

SECOLARIZZAZIONE E NUOVA EVANGELIZZAZIONE

LUIS ROMERA

SOMMARIO: I. *Secolarizzazione e modernità*. II. *La secolarizzazione e la sua problematicità*. III. *La secolarizzazione in epoca postmoderna*. IV. *Il ritorno della domanda religiosa*. V. *Religiosità e postmodernità*. VI. *Secolarizzazione, religiosità e sfide per l'evangelizzazione*.

IL Sinodo di vescovi di ottobre dal 2012 riporta l'attenzione della Chiesa su un compito che deriva intrinsecamente dalla sua identità: *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*. La missione di evangelizzare è costitutiva dell'essenza della Chiesa, affidatale dal Signore avendo in prospettiva tutti i popoli e tutte le epoche, vale a dire ogni essere umano. Il santo Padre Benedetto XVI ha voluto riprendere in questo Sinodo uno dei motivi centrali del pontificato di Giovanni Paolo II, nonché del Concilio Vaticano II, in attenzione al peculiare contesto storico in cui si trova l'umanità. I *Lineamenta* per il Sinodo descrivono la nuova evangelizzazione in questi termini: essa «è la capacità da parte del cristianesimo di saper leggere e decifrare i nuovi scenari che in questi ultimi decenni sono venuti creandosi dentro la storia degli uomini, per abitarli e trasformarli in luoghi di testimonianza e di annuncio del Vangelo» (n. 6). Il primo tra gli scenari che vengono accennati dai *Lineamenta* con lo scopo di introdurre la riflessione dei vescovi sulle sfide dell'evangelizzazione oggi, consiste nel contesto culturale. Tale contesto è caratterizzato come «un'epoca di profonda secolarizzazione, che ha perso la capacità di ascoltare e di comprendere la parola evangelica come un messaggio vivo e vivificante» (n. 6).

Il documento di preparazione del Sinodo citato offre sinteticamente quattro note distintive della secolarizzazione: 1) essa è «radicata in modo particolare nel mondo occidentale»; 2) è il risultato di «episodi e movimenti sociali e di pensiero che ne hanno segnato in profondità la storia e l'identità»; 3) è vissuta non di rado come un processo di «liberazione», 4) che conduce in ultima analisi a «immaginare la vita del mondo e dell'umanità senza riferimento alla trascendenza», generando «una mentalità in cui Dio è di fatto assente» (n. 6). Il processo di secolarizzazione, aggiungono i *Lineamenta*, si è determinato storicamente come «cultura del relativismo», con «implicazioni antropologiche» che si verificano nella vita quotidiana, perché coinvolge «la relazione uomo-donna, il senso della generazione e della morte», fino a suscitare una «mentalità edonistica e consumistica» che induce «una deriva verso la superficialità, [...] l'egocentrismo [...] e uno sterile culto dell'individuo» (n. 6).

La secolarizzazione si presenta quindi come un fenomeno complesso, con manifestazioni antropologiche e sociali che incidono nella vita delle persone da diversi punti di vista. L'abbozzo dei *Lineamenta* invita all'analisi di un processo storico-culturale che ha segnato la mentalità contemporanea. L'esame del fenomeno della secolarizzazione dovrà svolgersi in diversi momenti, in cui considerare, in primo luogo, il suo rapporto genetico con la modernità; in secondo luogo, i suoi elementi essenziali; e in terzo luogo, le sue ricadute esistenziali e civiche. Alla luce di esso, infine, emergeranno alcune delle sfide con cui si confronta la nuova evangelizzazione in una cultura spesso denominata post-moderna.

I. SECOLARIZZAZIONE E MODERNITÀ

Il contesto socio-culturale dell'uomo contemporaneo è oggetto di continua analisi da parte di istanze di diversa indole. Sia il mondo accademico (con ricerche sociologiche, filosofiche, giuridiche, delle *Geisteswissenschaften* in generale) sia quello politico o economico, sono "in tensione" per individuare i presupposti dai quali ci si muove nelle prassi quotidiane e che rendono sensato ai nostri occhi il nostro agire, nonché per focalizzare l'evolversi dei dinamismi che caratterizzano la società odierna. Uno dei fenomeni che, ormai da un secolo, interessano maggiormente l'analisi del contesto contemporaneo è la secolarizzazione, per la sua incidenza sociale ed esistenziale. È chiaro che nelle società occidentali la presenza e il ruolo della religione hanno subito una notevole trasformazione, pur con differenze significative tra paese e paese, evidenziate già da tempo.¹ D'altra parte, però, i primi paradigmi ermeneutici del processo di secolarizzazione, che lo vedevano come un dinamismo unidirezionale, equivalente alla modernizzazione e orientato al tramonto irreversibile della religione nella società, si sono dimostrati negli ultimi decenni eccessivamente riduttivi.

A questo riguardo, Berger asseriva: «Fin dall'illuminismo, intellettuali di ogni orientamento hanno ritenuto il declino della religione un'inevitabile conseguenza della modernità, affermando che il progresso della scienza e la concomitante razionalità fossero destinati a subentrare all'irrazionalità e alla superstizione; [...] tra questi Émile Durkheim e Max Weber».² Tuttavia, aggiunge, «l'equazione tra modernità e secolarizzazione deve essere posta in questione con scetticismo».³ Taylor, da parte sua, conferma tale valutazione:

Recentemente ho lavorato per comprendere quali siano oggi i significati e i risvolti del termine *secolarizzazione*. Per lungo tempo la sociologia tradizionale ha considerato questo processo come inevitabile. Alcune caratteristiche della modernità – lo sviluppo eco-

¹ Cfr. P.L. BERGER, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in P.L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1999, 1-18.

² P.L. BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profezia*, «Vita e Pensiero» 5 (2008) 15-23, qui 15.

³ P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna 2010, 64.

nomico, l'urbanizzazione, la mobilità in continuo aumento, il più alto livello culturale – erano viste come fattori che avrebbero provocato un inevitabile declino della credenza e della pratica religiosa. [...] Questa convinzione è stata scossa da recenti avvenimenti. La religione ha reagito alla modernizzazione [...] dimostrando la propria vitalità.¹

Sebbene sia indubbio l'arretramento della religione nelle sue manifestazioni vitali (di pratica religiosa e di *ethos*) nella sfera pubblica e nell'esistenza personale, in non poche società occidentali, si può tuttavia constatare che, in esse, la religione non è scomparsa: non di rado, infatti, si registra un rinnovato interesse per il religioso, con modalità però peculiari che potremmo definire postmoderne.² Nella seconda modernità o post-modernità secolarizzazione e religiosità si intrecciano in un quadro culturale complesso che rinvia all'eredità della modernità e al suo dinamismo interno.

La prima modernità, radicata in un *humus* classico-cristiano, pone al centro dell'attenzione l'uomo, nella sua irriducibilità a oggetto e alle leggi della natura che lo scienziato tenta di identificare e formulare grazie alla metodologia di ricerca empirico-matematica che si afferma con forza sempre maggiore in età moderna. La riflessione sulla razionalità, sulla libertà, sull'interiorità – in quanto note distintive dell'essere umano – mette in evidenza l'irriducibilità del soggetto, quale fonte ultima dei suoi atti intellettuali e delle sue decisioni. L'intellezione e la decisione sono atti che l'io compie da sé, tramite i quali l'uomo configura se stesso; per questo l'essere umano è sempre una soggettività dotata di un mondo interiore, con i suoi pensieri e le sue scelte, con i suoi affetti e i suoi legami, con i suoi progetti e i suoi ideali, che rinviano a una presenza di sé a se stesso, cioè all'autocoscienza. L'irriducibilità di cui parliamo comporta una consapevolezza di sé che conduce a riconoscere in sé il diritto e la responsabilità di decidere sulla propria persona.

La comprensione del sé che si fa strada nel corso della modernità genera una serie di conseguenze con ripercussioni sociali. La costituzione del sé comporta la sua insostituibilità e il suo carattere irrinunciabile di fronte all'esistenza, e implica che il sé sia protagonista nella formazione della propria identità personale. Tale costituzione ci parla di una dignità distintiva ed esclusiva, che compete all'essere umano in quanto tale e che va riconosciuta indipendentemente dallo *status*, dall'origine, dal lavoro, dai rapporti o dal rendimento. La modernità liberale orienta verso una società in cui si affermano i diritti fondamentali dell'uomo, si sostiene l'iniziativa di ciascuno nella vita privata e nell'azione economica e lavorativa, si promuove la partecipazione di ogni cittadino alla sfera pubblica e alle scelte politiche, si garantiscono a tutti condizioni di vita conformi alla dignità umana (nell'ambito dell'istruzione, della salute, delle condizioni di lavoro,

¹ C. TAYLOR, *La secolarizzazione fallita e la riscoperta dello spirito*, «Vita e Pensiero» 6 (2008) 29-33, qui 31. Cfr. il noto volume del 2007 cui fa riferimento: tr. it. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

² Questo dato è ormai accertato da oltre 20 anni: cfr. S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990.

della pensione, ecc.), si riconoscono progressivamente le libertà civili. Si elaborano le carte dei diritti umani e si consolidano le democrazie; lo stato di diritto è visto come un'esigenza indiscutibile.

Un secondo elemento che caratterizza la modernità affonda le sue radici, ancora una volta, nella tradizione cristiana. La comprensione del mondo a partire dal concetto di creazione sostiene la sua distinzione dal sacro. La nozione di creazione sottolinea infatti la trascendenza di Dio e la finitezza della natura e dell'uomo, e, conseguentemente, la differenza tra Dio e il mondo. Questa distinzione implica, nella prospettiva creazionista, che il mondo possiede una propria sostantività e una sua intelligibilità, benché provenienti da Dio. La consapevolezza della sussistenza-consistenza ontologica del mondo e della sua razionalità porta a valorizzare la secolarità, cui si riconosce un'autonomia che si potrebbe qualificare relativa (nel senso di non risolutiva), nella misura in cui, da un lato, si sostiene la legittimità della distinzione sacro-profano in ambito conoscitivo (con le discipline scientifiche), operativo (con la tecnica), umano (nelle sfere politiche, economiche, lavorative, ecc.), e, dall'altro, non si oscura la coscienza della fondazione ultima della secolarità in una trascendenza cui rinvia in quanto fonte ultima di senso e istanza normativa. La conoscenza del mondo fisico e del mondo umano si affida alla scienza razionale e non a espressioni mitologiche; si rivendica la separazione Chiesa-Stato; si riconosce la libertà religiosa; si consolida l'importanza della vita quotidiana, della famiglia, della professione.

Il riconoscimento del valore del secolare genera una mentalità secondo la quale l'ordine sociale non deriva direttamente da un'istanza trascendente, religiosa, ma risulta dall'azione dei membri dello stesso mondo secolare. La novità della concezione moderna della società «va rintracciata nella sua radicale secolarità»,¹ dove il termine secolarità possiede un significato più risolutivo che non il termine secolarismo (in quanto esclusione di Dio e della religione dall'ambito sociale), nella misura in cui secolarità «si contrappone non solo a una fondazione divina della società, ma a qualsiasi idea della società come il prodotto di qualcosa che trascenda l'azione comune concomitante» dei cittadini.² Emerge allora la tendenza a intervenire nella vita pubblica in quanto membri attivi della società, si diffonde la persuasione che il regime politico più coerente con la dignità e la libertà dell'essere umano sia la democrazia, si consolida la convinzione che lo sviluppo umano richieda il progresso economico e che quest'ultimo necessiti dell'iniziativa degli individui.

L'umanesimo moderno, che poggia sul riconoscimento dell'irriducibilità dell'individuo e sulla valorizzazione della secolarità, è soggetto però al rischio di interpretare l'individualità in termini di individualismo e di prospettare la secolarità secondo una deriva laicista. Individualità significa irriducibilità ontologica e operativa dell'essere umano, il che implica che il soggetto è origine in

¹ C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, 99.

² *Ibidem*, 100.

prima persona dei suoi atti (fonte non delegabile), che gli compete l'esigenza irrinunciabile di decidere nella sua esistenza, che a lui si ascrive la responsabilità intrasferibile della sua libertà. L'individualismo, invece, presuppone una soggettività ego-centrica, che si vive e si esercita in un'auto-referenzialità che concepisce l'esistenza come espressione di un sé che agisce in vista di sé.¹ In questa prospettiva, le relazioni interpersonali si instaurano, si valutano, si mantengono e si sostituiscono a seconda del loro "rendimento" per l'io. I legami, per limitarci a un esempio eloquente, si concepiscono in funzione dell'io. Per questo le relazioni si cambiano nel momento in cui non riescono più a soddisfare le aspettative dell'io; da qui la fragilità dei legami, anche di quelli più intimi come la famiglia. L'individualismo presuppone una comprensione di sé come di una monade che, se non è autosufficiente e, per questo, deve vivere in società, con la necessità di rinunciare ad alcune delle sue libertà per garantire la convivenza, è a causa della fatticità della sua condizione esistenziale di indigenza, e non perché teleologicamente il sé si scopre chiamato e si realizza autenticamente nella relazione con l'altro, nell'auto-trascendenza.

L'umanesimo moderno comporta un progetto di emancipazione sia della soggettività che delle realtà secolari. L'emancipazione si presenta come un'esigenza della dignità della persona umana, nella misura in cui il rispetto della sua dignità implica il riconoscimento del diritto-dovere della libertà e della razionalità; in altri termini, l'essere umano è tale se pensa e agisce con il protagonismo e la responsabilità che competono alla sua costituzione. Liberarsi da istanze estrinseche che coartano la libertà appare giustamente come un impegno ineluttabile che deriva dalla consapevolezza della dignità dell'essere umano e che permette di esistere come persone, nell'esercizio della propria razionalità e della propria libertà. Per quanto riguarda le realtà secolari, l'emancipazione corrisponde alla presa di coscienza della loro autonomia, il che implica la distinzione tra religione, da un lato, e, dall'altro, politica, economia, scienza e tecnica, evitando ingerenze illegittime di istanze religiose in ambiti secolari (clericalismo) o viceversa (laicismo), ingerenze che comporterebbero una confusione tra le diverse sfere o l'applicazione di epistemologie inadeguate. Distinzione, però, non significa assenza di rapporti e, in particolare, non significa rifiutare che la realizzazione dell'essere umano e le realtà secolari rinviino a Dio e alla sua azione creatrice e salvifica.

Il rischio inerente al progetto di emancipazione di cui parlavamo emerge quando l'umanesimo e la valutazione della secolarità si prospettano secondo una modalità che emargina le radici cristiane su cui erano sorti, ritenendo l'uomo e il secolare autosufficienti, senza rimandare a una trascendenza.² In questo

¹ Spaemann invece osserva: «La nostra vita non è, come tutte le vite non personali, centrata in se stessa, non è definita dalla tendenza alla conservazione di sé e della specie. La sua essenza caratteristica distintiva è l'autotrascendenza e la forma più elevata di questa, cioè l'amore», R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma - Bari 2005, 111. Cfr. anche R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Edusc, Roma 2006, 36.

² Che tale rischio non sia una necessità è stato mostrato da diversi punti di vista; cfr. S. BELARDINELLI, *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubbettino, Soveria Man-

caso, la soggettività intende l'emancipazione come la conquista progressiva di una ragione che prescinde da qualsiasi rinvio a istanze che la precedono e la rendono possibile nella sua razionalità e nel suo sviluppo, a cominciare dalla fede. La ragione illuminista, in questo quadro, ha la pretesa di essere assoluta nel suo ordine: incomincia da sé e in sé in una maniera autoreferenziale e si sviluppa da sé, fino a raggiungere la verità o quanto può essere ritenuto tale; che le sue figure siano varie (razionalista, empirista, trascendentale-kantiana, idealista) è ora secondario.¹ Ragione e fede si concepiscono di conseguenza come sfere estranee l'una all'altra, parallelamente alla rivendicazione di una libertà autosufficiente capace di un progresso indefinito e della piena realizzazione del sé. Per quanto riguarda le realtà secolari, tale emancipazione mira a una comprensione esaustiva della natura e dell'umano senza riferimenti a Dio: il mondo si spiega da sé con le discipline scientifiche; non c'è più bisogno di un'ipotesi Dio.²

Da questa prospettiva, *tale* modernità induce inevitabilmente un processo di secolarizzazione (nel senso negativo di emarginazione progressiva della religione), contraddistinto da due dimensioni. Da una parte, il drammatico evento delle guerre di religione, scoppiate a seguito della rottura dell'unità religiosa in Europa e causa di devastazioni che interessarono zone importanti della *Mitteleuropa*, si incrocia con una concezione del moderno in termini di emancipazione illuminista, il che portò a impostare la società "etsi Deus non daretur", vale a dire sulla base di un'esclusione della religione dalla sfera pubblica. La religione si rinchiude nell'ambito della vita privata; le istituzioni sociali e la vita pubblica si secolarizzano progressivamente. Dall'altra, l'emarginazione della religione dal sociale determina la nascita di una cultura all'interno della quale la religione diventa progressivamente irrilevante per l'esistenza dell'essere umano, secolarizzato esistenzialmente. L'emarginazione della religione dal sociale e la diminuzione di senso esistenziale della religione costituiscono le due dimensioni più immediate della secolarizzazione.

II. LA SECOLARIZZAZIONE E LA SUA PROBLEMATICITÀ

Tuttavia, il paradigma ermeneutico che interpretava la secolarizzazione come un processo unidirezionale e irreversibile che avrebbe condotto a una società senza religione come conseguenza della modernizzazione, si è dimostrato insufficiente, sia alla luce dei dati che la sociologia rileva, sia da una prospettiva concettuale. La secolarizzazione è sicuramente un fenomeno che interessa la

nelli 2009. Per il rapporto tra religione e politica dopo l'illuminismo, nell'ambito di una discussione su secolarizzazione e modernità, cfr. H. LÜBBE, *La politica dopo l'Illuminismo*, Rubbettino, Catanzaro 2007.

¹ Cfr. l'interpretazione heideggeriana della soggettività moderna: M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, 563-743.

² Cfr. W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 12. Cfr. anche W. PANNENBERG, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg i.B. 1988.

società contemporanea in maniera evidente. Nell'ultimo secolo si è registrata una chiara diminuzione della presenza e dell'incidenza della religione, in particolare del cristianesimo, in numerose società occidentali. Da una parte, si rileva la perdita o, quanto meno, la diminuzione del significato di nozioni e di pratiche religiose plurisecolari. La formazione religiosa si rivela spesso assai scarsa; in ambienti sociali culturalmente elevati si registrano ignoranza circa la storia della salvezza e concetti essenziali della dottrina cristiana o inconsapevolezza di quanto comporta una comprensione dell'esistenza basata sulla fede, con le sue implicazioni etiche. La partecipazione alla liturgia e la ricezione dei sacramenti hanno subito un calo evidente negli ultimi 50 anni; lo stesso può dirsi delle vocazioni sacerdotali e alla vita religiosa. Dall'altra, le espressioni vitali dell'esistenza sono impostate, anche da persone credenti, senza una incidenza determinante della fede, come si verifica nelle sfere intime e quotidiane delle persone, nonché nel loro impegno civile: il divorzio, il modo di vivere la sessualità, la concezione della famiglia, il rifiuto di quanto implica dolore o sofferenza, l'estraneità tra vita professionale e conseguenze etiche di una concezione cristiana dell'essere umano e della società, scelte legislative e politiche in ambiti che interessano dimensioni essenziali dell'umano, ecc., sono fenomeni che stanno cambiando sia modi di vita sia istituzioni sociali fondamentali per l'esistenza umana.

Il secolarismo si manifesta in maniera ancora più radicale nel laicismo belligerante che mira a delegittimare l'attingere a comprensioni e motivazioni religiose nella sfera pubblica, in modo da configurare il sociale ai margini di qualsiasi ispirazione cristiana, interpretando quest'ultima come un'imposizione contraria alla libertà individuale e alla laicità dello Stato; o, ancora, nell'indifferenzismo religioso o nell'ostilità verso la religione nell'intimità della coscienza e della vita privata.

In questo contesto, l'ultimo Habermas ha richiamato l'attenzione sulle conseguenze negative, contrarie allo spirito più autentico della modernità, dell'emarginazione della religione dal sociale. Nella religione rimane una riserva di senso e si preserva un'istanza di ispirazioni normative atte a garantire l'umano in una società altrimenti retta da concezioni scientifiche e da una tecnologia che rischiano di dimenticare i riferimenti etici.¹ L'esclusione della religione dall'esistenza personale lascia un vuoto incolmabile che si ripercuote a livello sociale.² Ogni democrazia, secondo Habermas, si regge sulla base di «una solidarietà

¹ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma - Bari 2006.

² «Quando si limitano a liquidare le vecchie credenze, i linguaggi secolarizzati lasciano dietro di sé una scia di irritazioni. Con il trasformarsi dei peccati in colpa, e della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi umane, qualcosa è andato certamente perduto. Al desiderio di essere perdonati si collega ancora il desiderio non sentimentale di cancellare il dolore inflitto a terzi. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza passata: quel torto agli innocenti maltrattati, umiliati e uccisi che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro a sé un vuoto evidente», J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi della genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 108.

che non si può imporre con le leggi»,¹ solidarietà essenziale perché i cittadini partecipino alla vita sociale e politica «non solo nel proprio legittimo interesse, bensì indirizzandosi al bene comune». ² L'*ethos* civile attinge a motivazioni di fondo che le persone ricevono e consolidano esistenzialmente grazie a riferimenti trascendenti. ³ Il ruolo e il ritorno della e alla religione hanno portato Habermas a parlare di un'epoca "post-secolare" che supera l'atteggiamento secolarizzante miope dei suoi presupposti e delle sue conseguenze. «L'espressione post-secolare – afferma – si limita a tributare alle comunità religiose il pubblico riconoscimento per il contributo funzionale che esse recano alla riproduzione di motivazioni e atteggiamenti desiderabili». ⁴

Donati, in contrasto con certe ermeneutiche secolarizzanti del sociale, ha rilevato che ogni società, anche le società moderne, presuppongono in ultima analisi una sorta di "matrice teologica". Le ricerche storiche, sociologiche e antropologiche dimostrano che le concezioni religiose delineano i presupposti che contraddistinguono il modo di concepire i rapporti umani. ⁵ Le relazioni interpersonali costituiscono la base di ogni società; la modalità e la qualità di esse determinano le caratteristiche di una società, dalla dignità e ruolo della donna, ad esempio, alle esigenze etiche della democrazia. Per questo motivo, l'emarginazione della religione comporta conseguenze notevoli, sia a livello esistenziale sia su scala sociale.

Una delle argomentazioni di Donati potrebbe essere sintetizzata brevemente nei seguenti passi: 1) le relazioni interpersonali fondano e costituiscono la società; 2) dette relazioni implicano un modo di comprendere sia l'io che l'altro e il loro rapporto; 3) tale rapporto è pienamente umano quando si fonda sul dinamismo del dono (secondo la logica del riconoscimento dell'altro come "prossimo", nel senso evangelico del termine) e non su quello dell'individualismo (secondo la logica dell'interesse ego-centrico); 4) la qualità e la portata della nozione di dono in ambito interpersonale determinano il carattere più o meno umano di una società. ⁶ «È il dono che crea la relazione perché è il dono, non l'atto di potenza, che è operatore di sociabilità e socievolezza; la relazione

¹ HABERMAS, *Tra scienza e fede*, VII.

² *Ibidem*, 9. Habermas precisa: «I membri della società civile pervengono al pari godimento della loro intatta autonomia privata soltanto se, in qualità anche di cittadini dello Stato, fanno dei loro diritti politici un uso appropriato, ossia non esclusivamente egoistico, bensì orientato anche al bene comune», *ibidem*, 175.

³ Cfr. H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

⁴ HABERMAS, *Tra scienza e fede*, 16.

⁵ «Dire che ogni società ha una sua matrice teologica, vuol dire che ogni società [...] si rappresenta e organizza in risposta alla domanda: "Dove è Dio?". Se c'è un indicatore nelle svolte storiche dell'umanità, questo è il senso religioso, è a partire da esso, e in esso, che si mostrano i segni e le anticipazioni di come una società configura il civile», P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 39.

⁶ «La relazione immanenza/trascendenza è la relazione guida del codice simbolico dell'alterità, o, per dirla con altri termini, del codice simbolico del dono, che è il fondamento della relazione», *ibidem*, 38.

si istaura e continua nella misura in cui il dono è accettato e diventa reciproco eccedersi dei soggetti». ¹ Di conseguenza: 5) il grande contributo civile dell'Occidente, in quanto società che promuove la dignità della persona e la sua libertà, affonda le sue radici nell'*humus* cristiano, proprio perché questa teologia rivale in una maniera inedita la nozione di dono. ² Ciò significa che la religione va pensata anche da questa prospettiva e non soltanto come una questione che riguarda la religiosità del singolo. ³ Il cristianesimo non resta estraneo alle fondamenta e alle possibilità effettive di una società pienamente umana.

III. LA SECOLARIZZAZIONE IN EPOCA POSTMODERNA

Nel corso della modernità, l'evolversi della ragione illuminista ha portato quest'ultima a rivolgere il suo spirito critico verso se stessa e le sue pretese iniziali. Se il divario tra ragione e fede aveva originato la presunzione di poter elaborare un'ontologia esaustiva (una metafisica razionalista, trascendentale o idealista) con una ragione autosufficiente, le vicissitudini culturali e storiche della modernità hanno messo in crisi tale pretesa, provocando il tramonto della metafisica in ampi settori culturali e, con esso, il declino di una razionalità di senso e di contenuto etico oggettivo, comunicabile e universalmente condivisibile. Le ideologie (in quanto epigoni di un'utopia moderna che consiste nell'assolutizzazione di una visione unilaterale), i regimi totalitari, gli imperialismi e il modo in cui si sono svolti i processi di liberazione, le guerre mondiali, le crisi economiche e umanitarie, le differenze abissali tra paesi ricchi e poveri, ecc. – fenomeni sorti in società moderne e giustificati, non di rado, con il richiamo a un presunto spirito moderno – hanno condotto la ragione riflessiva del novecento a criticare la prima modernità in alcune delle sue pretese essenziali. ⁴ Si prende atto della finitezza insuperabile dell'essere umano, della sua fragilità, del carattere situato della ragione e delle mediazioni storiche, culturali e linguistiche.

La post-modernità si pone in maniera dialettica nei confronti della modernità. Se da un lato critica alcuni assunti e utopie moderne, dall'altro assume il suo progetto di emancipazione. Con quale risultato? Sinteticamente potremmo dire che, dalla pretesa di una ragione assoluta della prima modernità, si passa, nella post-modernità, alla relativizzazione di ogni discorso sul senso e di ogni visione etica. «Se per Postmoderno si intende la mancanza di una descrizione del mondo unitaria, di una ragione che vincoli tutti o anche solo un modo di porsi nei confronti del mondo e della società da tutti considerato come giusto, questo è

¹ *Ibidem*, 38.

² «L'aver collocato Dio in una relazione di filiazione personale ha segnato una svolta nella storia delle religioni e nelle loro possibilità evolutive», *ibidem*, 39.

³ «La mia tesi è che in ambito sociologico [...] la religione sia stata sinora prevalentemente pensata come credenza in una o più entità meramente trascendenti [...], e che ciò abbia impedito una lettura della religione in un altro modo, come fondamento del civile», *ibidem*, 38.

⁴ È sufficiente tornare sull'analisi di M. HORCKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

proprio il risultato delle condizioni strutturali, alla mercè delle quali la società pone se stessa. Essa non tollera alcuna idea definitiva, e pertanto non tollera alcuna autorità. Essa non conosce posizioni dalle quali la società potrebbe essere descritta in maniera vincolante per altri all'interno della società. Non si tratta pertanto di una emancipazione verso la ragione, bensì di una emancipazione dalla ragione, e questa emancipazione non deve essere perseguita, bensì è già avvenuta».¹ La ragione cui Luhmann si riferisce è la ragione sapienziale e di senso, metafisica o teologica, in quanto comprensione complessiva dell'uomo e della realtà con conseguenze esistenziali e sociali di carattere etico. La ragione circoscritta a un ambito parziale di oggetti, propria delle scienze, e la ragione tecnico-strumentale, si sono invece sviluppate nei diversi ambiti in cui vengono esercitate: la scienza, l'economia, la comunicazione, la politica, lo spettacolo, la pubblicità, ecc.

Il dileguarsi della metafisica si verifica parallelamente allo sviluppo delle scienze, con le loro conoscenze settoriali, e della tecnica, con la sua natura strumentale. Il declino della ragione sapienziale comprometteva le sorti del concetto di verità. La seconda modernità, da un lato, conduce alla coscienza del pluralismo, letto però in termini relativisti come molteplicità di culture che, in un mondo globalizzato, interagiscono con intensità crescente in assenza di un orizzonte di verità che le trascende e dal quale possono attingere criteri etici di portata personale e sociale;² dall'altro, proprio per lo sviluppo della ragione cui si è accennato, ha provocato la differenziazione, all'interno della società, di una molteplicità di ambiti che Luhmann interpreta come diversità di sistemi (il sistema economico, il sistema politico, il sistema giuridico, il sistema ludico, il sistema famiglia, il sistema scientifico, il sistema religioso), ciascuno con la propria razionalità e con specifiche prassi che si misurano secondo una legittimità, una giustificazione e un rendimento intrinseci al sistema. Questi sistemi operano interagendo con un ambiente che li circonda ma che rimane estrinseco ad essi: tale ambiente è l'*umano* (vale a dire, l'essere umano con la sua identità e le sue esigenze). «Si dice: il mercato ha le sue regole, la politica ha i suoi giochi, i mass media hanno la loro logica, e così via. Il soggetto umano fluttua nell'ambiente del sistema sociale. L'umano viene identificato con i bisogni, i desideri, i sogni – belli o brutti – di un "soggetto" che è percepito e rappresentato come esterno e indeterminato rispetto alle relazioni sociali organizzate (identificate con il siste-

¹ N. LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma 2006, 29. La società, osserva Luhmann, «non può più riferirsi ad un'idea conclusiva, ad un'unità capace di referenza, ad un metaracconto (Lyotard), che le prescriva forma e misura. E proprio in questo è fallita la semantica classica del Moderno», *ibidem*, 21.

² «Il concetto di cultura dell'era moderna implica sia riflessività nel senso di autoanalisi, che il sapere che esistono altre culture, e dunque l'essere consapevoli della contingenza dell'appartenenza di determinati elementi a determinate culture», LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, 61. Per una visione alternativa della riflessività, cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011.

ma sociale)».¹ Che l'umano rimanga esterno al sistema, benché quest'ultimo si rapporti con i soggetti, comporta una considerazione dell'etica come estrinseca all'economia, alla politica, alla tecnologia, alla scienza. L'etica, in quanto sapere che mira a preservare e a promuovere l'umano, è intesa come giustapposta a ciascun sistema (oppure una deontologia formale); anziché considerare che l'economia e le altre sfere della vita sociale sono intrinsecamente umane e che, per questo, l'etica deve essere loro inerente.² Lo stesso vale per il discorso relativo al senso dell'esistenza: se esso rimanesse estrinseco ai sistemi differenziati della società, la scienza, la politica, l'economia, sarebbero estranee alla ragione sapienziale che pone la questione del senso ultimo.

In questo contesto, la secolarizzazione si manifesta in una diversità di fenomeni:

Innanzitutto, secondo il significato tradizionale del termine, la secolarizzazione consiste, da una parte, nell'emarginazione della religione dalla sfera pubblica, e, dall'altra, nell'assenza di senso esistenziale della religione per la coscienza dell'individuo, nonché nella "normalità" con cui si può prescindere dalla religione nella vita quotidiana.

In secondo luogo, la secolarizzazione si presenta come estraneità tra fede e ragione, tra secolarità e religione, nella misura in cui si presuppone un concetto riduttivo di ragione e di fede, caratteristico di un certo illuminismo unilateralista.

In terzo luogo, la secolarizzazione si esprime nella rivendicazione di un pluralismo interpretato in chiave relativista, e nella conseguente crisi di verità, fenomeni che portano all'affermarsi di una cultura in cui l'etica – la razionalità pratica che riguarda l'umano – si giustappone alla razionalità specifica di ciascun ambito del sociale, ritenuta meramente strumentale. Ciò porta a considerare l'umano come "ambiente" esterno ai diversi "sistemi" della società.

In quarto luogo, la secolarizzazione porta a vivere la libertà senza il riferimento a una verità della stessa libertà, in quanto tappa definiva del progetto di emancipazione. Intendere così la libertà, implica presupporre che non sia più possibile identificare criteri etici di autenticità per la libertà perché si è dileguato il senso dell'umano, della sua identità e delle sue esigenze. La crisi di senso dell'umano si manifesta nella notevole fragilità della famiglia (evidenziata dalle proporzioni del fenomeno del divorzio e delle forme di convivenza alternative al matrimonio), nella povertà della concezione della vita che soggiace ai fe-

¹ P. DONATI, *La società dell'umano*, Marietti, Genova - Milano 2009, 82.

² «Se si descrive la società moderna, secondo la tradizione sociologica, strutturalmente come un sistema di funzioni differenziate, ne consegue che i sistemi funzionali articolati mediante differenziazione, divenuti autonomi, si distinguono (all'interno e all'esterno della società) dal loro ambiente. Una tale differenza diventa operativa attraverso la pura continuazione delle proprie operazioni. Ma queste operazioni possono essere, all'interno del sistema, solo controllate, catalogate, osservate, se il sistema – e ciascun sistema in modo diverso – dispone di *distinzione tra autoreferenza ed eteroreferenza*. [...] La distinzione impedisce che il sistema si confonda costantemente con l'ambiente circostante», LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, 19.

nomeni dell'aborto e dell'eutanasia, nella difficoltà di identificare principi etici condivisi per le biotecnologie, nel vissuto dell'affettività in cui emozioni intense (che si rivelano, però, effimere) prevalgono sull'edificazione di legami profondi e duraturi, nelle crisi economiche, nelle disuguaglianze tra il primo e il terzo mondo.¹ Una cultura individualista, in cui il soggetto si autocomprende e si vive senza il riferimento a una verità, crea le condizioni per una crisi di identità e di senso dell'umano, promossa paradossalmente in nome dell'umano stesso (della sua libertà individuale e della sua dignità). Il polo opposto è costituito da una visione naturalista che sottrae all'uomo la libertà e la dignità. È tuttavia significativo osservare come spesso un monismo naturalista (in cui l'uomo si riduce a una specie naturale tra le altre) conviva con il dualismo di chi vede la propria corporeità alla mercè delle decisioni dell'io (come accade con l'ideologia del *gender*).

La secolarizzazione nella seconda modernità o nella postmodernità si presenta quindi con aspetti che riguardano direttamente la religione – come mostrano i casi 1 e 2 – ma anche in fenomeni culturali di ampia portata che riguardano piuttosto condizioni di possibilità per un'assunzione piena del cristianesimo. La crisi delle nozioni di verità, di identità dell'essere umano, di autenticità della libertà dal punto di vista di un'etica di contenuti, del rapporto costitutivo tra sociale e umano (con le sue esigenze etiche), crea un contesto culturale che rende non di rado difficile la comprensione e l'interiorizzazione del Vangelo, e che provoca tra l'altro il dileguarsi dell'umano in ambiti essenziali dell'esistenza (famiglia e legami affettivi, mondo del lavoro e economia, politica, comunicazione e sfera ludica, ecc.). La secolarizzazione si rivela nell'autocomprensione dell'essere umano diffusa nel contesto culturale contemporaneo, con evidenti ripercussioni sociali.

IV. IL RITORNO DELLA DOMANDA RELIGIOSA

Baumann si è soffermato, da una prospettiva che andrebbe ulteriormente precisata, sul problema di un'emancipazione che rivendica la libertà e la ragione critica dell'individuo, ma vive nel declino di una concezione della razionalità in quanto apertura alla verità, al bene e alla giustizia. «Il processo di "individualizzazione" consiste nel trasformare l'"identità" umana da una "cosa data" in un "compito" e nell'accollare ai singoli attori la responsabilità di assolvere tale

¹ «"Sessualità duttile", "amore confluyente" e "relazioni pure" sono stati indicati da Anthony Giddens come veicoli di emancipazione e susseguente garanzia di una nuova felicità: il nuovo e inusitato livello di autonomia individuale e libertà di scelta. Che ciò sia vero [...] è discutibile; [...] per non parlare dei bambini, queste involontarie, ma durature conseguenze delle unioni, che ben difficilmente interpretano la rottura del matrimonio come una manifestazione della propria libertà. Cambiare identità può anche essere una questione privata, ma implica sempre la rottura di certi legami e la cancellazione di certi obblighi; e in tale processo i più indifesi vengono consultati ben di rado e tanto meno hanno la facoltà di esercitare libere scelte», Z. BAUMANN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma - Bari 2002, 96-97.

compito. [...] L'uomo cessa di avere un'identità "innata".¹ La crisi di identità dell'essere umano – che si manifesta, vale la pena di insistere, nel modo di vivere le relazioni sia in ambito privato sia in ambito pubblico – mostra come sia diventato problematico, non tanto una certa comprensione della sua identità, quanto il concetto stesso di identità umana.

Tuttavia, l'emancipazione definitiva di una libertà individuale che ha raggiunto l'indipendenza da legami esterni e che si libera dall'istanza verità-identità, reclamando la possibilità di un'autodeterminazione senza vincoli, non ha portato a un'epoca di felicità compiuta. Anzi, il dissolversi del senso dell'umano ha determinato un'esistenza "delusa". Il dramma dell'uomo contemporaneo affonda le sue radici nella situazione esistenziale in cui viene gettato quando deve confrontarsi con la fatticità della vita. Se, da un lato, rivendica un'autonomia di principio, escludendo un'identità costitutiva, ontologica, orientata teleologicamente e, per questo, fonte di criteri etici di autenticità, dall'altro, si scontra con la realtà effettiva con cui deve fare i conti. La fatticità della vita, con le sue resistenze, le sue difficoltà, le sofferenze, gli insuccessi, ecc., mostra l'illusorietà di un'emancipazione che miri a realizzare pienamente se stessi secondo i dettami esclusivi della propria libertà. L'autonomia *de iure*, asserisce Baumann, non corrisponde a un'autonomia *de facto*: la finitezza dell'essere umano ce lo ricorda continuamente. «La capacità di autoaffermazione dell'uomo individualizzato è inferiore ai requisiti necessari per conquistare una reale autocostruzione»; in altri termini, «l'altra faccia della libertà illimitata» – di fronte alla fatticità della vita, con le malattie, le situazioni di povertà e di ingiustizia, le catastrofi o, semplicemente, con le proprie incapacità o con la resistenza degli altri a un nostro progetto – «è l'irrelevanza della facoltà di scegliere».²

In questa situazione, ci si presentano due possibilità: la prima corrisponde all'atteggiamento di chi prende atto con rassegnazione della fatticità dell'essere umano, assume la delusione esistenziale e convive con la precarietà di una vita e di una società che, per riprendere un'immagine di Baumann, ci si presentano sempre come "liquide". «La modernità liquida è l'epoca del disimpegno, dell'elusività, dell'evasione facile e dell'inseguimento senza speranza».³ La seconda consiste nell'apertura alla trascendenza e alla religione.

L'esperienza della finitezza è ineluttabile. Lo scarto tra gli aneliti esistenziali di ogni essere umano – che si annunciano nelle relazioni interpersonali autentiche e incisive, come l'amore, nelle attese di giustizia e di bene che l'essere umano racchiude nella sua interiorità, nell'esperienza del *pulchrum*, nella ricerca di conoscenza, ecc. – e la provvisorietà e l'insufficienza dei risultati effettivi, riconduce l'uomo verso le questioni religiose. La secolarizzazione, infatti, non consiste nell'unico fenomeno rilevante dei dinamismi sociali nel contesto culturale odierno: la religione non può essere esclusa dall'esistenza e dalla società senza considerevoli ripercussioni negative. Taylor, a questo proposito, osserva:

¹ *Ibidem*, 23.

² *Ibidem*, 27.

³ *Ibidem*, 136.

«Nel mondo secolarizzato è accaduto che la gente dimenticasse le risposte alle principali domande sulla vita. Ma il peggio è che sono state dimenticate anche le domande». ¹ Tuttavia, aggiunge: «Gli esseri umani – che lo ammettano o no – vivono in uno spazio definito da domande molto profonde. Qual è il senso della vita? Ci sono modi di vita migliori e peggiori, ma come si riconoscono? [...] Quale è il fondamento della mia dignità personale?»; e conclude: «Oggi gli esseri umani [...] desiderano essere parte della soluzione e non del problema. Le persone hanno fame di risposte». ²

Le domande di portata sapienziale, che riguardano il senso e l'orientamento dell'esistenza in quanto tale, e non soltanto un aspetto o una dimensione della vita, sono manifestazioni inesorabili della razionalità dell'uomo e sorgono inevitabilmente in ogni esistenza vissuta con consapevolezza e responsabilità. Le attese che albergano in ogni essere umano e, nel contempo, l'esperienza della finitezza inducono a porsi tali domande. L'insufficienza della ragione scientifica e della ragione strumentale ha condotto l'uomo erede della modernità a tornare sulle domande religiose e a interessarsi al sacro. ³

V. RELIGIOSITÀ E POSTMODERNITÀ

La società contemporanea, quindi, è contraddistinta anche da un ritorno dell'interesse per la religione, ma spesso con modalità proprie di un contesto culturale postmoderno. La sociologia evidenzia come la religione si presenti attualmente, in contesti sociali rilevanti, con forme poco istituzionalizzate; effimera e mutevole nei suoi contenuti. Anziché configurarsi come vita religiosa che si nutre di contenuti dottrinali e di criteri morali consistenti, la religiosità di taglio post-moderno si plasma in un contesto culturale caratterizzato da presupposti relativisti, dal multiculturalismo e dall'equivalenza tra autenticità e spontaneità. Per descrivere questo stato di cose la sociologia della religione è ricorsa all'immagine del supermercato del religioso. L'uomo con desideri religiosi scopre di fronte a sé una vasta offerta religiosa cui attingere per ottenere elementi con cui costituire la propria religiosità in funzione delle sue inclinazioni personali. Il fondamento della religiosità e della sua concrezione vitale non si colloca in una verità trascendente, ma nelle preferenze personali, il che porta a una religione soggettivistica, funzionale, vaga, non di rado sincretista.

La religiosità cui abbiamo accennato corrisponde e si adatta con facilità alla cultura postmoderna e ai suoi assunti post-metafisici. In questa prospettiva, la religione è relegata ai margini della verità e si privilegiano le dimensioni emotive o esperienziali come criterio di discernimento di quanto possiede valore nella sfera religiosa. La religione che ne deriva si contraddistingue per due tratti caratteristici. Da un lato, a causa del suo tenore, la religione che si fonda e si

¹ TAYLOR, *La secolarizzazione fallita*, 31.

² *Ibidem*, 31. Cfr. a questo proposito, C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2002.

³ Cfr. J. GRONDIN, *La philosophie de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.

determina in funzione delle inclinazioni soggettive si traduce spesso in un impegno etico precario. Facilmente si eludono i principi morali che richiedono una conversione o un andare contro corrente. Dall'altro, l'immagine di Dio che si ottiene si adegua ai parametri e alle preferenze individuali, anziché corrispondere all'apertura e all'assunzione della verità di un Dio che si rivela dalla sua trascendenza e ci chiama a partecipare al suo mistero di amore. L'immanentizzazione di Dio che caratterizza queste forme di religiosità contiene in sé una concezione del divino che, invece di indirizzarci autenticamente a Dio, determina un'istanza soggettiva che «può frapporsi tra la nostra esistenza e la sua [di Dio]»,¹ provocandone l'eclissi, per riprendere una nota immagine di Buber.² Tuttavia, questa modalità di religiosità testimonia la profonda nostalgia di Dio dell'uomo e il suo intimo bisogno di spiritualità e di riferimento a una trascendenza, di fronte a un'esistenza che se si chiude nella sua immanenza si rivela senza senso.

VI. SECOLARIZZAZIONE, RELIGIOSITÀ E SFIDE PER L'EVANGELIZZAZIONE

La Chiesa di oggi vive un momento particolare. Il 50° anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II invita a tornare riflessivamente su uno dei suoi motivi fondamentali: la Chiesa nel mondo contemporaneo. Questa riflessione s'intreccia necessariamente con l'analisi del significato, della ricezione e dell'attuazione del Concilio. È senz'altro significativo che la ricorrenza del 50° anniversario dell'apertura del Vaticano II cada in un anno dedicato alla fede e nel quale è stato convocato un sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione.

Il cristianesimo è nella sua essenza un incontro con Dio in Cristo, incontro che si realizza nella Chiesa ed è fonte di salvezza per l'uomo. L'accoglienza di questo incontro è la fede, in quanto atto del credente (*fides qua*); l'incontro ha un valore salvifico e di rivelazione, per questo racchiude contenuti di verità su Dio e sull'uomo (*fides quae*) che si esprimono in esigenze morali e azioni liturgiche. Il contesto contemporaneo induce a soffermarsi sulla fede perché la secolarizzazione ha prodotto una cultura e un'autocomprensione dell'essere umano in cui la fede perde significato esistenziale e civile. In questa cornice culturale, la fede deve essere riproposta mostrando il suo senso esistenziale e la sua rilevanza sociale, con argomentazioni consistenti, significative e che incidano sulla coscienza delle persone. L'insistere sulla fede, d'altra parte, è giustificato anche dal fatto che l'insufficienza della religiosità postmoderna richiede di presentare e vivere profondamente un cristianesimo fondato sulla fede e che si nutre della fede.

La nuova evangelizzazione, da parte sua, si confronta con un mondo alquanto scristianizzato in non poche società occidentali, con nuove sfide che provengono dal contesto culturale che abbiamo tratteggiato. L'evangelizzazione, in

¹ M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Oscar Mondadori, Milano 1990, 125.

² *Ibidem*, 35.

queste società, impone una riflessione attenta, in grado di valorizzare le importanti conquiste culturali e civili della modernità, soprattutto la dignità e l'irriducibilità dell'essere umano (con la sua ragione e la sua libertà), il che contiene una grande opportunità per un'assunzione più matura della fede, come ricorda *Gaudium et spes*, 7; ma anche la secolarità, che nelle sue radici e nella sua ermeneutica cristiana rivendica una sostantività che esclude facili soluzioni confessionali. D'altra parte, si devono affrontare le evidenti carenze che si manifestano nella persona e nella società con il dileguarsi del cristianesimo. A mo' di conclusione potremmo indicare tre linee di riflessione.

In primo luogo, come si è detto, è necessaria un'evangelizzazione in grado di presentare la fede nel suo significato antropologico e nella sua rilevanza per la società. Tale significato, in ultima analisi, affonda le sue radici nell'incontro con Cristo e nel rapporto con Lui. Ciò significa che la Chiesa è chiamata ad aiutare a riscoprire il senso del mistero, ad aprirsi alla trascendenza e a promuovere una profonda vita spirituale, con l'assistenza dello Spirito Santo. La perdita della spiritualità, del rapporto autentico con Dio, è l'essenza della secolarizzazione e del dramma dell'essere umano. In secondo luogo, la presentazione della fede deve mostrare il valore di verità che essa racchiude in sé. Ciò richiede una teologia che sappia comunicare la rivelazione divina integralmente e in maniera comprensibile, senza perdite di contenuto causate dal tentativo di adeguarsi allo spirito dei tempi, ma che mostri sensibilità verso la cultura di oggi e i suoi dinamismi comunicativi. Di sicuro aiuto sarà, a tal fine, l'elaborazione rigorosa di una filosofia che risponda alle indicazioni dell'Enciclica *Fides et ratio*. In terzo luogo, l'evangelizzazione non può trascurare le sfide culturali della società contemporanea, con la crisi dell'umano e la relativizzazione della verità. Un esempio alquanto eloquente di queste tre dimensioni è costituito da encicliche come la *Spe salvi* (in particolar modo per i primi due punti) o la *Caritas in veritate* (soprattutto per il terzo punto).

«La sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede» – affermava Giovanni Paolo II –; «una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta». ¹ La sintesi tra fede e cultura implica il superamento della scissione tra fede e ragione, sia a livello dell'antropologia che nei diversi ambiti della società (dall'economia alla politica, dalla scienza alla comunicazione), secondo una prospettiva che eviti le concezioni riduttive sia del laicismo che del confessionalismo. La sintesi tra fede e cultura si apre alla creatività, all'iniziativa, al pluralismo, ma si fonda su una comprensione profonda della ricchezza del Vangelo e, contemporaneamente, sulla competenza professionale nei diversi ambiti della società e sulla coerenza, in essi, di un'intelligenza cristiana.

Venire incontro alla sfida antropologica (teoretica e civile) della cultura con-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 16 gennaio 1982*, n. 2; idea ripresa e citata nella *Lettera di Fondazione del Pontificio Consiglio per la Cultura*, del 20 maggio 1982.

temporanea coinvolge l'impegno educativo e formativo della Chiesa, a livello familiare, catechetico, scolastico e universitario, e chiama fortemente in causa i laici, con la loro professionalità e competenza, con la loro coerenza di fede e libertà. Soffermarsi a riflettere sul bisogno di formazione intellettuale e vitale nella fede per una vita autenticamente e profondamente cristiana, e sul compito dei fedeli laici nei diversi ambiti della società contemporanea, potrà aiutare a identificare alcuni orientamenti (insieme ad altri che esulano dalla tematica trattata in queste pagine, ma che non per questo sono meno importanti) per l'evangelizzazione oggi.

ABSTRACT

La riflessione sulla "nuova evangelizzazione" ci confronta con lo scenario culturale contemporaneo, caratterizzato tra l'altro dal processo di secolarizzazione. L'esame di tale fenomeno dovrebbe enucleare i suoi elementi essenziali, chiarire il rapporto tra secolarizzazione e modernità e identificare le sue conseguenze esistenziali e sociali. Alla luce di tale analisi emergeranno alcune delle sfide specifiche della nuova evangelizzazione.

Reflecting on the "new evangelization" leads to examine the contemporary cultural scene, characterized among others things by the process of secularization. The examination of this phenomenon should single out its essential elements, clarify the relationship between secularization and modernity, and identify the existential and social consequences. At the light of this analysis, certain challenges for the new evangelization will arise.