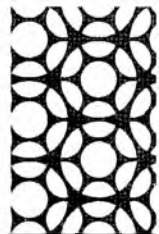


La Città e il Secolarismo Oggi: Sfide e Opportunità per il Primo Annuncio



Prof. Carmelo Dotolo*

Premessa

La città è luogo simbolico della complessità dell'esistenza. Essa mostra un volto plurale, dove sono presenti dinamiche culturali e religiose diverse, uno spazio 'laico', autonomo, indicatore di un *ethos* aperto a ogni uomo e donna. Tale assetto interpella il cristianesimo, richiamandolo al ruolo di *partner* interculturale¹. Condividere la differenza cristiana implica: a) articolare un'identità dialogica e aperta al confronto creativo; b) significa rimettere al centro l'idea di una religione cosciente dell'esigenza liberante e profetica del suo messaggio; c) esige di assumere il *paradigma del samaritano* come legge paradossale dell'esistenza.

Per comprendere il volto contemporaneo della città: alcuni indicatori

Appare evidente che per comprendere il significato che il messaggio evangelico ha (o potrebbe avere) per la città, è necessario mettere a tema il valore teoretico ed etico del cristianesimo in relazione alla sua capacità socio-culturale. Il motivo sta in un fatto: siamo dinanzi ad un policentrismo culturale che gira attorno all'affermazione del *pluralismo come principio*

* È un laico, Decano della facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana e *Visiting Professor* nella Pontificia Università Gregoriana. Già Presidente della Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT), dal 1 settembre 2015 è Decano della facoltà di missiologia della Pontificia Università Urbaniana. È direttore della rivista "Urbaniana University Journal". Tra le sue pubblicazioni: *Habitar los Confines. Por una Gramática de la Existencia*, Bellaterra, Barcelona 2013; *L'Annuncio del Vangelo. Dal Nuovo Testamento alla Evangelii Gaudium*, Cittadella Editrice, Assisi 2015.

¹ Su questo cfr. C. DOTOLO, *Vangelo e Città. Per una Responsabilità Pubblica del Cristianesimo*, in A. BONDOLFI - M. MARIANI (edd.), *Dio Uomini e Città*, EDB, Bologna 2015, 13-26.

*interpretativo della vita*². Tale scenario lascia trasparire alcune topologie indicative.

a) *Tra pluralismo e secolarizzazione*. L'affermazione del principio del pluralismo affonda le sue radici nella *modernità*. Ne consegue che il significato della modernità quale particolare genesi del pluralismo, va ricercato in quei concetti dinamici, quali *crisi, rottura, emancipazione, sviluppo*, che indicano un cambiamento socio-culturale, una sorta di distanza dai modi tradizionali di concepire il mondo e la vita. In definitiva, se la modernità afferma il pluralismo come tempo nuovo, è perché, in una certa forma di opposizione al passato, inaugura teorie, mentalità, comportamenti e stili di vita che si defilano dal già noto. Questa ipotesi si esprime *nella metafora della secolarizzazione*, che non va confusa col *secolarismo*³. Si percepisce, allora, come lo scenario del pluralismo, pur nella provvisorietà della sua proposta, si è costituito come *crisi di una visione del mondo* filosofica, culturale, religiosa, che sembrava non essere liberante per la vita.

b) *Crisi dell'idea di cristianità, esercizio di laicità*. Da tale assetto, si intuisce la fatica di uscire da una idea-figura di cristianesimo strettamente legato ad un tipo di società e cultura; cioè, da un'idea di cristianità. Scrive G. Alberigo:

“Cristianità”: con questa denominazione si indica la istituzionalizza-

² Scrive R. SCHREITER, *La Teologia Postmoderna e Oltre in Una Chiesa Mondiale*, in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive Teologiche per il XXI Secolo*, Queriniana, Brescia 2004, 387: “Fare i conti con il pluralismo e l'altro è un'altra impresa che avrà bisogno di ampliamento [...] Molto di ciò che si scrive all'interno della prima categoria è una celebrazione della diversità, qualcosa che è di per sé lodevole ed anche necessario. Ma che cosa succede quanto l'incontro con la differenza è conflittuale o diventa esperienza di incommensurabilità? Come dobbiamo immaginare l'essere umano in tali circostanze?”.

³ In tale prospettiva, la religione cristiana interpreta la secolarizzazione come un fenomeno antropologico e culturale che provoca un mutamento nella valutazione dell'esperienza religiosa e delle sue forme storiche. Questa è sollecitata a comprendersi nell'interesse alla qualità dell'esistenza, nella passione alla ricerca di un benessere e di una felicità in grado di costruire una cultura differente. Ricercare i segni della trascendenza e decifrare la nostalgia dell'assoluto, non significa negare il coinvolgimento con la storia, faticosa e imponderabile, dei processi di libertà, bensì coglierne il valore progettuale dentro la riscoperta della relazione responsabile. Da questa prospettiva, non è più sufficiente fermarsi alla tesi che la secolarizzazione è eclissi del sacro (per altro molto presente). Piuttosto, è importante mettersi in ascolto della trasformazione che essa ha operato all'interno dell'esperienza religiosa e quale reinterpretazione del mondo essa ispira. Per questo cfr. C. DOTOLÒ, *Modernità e religione. Oltre il disincanto*, in C. TAYLOR - C. DOTOLÒ, *Una Religione “Disincantata”*. *Il Cristianesimo oltre la Modernità*, EMP, Padova 2012, 53-76.

zione della simbiosi tra la fede cristiana e la chiesa da un lato e dall'altro lato una società e una cultura determinate, simbiosi che genera un'entità sociale, politica, economica, istituzionale. La cristianità si caratterizza per un'intensa omogeneità sociale e religiosa sulla base della quale si impone la tendenza a eliminare da proprio seno – anche con la violenza – le realtà ostili o comunque non assimilabili e in ispecie le “altre” religioni e i culti pre-cristiani. La cristianità afferma non solo l'assoluta e esclusiva verità della rivelazione cristiana, ma anche la convinzione di essere la realizzazione ottimale della presenza del Vangelo tra gli uomini, in quanto tale presenza sarebbe realizzata e garantita dalle stesse istituzioni della società⁴.

In tal senso, nasce l'interrogativo sulla responsabilità pubblica del cristianesimo e sulla sua capacità di essere significativo. Al tempo stesso, il rifiuto di una idea di cristianità si lega alle domande di laicità, intesa come uno spazio in vista della convivenza in una società pluralistica e con regole di vita condivise. La laicità si configura (o dovrebbe farlo) come luogo pubblico di ascolto e confronto reciproco, in cui credenti e diversamente credenti sappiano dialogare su posizioni diverse e differenti visioni della realtà. Tra le quali, quella religiosa, può costituire un luogo di riferimento teoretico ed etico.

c) *Una religiosità fluida*. Si parla di una società post-secolare e di un processo di *de-secolarizzazione* che indica un percorso di riscoperta delle credenze e pratiche religiose, anche se distorte e contaminate. La secolarizzazione sembra funzionare come movente di una religiosità non più bisognosa di un'istituzione particolare, da leggersi come un *believing without belonging*, che non configura necessariamente la religione quale affare privato. Ne è prova la moltiplicazione di forme e tipologie religiose che si esprimono nello spazio pubblico della spiritualità contemporanea. La questione che si profila è, dunque, quella di rivalutare il senso e il valore della religione nel contesto socio-culturale circa la capacità di riattivare energie decisive per la qualità dell'esistenza⁵.

⁴ G. ALBERIGO, *Forme e Problemi dell'Autunno della Cristianità*, in G. BOTTONI (ed.), *Fine della Cristianità? Il Cristianesimo tra Religione Civile e Testimonianza Evangelica*, Il Mulino, Bologna 2002, 178.

⁵ Cfr. P.L. BERGER, *Una Gloria Remota. Avere Fede nell'Epoca del Pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1984, 83-103; 121-138. Su questi aspetti ci siamo soffermati in C. DOTOLÒ, *Il Simbolo e la Cultura Contemporanea: Continuità e Cesura*, in F. BOSIN - G. MONTALDI (edd.), *Ridire il Credo Oggi. Percorsi, Proposte, Sfide*, EDB, Bologna 2015, 43-51.

d) *Una fede cristiana post-tradizionale*. Uno dei segni dei tempi post-moderni è la particolare richiesta di spiritualità, devozione, religiosità. A conferma dell'impossibilità di escludere o marginalizzare l'esperienza religiosa dalla ricerca del senso, sebbene non corrisponda ad un'ideale forma di religione. Si tratta di una religiosità affine al desiderio dell'umano destino della vita e, quindi, di un credere stemperato a livello di sentimento autoreferenziale? O si è, anche, alla presenza di un appello ad una qualità diversa del credere? Il dubbio è più che legittimo se, nella forma devozionale della pietà-religiosità popolare, traspare un retroterra religioso ancorato ad un passato, più che a un approfondimento della dimensione propria del messaggio evangelico. Per questo, alcuni osservatori parlano di un cristianesimo *post-tradizionale*. Al tempo stesso, emerge come il messaggio cristiano sia in grado di colpire l'immaginario spirituale postmoderno, nel momento in cui non si riduce a facile spiegazione del mondo o a contratto utilitaristico col divino. Se l'impressione sociologica è che il ricorso alla tradizione cristiana testimoni, paradossalmente, una sua lenta amnesia culturale (fatte le debite eccezioni di feste e devozioni popolari), ciò non conduce ad un suo inerme tramonto, ma ad una irrilevanza di alcune sue forme storiche. Dato, questo, che il processo di secolarizzazione ha accentuato, interprete di un'esigenza qualitativa del credere cristianamente inteso.

e) *Nuovi ateismi e domanda su Dio*. Lo scenario della cultura europea (e non solo) post-moderna è abitato da un *nuovo ateismo*, che si presenta con movenze più attente alla fragilità degli uomini e donne, e portatore di un modo di vita meno appesantito da norme e principi. Una serie di pubblicità apparse in diverse città europee, ha dato voce ad una proposta ironica e provocatoria: "Probabilmente non esiste alcun Dio. Smettila di preoccuparti e goditi la vita". Ciò nonostante, l'ineliminabile *bisogno di credere* che resiste, attesta che l'interrogativo di Dio non è poi così indifferente alla ricerca umana. Esso rimane come lo sfondo di un bisogno dell'uomo e, attraverso una combinazione di immaginazione e desiderio, Dio ha preso il posto dell'ignoto, dell'innominabile, cifra di una conoscenza parziale e non adeguata. Dio è conveniente all'equilibrio emotivo dell'uomo, anche se non possiede alcuna realtà al di fuori della coscienza umana. Insomma, funziona come spazio privato che alimenta il sogno, il fantastico, l'emotivo.

La domanda *dov'è Dio?*, quindi, non è scomparsa affatto, ma si mostra con un'attenzione alla relazione che l'esistenza dell'uomo, la natura e la sto-

ria hanno o possono avere con Dio. Per questo, Dio deve rimanere una *domanda aperta* al nostro pensare e vivere, che sorge nel mezzo della vita che aspira alla fioritura del bene e della libertà. L'ipotesi, dunque, è nel collocarsi sull'interrogativo *chi è Dio?*, nella consapevolezza che da tale angoscia, la ricerca può intravedere un itinerario particolare: quello che conduce alla scoperta del *luogo originario* del dirsi e mostrarsi di Dio. Nel cristianesimo, tale luogo è l'evento Gesù di Nazaret⁶.

f) *L'ideologia della tecnica*. Nella logica del consumo della vita, va collocata *l'ideologia della tecnica* che capovolge l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della realtà. Essa cambia lo sguardo relativo al mondo, perché dichiara ipotetico l'ordine della natura, dissolvendo, al tempo stesso, un presupposto: quello dell'uomo controllore del potere tecnologico. Nella società digitale, l'effetto è che l'ideale del controllo della propria autonomia e della libertà quale possibilità di scelta, non è per nulla scontato. Anzi, spesso si sperimenta il rischio di una dipendenza dal mondo tecnologico, a tal punto da condizionare il tempo, le relazioni, gli stili comunicativi. Il fascino dei mezzi di comunicazione mediatica è quello di sentirsi sempre in rete, in una *perenne connessione*, che fa percepire l'ebbrezza del proprio essere sempre e comunque a disposizione e di poter raccontare noi stessi.

Senza cedere ad una visione negativa, l'eccesso tecnologico sta incidendo sul modo di pensare, di organizzare la vita⁷, soprattutto perché assicura una maggiore fruibilità delle cose e un potere di trasformare e inventare la realtà. Vivere nel virtuale, secondo il modello che *la cultura del Web* propone, conduce progressivamente a non rendersi che la realtà è fatta di incontri, volti, sorprese, fallimenti che non riescono ad essere compresi attraverso una razionalità strumentale e nella logica del calcolo. Non è un caso che la navigazione in rete può rivelarsi espressione di solitudine, paura della propria identità, incapacità del confronto e del dialogo. Nondimeno, l'interrogativo se le tecnologie possano o meno reinventare l'uomo è più che una semplice divagazione sperimentale. Anzi, il passaggio al *post-umano* è sempre meno improbabile⁸.

⁶ Cfr. C. DOTOLÒ, "Tra Ateismo e Monoteismo", in "Hermenutica". Annuario di Filosofia e Teologia (2012), 229-252.

⁷ Cfr. G. GRANIERI, *Umanità Accresciuta. Come la Tecnologia ci sta cambiando*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁸ Cfr. M. FARISCO, *Ancora Uomo. Natura Umana e Postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 165-192.

Di fronte ad un'importante potenziale di miglioramento delle condizioni di vita, è opportuno investire in una *formazione* che accompagni la tecnica alla crescita del soggetto, attraverso un'educazione che miri ad un'etica del limite e della vulnerabilità. "Un'etica della vulnerabilità, posta come obiezione alla dismisura suicida delle nostre pretese tecnologiche, è la prospettiva che apre l'attenzione alle nostre insufficienze e alle nostre fragilità. È la vera sfida che il mondo contemporaneo ci impone".

Quali indicazioni per un primo annuncio?

Da tale angolatura, si può intuire come i processi socio-culturali e quelli della domanda religiosa pongono l'attenzione sul valore dell'identità credente. Si tratta porre *differenza qualitativa* del messaggio cristiano.

"Il vangelo è quindi un messaggio controcorrente, che capovolge la visuale normale e il corso normale delle cose e richiede un cambiamento radicale di mentalità e un radicale cambio di rotta! Esso non è il risultato di un calcolo umano, di una pianificazione e di un'azione umana, non è il risultato di sviluppi naturali e di progressi storici, ma è promessa che Dio agirà potentemente nella storia al di là di tutto quello che possiamo immaginare in questo mondo"⁹.

In sintesi, un primo annuncio deve permettere ad ogni donna e uomo di incontrare *l'evento cristiano* che interpella l'esistenza e si offre come coscienza critica sia per il mondo, sia per le stesse comunità cristiane. Per realizzare ciò è necessario assumere l'uomo e la sua storia quale *luogo ermeneutico* per una comprensione dell'originalità del Vangelo.

Si comprende, pertanto, come un primo annuncio chieda alle comunità cristiane di essere responsabili di una lettura del Vangelo che sia capace di discernere i percorsi della storia degli effetti e i condizionamenti culturali. In concreto alcune linee metodologiche¹¹.

⁹ J.-M. BESNIER, *Davvero le Tecnologie Reinventeranno l'Uomo?*, in *Vita e Pensiero* 95 (2012) p. 121.

¹⁰ W. KASPER, *La Nuova Evangelizzazione: Una Sfida Pastorale, Teologica e Spirituale*, in ID. - G. AUGUSTIN (edd.), *La Sfida della Nuova Evangelizzazione. Impulsi per la Rivitalizzazione della Fede*, Queriniana, Brescia 2012, 29.

¹¹ Cfr. C. DOTOLÒ, *L'Annuncio del Vangelo. Dal Nuovo Testamento alla Evangelii Gaudium*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, 125-146.

a) *Mettere al centro l'esperienza liberante del Vangelo*. Ad un primo livello, va affermata la necessità che la stretta relazione tra Vangelo e cultura consenta la *liberazione dell'esperienza fondamentale*, che è l'irruzione sorprendente dei valori e criteri del Regno. Si tratta, cioè, di quel rapporto tra evangelizzazione, liberazione e umanizzazione che è anche storia di una tensione, che abita la comprensione dell'esercizio teologico e la configurazione profetica delle comunità ecclesiali. Il motivo sta nell'acquisizione reale della cultura e, in particolare, dello spazio etico di uomini e donne che costituisce la condizione necessaria perché si possa parlare di una diversa immagine del mondo e della storia. Al di fuori di un'immersione nelle vite e nelle lotte di quanti ricercano una qualità dell'esistenza, specie di coloro che vivono nella marginalità della società, non si dà autentica evangelizzazione, perché sarebbe indotta artificialmente e non il frutto di un *coinvolgimento* con la gente, volto al conseguimento di obiettivi comuni. Un tale coinvolgimento evoca ed esige un'attenzione ecclesiologica che deve puntare sulla dimensione liberante già presente nella religiosità e cultura, sia cristiana sia di altre religioni, in un apprendistato che rende reciproco il movimento di inculturazione ed evangelizzazione. L'indicazione è rivelativa dello stile di Gesù Cristo che, nell'intenzionalità fondativa di una nuova realtà umana e sociale, reinterpreta ogni concezione organica della relazione con l'altro, portandola al suo punto di saturazione: dinanzi all'altro che non appartiene al mio gruppo, estraneo nella sua particolarità culturale e religiosa, l'incontro può avvenire solo in analogia col *gesto inaugurale dell'amore* che Dio ha posto come *legge paradossale dell'esistenza*. Una legge che invoca il trascendersi del soggetto nell'interessamento dell'altro, fino a sostituirvisi, come mostra il *paradigma del Samaritano*, perché si possa dare avvio all'*ethos* del futuro che esige responsabilità e uno sguardo escatologico e critico delle inadeguatezze della storia¹².

Con molta probabilità, sta qui la suggestione interculturale del cristia-

¹² Cfr. A RIZZI, *Pensare la Carità*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1995, 11-32. Scrive con acutezza L. ZOJA, *La Morte del Prossimo*, Einaudi, Torino 2009, 116-117: "Con la parabola del Buon Samaritano, Cristo propose un salto mortale rivoluzionario. Al tempo stesso, impose un ideale elevatissimo, sentito dai circostanti come poco realizzabile e, in buona parte, antipsicologico: amare lo straniero. È istintivo pensare che questo compito impossibile, questo "scandalo", sia stato un fattore non secondario dell'isolamento, abbandono e morte di Cristo stesso".

nesimo: nell'instaurare la relazione asimmetrica, articola quella cultura del dono che può ridare ossigeno ad uno stile di vita in cui predomina la convivialità delle differenze. Se il dono è per l'altro, è perché fa appello ad una reciprocità che coinvolge le persone in relazioni qualitative, configurando una costellazione di tratti che scandiscono il quotidiano. Il Vangelo, in definitiva, si offre come il *terzo* nel dialogo interculturale, perché può aiutare le culture ad incontrarsi, a tessere interscambi, al di là del proprio particolare e fino alla trasformazione dei protagonisti. Esso apre spazi non ancora esplorati, nel quale esorcizzare la paura dell'altro e far sbocciare uno stile di vita improntato alla fioritura del bene, della fraternità e della libertà. In tal senso, l'annuncio evangelico si fa *itinerario pedagogico* di confronto, conducendo la cultura ad un discernimento delle proprie intenzioni e pretese, dalla cui scelta può dipendere o lo scontro delle civiltà o la dignità della differenza.

b) *In vista di uno stile evangelico profetico*. Una seconda indicazione deve basarsi su una dimensione di *correlazione critica*: offrire criteri di riferimento perché la buona notizia dell'evento cristiano dialoghi con le molteplici situazioni sociali, economiche, politiche, invitandole ad un processo di discernimento e di cambiamento. Questo è lo snodo cruciale e più delicato e l'impatto non è scontato, né programmabile preventivamente. È in gioco la libertà nell'assumere con responsabilità gli esiti di una differente visione della vita che le narrazioni bibliche e la storia di Gesù propongono come paradigma di una nuova cultura. Nondimeno, si tratta di aprire un fecondo conflitto interpretativo che urta con soluzioni di accomodamento della proposta cristiana. In tal senso, l'evangelizzazione in questa fase non è ancora preoccupata di dare forma ad una comunità ecclesiale locale, ma di creare le condizioni per un processo che miri alla reale presa di coscienza di cosa comporti lo stile evangelico per la società, soprattutto là dove strutture di ingiustizia ostacolano la storia concreta di emancipazione e affermazione della dignità umana. Al tempo stesso, in questo compito pedagogico la Chiesa non può che essere una istituzione che comunica una prospettiva di libertà critico-sociale della fede, la cui responsabilità dialoga con i progetti educativi della cultura, facendosi portavoce delle disfunzioni sociali, ma anche accompagnatrice di quanto esprime il cammino di liberazione umana. In altre parole, si tratta di entrare in sintonia con il desiderio di libertà e felicità del-

l'uomo, per il quale l'obiettivo da raggiungere è la scomparsa delle contraddizioni sociali, l'eliminazione della povertà, l'abbattimento delle frontiere etniche e religiose, la realizzazione di un benessere che dia sapore al trascorrere dei giorni. Certo, la realtà mostra un volto diverso, che non permette di cullarsi in ingenui rappresentazioni di un mondo rappacificato, né autorizza le comunità cristiane a presumere di avere le chiavi di soluzione dei conflitti culturali e dei dissesti economici. Eppure, interpretare il compito di essere *popolo messianico*, rende i cristiani soggetti affidabili di una corresponsabilità mai doma dinanzi ai sentieri impervi della liberazione¹³.

c) *Far fiorire l'umano e il bene comune*. Ma, in particolar modo, il processo di evangelizzazione della cultura deve puntare alla *ri-creazione del tessuto umano*, prerequisito indispensabile per riformulare una cultura che promuova il bene e la pace. L'esito di tale obiettivo mentre assume una logica della cooperazione, inserisce nel suo orizzonte la prospettiva dell'esperienza religiosa in vista di nuovi stili di vita. In questo modo, il vissuto credente può e deve rivestire un ruolo di riserva critica nei confronti delle strutture socio-culturali che impediscono a molte donne e uomini di vivere liberamente e dignitosamente. L'impegno per l'ambiente, l'economia e la politica sono strettamente legate alla responsabilità sociale della testimonianza credente, espressione di una spiritualità della compassione e della solidarietà che coltivi l'umanità secondo i valori del Regno¹⁴. Solo in questa prospettiva l'evangelizzazione potrà dare forma a comunità cristiane il cui modello di pensiero e di approccio dialogico alle questioni che riguardano il vivere comune, può contribuire alla narrazione e costruzione di una cultura che metta al centro la fioritura dell'umano.

¹³ Cfr. le importanti annotazioni di Y. CONGAR, *Un Popolo Messianico. La Chiesa, Sacramento di Salvezza. La Salvezza e la Liberazione*, Queriniana, Brescia 1976, 69-91. Cfr. U. SARTORIO, *Credere in dialogo. Percorsi di Fede e Annuncio*, EMP, Padova 2002, 155-161.

¹⁴ Scrive J. MOLTMANN, *Dio nel Progetto del Mondo Moderno. Contributi per una Rilevanza Pubblica della Teologia*, Queriniana, Brescia 1999, 238: "E in questa funzione del regno di Dio la teologia investe anche le sfere della vita politica, culturale, economica ed ecologica di una società [...] in ciascuno di questi ambiti la teologia del regno di Dio è teologia pubblica, che partecipa quindi alla *res publica* della società e si coinvolge 'in termini critici e profetici', perché essa vede la realtà pubblica nella prospettiva del regno di Dio che viene".



Un invito

“Abbiamo a disposizione un tesoro di vita e di amore che non può ingannare, il messaggio che non può manipolare né illudere. È una risposta che scende nel più profondo dell’essere umano e che può sostenerlo ed elevarlo. È la verità che non passa di moda perché è in grado di penetrare là dove nient’altro può arrivare”¹⁵.

L’evangelizzazione, proprio in virtù di tale messaggio, non può continuare col criterio pastorale del “si è fatto sempre così”, ma deve ripensare e ridefinire obiettivi, strutture, stile e metodi evangelizzatori (cfr. *Evangelii Gaudium*, n. 33), che chiamano in causa l’esigenza improrogabile di un rinnovamento ecclesiale. Il punto nodale sta nella riscoperta della dimensione *esodale* dell’identità ecclesiale, la cui tentazione di una pastorale di semplice conservazione rischia di creare false protezioni e abitudini che tendono a tranquillizzare. L’incontro con la complessa realtà della post-modernità, pone dinanzi alla riflessione teologica il cambiamento epocale che vede i cristiani soggetti attivi di un cambiamento possibile, con la conseguenza di un programma e stile di evangelizzazione che non possono essere rigidi e uniformi. L’evangelizzazione non può avvenire, se non in rapporto con tale mutamento, che sta incidendo in modo forte sulla dignità di uomini e donne e sulla possibilità della vita stessa. Di fatto, l’annuncio del Vangelo invita ad una lettura della realtà senza infingimenti, ma anche ad un’autocritica delle comunità cristiane e delle loro responsabilità nella nascita di una cultura differente.

Per realizzare ciò, non bisogna perdere di vista l’obiettivo del primo annuncio: rendere presente il Regno nel mondo come generatore di una storia di liberazione e salvezza. Per questo, la comunicazione del Vangelo ha una dimensione sociale inalienabile che rende il contributo delle comunità ecclesiali profeticamente importante, soprattutto quando sono in gioco i poveri, la dignità della persona umana, il bene comune e i diritti umani. Non-dimeno, per poter realizzare tale progetto è necessaria una capacità dialogica sia a livello ecumenico e interreligioso, sia con quanti hanno a cuore la ricerca di un mondo differente e il desiderio di un’ecologia politica. Di fatto, l’evangelizzazione sa che la pienezza della vita annunciata da Gesù non è una magra illusione, ma il senso di una felicità e un bene possibili.

¹⁵ PAPA FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, EDB, Bologna 2013, n. 265.