

MISSIOLOGIA NELL'EDUCAZIONE TEOLOGICA

Storia e prospettive

Francis Anekwe Oborji

(Professore di Missiologia, Pontificia Università Urbaniana, Roma)

INTRODUZIONE

Quest'articolo intende fornire un riassunto storico dell'evoluzione dello studio delle missioni quale scienza dell'educazione teologica nel seguente ordine: 1. Il termine "missiologia"; 2. Sviluppo storico; 3. Modelli di crescita della missiologia quale disciplina teologica; 4. L'oggetto della missiologia; 5. Funzioni della missiologia; 6. Conclusione.

1. IL TERMINE "MISSIOLOGIA"

Prima di essere chiamata "missiologia", lo studio delle missioni quale scienza dell'educazione teologica a se stante è stato chiamato con vari appellativi (cf. Jongeneel 1995:15ss). Ad esempio, Gustav Warneck, un missiologo pioniere protestante lo chiamava *Missionslehre*, teoria delle missioni, appellativo tuttora in uso per descrivere il corso di studio missiologico all'Università Libera. Warneck chiamò *Missionslehre* la sua opera in tre volumi (cf. Verkuyl 1987:1). Il missiologo pioniere cattolico Josef Schmidlin diede alla disciplina il nome di "Scienza delle Missioni", che è poi anche il titolo dato alla scuola di missiologia dell'Università di Münster - *compartimento della scienza delle missioni* (cf. Schmidlin 1912:108). Gli autori che seguirono dovettero costruire sugli orientamenti dati da Warneck e Schmidlin.

Nell'epoca contemporanea, "missiologia" è ormai il termine preferito per questa disciplina. Esso mantiene il significato originario greco e latino della parola - scienza della missione (studi della missione). Si tratta dello studio scientifico della dimensione missionaria della fede cristiana, che è il Grande Mandato (di Matteo 28,18-20). E' una disciplina teologica che impegna ad uno studio sistematico e scientifico, ossia all'elaborazione del

concetto che la Chiesa è missionaria per sua natura (AG 2). Inoltre, la disciplina esamina scientificamente e criticamente le attività per mezzo delle quali la Chiesa esegue la sua missione o il suo lavoro di evangelizzazione e di insediamento della Chiesa stessa fra le varie culture ed i vari popoli (AG 6,9). Per usare termini tecnici, la missiologia è quel ramo della teologia che studia le attività di salvezza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in tutto il mondo, tendenti a porre in esistenza il Regno di Dio. Essa studia il mandato divino dato alla Chiesa di portare il messaggio evangelico in tutto il mondo. Con il sostegno dello Spirito Santo, in parole ed opere la Chiesa ha l'obbligo di portare il Vangelo e il piano di salvezza di Dio a tutta l'umanità (cf. Verkuyll 1987:5).

Ciò che è significativo nella missiologia, è che spesso essa viene definita nel contesto di: "che cos'è la missione?" - (oltre a dire ciò che la missiologia è in sé, come vedremo più tardi). In questa situazione, la missiologia è una disciplina teologica che cerca di dimostrare che "tutte le generazioni del mondo" sono oggetto del piano salvifico di Dio in Gesù Cristo (Camps 1988:19). Tenta di dimostrare che questa dimensione della fede cristiana non è un "optional" aggiuntivo: il cristianesimo è missionario per sua natura e proclamare il messaggio di salvezza in Cristo fino alle estremità del mondo è natura e missione intrinseca della Chiesa. Trascurare questa missione significa per la Chiesa venire meno alla sua stessa ragione d'essere. Tuttavia, ciò non significa che la missiologia come disciplina teologica sia un'impresa neutrale e disinteressata; anzi, essa cerca di guardare al mondo partendo dalla prospettiva del suo impegno nei confronti della fede cristiana. Un tale approccio implica pertanto sottoporre ogni manifestazione dell'attività missionaria della Chiesa ad un esame critico, ad una rigorosa analisi e ad una valutazione coscienziosa, per il bene della missione cristiana stessa (Bosch 1993:9).

Dobbiamo distinguere fra *missione* (al singolare) e *missioni* (al plurale) poiché la missiologia viene definita nel contesto di questi termini. Il primo si riferisce primariamente alla *missio Dei* (la missione di Dio), cioè, l'intervento divino a favore di tutta l'umanità di tutti i tempi e del mondo intero (AG 2). E' l'autorivelazione di Dio come Colui che ama il mondo, è il coinvolgimento di Dio nel mondo e con il mondo, al quale la Chiesa ha il

privilegio di poter partecipare – come sacramento e strumento che porta alla realizzazione del piano di salvezza di Dio fra tutti gli uomini. La *Missio Dei* enuncia la Buona Novella che Dio è un Dio-per-gli-uomini.

Le missioni (le *missiones ecclesiae*: le vicende missionarie della Chiesa), si riferiscono a quelle imprese specifiche per mezzo delle quali gli araldi del Vangelo vengono mandati dalla Chiesa in tutto il mondo per eseguire il compito di predicare (evangelizzazione) e impiantare la Chiesa fra i popoli o i gruppi che non credono ancora in Cristo (AG 6). Per usare le parole di David Bosch, *le missioni* si riferiscono a forme particolari di partecipazione alla *missio Dei*, che si rapportano a tempi, luoghi e necessità specifiche (cf. Bosch 1993:10; Davis 1966:33; Hoekendijk 1967:346; Rütli 1972:232).

Tuttavia, la missiologia si interessa non soltanto alla “*missio ad extra*” ma anche alla *missio ad intra*. Il suo campo operativo abbraccia l’intero spettro della missione cristiana, le tre concrete situazioni in cui la Chiesa esegue le sue varie attività evangelizzatrici: 1) la *missione ad gentes*; 2) la *cura pastorale*; 3) la *nuova evangelizzazione*, ecc. (cf. RM 33; Bellagamba 1993; 40ss).

2. SVILUPPO STORICO

2.1 I primi studi di missiologia

Come disciplina teologica, lo studio delle missioni (missiologia) è di origine recente (cf. Müller 1987:11). Seppure è dalla missione che nacque la teologia, fino a tempi recenti quest’ultima non ritenne necessario sviluppare una disciplina di riflessioni sistematiche sulla missione. Si tratta, per così dire, di un’omissione negli studi teologici. Nei primi secoli dell’era cristiana, la teologia emerse soprattutto a causa di situazioni di emergenza in cui la Chiesa missionaria venne a trovarsi. In una situazione del genere, è impossibile leggere il Nuovo Testamento senza tenere presente che la maggior parte del suo testo fu scritto in un contesto missionario; la stessa cosa dicasi per la Patristica (cf. Kähler 1971:189). In altre parole, la missione fu “la madre della teologia”. Ma quando l’Europa fu cristianizzata e il

cristianesimo divenne religione di stato nell'Impero Romano e altrove, la teologia perse la sua dimensione missionaria (cf. Bosch 1993:489).

Certo, ci furono alcune eccezioni. Per esempio, il grande studioso, poeta, filosofo e missionario francescano Raimon Lull († 1315) fece un'analisi scientifica di varie forme di missioni. Egli spinse la Chiesa a stabilire delle scuole che insegnassero le lingue parlate dai popoli in cui il Vangelo doveva ancora essere proclamato. Il suo massimo interesse andava all'arabo, e nel 1276 fondò personalmente un seminario a Maiorca, per insegnarvi gli "*idiomata diversa*" ai missionari. Dietro sua pressione il Concilio di Vienna (1311) stabilì delle cattedre di studio di queste lingue a Roma, Bologna, Parigi, Oxford e Salamanca, ma non durarono molto. Molto tempo dopo, nacque un vero interesse per la materia quando, nel 1627, venne fondato il *Collegium Urbanum de Propaganda Fide*, che ebbe un forte impatto sui molti studenti che lo frequentarono.

Anche alcuni teorici della missione protestante rimontano all'inizio del diciassettesimo secolo. Nel 1622 la East India Trading Company chiese alla facoltà teologica dell'Università di Leida di stendere un piano per la creazione di un seminario per quei pastori che avessero l'intenzione di servire in India, e avessero voluto dedicarsi alla "conversione dei pagani". Però nel 1633 la East India Company abolì il seminario perché i risultati raggiunti non giustificavano l'alto onere che esso faceva gravare sulla compagnia. Un'altra iniziativa dello stesso genere venne lanciata dal *Collegium Orientale Theologicum* di Halle che venne fondato nel 1702 ad opera di A. H. Francke. Quest'ultimo, ed anche l'*Akademie der Wissenschaften* berlinese di Leibnitz, furono dei centri di addestramento per i candidati teologici, onde "propagare la fede per mezzo della sapienza" (*propagatio fidei scientias*). Tuttavia, l'impatto sulla missiologia fu molto scarso. Nel 1800 J. Flatt diede una serie di lezioni sulla missione all'Università di Tübingen. Inoltre, quando nel 1832 emerse un nuovo interesse per lo studio delle missioni, J.T.L. Danz, uno storico della Chiesa di Jena (che coniò l'espressione "studi apostolici") accennò al concetto dello "studio delle missioni". Ma anche questi nuovi sforzi non ebbero il seguito che si aspettava (cf. Myklebust 1955/57:76).

Seguirono poi altri tentativi. Nel 1864, Karl Graul (1814-1864), direttore della Missione di Lipsia, fece il primo tentativo per introdurre lo studio scientifico delle missioni in Europa. In quell'anno egli tenne un discorso che lo qualificò quale insegnante privato ad Erlangen; in questo discorso egli difese l'idea di inserire la missiologia nella "universitas litterarum". Disse fra l'altro: "Questa disciplina deve gradatamente giungere al punto da poter tenere la testa alta; ha il diritto di trovare un proprio posto nella dimora di colei che è la scienza più regale fra tutte le scienze, ossia, la teologia". Fu questa la prima volta in cui si bussava all'uscio delle facoltà teologiche. L'appello di Graul ebbe un suo seguito quando C. H. Plath (1829-1901), ispettore della Missione di Berlino e Goss, iniziò ad insegnare missiologia alla famosa Università Humboldt di Berlino. Vi insegnò prima privatamente (1867) per poi diventare professore onorario, ossia, professore della facoltà senza esserne membro ufficiale (cf. Verkuyll 1987:11ss).

Nell'anno in cui Platt divenne insegnante privato a Berlino (1867), Alexander Duff (1806-1878) diede inizio al suo compito quale missiologo al Nuovo Collegio di Edinburgh con un discorso inaugurale intitolato "Teologia evangelistica". Ma di anni ce ne vollero tanti prima di giungere all'era Duff. Si può dire che l'evento che condusse a questa nuova posizione era iniziato fin dal 1811 quando negli Stati Uniti di America l'Assemblea Generale della Chiesa Presbiteriana prese la risoluzione di fondare un seminario teologico per l'addestramento dei missionari. Questa risoluzione venne però messa in atto soltanto nel 1836 quando Charles Breckenridge venne nominato primo professore con l'incarico di insegnare specificamente l'"Istruzione Missionaria" al Seminario teologico di Princeton, New Jersey. Quando, nel 1839, Breckenridge si ritirò dall'insegnamento l'idea fu nuovamente lasciata cadere. Venne poi, nel 1867, l'impegno del Presbyterian New College di Edimburgo che culminò con la nomina di Alexander Duff alla Cattedra di "Teologia evangelistica". La cattedra di Duff fu la prima *sui generis*. Con Duff la "missiologia" venne insegnata quale materia indipendente con diritto proprio. Ecco perché Duff viene spesso chiamato "il primo Professore delle missioni nella cristianità".

Per tre decenni Duff era stato lui stesso missionario della Chiesa di Scozia in India. Pertanto, la sua nomina fu controversa, non perché le sue qualità fossero messe in dubbio, bensì per il fatto che si dubitava che si sarebbe potuto più in là trovare un degno successore ad una figura così “anomala”. E di fatto, da cattedra, la nomina si ridusse più tardi a semplice incarico universitario per poi essere abolito del tutto nel 1909 (cf. Myklesbust 1955: 147ss; Müller 1987:11).

2.2 Studio della missiologia nell'epoca contemporanea

Falliti questi tentativi iniziali, vennero nuovamente intensificati gli sforzi per introdurre la missiologia quale disciplina teologica con diritto proprio. Nel frattempo la missiologia aveva ormai sorpassato il livello “sperimentale” contro il quale Duff aveva dovuto lottare e aveva trovato una collocazione permanente in molte facoltà teologiche e in varie università. Tuttavia, fu soprattutto grazie all'instancabile impegno di Gustav Warneck – che insegnò all'Università di Halle dal 1896 al 1910, e di Josef Schmidlin (fondatore della prima cattedra di missiologia come istituzione cattolica nel 1910, all'Università di Münster), che la missiologia venne fondata quale disciplina di diritto proprio: “non più ospite ma con diritto di domicilio nella teologia” (Bosch 1993:491). L'esempio di Warneck e di Schmidlin venne presto seguito altrove, soprattutto a causa del tremendo impatto che l'iniziativa ebbe, a causa delle pressanti richieste da parte di congregazioni e società missionarie, e in seguito a conferenze, come la Conferenza Missionaria Mondiale di Edimburgo nel 1910. Giunsero anche pressioni da parte degli studenti (soprattutto negli Stati Uniti), ed in alcuni casi da parte dei governi, come fu il caso per la Germania (cf. Bosch 1993:492). Col passare del tempo, alcune cattedre di missiologia vennero convertite in cattedre di cristianesimo mondiale, di teologia comparativa, di teologia ecumenica ecc. La Chiesa cattolica rimase in testa a tutte le altre. Infatti, dopo la cattedra cattolica di missiologia di Münster, Germania (1910), venne fondata la “facoltà” di missiologia all'Università Gregoriana di Roma (nel 1923), all'Università Urbaniana (1933), all'Università cattolica di Lovanio e all'Università S. Paolo, ad Ottawa, Canada. Prima di allora le congregazioni e gli istituti missionari

avevano fatta nascere e mantenuta in vita la pubblicazione di periodici scientifici e di monografie sulla missione.

Occorre dire che alcuni fattori logici furono alla base del lento progredire dello studio delle missioni come scienza a se stante. Durante tutto il periodo premoderno, la teologia aveva preso primariamente due direzioni (cf. Farley 1983:31). In primo luogo, era una scienza di Dio, una conoscenza di Dio e delle cose in relazione a Dio. In secondo luogo, era il termine usato per una disciplina, un'iter di studio autocosciente. Inoltre, per molti secoli era esistita soltanto *una sola* disciplina di teologia, senza nessuna suddivisione. Certo, esistevano delle distinzioni, ma tutte si riferivano al primo concetto della teologia: la conoscenza di Dio e delle cose di Dio (cf. Farley 1983:77).

Un altro motivo fu l'impatto con l'Illuminismo. La suddivisione della teologia durante quest'epoca non era ancora abbastanza ampia per includere lo studio delle missioni quale disciplina distinta di diritto proprio. Proprio quando si sarebbe dovuto avere un progresso in tal senso, la teologia venne suddivisa, in un primo tempo in due aree: la teologia quale conoscenza pratica per l'attività clericale, e la teologia quale impresa tecnica e scientifica (teologia *come pratica e come teoria*). Poi, la teologia conobbe una progressiva evoluzione per giungere a ciò che Farley chiama il "modello quadruplo": suddivisione in Bibbia (testuale), storia ecclesiastica (storia), teologia sistematica (verità) e teologia pratica (applicazione). Ognuna di queste discipline aveva i suoi rami paralleli nelle scienze secolari. La teologia "pratica" divenne un meccanismo per mandare avanti la Chiesa, mentre le altre discipline erano esempi di "pura" scienza. I due elementi venivano sostenuti da ciò che Farley chiama il "paradigma clericale". La missione era qualcosa di totalmente periferico (lo si vede molto marcatamente nel Protestantesimo) (cf. Jongeneel 1989: 117-147) e non suscitava alcun interesse teologico degno di nota.

3. MODELLI DI CRESCITA DELLA MISSIOLOGIA QUALE DISCIPLINA TEOLOGICA

Come già detto prima, le cose cominciarono a cambiare quando l'impresa missionaria si espanse e la realtà delle missioni e dell'esistenza di giovani Chiese in "territori di missione" si imposero all'Europa "cristiana". Divenne così necessario dare inizio ad una riflessione scientifica sulla missione. La cosa richiese non soltanto vari momenti storici, ma anche vari modelli (strategie) per raggiungere l'obiettivo. Si possono identificare i seguenti modelli: 1) inserimento (dello studio della missione) nelle discipline esistenti; 2) introduzione della missiologia quale disciplina teologica indipendente; 3) integrazione (incorporando lo studio della missione nel campo globale della teologia); 4) missiologia quale "teologia comparativa"; 5) lo stadio in cui venne definito l'oggetto della missiologia, ed infine, l'impegno di articolare le funzioni della missiologia.

3.1 L'inserimento della missiologia nelle discipline teologiche esistenti

Quando si impose la necessità di uno studio delle missioni, il primo tentativo fu di trovare una via ed i modi per inserirlo (il concetto della missione) nelle discipline teologiche esistenti. La soluzione più naturale fu quella di allegare lo studio della missione ad una delle discipline esistenti, di solito la teologia pratica. A questo riguardo, Friedrich Schleiermacher fu uno spirito pioniere (cf. Myklebust 1957:84-89). Egli allegò la missiologia alla teologia pratica, creando così un modello che viene tuttora seguita in alcuni ambienti. Ad esempio, Karl Rahner chiama la teologia pratica "la disciplina teologica normativa dell'autorealizzazione della Chiesa in tutte le sue dimensioni" (Rahner 1966:50). In quest'ottica, dunque, la missiologia - che è una di queste dimensioni - diventa lo studio dell'autorealizzazione della Chiesa nelle situazioni missionarie, mentre la teologia pratica è lo studio dell'autorealizzazione della Chiesa esistente. Secondo Ludwig Rütli, ciò implica che l'oggetto della riflessione teologica della missiologia sia pertanto essenzialmente lo stesso di quello della teologia pratica. André Seumois (secondo Thomas Kramm) differenzia la missione da quelle aree in cui la Chiesa è già "normalmente costituita" - la teologia pratica concerne il *pastorato* della Chiesa, mentre la missiologia concerne

l'apostolato, ma in modo tale che l'apostolato tenda chiaramente verso il pastorato (cf. Kramm 1979:47-51).

3.2. La missiologia come disciplina teologica indipendente

Una seconda strategia fu quella di caldeggiare l'introduzione della missiologia quale disciplina teologica di diritto proprio. Si cercò di metterla in atto secondo il solito "modello quadruplo" (un problema che essa ebbe in comune con altre "nuove" discipline teologiche: l'etica teologica, gli studi ecumenici, e la scienza della religione); tuttavia, l'intento ebbe un rapido sviluppo. I professori nominati per insegnare la missiologia poterono così continuare a sviluppare anche altre materie. Ad esempio, quando Charles Breckenridge fu nominato per impartire l'"insegnamento missionario" al Seminario teologico di Princeton nel 1836, egli fu allo stesso tempo anche professore di teologia pastorale. Non così andò con la cattedra di teologia evangelistica (come venne allora chiamata) di Alexander Duff, fondata ad Edimburgo nel 1867; qui la missiologia venne insegnata quale materia indipendente con diritto proprio. E con Gustav Warneck (all'Università di Halle) e Josef Schmidlin (all'Università di Münster) la missiologia assunse totalmente la forma di una disciplina teologica con diritto proprio.

Ma alla fine l'andamento di questo sviluppo dimostrò di essere una benedizione soltanto per metà. Infatti, non garantiva affatto alcun domicilio legale alla missiologia nell'ambito della teologia. Le cattedre venivano fondate non perché si considerava che la teologia fosse intrinsecamente missionaria, ma in seguito alle pressioni da parte di società missionarie o (specialmente negli Stati Uniti) da parte degli studenti, e in certi casi anche da parte dei governi (come fu il caso per la cattedra di Münster che, almeno in parte, venne creata perché il Ministro tedesco della Cultura fece pressione sulla facoltà teologica affinché inserisse l'argomento del "sistema coloniale" e soprattutto delle missioni nei protettorati tedeschi nel suo programma. Infatti, la pubblicazione principale di Schmidlin dopo che fosse salito alla cattedra di Münster, si intitolò *Die katholischen*

Missionen in den deutschen Schutzgebieten (1913)). Il risultato di questa tattica fu che la missiologia continuò ad essere vista quale materia non strettamente appartenente all'ambito della teologia. Venne pertanto ricercata una strategia alternativa - l'integrazione della "nuova" materia nelle discipline della teologia esistenti (cf. Müller 1989-69).

3.3 L'integrazione della missiologia nell'ambito globale della teologia

Un terzo stadio si ebbe con l'impegno di integrare la missiologia nell'ambito globale della teologia. Quando divenne evidente il fatto che l'insegnamento della missiologia quale materia separata sarebbe stato abbandonato (e ciò si rese evidente soprattutto in Inghilterra ma anche altrove), era scontato che le altre discipline teologiche avrebbero assorbito lo studio delle missioni nell'ambito globale della teologia. Alcuni fattori che condussero a quest'ottica sono già stati elencati prima. Ad esempio, quando la missiologia venne per la prima volta fondata quale materia con diritto proprio, ciò avvenne sostanzialmente dietro pressione del governo che chiedeva che si attendesse alle "necessità coloniali". Pertanto, malgrado l'intero sviluppo, la missiologia era ancora vista come un "dipartimento degli affari esteri" teologico, volto a trattare degli affari esotici e alquanto periferici. Si evidenziò così il fatto che lo sviluppo raggiunto non costituiva per la missiologia il diritto ad un domicilio legale nella teologia. Le cattedre venivano erette non perché la teologia fosse considerata come intrinsecamente missionaria, ma dietro le pressioni dei gruppi interessati. Altri teologi continuarono a considerare i loro colleghi missiologi con un certo distacco, se non con accondiscendenza, soprattutto perché spesso si trattava di missionari in pensione che avevano lavorato nei paesi lontani, "nei paesi delle missioni" (cf. Sundkler 1968:114). Ciò finì per significare invariabilmente che gli altri insegnanti si sentissero assolti dalla responsabilità di riflettere sulla natura missionaria della teologia (cf. Mitterhöfer 1974:65).

Tutto ciò si complicò ancora di più quando i missiologi cominciarono a redigere una enciclopedia della teologia propria, ovviamente

improntata sul “modello quadruplo” (cf. Linz 1964:44; Rütt 1974:292). In questo loro intento, il “fondamento missionario” veniva messo in parallelo con le materie bibliche, la “teoria delle missioni” con la teologia sistematica, la storia delle missioni trovava la sua controparte nella storia ecclesiastica, mentre la pratica missionaria la trovava nella teologia pratica. Per il resto, la missiologia continuò a vivere nel suo splendido isolamento. Col fatto di aver duplicato l'intero ambito della teologia, essa confermava la sua immagine di appendice non affatto indispensabile; rimaneva la scienza *del missionario, per il missionario* (Bosch 1993:492).

Stando così le cose, sembrò che la migliore cosa da fare fosse di abbandonare l'insegnamento della missiologia quale materia separata e di incoraggiare le altre discipline teologiche ad incorporare la dimensione missionaria nei vari ambiti. Si potrebbe dire: “ottima soluzione”, ma purtroppo nascondeva vari difetti, come lo illustrano Kenneth Cracknell e Christopher Lamb nel loro studio (cf. Cracknell & Lamb 1986). Una delle maggiori pecche di questo modello fu il fatto che di solito chi insegnava le altre materie non era abbastanza conscio dell'innata dimensione missionaria di tutta la teologia. Inoltre, i professori non ebbero ne la conoscenza necessaria ne una sufficiente pazienza per dedicare la loro attenzione agli sviluppi nelle missioni e nella dimensione missionaria della loro vocazione (cf. Myklebust 1961:330-335).

3.4 La missiologia quale “teologia comparativa”

Nel frattempo alla missiologia venne accordato il riconoscimento di disciplina teologica con diritto proprio. Ma non ci si illuda: il problema fondamentale di questa disciplina non era ancora risolto; doveva essere tuttora raggiunta una stabilità critica ed occorreva un'autocritica (ciò vale anche per l'epoca nostra). Nessuno dei tre modelli - l'inserimento in una disciplina esistente, l'indipendenza, oppure l'integrazione - poteva dirsi accettabile, anche se occorre dire che almeno teoricamente il terzo modello sembrava essere quello teologicamente più sano (cf. Cracknell & Lamb 1986:26). Ma permaneva il problema di distanziare la “nuova” disciplina dagli ulteriori motivi del governo, e da ogni controllo non desiderabile da

parte di istituzioni e delle organizzazioni che la “sponsorizzavano”. Di recente Ludwig Rütli e J.C. Hoekendijk lo hanno fatto diventare un caso serio (come vedremo fra poco). Si trattava di considerare se fosse giustificabile il fatto di distinguere fra missiologia come tale ed altre discipline teologiche, e di distaccarla totalmente dall’ingerenza delle istituzioni sponsorizzanti o della Chiesa. Non era cosa facile, poiché la missiologia, così come le altre discipline teologiche, doveva operare in armonia e servire la missione della Chiesa. Occorreva però tagliare il nodo gordiano se si voleva che la missiologia potesse continuare ad essere una missione distinta pur continuando a servire la Chiesa in compagnia delle altre discipline teologiche. Per risolvere l’empasse si cercò di trovare una mezza via. E’ quanto si evince dall’opera del teologo cattolico Adolf Exeler (cf. Exeler 1978:199-211).

Secondo Exeler non esisteva che un solo modo per agire, quello di eliminare totalmente l’antica missiologia e di sostituirla con qualcosa di nuovo. Come alternativa egli suggeriva ciò che egli chiamava “la teologia comparativa”. A questa disciplina egli assegnava i seguenti compiti: promozione di una comprensione del fatto che la fede e le sue modalità espressive sono culturalmente condizionate; dialogo teologico interculturale ed internazionale; procedure operative interdisciplinari, anche al di là dei perimetri della teologia.

Ma la “teologia comparativa” di Exeler non era poi sostanzialmente lo stesso modello dell’integrazione della missiologia nelle varie materie teologiche? Un modello che non era stato raggiunto nella missiologia di vecchio stile, e che rispecchiava l’orientamento dei metodi comparativi usati in altri campi dell’insegnamento? Con questa metodologia Exeler intendeva superare l’imprigionamento eurocentrico della teologia, e di sostituire il paternalismo con la partecipazione, per dare uno status proprio ad un dialogo teologico interculturale già avviato. Come fu il caso per altri suoi contemporanei Exeler sentiva che proprio il successo delle recenti missioni aveva finito per diventare motivo di grave crisi non soltanto per la missione stessa ma anche per la missiologia. I punti di partenza di entrambe avevano subito un cambiamento radicale. Il

paternalismo, l'accondiscendenza, il fatto di trattare i popoli come puri oggetti e il preteso universalismo occidentale - tutti questi sintomi concomitanti di una missione infetta dal pensiero coloniale, dice Exeler, erano ormai insostenibili per varie ragioni. Per esempio, l'emergere di "Chiese missionarie" indipendenti rendeva ormai la vecchia missiologia del tutto ingiustificata. Le giovani Chiese non si considerano oggetti bensì soggetti della loro propria esistenza, comunità mandate al mondo; perché dovrebbero essere i missiologi occidentali a dettare come va realizzata una Chiesa missionaria nel suo contesto specifico? Ed anche se i missiologi non detteranno niente ma si limiteranno semplicemente a dare un resoconto descrittivo del carattere "mandatario" di queste Chiese, ciò non li renderà immuni dal pericolo di asserire comunque delle rivendicazioni assolutiste del tutto fuori tempo (cf. Müller 1987:13). Exeler ritiene pertanto che la "teologia comparativa" sia l'unica via d'uscita.

Tuttavia, per almeno due motivi è lecito dubitare che il suggerimento in alternativa di Exeler possa risolvere il problema della missiologia quale disciplina teologica. Prima di tutto, per quanto indispensabile possa essere la "teologia comparativa", essa finirà inevitabilmente per spingere questa missiologia così ridefinita ad una strettoia teologica non commisurata con il carattere integrale ed omnicomprensivo della missione universale della fede cristiana. Il mandato missionario, che ha la sua fonte nella *missio Dei*, non deve figurare soltanto nella sfera specificatamente teologica; deve anche abbracciare la liturgia, la preghiera, la predicazione, la comunicazione della fede in tutte le sue forme. Tutto ciò, certo, necessita di una riflessione teologica, soprattutto nel contesto culturale, ma non deve affatto essere limitato ad esso. Inoltre, la teoria di Exeler sembra paradossale in quanto con una mano dà ciò che con l'altra toglie. Per parlare chiaro, dietro questa teoria si cela il rischio di sottomettere una missione che sta per liberarsi dal paternalismo occidentale, alla supervisione di una teologia in cui, malgrado le migliori intenzioni per raggiungere il contrario, il dominio occidentale continuerà ad imporsi.

Un'altra conseguenza paradossale inerente alla teoria di Exeler è che questa veduta ristretta della missiologia può avere per risultato di togliere

alle Chiese Occidentali ogni senso di responsabilità, delegandola all'opera di pochi esperti teologici ai quali, in pratica, incomberà l'onere di stendere una "teologia comparativa". In pratica ciò significherebbe che le Chiese Occidentali non sono più obbligate a partecipare seriamente all'opera missionaria, con tutte le conseguenze che ciò avrebbe per la prassi missionaria. Infatti, oggi il problema principale è di scuotere le Chiese dalla loro insularità e dal loro autocompiacimento, svegliandole ad una maggiore comprensione del loro carisma che è quello di "essere mandati", rinnovando così la loro intera esistenza. Sarebbe presuntuoso chiedere alla missiologia di assumersi da sola questa responsabilità. Può essere anche alquanto pericoloso il fatto di sviluppare un modello missiologico che si assuma questo compito - vista l'impellenza dell'impegno missionario (cf. Müller 1987:15).

4. L'OGGETTO DELLA MISSIOLOGIA

Il problema fondamentale sta nello stabilire quale debba essere considerato l'oggetto della missiologia (cf. Bosch 1993:492). Nessuno dei modelli discussi prima hanno risolto questo problema. Certo, non si trattava di dire cosa fosse la *missiologia* bensì cosa fosse la *missione* (come abbiamo avuto l'occasione di dimostrare prima); ossia, quale fosse l'oggetto della missiologia. Furono fatti dei tentativi per dare una risposta alla domanda. Prima di tutto vi era la questione se la missiologia dovesse considerare suo oggetto l'opera missionaria della Chiesa come tale, eventualmente andando fino all'estremo di considerare se stessa come la "scienza del missionario e per il missionario" (come già detto prima). In questo caso, potrà dedicarsi alla storia della missione, alla geografia missionaria e alle statistiche, alla morfologia ed alla fenomenologia della missione, e, naturalmente, alla ricerca e all'ulteriore sviluppo del metodo missionario. Karl Graul, che proponeva questa soluzione (circa un secolo e mezzo fa), riteneva che in questo modo la missiologia "sarebbe uscita dalla penombra della pietà sentimentale per sorgere alla piena luce del sole di un fedele cammino scolastico" (cf. Myklebust 1955:94ss). Nei tempi recenti, questo suggerimento è stato seguito ed eseguito in modo sistematico.

Nell'ambito protestante il tentativo viene associato soprattutto alla persona e all'opera del missiologo olandese J.C. Hoekendijk, mentre per l'ambito cattolico si distinguono soprattutto Ludwig Rütli e Johann Baptist Metz (cf. Hoekendijk 1967:29ff; Rütli 1972: passim). Per quanto possano porre diversamente l'accento, lo scopo e l'elaborazione dei loro programmi coincidono alquanto, nel ritenere che la missiologia non deve e non può riguardare l'attività missionaria nel senso che essa militi per l'aumento dei suoi membri, né deve consistere nella trasmissione istituzionale della fede stessa. L'oggetto della missiologia riguarda piuttosto una prassi della missione in cui è il mondo a redigere l'ordine del giorno, e in cui il messaggio cristiano viene primariamente visto come un messaggio pieno di promesse in relazione al mondo, alla storia, alla società, e ciò indipendentemente da ogni intermediario o da ogni tradizione e gerarchia (cf. Müller 1987:12-13).

Suona bene, ma è lecito almeno dubitare che possa trattarsi della semplice teoria di una determinata prassi già stabilita che non debba necessariamente interessare le altre discipline teologiche. Strettamente parlando, tende a suggerire che la missiologia potrebbe fare a meno di un qualsiasi inquadramento cristiano. Il modello si riconnette allo "shalom", la chiamata alla pace nel senso più alto del termine, per mezzo della quale tutti gli aspetti della vita umana assumono la pienezza promessa. Rütli, nello sviluppare questo concetto in modo più coerente di Hoekendijk, propone una "ermeneutica politica" da realizzare tramite un'azione sociale e politica, che contrasti con la pratica missionaria tradizionale e le sue implicazioni teologiche. Questa teoria ha suscitato molte reazioni nell'ambito delle società missionarie e da parte di molte istituzioni. I teologi vi hanno visto l'intenzione di collocare il ruolo e i compiti della missiologia ad un livello secondario e più ampio. Pertanto, invece di risolvere il problema questo modello ha finito per complicarlo ancora di più.

Inoltre, va tenuta presente l'unilateralità delle argomentazioni di chi propende per questa teoria. Per esempio, il Rütli (grande difensore di questa teoria), condanna, in quanto modello "espansivo ecclesiologico" del

tutto superato, l'idea convenzionale di una missiologia quale scienza dell'"autorealizzazione missionaria della Chiesa" portata avanti da Karl Rahner (cf. Rahner 1966:49ss). La definizione di Rahner comunque mantiene il riferimento alla prassi concreta della missione e alle modalità indispensabili per la missiologia. Si tratta di una relazione critica, non soltanto perché è il mondo a scrivere l'ordine del giorno, ma anche a causa della debita funzione che la missiologia ha di essere testimone "nella fede e per la fede"; dall'inizio è stato un elemento costitutivo della missione universale della Chiesa. Questa eredità va preservata - è una responsabilità alla quale molti missiologi (ivi compresi Rütli e Hoekendijk) hanno dato importanti impulsi. Tuttavia, non siamo d'accordo con il modo in cui soprattutto il Rütli cerca di giustificare le sue vedute e di imporle ad una nuova teologia della missione. Gli apostoli già sapevano che il compito della missione poteva essere determinato soltanto dal senso di responsabilità per la fede e per la sua trasmissione "fino agli orizzonti del mondo". Ma non avrebbero certo accettato di considerare la missione come "un fatto di questo mondo" da portare avanti secondo un ordine del giorno fissato dal mondo, legittimato in ultima analisi soltanto quale "programma eccentrico" di un regno terreno di Dio, ed essenzialmente ridotto ad un semplice riferimento decisionale di "relazioni umane" che si conformano al mondo. Secondo le dichiarazioni del Rütli, non si può ormai più parlare di una missiologia che "sviluppi l'essenza e la necessità della missione partendo da fonti bibliche e dogmatiche". Dice invece che essa è globalmente impegnata ad una "teologia sperimentale" in opposizione ad ogni nuova situazione storica e pertanto, deve indicare la strada ad ogni teologia verso una affermazione non qualificata del mondo (cf. Rütli 1972:12). Usando argomentazioni diverse, anche Hoekendijk descrive la missiologia come una "teologia sperimentale" (cf. Hoedemaker 1977:9).

I missiologi e gli studiosi delle altre discipline teologiche reagirono ad una tale affermazione. Karl Müller riassume la reazione dei missiologi, dicendo che la posizione del Rütli accantonava la Chiesa (il mistero del corpo di Cristo velato nella storia e tabernacolo di Dio fra gli uomini) in questo suo confronto con l'esodo radicale verso il mondo e verso il giungere dello *shalom* (cf. Müller 1987:16). Così facendo voleva sottolineare, insieme a Manfred Linz, che una cosa è che la missiologia si preoccupi di "riunire e mandare la Chiesa" quale "soggetto di ogni teologia". Di

conseguenza, tutt'altra cosa è dire che la missiologia ha il diritto e il dovere di mischiarsi continuamente nell'ambito di altre discipline teologiche (cf. Linz 1964:35). Per ora, le possibilità della missiologia sono enunciate più realisticamente laddove ci si chieda se possiede ancora "la compattezza istituzionale e l'energia" per ritenersi tuttora soddisfatta della propria posizione; e pertanto ci si chieda anche quale sia la sua responsabilità a braccetto con le altre discipline teologiche (cf. Kramm 1984:69). Tendenze recenti puntano in questa direzione quando considerano il compito della missiologia necessariamente "controversa, contestuale e di confronto". Ciò implica che d'ogni modo la missiologia non può ormai più sottrarsi ad una posizione da prima linea per rimanere nei meandri di un'autocompiacimento puramente introspettivo (cf. Müller 1987:16). Sarà il Concilio Vaticano II ad affrontare il problema in un modo che non ha davvero precedenti (ne parleremo più avanti).

5. FUNZIONI DELLA MISSIOLOGIA

Un altro passo avanti (ed è tuttora una delle maggiori preoccupazioni del momento) è stata la discussione di ciò che compete alla missiologia e di quali siano i suoi compiti. Sono state tratte varie conclusioni concernenti la posizione del soggetto - le sue funzioni fra le varie discipline teologiche - sotto forma di brevi proposizioni. Vi alluderemo brevemente nella speranza che ciò possa servire per consentirci di sorpassare il dilemma e l'ambivalenza menzionate nelle precedenti discussioni.

Secondo David J. Bosch la missiologia ha un duplice compito: rispetto alla teologia e rispetto alla prassi missionaria (cf. Bosch 1993:496-498). Ciò si spiega meglio se seguiamo il modo in cui Karl Müller affronta l'argomento, quando dice che la missiologia ha una funzione 1) rivolta alla fede, 2) rivolta alle discipline teologiche, e 3) rivolta alla prassi missionaria (cf. Müller 1987:16).

Per quanto concerne la *prima* (impegno nei confronti della fede), la missiologia quale disciplina teologica deve fare della "dimensione"

missionaria della fede il suo argomento più importante e farne l'apparato di misura di tutta la sua opera: *la missione come preoccupazione di Dio stesso*, messo in moto da Lui solo e da Lui solo condotto alla pienezza nel regno escatologico. Questa dimensione significa che Dio vuole la salvezza del mondo e che è Dio a portare la salvezza facendo di Suo Figlio il *Kyrios*. Ciò costituisce anche l'"intenzione" missionaria: il che significa che Dio porta la salvezza nel mondo per mezzo di Suo figlio, per mezzo della testimonianza alla signoria del Cristo, proclamata e pertanto realizzata dagli esseri umani (cf. Gensichen 1971:80; Bosch 1982:25ss). E' assolutamente necessario che la missiologia non si attardi esclusivamente ad un solo lato di questa mutua relazione ma che curi costantemente tanto la dimensione quanto l'intenzione. La missiologia deve evitare di essere una teoria confinata nelle mani di specialisti senza alcun impegno nella fede, o anzi peggio, senza attendere alla situazione concreta o alla realtà dei fedeli.

A questo riguardo, la missiologia quale disciplina teologica deve raggiungere un riferimento dimensionale alla *missio Dei* in tutto l'*ambito della teologia*, e ciò ben al di là dei limiti della missione operativa nel senso tradizionale. Pertanto non può più rifarsi al fattore missionario come se fosse un tipo di *disciplina arcana* riservata a se stessa. Ma allo stesso tempo non può "tentare di convertire ogni teologia in missiologia" e presentarsi quale autorevole disciplina di integrazione senza mai essere capace di realizzarla. Soltanto nella compartecipazione con altre discipline teologiche la missiologia può sperare di trovare la propria collocazione. In pratica ciò significa che come disciplina teologica la missiologia deve essere conscia della sua *dipendenza da altre discipline teologiche* e avvalersi dell'aiuto di queste. Per esempio, la missiologia deve consentire di essere arricchita dallo studio moderno dell'esegesi biblica, della storia della Chiesa, della teologia sistematica, della teologia pastorale, della liturgia ecc. Né il missiologo dovrà in alcun modo ritenersi un esperto anche in esegesi, in storia della Chiesa o in teologia sistematica. Quel che importa è che la missiologia ricerchi la compartecipazione delle altre discipline, e ciò deve avvenire soprattutto in tutte le funzioni interdisciplinari. Soltanto in questo modo la missiologia avrà la possibilità di interrogare le altre

discipline per vedere se possono aggiustare il loro specifico riferimento alla dimensione e all'intento missionario, e in quale modo (cf. Bosch 1982:30).

Ciò ci conduce alla *seconda* responsabilità critica della missiologia nel contesto delle discipline teologiche stesse. Anche qui, la missiologia possiede una funzione critica nel modo in cui essa provoca continuamente la teologia ad essere una *theologia viatorum*, cioè, nella sua riflessione sulla fede la teologia deve accompagnare il Vangelo nel suo itinerario attraverso le nazioni e attraverso i tempi (Jansen Schoonhoven, 1974:14; Mitterhöfer 1974:101). In questo ruolo, "la missiologia agisce quale pungolo nell'ambito della teologia, suscitando irrequietezza e rifiutando ogni autocompiacimento, opponendosi ad ogni impulso ecclesiastico di autopreservazione, ad ogni desiderio di rimanere nello status quo, ad ogni tendenza al provincialismo o al campanilismo, ad ogni frammentazione dell'umanità in blocchi regionali o ideologici, ad ogni sfruttamento di alcuni settori dell'umanità ad opera dei potenti, siano essi religiosi, ideologici o appartenenti all'imperialismo culturale, ad ogni esaltazione dell'autosufficienza dell'individuo nei confronti altrui o nei confronti di altre parti del creato" (Bosch 1993:496; cf. Linz 1964:42; Gort 1980:60).

Di fatto, in ogni epoca il compito della missiologia è stato di approfondire in modo scientifico e critico i presupposti, i motivi, le strutture, i metodi, gli schemi di cooperazione, e la leadership che la Chiesa conferisce al suo mandato. Inoltre, la missiologia deve esaminare ogni altro tipo di attività umana che combatta i vari mali, per vedere se essa risponde ai criteri e alle mete del regno di Dio che allo stesso tempo è già qui e è ancora in divenire (cf. Verkuyl 1987:5).

Il *terzo* compito maggiore della missiologia è di fare della prassi missionaria l'oggetto del suo impegno scientifico - non mantenendosi a cauta distanza in veste di spettatore, ma in uno spirito di corresponsabilità e di servizio alla Chiesa di Cristo (cf. Barth 1957:112ff). La riflessione missiologica è pertanto un elemento vitale della missione cristiana, aiuta a rinforzarla e a purificarla (cf. Emilio Castro 1978:87). La missione è una realtà *intersoggettiva* in cui missiologi, missionari e popolo sono compagni.

Questa realtà della prassi missionaria si pone in una tensione creativa nei confronti dell'origine della missione, del testo biblico e della storia del coinvolgimento missionario della Chiesa e nessuno di questi elementi deve considerarsi come all'opposizione o in competizione con l'altro nel compito missionario. Al contrario, "fede e missione storica-concreta, teoria e pratica si determinano l'un l'altra e dipendono l'una dall'altra" (Rütti 1972:240). Ma in questo compito cruciale, che la cosa piaccia alla missione istituzionale o meno, la prima funzione della missiologia è quella di mantenere un occhio critico sul lavoro e sulle operazioni della missione della Chiesa. A questo riguardo, fra le discipline teologiche la missiologia ha il compito di sviluppare nuovi aspetti della responsabilità cristiana a livello mondiale, in cui partecipano anche gli altri soggetti. Esistono dei temi correnti che ne forniscono esempi eccellenti, di cui spesso la teologia convenzionale e la formazione teologica non sono sufficientemente edotte, pur se al livello di base della Chiesa stanno ormai raccogliendo un sempre maggiore interesse:

- le teologie contestuali emergenti del Terzo Mondo
- il Dialogo con le altre religioni e le altre culture
- la responsabilità della Chiesa per lo sviluppo a livello mondiale
- la globalizzazione
- i mezzi moderni della comunicazione di massa
- le ideologie, ecc.

Ciò non vuol dire che la missiologia debba fare di questi (o di uno di questi) temi un proprio monopolio. Ma dovrà stare attenta acciocché ognuno di questi temi goda del riconoscimento da parte delle altre discipline teologiche.

6. CONCLUSIONE

Il tutto rimane un'impresa azzardata. Ogni ramo della teologia - ivi compresa la missiologia - rimane pur sempre un lavoro a cottimo, fragile, e

preliminare. In altre parole, la missione dimostrerà di essere una disciplina teologica nei limiti in cui essa rimarrà – *Missiologia semper reformanda est*. Soltanto così la missiologia può diventare, non soltanto *ancilla theologiae*, “serva della teologia”, ma anche la *ancilla Dei mundi*, “serva del mondo di Dio” (cf. Scherer 1971: 153).

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 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.