cristiana che viene presa in considerazione da queste giovani chiese va ben oltre la visione del tradizionale di una chiesa che respira soltanto con due polmoni, oriente e occidente, come spesso viene detto (*Ut Unum Sint* 54).

Lo spostamento del cristianesimo verso il sud globale significa che le chiese dell'Africa dell'Asia e dell'America Latina dovranno anche essere dare il loro contributo allo sviluppo del patrimonio cristiano comune. E dunque l'unità fra i cristiani diventa quell'unità costruita intorno alla fede comune in Gesù Cristo, nel suo messaggio evangelico, e nella comunione con tutte le chiese locali o le comunità ecclesiali della chiesa-famiglia universale, con la Sede di San Pietro quale centro di comunione, per l'erezione del Regno di Dio in terra. IL rinnovato accento posto sull'inculturazione e sul dialogo con le religioni può voler significare che il sogno di molte chiese locali del sud globale è che in un futuro non distante, insieme alle chiese del nord atlantico essere possano riunirsi intorno alla Sede di San Pietro quale centro di comunione anche se ognuna con le proprie tradizioni e discipline, liturgia e teologia, frutti delle varie esperienze storiche e dei contesti culturali, ma radicate nella comune fede in Gesù Cristo e nel suo Vangelo. In questo modo tutti i cristiani dei sei continenti, in una ricca sinfonia di linguaggi e di canti, di colori e di paramenti liturgici, e di gesti corporali, renderanno onore e lode a Dio Padre nel Cristo e nello Spirito Santo. Si tratta di un passo necessario

verso il raggiungimento dell'unità della famiglia umana tanto desiderata. Le chiese debbono unirsi prima per diventare catalizzatori dell'unità umana.

Pertanto alla luce delle chiese emergenti del sud globale, il dialogo ecumenico assumerà un nuovo ruolo ed una nuova prospettiva. Diventerà allora uno dei modi principali in cui le chiese verranno poste nella possibilità di entrare in rivelazione con la comunione arricchente, di dare e ricevere, all'interno della chiesa-famiglia universale che ha la Sede di San Pietro quale centro di comunione. Questo sforzo deve essere eseguito con la coscienza che tutti si sta operando per il bene dell'umanità, della chiesa di Cristo, e per un'autentica espressione, testimonianza, e vivenza della fede cristiana. Deve essere raggiunto soprattutto con la consapevolezza che lo Spirito Santo è attivamente presente in tutti, e conduce gradatamente ad una maggiore conoscenza del mistero di Dio rivelato in Gesù Cristo (Oborji 1998: 200)

La conclusione che si può trarre dai punti elencati sopra è che il modo rinnovato di riflettere sull'intima unione fra missione e unità cristiana *non è negoziabile*. Non deriva semplicemente dall'esperienza di missione del Terzo mondo oppure dalle mutate realtà, ma dal dono di unità fatto da Dio nell'unico Corpo di Cristo, e dalla missione di questo stesso Cristo per l'unificazione di tutte le cose in Lui. Il popolo di Dio è uno solo; il Corpo di Cristo è uno solo. Allo stesso modo la relazione fra missione ed unità cristiana non presume uniformità e riduzionismo, ne intende negare le differenze. Le differenze possono essere genuine e pertanto possono dover essere trattate come tali. Ciò che è richiesto qua è *pentimento*. La missione nell'unità e l'unità nella missione sono impossibili senza un atteggiamento autocritico, particolarmente la dove i cristiani si incontrano con altri, co-credenti o non credenti, che, secondo standard umani dovrebbero essere i loro nemici. L'ecumenismo è possibile la dove la gente si accetta l'un l'altra malgrado le differenze. Pertanto, la nuova sfida si trova nel modo in cui i cristiani e anzi l'intera famiglia umana, deve vivere l'unità nella diversità e la diversità nell'unità. Centro della diversità e dell'unità rimane sempre Gesù Cristo. E' Lui il fondamento ed il punto di orientamento. Anche la Bibbia, che è il Sacro Libro comune a tutti i cristiani, è una fonte per l'unità cristiana e per la testimonianza comune nella missione (Bosch 1993: 464-467).

2) **Missione come inculturazione**

Da un po' di tempo ormai il termine "inculturazione" ha assunto un luogo centrale negli studi della missione. La teologia della missione studia l'inculturazione quale mezzo di evangelizzazione. Tuttavia, la realtà che l'inculturazione esprime è antica quanto il cristianesimo stesso, visto che la chiesa ha sempre cercato modi di esprimere il suo messaggio in una cultura locale. Inoltre, dal suo inizio la chiesa ha sempre considerato che lo scopo della sua missione fosse universale ed omni-abbracciante. Comprende il superare tutti i limiti umani e l'incontrare i popoli di tutte le culture e di tutte le tradizioni religiose. Pertanto, nessuna cultura e nessun popolo dovrebbe monopolizzarla. Seppure questo fatto pare molto chiaro oggi prese però del tempo prima che la chiesa apostolica apprezzasse la dimensione universale della loro missione. La questione dell'ammissione dei Gentili nella chiesa senza imporre la legge ebraica diede inizio ad un concilio generale prima che potesse essere risolto (Atti 15). Fu il primo gesto di inculturazione maggiore nella chiesa primitiva: una transizione dal giudeo-cristianesimo al cristianesimo dei Gentili (Rahner 1981: 83). Quando questo problema iniziale fu risolto, il cristianesimo si espanse gradatamente oltre al suo ambiente ebraico originale per penetrare nel mondo dei Gentili. In questo processo la chiesa finì per appropriarsi nuove strutture, categorie e simboli in uno sforzo per rendere il cristianesimo rilevante alla gente che viveva in un ambiente socio-culturale nuovo. Furono adottate categorie filosofiche ed alcuni elementi culturali appartenenti alle popolazioni della regione mediterranea, (specialmente Greci e poi Romani) per formulare delle categorie teologiche centrali (per es. la cristologia) e forme di celebrazioni liturgiche. Una volta fatto questo la categoria o simbolo così adottato acquisiva un nuovo significato che trascendeva il suo significato originale a causa della novità della fede cristiana (Oborji 1998: 70). Come sostiene David Bosch, i primi cristiani non si espressero semplicemente con le idee greche che già conoscevano, bensì attraverso delle percezioni religiose e filosofiche greche scoprirono ciò che era stato loro rivelato (Bosch 1993: 190). Allo stesso modo, la liturgia cristiana non sarebbe emersa se non si fosse sviluppata con strutture attinte da elementi delle culture romane (Newman 1989: 373).

Pertanto, l'esigenza di inculturazione non è nuova nella vita e nella storia della chiesa. Ciò che appare nuovo invece, è il termine "inculturazione" stesso e lo spostamento di accento che lo accompagnò. Negli studi antecedenti di alcuni missiologi e in molti documenti magisteriali fino a poco tempo fa, il termine usato

era invece adattamento missionario. Adattamento, come già fatto notare, si riferisce ad un metodo più creativo di attività missionaria, tramite il quale il missionario cerca di adattare il messaggio cristiano e la liturgia ai costumi di coloro in mezzo ai quali sta lavorando (Schieller 1990: 16-17). Ma per molti teologi contemporanei del Terzo Mondo, l'adattamento è un processo che cerca di "adattare le pratiche" della chiesa così come vengono praticate nel paese d'origine del missionario il più possibile alla vita socio-culturale del popolo che si sta evangelizzando. Per questo un buon numero di autori ha cercato di articolare i difetti della teologia dell'adattamento. Naturalmente, il loro approccio è stato molto critico, ma ciononostante ha aiutato a chiarire il significato e la novità dell'inculturazione quale teoria missionaria. Tre teorie principali che possono facilmente associate alla teoria dell'adattamento potrebbero essere così riassunte: a) la teoria missionaria della salvezza delle anime; b) la teoria missionaria dell'impiantare della chiesa (come è stata materializzata nel paese d'origine del missionario) (teoria alla quale ci si riferisce come la teologia della *tabula rasa*); e c) la teoria della ricerca di "pietre miliari". In qualsiasi caso, uno dei limiti maggiori della teologia dell'adattamento, secondo alcuni autori, è il suo *concordismo*, che consiste nei tentativi e nella tendenza di egualizzare la rivelazione cristiana con i sistemi di pensiero in cui ha trovato la sua espressione storica. Il risultato di un tale agire è stato minimo (Ngindu Mushete 1979: 29). Ed ancora, alcuni sostengono che la teologia dell'adattamento implichi che le giovani chiese del sud globale non dovrebbero assumere il colore culturale e i costumi della loro cultura locale bensì dovranno rimanere per sempre, "comunità cristiane paralizzate – copie basate su un modello straniero, deprivate di ogni iniziativa, creatività, ed originalità, che pregano con parole prese in prestito e pensano con parole suggerite" (Ngindu Mushete 1994: 14-15).

Malgrado questa critica, occorre riconoscere che le chiese attualmente in fermento in molte parti del sud globale sono nate dallo sforzo missionario della teoria dell'adattamento. Ed ancora sarebbe facile per noi oggi giudicare negativamente la passata teoria missionaria, ma la situazione potrebbe essere diversa se si considerassero le circostanze storiche che accompagnarono l'epoca in cui questi sforzi missionari furono formulati ed eseguiti. Per esempio all'epoca in cui il cristianesimo si stava espandendo verso la maggior parte del sud globale, ad iniziare con l'espansione missionaria del XV° secolo, la Riforma Protestante era appena cominciata. Quale suo risultato, il Concilio di Trento (1545-1563) fu convocato. Questo Concilio diede inizio alla Contro-riforma intendendo

salvaguardare l'unità della chiesa di fronte alla Riforma protestante. Era un richiamo all'uniformità per l'intera chiesa ivi incluse le chiese più giovani. Pertanto, i missionari non ebbero altra scelta che di unirsi nello sforzo verso l'unità della chiesa e della fede cristiana (Oborji 1998: 72).

In seguito, nel XIX secolo, in mezzo ad una chiesa divisa in occidente sorse un movimento modernista. L'unità della fede cristiana era ancora una volta minacciata. In uno sforzo per salvaguardare l'unità della fede il Concilio Vaticano I° (1870) presentò una teologia della rivelazione che lasciava poco spazio per il riconoscimento di elementi di rivelazione all'esterno della chiesa cattolica (Dulles 1983: 51-52). In tutto ciò, occorre collocare la mentalità o l'atteggiamento della chiesa in relazione con quella del resto del mondo all'epoca. E' un fatto che anche altre culture mondiali o religioni non erano dialogiche neppure loro. Inoltre, lo stato sottosviluppato delle scienze sociali, soprattutto l'antropologia culturale, certamente all'epoca non aiutava a migliorare le cose. Lo sviluppo dell'antropologia culturale, all'epoca, considerava la maggior parte dei popoli non appartenenti al mondo nord atlantico come popoli senza cultura ne civilizzazione. Era l'Africa ha sembrare soffrire di questo tipo di stereotipo più di ogni altra razza della famiglia umana.

Invariabilmente questa natura sottosviluppata dell'antropologia culturale influenzò le teorie missionarie e le pratiche di quei periodi. Da notare anche il fatto che fino all'inizio del XX secolo non esisteva alcuna teologia della missione ben sviluppata ne nei circoli cattolici ne in quelli protestanti. E quando cominciò a svilupparsi iniziò con la teologia dell'adattamento allora in auge: la salvezza delle anime e l'impianto della chiesa in tutto il mondo quale mezzo universale di salvezza inteso da Dio per l'umanità. Le due prospettive, la salvezza delle anime ed impianto della chiesa, sono due aspetti dell'impegno missionario della chiesa. Il secondo ha continuato a persistere fino al Concilio Vaticano II. Il primo è stato allargato con il termine evangelizzazione specialmente con l'accento moderno posto sull'evangelizzazione integrale. Inoltre, vari documenti del Vaticano II parlano positivamente della necessità dell'adattamento, descrivendo la stessa realtà alla quale la parola "inculturazione", si rivolge oggi (SC. 37-40).

Il fondamento teologico dell'inculturazione è l'incarnazione. L'argomento fondamentale è che così come Gesù Cristo, il verbo di Dio, si incarnò nella cultura nel milieu ebraico, così anche dovrebbe essere permesso al vangelo di Gesù cristo di essere inculturato (o incarnato) nella cultura locale ed il suo contesto (Mt 5:17;

Atti 10:34). In questo caso, l'incarnazione quale modello teologico di inculturazione può essere spie4gata in due sensi. Nel primo, significa il processo di penetrazione mutua del vangelo e della cultura così che Gesù Cristo possa essere presente "oggi" in ogni cultura. In questo senso particolare, l'evento dell'incarnazione continua nel tempo; avviene ogni volta che il vangelo è fatto penetrare in un ambiente culturale cosicché il popolo possa accogliere Cristo in mezzo a loro quale loro salvatore.

Il secondo senso si riferisce all'unico evento di Betlemme, quando "il Verbo si fece carne e dimorò fra noi" (Gv 1:14). Si tratta dell'inculturazione primordiale del Verbo di Dio nella carne umana e nella storia, e pertanto del fondamento e modello per l'inculturazione susseguente. E' la redenzione dell'umanità con Cristo. E' questa la base della pretesa universale dell'evento Cristo. E' l'umanità intera che Cristo ha redento. Chiunque partecipa dell'umanità e della creazione di Dio è stato redenti in Cristo. Ecco perché la missione cristiana è universale e perché qualsiasi popolo (di qualsiasi razza, nazionalità o colore) può sostenere che Cristo è il suo salvatore e redentore. Ecco perché per esempio, un cristiano africano può chiamare Cristo un *antenato* africano. Ed ecco perché Cristo può essere chiamato un asiatico dagli asiatici⁸, ecc. ecc. Infatti, è nella cristologia che l'inculturazione assume il suo significato più importante.

Visto nell'insieme, nel suo senso più ampio, generico, e universale, incarnazione significa: Dio è diventato uomo, appartiene ad un popolo specifico, e ne condivide tutte le particolarità; divenne quell'uomo in quel popolo. Il senso generico dell'incarnazione insiste su "uomo come tutti gli uomini", mentre il lato "inculturazione" punta alle differenze e alle peculiarità: un uomo diverso da tutti gli uomini, perché apparteneva ad un popolo ed a una cultura specifica. Così come avvenne per l'incarnazione, l'inculturazione non ha luogo nell'astratto: avviene in uno spazio culturale concreto (Tamba Charles 1996: 74). Ma se si usano termini analogici si potrebbe dire che il vangelo va inculturato o incarnato in una cultura così come Gesù Cristo, il Verbo di Dio prese carne e visse fra noi (Gv 1:14), divenne incarnato nella cultura umana. Analogia non significa totale identità fra le realtà che vengono comparate. L'incarnazione di Gesù Cristo è un mistero. E' un atto divino, un evento totalmente unico e singolare. Il mistero dell'incarnazione punta ad altra realtà che si celano dietro gli elementi dell'inculturazione. Pertanto il suo uso da parte dei teologi deve essere inteso in termini analogici. Infatti, è per questo motivo che la Commissione Teologica Internazionale, parlò di otto principi

teologici quali fondamenti dottrinali di inculturazione, dando tuttavia il primo posto al mistero dell'incarnazione (Gigliani 1996: 132).

Alcune definizioni dell'inculturazione sono state date da alcuni teologi. Secondo P. Arrupe, inculturazione significa "incarnazione" della vita cristiana e del messaggio cristiano in un contesto culturale particolare, in modo tale che questa esperienza non soltanto trovi espressione tramite elementi che sono propri della cultura in questione, ma diventa un principio che animi, diriga ed unifichi la cultura, trasformandola e rifacendola per far nascere una nuova creazione (Arrupe 1978: 97ss). Con le parole di Justin Ukpong, l'inculturazione implica l'immergere il cristianesimo nelle culture locali del popolo così che allo stesso modo come Gesù divenne uomo, il cristianesimo deve diventare la religione culturale del popolo (Ukpong 1984: 27).

Tutto ciò dimostra che l'inculturazione è un mezzo indispensabile di evangelizzazione. Implica una vigorosa ricerca ed una estrema pazienza ma è qualcosa che va incoraggiata se si vuole che il cristianesimo abbia un vero senso per il popolo che si sta evangelizzando.

3) Missione come dialogo con le religioni

Il dialogo con le religioni è stato riconosciuto essere una dimensione emergente della missione. In questo contesto, spesso si è detto che uno dei problemi che la chiesa dovrà affrontare nel XXI secolo, sarà quello di spiegare il significato cristiano di soteriologia in un mondo multi-religioso, dove le religioni hanno acquisito un ruolo importante. La teologia della missione ha già fatto grandi progressi nel suo studio della relazione fra il cristianesimo e le altre religioni mondiali. Oggi i cristiani sono giunti ad ammettere che non soltanto le grandi religioni sono una "*praeparatio evangelica*" ma ognuna di esse possiede anche il proprio *centro-di-vita*. Tuttavia trovano il loro completamento nel cristianesimo.

Seppure questo insegnamento è chiaro e sano, va detto che il soggetto ha dato uno spunto per alcune posizioni radicali negli scritti di alcuni teologi e particolarmente di quegli autori della teologia radicale delle religioni. Ci troviamo di fronte ad un duplice concetto: d'un canto, la chiesa che ha sempre accettato la possibilità di salvezza per i popoli che non hanno mai sentito il vangelo, dall'altro, il significato soteriologico di questa stessa chiesa. Per quanto concerne il primo punto il Vaticano II afferma la possibilità di salvezza nelle religioni non cristiane (NA 2). Questo fatto è già stato spiegato dai missiologi cattolici della teoria del

completamento. Oggi però alcuni autori radicali come Knitter, Hick ed altri, parlano di “soteriologico (“soteriocentrismo”) in un contesto al di fuori del “teocentrismo” reale ed anche in opposizione al “cristocentrismo” (cfr. Bellagamba 1993: 18ss).

Ma l’insegnamento della chiesa è in continuazione della tradizione biblica e riconosce il ruolo insostituibile ed unico di mediazione di Cristo, il salvatore, che si può raggiungere tramite la fede in Cristo stesso e il fatto di essere membro della sua chiesa sulla terra. Tuttavia a causa di questo stesso evento-Cristo, poiché egli è l’unica via di salvezza, chi non ha sentito il vangelo può raggiungere la salvezza tramite vie note soltanto a Dio, perché stiamo davanti ad un mistero: “Tutti, pertanto, vanno convertiti a Cristo, che viene conosciuto tramite la predicazione ... dunque, anche in modi noti solo a Dio egli può condurre coloro che senza che sia colpa loro, ignorano il vangelo di questa fede ...” (AG 7). Comunque, questa possibilità di salvezza al di fuori della religione cristiana non diminuisce l’urgenza missionaria (RMi 4-9).

4) Missione quale promozione umana

La discussione teologica sulla promozione umana (nota anche in alcuni ambienti come teologia della liberazione), nelle sue varie espressioni nasce dalla preoccupazione dei teologi di rivolgersi all’esperienza di sfruttamento, di oppressione, e di ingiustizia, vissuta dalla popolazione. La teologia cerca di rivolgersi alle cause di povertà, specialmente nei paesi del sud globale, che per lungo tempo ha sofferto della dominazione di varie forme di imperialismo. Con le parole di Barnabas Okolo, questa teologia emerge quale risposta alle esperienze di negazione, di mordente povertà causate dall’avidità dallo sfruttamento e dall’oppressione. E’ una riflessione critica su queste esperienze, alla luce del vangelo, con lo scopo di ispirare nella gente impoverita un sincero impegno di costruire una società più giusta e più umana (Okolo 1994: 102-103). Generalmente parlando, i teologi della promozione umana prendono come loro punto di partenza la situazione locale e specialmente la realtà socio politica ed economica della popolazione. Studia anche degli elementi di giustizia, di pace e di solidarietà. Viene ormai arguito che il mancato agire a supporto di questi elementi farà perdere la maggior parte della sua credibilità a qualsiasi evangelizzazione. E non è tutto. L’azione per la giustizia e la partecipazione alla trasformazione del mondo è parte integrale dell’evangelizzazione. E’ un luogo di incontro per cristiani e non cristiani, un posto riservato per il dialogo e per la solidarietà, un segno di autentico

amore per l'umanità che sta al centro del messaggio evangelico (Ngindu Mushete 1991: 150). Quanto si vuole sottolineare in tutto ciò è che nella presenza di Dio la gente è importante, la gente conta. Così anche conta il loro benessere.

D'ogni modo viene sempre rivolta una speciale attenzione all'elemento della povertà e alla crisi economica. Alcuni basano le loro riflessioni su fattori interni: la crisi socio-culturale generata dall'urto fra la modernità e i valori e il loro significato culturale tradizionale, l'instabilità politica causata da cattivi governi e dittature, pianificazione economica misera, corruzione, oltre a disastri naturali, come pandemie, frequenti siccità e desertificazione che rovinano la maggior parte dei paesi del sud globale. Tuttavia, la maggior parte dei teologi basa le sue riflessioni su fattori esterni quali termini commerciali disonesti dell'ordine economico mondiale, la manipolazione dei paesi del Terzo Mondo da parte delle nazioni industrializzate e delle istituzioni finanziarie, il grosso peso del debito esterno contratto e sperperato da regimi corrotti, e le severe condizioni della SAP (*Structural Adjustment Program*) imposto dalla IMF (Fondo Monetario Internazionale) e dalla banca mondiale su questi poveri paesi per renderli degni di prestito per progetti di sviluppo che non fanno altro che li fanno diventare ancora più dipendenti dalle nazioni industrializzate. Tutti questi aspetti toccano elementi di giustizia, di pace e di sviluppo. Quale è il ruolo della missione cristiana in tutto ciò?

La vera ispirazione dei teologi nel discutere la promozione umana nella realtà contemporanea viene dalla loro convinzione cristiana. E' sulla base della loro fede cristiana che i teologi offrono le loro riflessioni e si rivolgono alle povere condizioni dei paesi del Terzo Mondo. In verità, trascurare questo obbligo significa, per i teologi, provare un senso di indifferenza per la situazione di due terzi mondi. In altre parole, i teologi vogliono fare parte degli sforzi della chiesa nell'ambito della promozione umana. Ciò significa che gli insegnamenti sociali della chiesa stanno alla base delle fonti della riflessione dei teologi sulla promozione umana. Pertanto, nei loro scritti, la maggior parte dei teologi pone in evidenza due dimensioni fondamentali della promozione umana. D'una parte, la promozione umana richiede la liberazione degli esseri umani da tutto ciò che li trattiene in condizioni sub-umane od oppressive, affinché possano godere della loro totale dignità quali figli di Dio. D'altro canto implica uno sviluppo integrale della popolazione e dei valori che possiede affinché possa assumere la completa responsabilità del proprio destino. La prima pone in evidenza la base teologica della promozione umana: l'immensa dignità che la persona umana gode di fronte a

Dio. La seconda dimostra che la salvezza integrale dell'intera persona umana, e non soltanto l'estricazione dell'anima dal corpo, è la vera meta dell'evangelizzazione (RH 13-14).

Tutto ciò dimostra che esiste un legame fra l'evangelizzazione e la promozione umana. Il fondamento teologico della promozione umana è l'incarnazione. Tramite l'incarnazione redentrice di Cristo Dio stesso entra, in un modo molto radicale, in una nuova solidarietà con l'umanità nella storia, libera gli uomini e le donne dal peccato e li ristabilisce figli e figlie. Tanto nel suo insegnamento quanto nelle sue azioni Gesù testimoniò questa solidarietà radicalmente nuova e liberante di Dio con l'umanità (Lc. 4, 16-22; cfr. Is. 61.1-2; Mc 1,15; Ap 21,1-4).

Visto in un più ampio contesto, diventa chiaro che la promozione umana, se ben capita, è un aspetto della missione evangelizzatrice della chiesa (cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede 1984: 867-877). Ecco perché il Vaticano II discute la promozione umana e i suoi equivalenti nel contesto della missione evangelizzatrice della chiesa nel mondo moderno (GS 42-84). Lo stesso orientamento si può trovare nei documenti post-conciliari. Per esempio, nella lettera enciclica *Populorum Progressio* (1967), Paolo VI parlava di uno sviluppo integrale che va oltre una semplice crescita economica per comprendere la promozione di ogni persona, dell'intera persona, ed anzi dell'intera umanità (Paolo VI 1967:14). Nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975), diceva che l'evangelizzazione è incompleta se manca la promozione umana, poiché le due sono intimamente connesse nell'ordine antropologico, teologico ed evangelico (EN 29-31). Alcuni anni prima, nel 1971, il Sinodo dei Vescovi su Giustizia nel mondo" aveva detto che "L'azione a profitto della giustizia e la partecipazione nella trasformazione del mondo è una dimensione costitutiva (*Ratio Constitutiva*) della missione evangelizzatrice della chiesa per la redenzione della razza umana e la sua liberazione da ogni situazione di oppressione". Lo stesso orientamento viene dato da Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Redemptoris Missio* (RMi 58-59), dai Vescovi latino americani (CELAM 1979: 376), e dai vescovi africani (SECAM 1984: 143).

Tutto ciò conferma l'insegnamento che le preoccupazione socio economiche e politiche hanno dei legami vitali con l'evangelizzazione. Pertanto, la chiesa nel mondo contemporaneo, mentre riflette su la missione della salvezza e la persegue, non può trascurare il diventare attivamente coinvolta negli sforzi di promozione

umana di giustizia e di pace. Attraverso l'evangelizzazione la chiesa punta a trasformare internamente gli esseri umani per renderli capaci di vivere una relazione rinnovata con Dio e con i loro fratelli e sorelle. Il legame fra la promozione umana e l'evangelizzazione è un legame necessario. Consiste nel fatto che la missione di predicare il vangelo e la promozione della persona umana concernono la salvezza dell'intera persona, anima e corpo. E' attraverso la proclamazione del vangelo e le opere di giustizia e di misericordia, che la persona umana viene costruita. Separare le opere di sviluppo dall'amore che le suggerisce e che viene predicata nel vangelo, significa negare la profonda unità del coinvolgimento cristiano. Soprattutto questo legame evidenzia la natura comunitaria della vocazione dell'uomo, e pertanto della necessità di un'etica che non sia soltanto individuale, e dell'importanza della responsabilità sociale e della partecipazione (GS 23-32). Infatti, la promozione umana nell'era moderna dovrebbe svilupparsi nella prospettiva di questa più profonda consapevolezza dello stretto legame che ha con l'evangelizzazione.

Tuttavia il punto che precede non significa che si debba ridurre la missione della chiesa soltanto a servizi sociali o alla promozione umana. La missione della chiesa è specificamente una missione "religiosa" e pertanto escatologica. Questo fondamento religioso della missione della chiesa è la fonte del suo impegno, del suo indirizzo, e del suo vigore nello stabilire e consolidare la comunità umana secondo la legge di Dio. Infatti, la chiesa è in grado, anzi è obbligata, qualora i tempi e le circostanze lo richiedano, ad iniziare azioni per il beneficio dell'intera umanità, e soprattutto di coloro che sono nel bisogno, come ad esempio opere di misericordia ed altre imprese simili (GS 42b).

Inoltre se dobbiamo dare una motivazione teologica alla dimensione escatologica della missione, essa sta nel fatto che *l'eschaton* non appartiene soltanto al futuro; l'escatologia influisce sul mondo presente e si sta già realizzando nella storia attraverso la missione. Da qui la nozione del tempo cristiano: la storia ha un carattere progressivo, ed il tempo è la condizione per la realizzazione dell'ultimo giorno, il compimento della salvezza. Il tempo è già giunto (*kairòs*), l'opportunità di svolgere la missione e pertanto attualizzare la salvezza. Ciò perché la salvezza, che è già realizzata in Cristo, non è ancora stata portata a tutti gli uomini e donne. Siamo giunti agli ultimi giorni, alla pienezza dei tempi, in cui la salvezza già realizzata obiettivamente deve essere applicata a tutti i non cristiani (Rm 5:6; 13:11; 2Cor 6:2, ecc.). E non è soltanto rivolta agli uomini e alle donne; la salvezza include anche quella dei valori culturali umani e religiosi.

Attraverso la missione della chiesa Cristo è venuto a salvare tutti (AG 9,11). Il tempo della chiesa è il tempo della missione. In questo ultimo giorno di escatologia, il kerigma o meglio il vangelo deve essere proclamato a tutti, soltanto allora giungerà la fine (Mt 24:14). L'ultimo elemento di questo insegnamento sulla escatologia è il regno di Cristo. Cristo, il Signore di tutti e in tutti (Col 1:15-19; Ef 1:10). La missione trasforma il mondo cristianamente, purifica tutti i suoi valori, prende quanto vi è di buono nelle religioni e nelle culture e li rende a Cristo. Questo dinamismo di creazione attraverso Cristo passa attraverso la missione (Rm 8:19; Eb 2:5-6; 1Cor 15:24ss).

Pertanto, il Vaticano II conferma che l'evento di Cristo è l'evento che dà significato e compimento a questo mondo e alla storia. Ed ancora, il significato continua a ricevere il suo compimento progressivo e successivo attraverso la missione della chiesa; storia sacra e profana vengono colpiti, il tempo cosmico e il tempo sacro sono implicati di volta in volta. Nel Cristo risuscitato, un esempio del potere di Dio che trasforma la natura, diventa il sacramento di questa trasformazione. Un altro esempio del potere trasformante divino, è nell'eucaristia, dove le cose create, coltivate da mani umane, vengono trasformate (GS 38; Forte 1975). In verità, l'escatologia meglio si spiega nei termini di "ricapitolazione" di tutto in Cristo (CCC 831-832).

5) Missione e dialogo con teologie contestuali

Come già notato nell'introduzione, una delle realtà emergenti negli studi della missione è l'interesse crescente nelle teologie del Terzo Mondo. Potrebbe non essere errato dire che i nuovi modi di missione, così come discussi sopra, sono emersi per molta parte quale risultato delle realtà del Terzo Mondo e le riflessioni teologiche qui emerse. Pertanto in questo XXI secolo, le teologie contestuali possono assumere una nuova dimensione negli studi della missione. Uno degli elementi critici che la missione cristiana deve affrontare è sempre stato il rispetto nel preservare l'identità culturale del popolo che viene evangelizzato, e di aiutarlo a trovare e recuperare tutta l'eredità culturale e religiosa in Cristo. La missione cristiana concerne l'incontro del messaggio evangelico di Gesù Cristo con varie popolazioni ed i loro contesti religiosi-culturali e socio-politici sempre nuovi. Riguarda l'impregnare questi contesti con il vangelo, l'assimilare le culture dei popoli nel vangelo e quella del vangelo nelle loro culture, e la storia dei cambiamenti conseguenti nel processo di evangelizzazione e delle culture delle popolazioni.

Ed ancora, se fino ad oggi la teologia della missione è stata dominata dalle opere dei teologi del nord atlantico, studi recenti hanno dimostrato che il futuro della missione, ed anzi della teologia cristiana, verrà determinato dai contributi emergenti dai teologi del Terzo Mondo. La teologia come è stato detto spesso, è nata dalla missione e dalla situazione concreta in cui la chiesa evangelizzante si ritrova. Perfino la teologia del nord atlantico ha cominciato ad essere conscia di questa natura contestualizzata malgrado la sua tradizionale tendenza di rivendicare l'universalismo. Ed i teologi del Terzo Mondo stanno anche diventando maggiormente consci che le realtà socio-culturali, religiose, economiche e politiche, che costituiscono i rispettivi contesti delle loro teologie sono inseparabilmente collegati a questa pretesa di universalismo della teologia nord atlantica. Pertanto, come risulta già evidente, i teologi del nord atlantico e del Terzo Mondo sono ormai impegnati in un dialogo fruttifero e mutualmente critico. Perfino il dialogo molto commentato, o piuttosto il rinnovato interesse per una nuova visione del rapporto fra le chiese del nord atlantico e quelle del sud globale, è ispirato da una stessa realtà (Philip Jenkins 2002). Piuttosto che parlare di "spostamento" dal nord al sud, è meglio vedere lo spostamento in termini di emergenza di "nuovi centri dell'universalità del cristianesimo". Ogni volta che la fede viene predicata, assimilata, ed incarnata nel contesto culturale di un popolo, emerge un nuovo centro di "universalità del cristianesimo" (Bediako 1995: 163). Nel gergo cattolico, emerge una chiesa locale in cui si vive la completezza della chiesa universale. E' un marcatore dell'importanza del dialogo nei contesti e di una nuova visione dell'ecclesiologia missionaria di comunione e di autonomia nella chiesa-famiglia universale. Pertanto, non si tratta tanto di mettere in pericolo il significato delle agenzie umane della missione o dei cristiani del sud, spostando le loro controparti del nord. Bensì, ciò che è richiesto è un nuovo linguaggio che prenderà questa realtà emergenti in considerazione. Ciò aiuterà a salvaguardare contro atteggiamenti pregiudiziali di una zona contro l'altra e la tendenza ricorrente di discreditarne alcuni sviluppi concreti e genuini nelle chiese del sud globale. Tutte le chiese amerebbero essere viste ed accettate quali soggetti del piano salvifico di Dio e come partecipanti completi nell'opera della missione cristiana.

Tutto ciò dimostra che l'emergenza della riflessione teologica nelle giovani chiese dei paesi del Terzo Mondo non dovrebbe creare tensioni. In questa epoca di globalizzazione ed inter-culturalismo, è necessario incoraggiare ad uno scambio di opinioni e di informazione fra le chiese locali, a livello teologico e pastorale.

Pertanto il dialogo con i contesti è una tendenza emergente negli studi della missione.

Conclusione

La teologia missionaria oggi, è sempre confrontata con la missionarietà della Chiesa, come anche con la meta particolare e specifica di tale missione ecclesiale. Ma in tutto questo, il compito più oneroso è stato quello di sottolineare l'urgenza e l'importanza di questa missione cristiana, e in particolare modo la missione *Ad Gentes* ed il ruolo della Chiesa a questo scopo, anche se stiamo lottando contro l'influenza della secolarizzazione nei paesi con antiche radici cristiane. Ed ancora, per quanto riguarda i tratti della teologia della religione, o della discussione sulle culture (inculturazione), la teologia della missione insiste sulla necessità della compatibilità con il Vangelo e la comunione con la Chiesa universale (cf. RM 52,54; *Ecclesia in Africa* 59-62). E' lo stesso principio a guidare la ricerca nelle aree della promozione umana. La missione va ricercata nel suo giusto contesto della proclamazione del Vangelo attraverso la quale la Chiesa fornisce una forza di liberazione che conduce alla conversione del cuore ed a modi di pensare che promuovono la dignità umana, lo sviluppo, ed una sana solidarietà fra la gente (cf. RM 59).

Nell'enciclica *Redemptoris missio*, il papa Giovanni Paolo II afferma che "all'inizio del terzo millennio, la missione della Chiesa è ancora all'inizio" (RM 1). Non un inizio cronologico, lo sappiamo bene, ma l'inizio della stessa sfida che il mandato missionario dà alla Chiesa in ogni epoca sulle vie dello Spirito Santo. E' la confessione sulla missionarietà della Chiesa. Per la Chiesa di oggi si riafferma la sua propria missione e si sfida per compiere la stessa missione del suo Signore fra gli uomini di ogni epoca ed generazione.

Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, il papa Francesco ha ancorato la sfida per la missione oggi alla chiamata di proclamare il Vangelo con gioia:

Con Gesù Cristo sempre nasce e rinasce la gioia. In questa Esortazione desidero indirizzarmi ai fedeli cristiani, per invitarli a una nuova tappa evangelizzatrice marcata da questa gioia e indicare vie per il cammino della Chiesa nei prossimi anni (*Evangelii gaudium* 1).

BIBLIOGRAFIA GENERALE

1.1 Documenti del Concilio Vaticano II

Sacrosanctum concilium, Costituzione sulla sacra liturgia, 4 Dicembre 1963: AAS 56 (1964) 97-138.

Lumen gentium, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, 21 novembre 1964: AAS 57 (1965) 5-75.

Unitatis redintegratio, Decreto sull'ecumenismo, 21 novembre 1964: AAS 57 (1965) 90-107.

Christus Dominus, Decreto sull'Ufficio pastorale dei vescovi, 28 ottobre 1965: AAS 58 (1966) 673-696.

Nostra aetate, Dichiarazione sulla relazione della Chiesa con le religioni non-cristiane, 28 ottobre 1965: AAS 58 (1966) 740-744.

Dei Verbum, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, 18 novembre 1965: AAS 58 (1966) 817-835.

Apostolicam actuositatem, Decreto sull'apostolato dei laici fedeli, 18 novembre 1965: AAS 58 (1966) 831-866.

Presbyterorum ordinis, Decreto sul ministero e la vita dei sacerdoti, 7 dicembre 1965: AAS 58 (1966) 991-1024.

Ad gentes, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, 7 dicembre 1965: AAS 58 (1966) 947-990.

Gaudium et spes, Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo moderno, 7 dicembre 1965: AAS 58 (1966) 1025-1115.

Dignitatis humanae, Dichiarazione sulla libertà religiosa, 7 dicembre 1965: AAS 58 (1966) 929-941).

1.2 Documenti Pontifici

PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, Lettera enciclica, 6 agosto 1964: AAS 56 (1964) 609-659.

-----, *Evangelii nuntiandi*, Esortazione apostolica, 8 dicembre 1975: AAS 68 (1976) 5-76.

GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, Lettera enciclica, 4 marzo 1979: AAS 71 (1979) 257-324.

-----, *Redemptoris missio*, Lettera enciclica sulla validità permanente del mandato missionario, 7 dicembre 1990: AAS 83 (1991) 249-340.

BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Lettera enciclica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005.

FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, Esortazione apostolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2013.

1.3 Documenti della Curia Romana/Conferenze Episcopale

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus*: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000.

CONFERENZA EPISCOPALE LATINOAMERICANA, Santo Domingo Conclusioni: *Santo Domingo & Beyond* (Alfred T. Hennelly, ed.), Orbis Books, Maryknoll, New York, 1993.

2. Gli autori:

AMATO, A., *Gesù il Signore*, EDB, Bologna 1988.

ANDERSON, G.H. & STRANSKY, T.F. (edd.), *Mission Trends* (Vol. 1-5), Paulist Press and WM. B. Eerdmans, New York 1981.

ANDERSEN, W., "Further Towards a Theology of Mission", in Andersen G.H. (ed.), *The Theology of Christian Mission*, McGraw-Hill, Book Company Inc., New York 1961, pp. 300-313.

BARREDA, Jesús Angel, *Missionologia: Studio introduttivo*, San Paolo, Milano 2003.

- BARTH, Karl, "Die Theologie und die Mission in der Gegenwart", in: *Theologische Fragen und Antworten* (Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich), 3 (1957) 100-126.
- , *Church Dogmatics* 1/2, T & T Clark, Edinburgh 1978.
- BELLAGAMBA, Anthony, *The Mission of the Church: A Commentary and Reflection on the Encyclical REDEMPTORIS MISSIO*, St Paul Publications-Africa, Nairobi 1993.
- BEVANS, S.B. – SCHROEDER, R.P., *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004.
- BLAUW, J., *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission*, Luterworth Press, London 1964.
- BOSCH, David, *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*, John Knox, Atlanta 1980.
- , *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1991 (1993). (Traduzione italiana: *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000).
- BRAATEN, C.E., "The Triune God. The Source and Model of Christian Unity and Mission", in *Missiology*, 18 (1990), 415-427.
- BRENNAN, John P., *Christian Mission in a Pluralistic World*, St Paul Publications, Middlegreen, Slough 1990 (trad. it., *La Missione Cristiana in un Mondo Pluralistico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994).
- BRIA, Ion, "The Renewal of the Tradition through Pastoral Witness", in: *International Review of Mission*, 65 (1976)182-185.
- , *The Witness of the Orthodox Churches Today*, World Council of Churches, Geneva 1986.
- , "Unity and Mission from the Perspective of the Local Church: An Orthodox View", in: *The Ecumenical Review*, 39 (1987) 265-270.
- BUONO, Giuseppe, *Missiologia. Teologia e prassi*, Paoline, Milano 2000.
- CAMP, A. et al. (edd.), *Oecumenische inleiding in de Missiologie*, Kok, Kampen, 1988. (Trad. Inglese: *Missiology: An Ecumenical Introduction*, Eerdmans, Grand Rapids 1995).
- CANTWELL SMITH, W., "Theology and World's Religious History", in *Towards a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1987, pp. 51-72.
- CHARLES, Pierre, *Les Dossiers de l'action missionnaire* Vol. 1 (2nd ed.), Universelle, Aucam/Brusselles, Louvain 1938.
- COLLECT, G., "... *Fino agli Estremi Confini della Terra*": *Questioni fondamentali di teologia della missione*, Queriniana, Brescia 2004.
- COLZANI, G., *Teologia della missione*, Edizioni Messaggero, Padova 1996.
- CONGAR, Yves, *The Wide World My Parish*, Helicon Press, Baltimore 1961.
- , *The Mystery of the Church*, Chapman, London 1965.
- , « Principes doctrinaux », in Schütte, J., *L'activité missionnaire de L'Eglise. Décret Ad gentes*, Les Editions du Cerf, Paris 1967, pp. 185-186.

- , *The Revelation of God*, Longman & Todd, London 1968.
- DANIÉLOU, Jean, *The Salvation of the Nations*, Sheed & Ward, New York 1950.
- , *Foundations of Mission Theology* (edited by Sedos, translated by John Drury), Orbis Books, Maryknoll, New York 1972.
- DIANICH, S., *Chiesa in missione*, Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985.
- DRAGAS, G., "Orthodox Ecclesiology in outline", in *The Greek Orthodox Theological Review*, 26 (1981)3.
- DULLES, Avery, "Current Trends in Mission Theology", in: *Theology Digest*, 20 (1970) 26-34.
- , "Mission Theology for our Time. Sedos Symposium", in: *World Mission*, 1970, 6-23 (trad. ital. *Perché le missioni: studi e dibattiti*, EMI, Bologna 1970).
- DUPUIS, Jacques, *Jésus-Christ á la Rencontre des Religions*, Desclée, Paris 1989 (ed. inglese: *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1991).
- , *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1998.
- , "Evangelization and Mission", in LATOURELLE, R., & FISICHELLA, R. (eds), *Dictionary of Fundamental Theology*, Crossroads Publishing Co., New York 1994, pp. 275-282.
- ECK, D., "The Religious and Tambaram 1938 and 1988", in *International Review of Mission*, 78 (1988), p. 384.
- ESQUERDA BIFET, Juan, *Pastorale per una Chiesa Missionaria*, Urbaniana University Press, Roma 1991 (anche edd. inglese, spagnola).
- , *Teologia de la Evangelición*, BAC, Madrid 1995.
- FEDERICI, T., "Fondamento pneumatologico della missione", in Karotemprel, S. (ed.), *Seguire Cristo nella Missione*, San Paolo (Milano) 1996, pp. 69-81.
- FORTE, Bruno, *La Chiesa nell'Eucaristia*, Napoli 1975.
- , *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.
- GATTI, E., *Temi biblici sulla missione*, EMI, Bologna 1980.
- GIGLIONI, Paolo, *Teologia pastorale missionaria*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.
- HOEKENDIJK, Johannes, C., *The Church Inside Out*, SCM Press, London 1967.
- KAROTEMPREL, Sebastian (ed.), *Seguire Cristo nella missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996 (ed. inglese, francese, spagnola).
- , "Fondamenti cristologici e soteriologici della missione", in Karotemprel, S. (ed.), *Seguire Cristo nella Missione*, San Paolo (Milano) 1996, pp. 52-68.
- KASPER, Walter, *Jesus the Christ*, Burns & Oates, London, 1976. (Trad. Italiana: *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1977).
- , *The God of Jesus Christ*, SCM Press, London 1984.

- KAUFMAN, G., "Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology", in Knitter P. – Hick J. (edd.), *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988, pp. 3-15.
- KNITTER, P., *Towards a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1987.
- LEGRAND, Lucien, *Il Dio che viene. La missione nella Bibbia*, Borla, Roma 1989.
- LOMBARDI, R., *Chiesa e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1978.
- LÓPEZ-GAY, Jesùs, *Missiologia Contemporanea* (2nd ed.), Urbaniana University Press, Roma 1979.
- , "La missiologia contemporanea", in AA.VV., *Missione per il Terzo Millennio: Corso di missiologia*, Pontificia Unione Missionaria, Roma 1992, pp. 9-26.
- MASSON, Joseph, *L'attività missionaria della Chiesa (testo e commento dell' Ad gentes*, Editrice Università Gregoriana, Roma 1967.
- MÜLLER, Karl, *Mission Theology: An Introduction*, Steyler Verlag, St Augustin, 1987 (trad. italiana: *Teologia della missione: Un'Introduzione*, EMI, Bologna 1991.
- MÜLLER, Karl, et alii (edd.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1997.
- NEWBIGIN, L., *Trinitarian Faith and Today's Mission*, John Knox Press, Richmond 1964.
- NUNNENMACHER, Eugen, "La natura missionaria della Chiesa", in AA.VV., *Missione per il Terzo Millennio: Corso di Missiologia*, Pontificia Unione Missionaria, Roma 1992, pp. 83-132.
- OBORJI, Francis, A., *Trends in African Theology since Vatican II: A Missiological Orientation*, Leber Press, Roma 1998. (Traduzione italiana: *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Leberit, Roma 2004).
- , "Missiologia contemporanea: storia e nuove sfide" in: *Euntes Docete*, 54(2001)1, pp. 143-157.
- , *Teologia della missione. Storia e nuove sfide*, Leberit Press, Roma 2002.
- , *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2006.
- PANIKKAR, R., *The Trinity and Religious Experience of Man*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1973.
- RAHNER, Karl, *Theological Investigations*, Vol. V, Darton, Longman & Todd, London, 1966 (cf. anche edizione 1970, pp. 115-134).
- SAMARTHA, S.J., "The Cross and Rainbow: Christ in Multi-Religious Culture", in Das, S. (ed.), *Christian Faith and Multiform Cultures in India*, Bangalore 1987.
- SARAIVA MARTINS, José, *La missione oggi. Aspetti teologico-pastorali*, UUP, Roma 1994.
- SCHEMANN, Alexander, "The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition", in ANDERSON, G.H. (ed.), *The Theology of the Christian Mission*, SCM Press, London 1961, pp. 250-257.
- SCHNELLER, P., "Christ and the Church: A Spectrum of Views", in *Theological Studies*, 37 (1976), 545-566.
- SENIOR, D. – STUHLMUELLER, C., *The Biblical Foundations for Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1983. (traduzione italiana: *I fondamenti biblici della missione*, EMI, Bologna 1985.
- SEUMOIS, André, *Théologie Missionnaire* (5 Vols.), Bureau de Presse, O.M.I., Roma 1973-1981.

-----, *Teologia missionaria*, EDB, Bologna 1993.

SIEVERNICH, M., *La missione cristiana. Storia e presente*, Queriniana, Brescia 2012.

SUNDERMEIER, Theo, "Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute", in: *Oecumenischer Existenz Heute*, 1(1986) 49-100.

-----, "Theology of Mission", in MÜLLER, Karl, et alii (edd.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1997, pp. 429-451.

VADAKUMPADAN, P., "Fondamento ecclesiologicalo della missione", in Karotemprel, S. (ed.), *Seguire Cristo nella Missione*, San Paolo (Milano) 1996, pp. 82-98.

VERKUYL, J., *Contemporary Missiology: An Introduction*, Eerdmans, Grand Rapids 1987.

VICEDOM, G.F., *The Mission of God: An Introduction to the theology of Mission*, Concordia, St. Louis (Mo) 1965.

VOULGARAKIS, Elias, "Mission and Unity from the Theological Point of View", in: *International Review of Missions*, 54 (1965) 298-307.

-----, "Orthodox Mission", in MÜLLER, Karl, et alii (edd.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1997, pp. 334-338.

WALDENFEL, Hans (edt.), "... denn ich bin bei Euch" (Mt 28, 20): *Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute*, Benziger, Einsiedeln 1978.

WESTERMANN, C., *Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1982.

WOLANIN, Adam, *Teologia della missione: termini scelti*, Piemme, Casale Monferrato, 1989.

-----, "Fondamento trinitario della missione", in Karotemprel, S. (ed.), *Seguire Cristo nella Missione*, San Paolo (Milano) 1996, pp. 37-51.

YANNOULATOS, Anastasios, "The Purpose and Motive of Mission", in: *International Review of Missions*, 54 (1965) 281-297.

-----, "Orthodox Mission - Past, Present, Future", in LEMOPOULOS, George (ed.), *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, World Council of Churches, Geneva 1989, pp. 63-92.