

Introduzione

La missione cristiana per essere tale deve essere disposta a lasciarsi interpellare dal Vangelo e dal vissuto delle persone con cui si confronta, affrontando tutte le domande che questo porta con sé. La scelta consapevole di lasciarsi interpellare espone la missione cristiana ad una continua messa in discussione per favorire un'intelligenza più autentica del Vangelo e del vissuto delle persone, ponendo un'attenzione particolare al loro rapporto.

È l'annuncio del Vangelo che in primo luogo interPELLa la missione cristiana; essa si trova coinvolta in un continuo lavoro di accoglienza e di comprensione del messaggio evangelico. L'ascolto del Vangelo pone la missione nella condizione di mettere in questione la propria identità e le proprie attività: la Chiesa prima di essere evangelizzatrice deve avere la pazienza e la saggezza di lasciarsi evangelizzare¹. Dove il "prima" non è riducibile alla sola scansione cronologica di un'azione che ne precede un'altra, ma è il segno della presenza di quel fondamento che rende possibile ogni azione evangelizzatrice della Chiesa: è sempre l'evento di Gesù ad essere fondamento della missione della Chiesa in ogni tempo e in ogni situazione.

Non è mai accessoria per la missione della Chiesa la ripresa del Vangelo in relazione alle parole e ai gesti di Gesù, che mediano la possibilità dell'annuncio – e quindi dell'accoglienza – del Regno di Dio. «Il Cristianesimo è chiamato a trovare nel riferimento fondante all'evento di Gesù le risorse per riproporre in maniera adeguata la questione del legame con Dio come questione decisiva, ossia come questione in cui va della consistenza della libertà stessa, precisamente in quanto è dentro questo legame che l'uomo decide il senso ultimo del suo vivere e il senso del suo morire»².

In secondo luogo, la missione della Chiesa è interpellata dall'incontro con i contesti particolari, in cui si svolge l'azione evangelizzatrice. La precisazione del contesto secondo le categorie della cultura permette un approccio consapevole della necessità di una visione olistica dell'antropologico, che articoli le

1 Cf. EN 15.

2 D. ALBARELLO, *Teorie e modelli del rapporto fede-modernità. Analisi critica del fenomeno complesso della secolarizzazione*, in M. EPIS (ed.), *Le ragioni della fede nell'età secolare. Atti del XXIII Corso di Aggiornamento – Roma, 27–29 dicembre 2012*, Associazione Teologica Italiana 2014, pos. 678 [Kindle file].

diverse componenti e che tenga conto della progettualità intrinseca ad ogni esistenza umana. La prospettiva dell'essere interpellati, però, non è l'unico modello interpretativo che la storia ha conosciuto e descritto del rapporto tra l'annuncio del Vangelo e le culture. Un altro modello – che potrebbe essere descritto con l'immagine della sfida – ha segnato, e continua tuttora a farlo, il rapporto tra l'annuncio del Vangelo e le culture.

La dinamica della sfida considera il Vangelo e la cultura come duellanti che desiderano primeggiare sulla controparte, mostrandone l'inadeguatezza. In concreto questo atteggiamento si declina sul versante della cultura interpretando l'annuncio evangelico come se questo fosse una realtà aliena e superflua. Sul versante del Vangelo questo modello trova l'espressione più manifesta nella critica aspra ad ogni aspetto della cultura che si incontra e nell'idea di processi di evangelizzazione che prediligono la tattica della *tabula rasa* a quella del confronto culturale. In una parola, la cultura è interpretata come ostacolo all'evangelizzazione e non come suo referente necessario. Quando il confronto è istituito con la cultura moderna segnata dalla secolarizzazione, essa viene giudicata come il frutto ultimo dell'allontanamento moderno dalla fede cristiana e dalle sue pratiche. Questo assunto di fondo condiziona il confronto con i singoli fattori di ogni cultura giudicati a prescindere da una loro interpretazione contestuale e teologica attenta.

La dinamica dell'essere interpellati muove nei confronti delle culture operando scelte di fondo differenti rispetto al modello della sfida. La cultura è considerata come l'ambito vitale in cui prende forma la persona umana. «Se, dunque, la cultura intende valere come progetto di vita, lo è solo se accompagna il movimento dell'esistenza di uomini e donne, contribuendo a corredare l'umano che, dal suo statuto di incompletezza, è sospinto a esplorare, innovare, organizzare, a tal punto che l'identità culturale è forma dell'auto-organizzazione umana»³.

Nei confronti di ogni cultura il cristiano si sente interpellato per discernere con attenzione e alla luce del Vangelo quale modello di vita e quali prospettive di fondo la cultura porta con sé. Non si tratta ovviamente di un atteggiamento indulgente, per cui qualsiasi modello di umanità e di rapporto con Dio può essere acriticamente accettato. Il compito critico della teologia – che ha la sua radice ultima nella stessa fede cristiana – non viene meno, ma non assume a priori e per partito preso l'atteggiamento della critica indifferenziata, percorrendo invece la strada più impegnativa e complessa del dialogo interculturale.

Si instaura così una circolarità virtuosa tra la particolare cultura – che la Chiesa incontra – e l'annuncio stesso del Vangelo. La Chiesa nel suo compito

3 C. DOTOLÒ, *Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*, Cittadella, Assisi 2011, 58.

di annuncio del Vangelo dovrà prestare attenzione al concreto della cultura con cui si confronta, consapevole che la cultura non è solamente qualcosa che si trova all'esterno alla Chiesa, ma che gli uomini e le donne che appartengono alla Chiesa vivono e orientano la propria vita secondo la cultura condivisa con i propri contemporanei⁴.

L'attuazione più fruttuosa del rapporto tra il Vangelo e la cultura si manifesta ogni qual volta – come singoli e come comunità – si cerca di ordinare e di dar forma alla propria vita sentendosi interpellati dalla cultura del proprio ambiente, ma soprattutto dall'ascolto della parola del Vangelo che è capace di interpretarla – se è il caso – anche in modo critico. Ogni volta che questa dinamica non fa il suo corso, ci si ritrova con un'inculturazione superficiale del Vangelo, segnata o dall'infruttifera contrapposizione tra il Vangelo e la cultura o dalla limitazione dell'influsso del Vangelo ad alcuni aspetti settoriali, ma non alla cultura nel suo complesso.

Gli uomini e le donne che professano la fede in Gesù non possono e non devono mai abbandonare la propria cultura; diventerebbe pericoloso e illusorio ritenere di essere emancipati e refrattari alla cultura del proprio ambiente, perché questa – spesso in modo inconscio – persiste nel condizionare la vita delle persone. L'intelligenza teologica è chiamata a studiare queste dinamiche allo scopo non solo di descrivere i processi di inculturazione, ma di favorirli.

L'essere interpellati muove in primo luogo dalla curiosità – che tiene desta l'intelligenza – ma non può accontentarsi di restare in questo dominio, perché espone al rischio di limitarsi ad un approccio infantile e disimpegnato. La curiosità va accompagnata con la responsabilità per una lettura attenta dell'annuncio evangelico e del contesto culturale dei destinatari. L'interpretazione dell'annuncio evangelico deve avvenire in relazione con l'orizzonte culturale in cui il Vangelo è nato e con l'orizzonte culturale dei destinatari di oggi in relazione alle domande esistenziali. La responsabilità diventa un confronto autentico con la cultura e con le culture, nella pazienza di non volersi illudere di poter guardare il mondo con gli occhi degli altri, ma nella saggezza di voler promuovere un dialogo in grado di favorire la conoscenza reciproca. Tutto questo è necessario per non fermarsi allo stupore per un altro che è radicalmente diverso da sé, assecondando un'ottica più di folklore che di condivisione delle grandi questioni antropologiche.

4 La lezione fondamentale del rapporto tra Chiesa e mondo contemporaneo resta quella offerta dalla Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*. Fin dal suo titolo – *La Chiesa nel mondo contemporaneo* – precisa l'orizzonte dello svolgersi del loro rapporto. La scelta della preposizione “nel” esclude la possibilità di una lettura che ponga la Chiesa di fronte al mondo spingendola nella direzione dell'estraneità, ma opta per inserire la Chiesa nel mondo, di cui partecipa. Alcune indicazioni più precise sono offerte in L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla “Gaudium et spes”*, Messaggero, Padova 1995; F. SCANZIANI, *Chiesa e mondo nel post-concilio*, “La rivista del clero italiano” LXXXVIII (2007), 3, 203–216.

La scelta della Chiesa di lasciarsi interpellare dagli avvenimenti ha trovato espressione a partire dagli anni del Concilio Vaticano II nell'attenzione ai "segni dei tempi". Non è superfluo richiamare l'origine neotestamentaria della locuzione "segni dei tempi"; questo testimonia – se ce ne fosse bisogno – che il riferimento fondamentale alla lettura dei segni dei tempi è sempre biblico, cristologico ed escatologico⁵. L'espressione si ritrova nel *Vangelo secondo Matteo*. «I farisei e i sadducei si avvicinarono per metterlo alla prova e gli chiesero che mostrasse loro un segno dal cielo. Ma egli rispose loro: "Quando si fa sera, voi dite: Bel tempo, perché il cielo rosseggia; e al mattino: Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo. Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non siete capaci di interpretare i segni dei tempi?"»⁶.

Alcune annotazioni a proposito di questo testo diventano particolarmente interessanti. In prima battuta occorre notare il contesto polemico in cui l'episodio è collocato: di fronte alla provocazione da parte dei farisei e dei sadducei a Gesù perché con un segno dal cielo mostri la sua autorità, la risposta di Gesù invita a interpretare quei segni dei tempi che accadono nel quotidiano. È la storia il luogo di accadimento dei segni della presenza di Dio, che vanno scoperti e interpretati; molto sovente questi non appaiono sotto la specie del portentoso e del miracolistico.

In seconda battuta dalle parole di Gesù emerge la consapevolezza che il compito di interpretare i segni dei tempi non è qualcosa di semplice; senza dubbio richiede una competenza diversa da quella meteorologica che sa collegare ai fenomeni atmosferici di oggi la previsione per quelli di domani. È richiesta invece una competenza che sappia scorgere all'opera nella storia la libertà dell'uomo e la libertà di Dio nel loro reciproco coinvolgimento; questa si matura con l'abitudine a leggere negli eventi della storia l'azione e la responsabilità delle libertà – di Dio e degli uomini – che ne sono coinvolte.

L'evangelizzazione non può prescindere dal discernimento dei segni dei tempi. Questo lavoro richiede allo stesso tempo una lettura dei segni per la loro rilevanza culturale e sociale – che contribuisce a dar forma all'umanità – ed una loro interpretazione teologica che scopra nei segni l'azione dello Spirito Santo⁷. «In tal modo l'odierno ricorso ai "segni dei tempi" non va considerato come un opportunismo pastorale: esso è suggerito dall'intelligenza obiettiva della Parola

5 Cf. M.-D. CHENU, *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, Vita e Pensiero, Milano 1965, 34–35.

6 Mt 16,1-4.

7 In *Evangelii nuntiandi* il discernimento dei segni dei tempi è presentato come legato profondamente all'evangelizzazione: «Per mezzo di lui [lo Spirito Santo] il Vangelo penetra nel cuore del mondo, perché egli guida al discernimento dei segni dei tempi – segni di Dio – che l'evangelizzazione discopre e mette in valore nella storia», EN 75. Già in *Ecclesiam suam* Paolo VI ribadiva l'invito per la Chiesa a mantenere la «sua sempre vigile capacità di studiare i segni dei tempi» (ES 19).

di Dio»⁸. Per articolare le due componenti – quella sociologica e culturale e quella teologica – sono di grande utilità le indicazioni di *Gaudium et spes*⁹.

L'espressione "segni dei tempi" compare nella costituzione conciliare sulla Chiesa nel mondo contemporaneo al numero 4. «Per svolgere questo compito è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche»¹⁰. Nello stesso numero sono elencati alcuni dei segni dei tempi che dovrebbero attirare l'attenzione della Chiesa: i rapidi cambiamenti che interessano e coinvolgono tutto il globo, la crescita delle potenzialità di sviluppo per l'aumento della disponibilità di risorse economiche insieme al persistere della fame e dell'analfabetismo, la diffusione di un'organizzazione del temporale più compiuta, che non è stata accompagnata né dalla fine del pericolo della guerra né da un progresso spirituale. I segni dei tempi sono presentati come fenomeni generalizzati che esprimono le necessità e le aspirazioni dell'umanità presente; diventano segni perché una coscienza umana li interpreta come tali mostrando il radicamento nella concretezza storica, per non cadere in letture che giustappongono all'avvenimento un significato prodotto altrove¹¹.

Al numero 11 di *Gaudium et spes*¹² non si incontra l'espressione "segni dei tempi", eppure con decisione è affermato che il Popolo di Dio «cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio»¹³. È sottolineato un aspetto differente rispetto al numero 4 in cui l'attenzione era attratta dall'interpretazione del segno come rivelatore delle dinamiche culturali fondamentali di un'epoca. Il testo di *Gaudium et spes* 11 invita – invece – a scorgere e interpretare i segni che testimoniano la presenza e il disegno di Dio.

8 CHENU, *La Chiesa nel mondo*, 12.

9 Nei documenti conciliari si trova l'espressione "segni dei tempi" anche in *Presbyterorum ordinis* al numero 9 a proposito del rapporto tra ministri ordinati e laici. Nel Magistero l'espressione si incontra con particolare frequenza nei documenti dedicati alla dottrina sociale della Chiesa. Cf. O. DE DINECHIN, *I segni dei tempi, "Aggiornamenti sociali"* LXIII (2012), 6, 539–543, 540.

10 GS 4.

11 Cf. CHENU, *La Chiesa nel mondo*, 19–20.

12 «Troppo spesso ci siamo limitati all'ascolto di GS 4 senza collegarlo con GS 11 (a sua volta collegata alla riflessione di antropologia cristiana ben fondata nei nn. 22 e 44 della stessa GS) dove l'espressione significa comprensione nuova dei soggetti e dei compiti del farsi storia della salvezza a cui la Chiesa è chiamata a dare il suo contributo. La lettura della realtà deve essere teologica e quindi storico-salvifica. Tende a riconoscere i segni dell'agire di Dio che per mezzo dello Spirito anticipano non solo la redenzione di Cristo ma soprattutto la sua visione di vita», L. MEDDI, *Il secondo soffio, il coraggio dei discepoli e le provocazioni della storia*, "Euntes Docete" LXIII (2010), 2, 235–257, 254–255.

13 GS 11.

Allorché i cristiani come Chiesa ambiranno leggere il senso divino o evangelico degli avvenimenti, non dovranno quindi fare un'inconsapevole astrazione dalla loro realtà terrena, e "spiritualizzarli". Essi sono segni proprio in se stessi, nella loro piena e propria densità. Ed in questa realtà la Chiesa legge in esse una disponibilità a diventare richiamo del Vangelo e soggetto della grazia. Bisogna rispettarli, se così si può osare esprimersi, e non accaparrarseli apologeticamente¹⁴.

La Chiesa ha il compito di prendere in considerazione i segni dei tempi alla luce del Vangelo, come appelli che mettono in discussione la Chiesa nel suo stare nel mondo¹⁵. Questo è il compito che ogni comunità deve esercitare nel confronto con la concreta situazione che vive e nell'ascolto di tutti¹⁶. «Oggetto di sorpresa, di scandalo o di ammirazione, i segni dei tempi non chiamano a una semplice contemplazione estetica. Comportano una chiamata a rispondere, e talvolta indicano il luogo della risposta. Rispondere significa agire. E coloro che rispondono diventano segno per altri»¹⁷.

Mettendosi dal punto di vista dell'esperienza religiosa oggi riscuotono particolare interesse i segni della secolarizzazione e quelli del ritorno del sacro. Solo una lettura sbrigativa li porrebbe in antitesi, quasi che l'una fosse ostacolo per l'altro e viceversa. Occorre dar conto invece di processi più complessi dove entrambe le forze sono in gioco e stanno dando figura alle attuali forme religiose. L'opera di discernimento della Chiesa non può ignorare quanto sta accadendo, pena il rifugiarsi in un – troppo – tranquillo isolamento, che non ha nulla da condividere con l'appello evangelico ai discepoli perché siano sale e luce per il mondo¹⁸.

Innanzitutto, la secolarizzazione va letta sul lungo periodo inserendola nella più complessa vicenda culturale dell'umanità e non limitandosi alla sola analisi dell'epoca moderna, per quanto significativa. In secondo luogo, occorre liberarsi anche dalle letture stereotipate della secolarizzazione, che ne farebbero unilateralmente – e superficialmente – un movimento contro ogni esperienza religiosa.

La collocazione della secolarizzazione sul lungo periodo conduce ad uno sguardo complessivo che abbraccia la storia religiosa dell'umanità. Diventa proficuo recuperare la categoria di "periodo assiale" con cui Jaspers designava il periodo tra l'800 e il 200 a.C. e che – a suo giudizio – aveva avuto l'apice nel 500 a.C. In questi secoli in diverse zone dell'Europa e dell'Asia l'esperienza religiosa subì notevoli cambiamenti: in India al rituale vedico si erano affiancate le Upanisad, ma anche la predicazione di Buddha e di Mahavira, in Cina Confu-

14 CHENU, *La Chiesa nel mondo*, 20.

15 Cf. *ibid.*, 22–23, 28.

16 Cf. ES 19 e EG 51, 108.

17 DE DINECHIN, *I segni dei tempi*, 543.

18 Cf. Mt 5,13-16.

cio e Lao-Tze avevano incanalato i rivoli della saggezza cinese, ponendo i presupposti per le successive scuole filosofiche e religiose, in Israele la predicazione profetica aveva risvegliato la coscienza del popolo di Israele e in Grecia era nata la filosofia¹⁹. «La consapevolezza divenne auto-riflessiva e analitica; si affermò il pensiero razionale sulla consapevolezza mitica, la riflessione sul trascendente e sulla natura della realtà ultima quale principio cardine del cosmo, l'interesse per i valori della compassione, dell'empatia, dell'etica, frutto del sorgere della responsabilità individuale»²⁰.

La situazione religiosa attuale – segnata dalla secolarizzazione – è al contempo il frutto maturo del movimento iniziato nel periodo assiale, ma anche il suo superamento. La modernità europea ha fatto tesoro e si è costruita sui concetti di individuo, di libertà e di responsabilità che trovano le loro radici remote nella svolta del periodo assiale. Eppure, non tutto è comprensibile nella prospettiva di un processo che necessariamente conduce ad un solo risultato possibile. Le condizioni in cui accadono oggi le esperienze religiose sono segnate dalla pluralità, dalla disposizione a lasciarsi ibridare, ma anche dalla contestazione di chi mette in discussione non solo la possibilità di un rapporto con la trascendenza, ma la trascendenza stessa.

Taylor giudicava le trasformazioni delle esperienze religiose in corso nell'epoca secolare come il sovvertimento di un equilibrio che per lungo tempo aveva tenuto insieme elementi pre-assiali e post-assiali. «S'infranse perciò il compromesso tra, da un lato, la religione personale fatta di devozione, obbedienza o di una virtuosità concepita razionalmente e, dall'altro, i rituali collettivi, spesso cosmocentrici, della società nel suo complesso, a tutto vantaggio della religiosità individuale. Il disincanto, la Riforma e la religione personale procedettero di pari passo»²¹.

L'interrogativo si sposta sulla questione se i movimenti culturali della modernità secolarizzata siano paragonabili a quanto accaduto nel periodo assiale. La prudenza nel cercare vie di risposta non è mai troppa, perché le trasformazioni sono ancora in corso e oggi ogni osservatore che si confronta con la questione è inserito nel medesimo contesto culturale, ma anche perché le previsioni sul lungo periodo circa le trasformazioni culturali diventano spesso per gli studiosi futuri oggetto di facile smentita, perché la vicenda umana si è nel frattempo incamminata per altri percorsi. Fatta questa precisazione, non pare esagerato notare che dal punto di vista della storia dell'esperienza religiosa la secolarizzazio-

19 Cf. D. BARBERIS, *Religione, modernità e secolarizzazione nel dibattito sull'età assiale*, "Archivio teologico torinese" XXI (2015), 2, 275–295, 276–279.

20 G. SABETTA, *Spiritualità del dialogo, dialogo delle spiritualità*, in D. SCAIOLA (ed.), *Percorsi di spiritualità. La missione nel mondo di oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014, 131–151, 136–137.

21 CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 192.

ne è un evento culturale – se non l'evento culturale – più rilevante della modernità occidentale; evento culturale che va riconosciuto come plurale e polimorfo.

Precisata questa prospettiva per descrivere la secolarizzazione, è possibile concentrarsi sull'esperienza religiosa. Domina attualmente la scena dell'interpretazione dell'esperienza religiosa l'affermazione del "ritorno del sacro", ma la riflessione non può accontentarsi solo di questo. L'espressione "ritorno del sacro" non racconta tutta la verità di un processo più complesso. L'Europa – pur avendo conosciuto una secolarizzazione in alcuni aspetti ostile all'esperienza religiosa – non ha mai sperimentato la scomparsa completa di ogni forma di esperienza religiosa²².

Va notato che la secolarizzazione, se ha comportato l'affievolimento della pratica religiosa, ha anche propiziato la pluralità di forme che questa ha assunto. La riflessione potrà impegnarsi in una lettura più complessa che condurrà a giudicare la secolarizzazione come fattore di metamorfosi dell'esperienza religiosa e non come sua negazione. È interessante notare come nell'epoca contemporanea si faccia riferimento all'esperienza religiosa prediligendo le parole "religiosità" e "spiritualità" alla parola "religione", percepita come eccessivamente debitrice della dimensione istituzionale dell'esperienza religiosa²³. Diventa utile come segnavia per la ricerca l'intuizione di Eliade che descrive l'esperienza del sacro non come momento transitorio della coscienza umana, ma come elemento strutturante²⁴. Anche l'uomo che vive in un mondo secolare si confronta con l'esperienza del sacro – propria o altrui – e non solo come qualcosa che appartiene ad un passato che non c'è più, ma come istanza valida anche per il tempo contemporaneo, con cui fare i conti nel difficile – ma necessario – compito di orientarsi nella vita.

Il modello del lasciarsi interpellare può plasmare anche il metodo della missiologia, che nello svolgere il proprio compito accetta di ascoltare e di entrare in dialogo con altri saperi. Per prima cosa la missiologia è chiamata ad un confronto interno con le altre discipline teologiche – con l'esegesi e con la teologia biblica in particolare – per comprendere l'evento di Gesù. La teologia della missione porterà il proprio apporto sottolineando come ogni lettura del Vangelo sia una lettura inculturata e ogni sua interpretazione risenta delle domande e delle questioni che la vita mette davanti ai lettori.

Il confronto si estende anche a saperi che sono altri – per metodo e per interessi – rispetto alla teologia. Per quanto riguarda la problematica della secolarizzazione e le sue descrizioni il confronto andrà istituito con quegli autori

22 Cf. F. FERRAROTTI, *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2013, 105.

23 Cf. G. ANGELINI, *La fede e la figura della coscienza*, in M. ALETTI et al., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 193–225, 201.

24 Cf. M. ELIADE, *Giornale*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, 165.

capaci di coniugare insieme la ricerca sociologica e il metodo filosofico: la secolarizzazione interessa il vivere sociale e la riflessione su questo in modo collegato. Per quanto riguarda le forme del sacro e del religioso si incontreranno molte discipline. L'annotazione – solo apparentemente superficiale – che non esiste una sola disciplina che si occupa in modo complessivo e unitario dell'esperienza religiosa, aprirà il confronto con quelle discipline che condividono un'attenzione specifica alla religione e al sacro. E allora tanto la fenomenologia della religione quanto l'antropologia della religione e la stessa filosofia che si misurano con i quesiti dell'esperienza religiosa saranno interlocutori da ascoltare.

In questo quadro interdisciplinare la teologia della missione offre quello che le è proprio ovvero l'attenzione all'evangelizzazione e ai suoi processi, che si concretizza nell'intelligenza del Vangelo di Gesù e delle culture, mettendo in evidenza la virtuosità del loro rapporto.