

1. Cinquanta anni son pochi?

Approvata in extremis, il 7 dicembre 1965, al termine di un lungo e contrastato lavoro redazionale, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* si presenta come un documento nuovo rispetto alla tradizione conciliare precedente. È una costituzione *pastorale*. Non interviene sul lato strettamente dottrinale, come quelle che nello stesso Concilio l'avevano preceduta; inventa un modo nuovo di proporre una riflessione che non si rivolge solo ai cristiani ma anche a tutti gli uomini – non è perciò solo un documento *ad intra* ma anche *ad extra*. La novità era tale che ebbe la necessità di una giustificazione, affidata ad un'ampia nota introduttiva, e in seguito pose non indifferenti problemi di interpretazione, coinvolgendo non solo se stessa ma persino l'intero concilio, dato il compito di *aggiornamento* che Giovanni XXIII gli aveva affidato. L'ultimo atto dell'assise, il documento più ampio, contribuì a dare un colore diverso all'intero tragitto conciliare, riversando la sua novità anche su ciò che l'aveva preceduto.

Per questi e altri motivi GS è un documento più vincolato al "qui e ora" della sua formulazione. Le novità fondamentali eccedono questa collocazione spazio-temporale ma il dialogo, per quanto si realizzò, fu quello che si instaurò in un luogo e in un tempo preciso. E questo *dialogo* – parola chiave conciliare nella linea impressa da Paolo VI – fu inevitabilmente uno di quelli possibili a metà degli anni Sessanta del Novecento, alla vigilia di imprevisti né prevedibili cambiamenti culturali di epocale importanza.

Ne scaturiscono subito alcune domande: è un documento legato in modo stretto a quel tempo? È ancora attuale oppure ha esaurito la sua funzione? I grandi cambiamenti avvenuti in seguito e ora in corso sono paragonabili a quelli presi in considerazione dal documento stesso?

Scopo di questa riflessione è rispondere in qualche modo a queste domande. Per farlo è necessario, ancora una volta, definire la natura di quel testo, per poi provare a comprendere se e in che cosa sia ancora attuale. Il processo interpretativo ci richiede, insieme ad una fedeltà sostanziale, un pizzico di audacia ermeneutica, senza la quale ogni considerazione risulta essere mera ripetizione o puro epitaffio.

La fedeltà si gioca nel ritrovare i nuclei teologicamente e pastoralmente innovativi, perché essi hanno garantito una migliore comprensione della fede e della vita ispirata al vangelo e possono mantenere questa funzione ancora oggi. Il pizzico di audacia deriva dalla stessa fedeltà al vangelo e alla contemporanea fedeltà, lucida e appassionata, al tempo in cui viviamo e di cui dobbiamo prendere in carico "le gioie e le speranze, i dolori e le angosce".

2. Da dove si veniva

Per chi è cresciuto nella prospettiva aperta dal concilio è difficile comprendere come poteva essere prima (se non per qualche maldestro tentativo di ritornare al passato, per di più in modo persino caricaturale). Ci vuole uno sforzo di immaginazione storica. Senza conferirle un significato teologico impegnativo, è giusto parlare di *discontinuità*, forse meno radicale di quanto in qualche caso si sia supposto. L'*aggiornamento* proposto da Giovanni XXIII fu attuato – anche se può essere oggetto di dibattito non solo storico stabilirne l'intensità e la profondità. Spesso il cambiamento coinvolse gli attori stessi del processo: molti padri entrarono in concilio in un modo e ne uscirono in un altro – grazie alle relazioni instaurate, i dibattiti avvenuti, i documenti approvati, il clima respirato.

Per avvicinarci alla nostra questione ci sarà d'aiuto un episodio tra gli innumerevoli che gli storici della chiesa potrebbero portare. Nonostante i tanti processi di rinnovamento avviati – liturgico, biblico, ecumenico – Roma, nella sua funzione di centro e norma, era refrattaria ad ogni mutamento, anche e forse soprattutto alla vigilia del Concilio. Due secoli di ostilità, dalla Rivoluzione francese in poi, avevano consolidato o irrigidito atteggiamenti di rifiuto intransigente ad ogni cambiamento, percepito come un cedimento al mondo incredulo e nemico. Per difendere il patrimonio di verità eterne ereditato, occorreva respingere ogni cedimento alla storia, in particolare a partire dall'epoca traumatica del modernismo.

L'episodio scelto è precedente di trent'anni e riguarda la censura operata nei confronti del volume di M.— D. Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*. Pubblicato sul finire degli anni Trenta, quasi un documento interno alla scuola domenicana, fu ben presto censurato e il suo autore costretto a sottoscrivere una decina di proposizioni ritrattatorie (1938) e a restare in silenzio per lunghi anni. E Chenu diventerà perito conciliare solo grazie al reclutamento da parte di un vescovo ... del Madagascar!

La scelta dell'episodio non è casuale. GS deve molto all'ispirazione tratta dalla teologia di Chenu. Henri de Lubac e Yves Congar avevano per motivi simili subito la stessa censura e furono ugualmente ispiratori della svolta conciliare in tanti suoi aspetti nevralgici.

Qual era l'intento che Chenu si era proposto? La ricollocazione della teologia – anche quella di Tommaso d'Aquino scelta come modello di riferimento – dentro l'alveo vivo della storia, per uscire da forme di impoverimento tanto della lettera quanto degli scritti ricevuti dalla tradizione.

La reazione censoria fu dettata dallo spirito antimodernista che aleggiava nel mondo romano dalla *Pascendi* in poi. L'impianto teologico della Scuola romana a quel tempo dominante non era in grado di recepire le istanze che Chenu aveva individuato e che permettevano di formulare la teologia in modo nuovo – in corrispondenza al tempo in cui veniva formulata. Per contro la seconda proposizione imposta nel 1938 affermava: "Le proposizioni vere e certe, sia in filosofia che in teologia, sono stabili e per nulla caduche". Per Chenu invece lo stesso Tommaso, invocato nei principi e nella dottrina a tutela delle verità teologiche, andava conosciuto in rapporto al suo tempo; condizione per una sua ripresa davvero creativa e non solo astrattamente dottrinale.

Queste considerazioni ci permettono anche di capire il lato drammatico che aveva preceduto quel tempo di rinnovamento. Non fu un evento senza radici; ma la linfa più ricca aveva subito da lungo tempo una forma di coartazione particolarmente intensa e grave. Improvvisamente e inaspettatamente molte di quelle energie trovarono nell'evento conciliare la possibilità di esprimersi con una fioritura inattesa.

La difficile storia precedente può anche illuminare la relativa successiva difficoltà di comprensione e di recezione. Solo chi rinnovò la teologia e la pastorale a partire dell'insieme del concilio fu in grado di accoglierne le virtualità. Non mancarono settori della chiesa che adottarono una forma di resistenza, spesso opaca, che ostacolarono il processo di rinnovamento avviato.

Si dice che gli effetti positivi di un concilio si possono vedere soltanto a distanze temporali abbastanza lunghe (persino secolari). C'è qualcosa di vero in questa annotazione, ma non bisogna dimenticare che il Vaticano II ebbe luogo in un'epoca di forte accelerazione temporale e dotato di una potenza di comunicazione sconosciuta nel passato. Molto dipese dall'intensità e dalla qualità della mediazione episcopale, teologica, culturale in senso lato. Il passaggio a nuovi paradigmi era per molti oggettivamente impervio, soprattutto in alcune aree ecclesiali (ad es. Italia e Spagna), nelle quali erano per lo più sconosciuti i fermenti teologici che avevano preceduto e preparato il concilio.

3. Una costituzione pastorale

3.1 A cinquant'anni di distanza forse è possibile correggere un certo apprezzamento che ci si fece del testo nella sua prima recezione. Rispetto al quel momento e alla storia a molti GS apparve come una novità, come un testo di apertura al mondo moderno e contemporaneo e perciò foriero di atteggiamenti diversi rispetto al passato; dunque un credito sul futuro o solo l'abbozzo di un programma per la Chiesa a venire. Non pochi, però, vi videro un ottimismo eccessivo rispetto al mondo, per quanto occultando molti passi di altro segno.

Forse è più corretto pensare alla GS come a un documento che chiude un'epoca e, facendo ciò, mette le premesse per un futuro diverso. Secondo questa ipotesi interpretativa, GS è una rilettura a ritroso del rapporto della chiesa con il mondo, in specie quello moderno, secondo una sua diversa comprensione: il mondo non è solo negativo, ha delle positività, e perciò occorre un nuovo atteggiamento nei suoi confronti. In questo modo la chiesa esce da una posizione di sola chiusura e di mera condanna. Sceglie piuttosto una forma di dialogo, riconosce gli errori compiuti, abbandona uno stile unicamente apologetico, accoglie gli apporti positivi che provengono da altri contesti, pur non rinunciando ad esprimere valutazioni anche severe.

S'avvera dunque una specie riconoscimento del mondo moderno e di riconciliazione con alcuni suoi aspetti non secondari. Allo stesso tempo è un tentativo di lettura della situazione contemporanea. Quanto questa sia stata adeguata solo un attento studio storico potrebbe metterlo in luce. Probabilmente le trasformazioni incipienti del mondo occidentale, che attraverseranno anche la chiesa negli anni immediatamente successivi, non furono intuite – ma anche altrove la lucidità e la previsione non erano così avvedute. Alcuni processi già in atto – la secolarizzazione in primis – non sono censiti. È piuttosto una fotografia della fase in corso piuttosto che una previsione del futuro, un'istantanea che fissa il presente a bilancio di un passato lungo, complesso, riformabile, nonostante la non irrilevante acquisizione che “il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine delle cose, a una concezione più dinamica ed evolutiva” (n. 5).

3.2 GS si rivolge non ai soli fedeli cattolici e nemmeno soltanto a tutti i cristiani, bensì «a tutti indistintamente gli uomini, desiderando di esporre loro come esso [il Concilio] intende la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo» (GS, n. 2).

Il genere letterario è inconsueto e per definirlo lo si designa *costituzione pastorale*. Le altre costituzioni conciliari avevano una natura dogmatica con l'intento di indagare aspetti fondamentali della vita della chiesa - la chiesa stessa, la liturgia, la Parola di Dio - nel segno della verità da comprendere, accettare, vivere.

Questa novità può prestarsi a due letture. Una qualificante non solo il documento ma, per una forma di intertestualità, l'intero concilio nel suo intento fondamentale, indicato da Giovanni XXIII con 'aggiornamento'. È una novità che designa un compito e uno stile da inventare ed attuare.

Il secondo, in sottrazione, lo assume come un documento solo 'pastorale', considerato come un livello inferiore al dogmatico, dunque meno vincolante, di tipo edificante ed esortativo.

Queste due letture di fatto hanno condizionato la ricezione della GS. La seconda, pur plausibile, difficilmente può essere ricavata dal testo e dall'insieme. La stessa novità impedisce che sia del tutto palese il primo valore. Si può pertanto affermare che è vincolante ma in altro modo, più sugli assi fondamentali e meno sui singoli contenuti.

Ma che cosa vuol dire *pastorale*? Non è semplice applicazione di principi e neppure la mera dimensione 'pratica' della vita della chiesa (le varie attività che la chiesa svolge). Pastorale significa: un modo di guardare e percepire la collocazione della chiesa nel mondo, un modo di studiare e capire le questioni cruciali del mondo e degli uomini e al tempo stesso intuire e perseguire le potenzialità del vangelo in questo contesto. Un modo di essere, di pensare e di agire – qualcosa che in termini sociologici da qualche tempo viene definito uno “stile di vita”.

La qualificazione pastorale «rappresenta una novità nella storia dei concili, per cui la sua normatività, metodo ed esegesi sono momenti di particolare controversia e non sono ancora chiariti sotto ogni aspetto»¹ constata Walter Kasper. La “pastoralità” secondo Christoph Theobald consiste nell'«arte di far accedere queste donne e questi uomini all'unica sorgente evangelica. Tuttavia definire così la relazione pastorale significa anche (e all'inverso) che il vangelo è in se stesso la sorgente di tale 'pastoralità'»². Il processo di riforma o aggiornamento non va perciò inteso semplicemente come un adattamento alle situazioni del tempo e della storia, ma consiste innanzitutto nel «chiedersi come *accedere alla sorgente della 'pastoralità'* della Chiesa»³.

3.3 Sempre a livello generale si può fare un abbinamento con un altro documento votato nella stessa sessione e con una genesi del tutto singolare, sganciata nella sua redazione dal resto del concilio, la *Dignitatis humanae*, il documento forse più innovativo del Vaticano II. I due testi, pur non avendo beneficiato l'uno dell'altro, esprimono un sentire comune – un ritorno all'evangelo e un'attenzione alle vicende umane che modificano assetti culturali e teologici dati per assoluti senza esserlo.

A partire da un suggerimento di C. Theobald si potrebbe scegliere la *Dignitatis humanae* – la sua storia faticosa e ancora istruttiva, il contenuto: la libertà intravista in tutta la sua estensione, le tensioni tra le

¹ W. KASPER, *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, p. 308.

² C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, p. 545.

³ *Ibidem*.

parti, il nesso irrisolto tra verità e libertà – come criterio interpretativo dell'intero concilio, non solo al passato ma anche e soprattutto al presente e al futuro della recezione. Qualora fosse accettabile l'intuizione di Theobald, che la DH può assurgere a criterio ermeneutico dell'intero concilio, questo avvicinamento potrebbe non tanto valere come esame storico ma come prospettiva per il futuro.

Si pensò di dedicare una parte di DH alla delineazione della libertà cristiana. Non ci né il tempo né la forza per farlo; il terreno poteva essere particolarmente scosceso. Proprio questa lacuna potrebbe essere un pungolo per ogni ripresa dell'istanza fondamentale del concilio, quasi al futuro di ogni sua formulazione già data.

4. La struttura teologica. Novità e limiti

Il tema centrale del Vaticano II è stato la chiesa, mai disgiunta da un rapporto con ciò ne può essere la fonte o il raffronto: il mistero di Dio, la liturgia, la Parola di Dio e nella GS il mondo contemporaneo, come recita il titolo della costituzione. Anche in quest'ultimo caso il motivo ecclesologico ha un ruolo importante, ma non deve essere staccato dal suo asse fondamentale. Il cuore del discorso infatti è dato dall'abbinamento di un'antropologia ispirata e orientata cristocentricamente, che consente di orientare lo sguardo della chiesa sul mondo e sul loro reciproco rapporto. Seguiamo i cerchi concentrici di questo impianto e proviamo a metterne in luce la logica.

4.1 La costituzione fin dal titolo segnala una posizione che risulta nuova: non si parla di chiesa e mondo contemporaneo, ma di chiesa *nel* mondo contemporaneo. La precedente riflessione della *Lumen gentium* ha profondamente giovato a questa rettificazione dei rapporti. La chiesa è tale solo in rapporto al Regno, che ne è l'origine e il fine, e in rapporto al mondo, cui è inviata, non in posizione di dominio ma di servizio. Con ciò si è voluto superare una mentalità di separazione e di contrapposizione che si era imposta durante i secoli della modernità: di fronte e in opposizione al mondo malvagio si poneva la compagine ecclesiale come fertilizzante della verità e della salvezza. Non più opposizione o giustapposizione e nemmeno superiorità ma un rapporto che ha nella cifra del dialogo lo schema e il progetto (*l'Ecclesiam suam* di Paolo VI). L'insieme del testo presenta un'articolazione più variegata: l'opposizione anche netta non manca, soprattutto verso certi atteggiamenti, in particolare l'ateismo. La presenza di questo fronte oppositivo tuttavia non stravolge la struttura dialogica fondamentale che per sua natura esige il dibattito e persino il confronto a viso aperto, se necessario.

4.2 Il secondo tratto nuovo, per certi versi più decisivo, è la delineazione di un'antropologia che consenta tanto l'approdo al kerigma cristologico quanto un terreno di condivisione con l'intera realtà umana designata come mondo. Vi si giunse solo per 'errori e tentativi'. Ma alla fine l'antropologia – la domanda che l'uomo pone su se stesso, da sempre ma specialmente nella modernità – venne identificato come il punto archimedeo su cui far convergere le varie istanze che erano state trovate. La crisi antropologica garantiva un terreno comune per un dialogo nella chiesa, tra le chiese e con gli uomini di buona volontà. Grazie a questo punto prospettico si poteva, all'esterno, presentare la vocazione umana aperta al trascendente; all'interno, diventava il modo per invitare all'impegno della trasformazione del mondo.

4.3 Il cuore teologico della costituzione è la *cristologia* elaborata come fondamento ma anche risposta all'antropologia e, mediatamente, all'ecclesiologia con sullo sfondo una concezione che raccoglie in unità storico-salvifica l'ordine della creazione e quello della redenzione. Se il punto di partenza è l'antropologia, il criterio e l'orizzonte permane la cristologia. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS, n. 22): alfa e omega, origine e fine dell'uomo. Come annota Kasper: si tratta di un'antropologia non solo cristiana, ma cristologica.

Il Vaticano II se da un lato fa propria la svolta antropologica moderna, dall'altro la filtra e la trascende con la cristologia. Questo le impedisce di assorbire indebitamente i concreti progetti antropologici moderni, anzi gli consente di superarli indicando nella divinizzazione il vero traguardo dell'umanizzazione dell'uomo.

4.4 Possiamo ora ricordare sinteticamente i grandi temi trattati dalla GS. Nell'esposizione introduttiva viene descritta la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo, segnalando le mutazioni, gli squilibri, le aspirazioni più diffuse, gli interrogativi più profondi. Un indice valido ancora oggi.

La prima parte raccoglie le linee di un'antropologia fondamentale orientata cristologicamente, come dice Kasper. Il I capitolo delinea la dignità della persona umana, ad essa collega un trattamento ampio dell'ateismo, per poi indicare il riferimento fondamentale in "Cristo, l'uomo nuovo" (22). Il capitolo II è dedicato alla comunità degli uomini, all'interdipendenza tra persona e comunità, alle linee fondamentali di un bene comune che garantisca la vita di questa comunità, trovando infine un legame tra Verbo incarnato e la solidarietà umana (32). Il capitolo III si occupa dell'attività umana nell'universo, in tensione tra peccato e perfezionamento pasquale; un paragrafo importante è quello dedicato alla legittima autonomia delle realtà terrene (36). Il capitolo IV presenta il compito della chiesa nel mondo e l'aiuto che ne riceve.

La seconda parte affronta alcuni problemi definiti 'più urgenti': dignità del matrimonio e della famiglia (I); la promozione del progresso e della cultura (II); la vita economico-sociale (III); la comunità politica (IV); la promozione della pace (siamo all'epoca della crisi di Cuba, appena rientrata) e della comunità internazionale (V).

La conclusione è un invito all'azione, al dialogo, alla responsabilità, rivolto in particolare ai credenti.

Il quadro tratteggiato è piuttosto ampio e, nonostante l'incedere ponderato di un documento magisteriale che deve amalgamare sensibilità teologiche e culturali diverse, vibra per un percezione intensa del destino umano e sovranaturale dell'uomo e dell'umanità.

4.5 Qual è la modalità di questi approfondimenti? Le linee teologiche or ora ricordate si arricchiscono di altri elementi. In particolare nella redazione si era fatto ampiamente ricorso, ma non più nella stesura finale, alla categoria dei *signi dei tempi*. Infatti in uno dei primi schemi di *Gaudium et Spes* comparivano nove volte le diciture "segni dei tempi" o "segni" (addirittura nel proemio e nella conclusione); nella redazione finale compare una sola volta esplicitamente (GS 4), come ricorda M.-D. Chenu (1967): "*Signa temporum*: l'espressione è usata soltanto una volta nei testi del concilio, all'inizio dell'introduzione della costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (n. 4). Ma forse dev'essere considerata e interpretata come una delle tre o quattro formule più significative del concilio stesso, tanto nello svolgimento dei lavori quanto nella originaria ispirazione di esso. Il diffondersi, spontaneo o ragionato, di questa espressione conferma tale diagnosi: è infatti entrata, non senza qualche ambiguità, nel linguaggio corrente della riflessione teologico-pastorale. Qual è la storia di questa espressione? Qual è il suo valore dal punto di vista sociologico e da quello teologico?"⁴.

Quella di segni dei tempi è una nozione intuitivamente felice, dunque, ma analiticamente complessa e impegnativa. Probabilmente deve essere integrata da altri elementi, in particolare il discernimento. Dopo un breve stagione in cui divenne quasi popolare, l'espressione è divenuta rara e sostanzialmente abbandonata. Forse non solo per le sue intrinseche difficoltà, ma perché gli atteggiamenti corrispondenti sono stati in gran parte accantonati.

4.6 È importante segnalare anche i limiti di questo documento. Una certa fretta per portarlo a conclusione non permise un'ultima revisione e alcuni dibattiti non ebbero il tempo di trovare un'accoglienza più approfondita. Ci furono dei veti: Paolo VI esclude che l'assemblea potesse decidere sul controllo delle nascite. Alcuni interventi sul matrimonio, come quello di Maximos IV Saigh, caddero nel vuoto. Il tema degli armamenti e della guerra fu reso abbastanza innocuo dall'opposizione degli episcopati statunitense e francese ad una condanna delle armi atomiche. E altro ancora.

GS è quindi lo specchio della chiesa del tempo in cui venne redatta, con evidenti condizionamenti di lettura e valutazione. Non poteva essere che così, ma non bisogna dimenticarlo, perché nelle riprese successive talvolta i limiti sono più influenti dei pregi. Questi limiti però non devono essere addebitati all'approccio

⁴ M.-D. CHENU, *I segni dei tempi*, in A.A.Vv., *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale 'Gaudium et spes'*, Queriniana, Brescia 1967, p. 85. Per uno studio della questione, A. TONIOLO, *Vaticano II, pastorale, segni dei tempi: problemi ermeneutici e opportunità ecclesiali*, in *Archivio Teologico Torinese* 1/2014, pp. 19-34 (con ampia bibliografia).

pastorale; è invece una condizione inevitabile con la quale bisogna consapevolmente convivere e che è bene imparare, per quanto è possibile, a padroneggiare.

Forse i limiti ricordati hanno impedito in seguito di affrontare in modo più articolato le sfide che la storia poneva. Tuttavia nell'insieme si può parlare di un documento riuscito, anche se i documenti di questo tipo portano con sé l'insidia di un possibile autocompiacimento. Perciò la creazione di uno stile adeguato al risultato raggiunto è solo parzialmente avvenuta e corrisponde forse a quel clima di riforma a cui si appella Francesco, che elegge la 'pastoralità' a criterio guida.

5. Eredità e recezione

Come tutti i testi, appena pubblicata e forse già prima, la GS si è offerta ad una pluralità di interpretazioni. È quasi banale dirlo, ma è opportuno ricordarlo, perché la tendenza ad esigere e affermare un'unica interpretazione garantita e quindi indiscutibile è costante nel mondo cattolico. Proprio GS contribuiva autorevolmente a permettere una forma di pluralismo teologico; ma spesso si è invocato un principio di lettura che lo smentiva.

Dal 7 dicembre 1965 è incominciata la storia della recezione della costituzione pastorale. In questa storia non bisogna trascurare, cosa che spesso fanno storici e teologi, la collocazione temporale. Il concilio si conclude a metà degli anni Sessanta, quando in occidente già sono percepibili fermenti culturali, sociali e politici che troveranno la massima e acuta espressione negli anni successivi, cristallizzandosi nel cosiddetto Sessantotto. Tutto ciò non era ancora avvertito dai padri conciliari. In gran parte quel sommovimento fu inaspettato, sebbene non mancassero segni premonitori. Dunque la recezione di GS venne ben presto a intrecciarsi con il clima effervescente ed esasperato della fine degli anni Sessanta e degli inizi del decennio successivo.

Il testo resta lo stesso ma cambia rapidamente e in accelerazione il riferimento del mondo contemporaneo, in cui esplodono anche tensioni utopiche che ne vogliono un profondo cambiamento, peraltro innestato dalla fase conclusiva della seconda rivoluzione industriale. Quel periodo vide l'ascesa del mondo dei giovani, la generazione postbellica arrivata a catalizzare i desideri e gli interessi di un mondo che si stava trasformando – in occidente – in società dei consumi.

Non bisogna dimenticare la tendenza opposta che si esprime politicamente con il diffondersi di forme di dittatura militare in gran parte nel continente latino-americano dove i germi della GS e del concilio avevano innestato la teologia della liberazione e le opzioni pastorali di Medellín e Puebla.

Gli anni Sessanta vedono anche la fine rapida del colonialismo e l'ingresso sulla scena mondiale dei paesi del Terzo mondo. Se ne farà interprete in particolare la *Populorum progressio* (1967) che denuncia il divario sociale ed economico che si è instaurato tra i popoli. Alla divisione politica ed ideologica tra est e ovest del mondo, mondo libero e mondo comunista, si aggiunge quella tra nord e sud, tra popoli ricchi e poveri.

Nella storia della recezione sono rilevanti molti documenti del magistero petrino. Ne segnaliamo due, di tendenza diversa: l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI nel 1975 e la pubblicazione del nuovo *Codice di diritto canonico* nel 1983 da parte di Giovanni Paolo II. Se il primo cerca di riprendere e riproporre il meglio delle intuizioni conciliari nel segno dell'evangelizzazione – termine che era apparso come decisivo nel decennio trascorso -, il secondo, che si occupa della struttura della chiesa, segnala insieme all'accoglienza di elementi trasformanti anche aspetti frenanti. La non adozione nel Codice della dottrina della collegialità ebbe influssi anche altrove. La prospettiva di una maggiore responsabilità delle chiese locali che l'*Octogesima adveniens* (1971) aveva aperto, di fatto venne rapidamente archiviata.

La storia della recezione di GS è anche la storia della chiesa cattolica degli ultimi 50 anni. La domanda chiave storica e teologica diventa: come si è collocata nel mondo ad essa contemporaneo? Come ha interpretato il suo ruolo? Quali sono state le difficoltà, le ingenuità, le creazioni, le cadute?

I testi ispirano le prassi, ma le prassi interpretano i testi e ne rendono possibili le applicazioni e le trasformano. C'erano due strade. La prima è quella delle chiese locali e della 'profezia' – l'*Octogesima adveniens* ne è l'intuizione. Si arenò, anche per il mancato approdo a una forma di collegialità corrispondente alla *Lumen gentium*. La seconda, quella 'dottrinale', ha prevalso: la GS si è via via

condensata nella *Dottrina sociale della chiesa* e in qualche altro capitolo magisteriale, specialmente per quanto riguarda la famiglia, dall'*Humanae vitae* in poi.

Tutte queste osservazioni ci possono aiutare a pensare come anche in questo caso si debba ricorrere a un'ermeneutica creatrice capace di accordare al meglio tradizione e innovazione. Senza tradizione il destino è l'evaporazione dell'esperienza religiosa e cristiana; senza innovazione, senza creatività, il rischio della fossilizzazione è incombente. Tradizione non vuol dire pura e semplice ripetizione; innovazione non significa mera adozione del 'nuovo'. Ciò che fu la GS rispetto al passato, lo deve essere anche la sua ricezione al presente e al futuro.

Nel frattempo la società, in occidente e nel nord del mondo, si è maggiormente secolarizzata e approdata anche a una fase di post-secolarizzazione. La società di massa si è trasformata nella società degli individui. La modernità è alle spalle, per qualcosa che non è ancora stato definito se non in un non troppo definito post-moderno. La razionalità previsionale, rigida e rassicurante della modernità, si è diluita nella società liquida. GS coincide con una fine, se non di un'epoca, di una sua fase importante. L'orizzonte è profondamente mutato e spesso in forma sfuggente.

6. Prospettive

Dopo questo lungo periplo, possiamo approdare all'interrogativo che ci porta all'oggi. Non è facile dar seguito alla storia fin qui delineata. Le facili soluzioni sono sempre e solo dei miraggi, anche se non ci mancano bussole per la traversata. Si tratta di uscire dal solo commento e tentare una traduzione nel *nostro* mondo e nel *nostro* tempo, direbbe *l'Evangelii gaudium*, contemporanei.

Questa prima e quasi banale osservazione ci permette di mettere in luce immediatamente un cambio epistemologico in atto un po' ovunque. Negli anni Sessanta in molti campi del sapere imperavano ancora i modelli ispirati al riduzionismo; oggi invece si presta maggiore attenzione ai modelli della *complessità*. La stessa GS ne è un esempio, anche se non del tutto consapevole: la natura di costituzione pastorale che innesta un nesso che non era previsto né praticato a quel livello; la struttura interna policentrica; i rapporti di feedback con la realtà; la sovrapposizione di due sensibilità (positiva e critica); il nesso cristocentrismo-antropologia-ecclesiologia. L'insieme di questi e altri elementi manifestano una struttura che non può essere di tipo riduzionistico, anzi esige l'adozione di un atteggiamento epistemologico-pastorale adeguato. Abitare consapevolmente la complessità non elimina la necessità di ritrovare il/i fondamentale/i. Si tratta invece di istituire un continuo passaggio dall'uno all'altra, da ciò che è indispensabile alle sue articolazioni storiche, concrete e transeunti.

Proprio la conquista dell'*autonomia delle realtà terrene* compiuta da GS, impone di proseguire una ricerca adeguata a questa conquista con il correlativo disinteresse. Ci sono realtà da studiare per se stesse, senza preoccupazioni teologiche o pastorali immediate: valgono per il loro contenuto 'antropologico' e impegnano credenti, credenti di diverse religioni e non credenti su qualcosa di comune, riconosciuto importante per tutti e chiunque (che talvolta è stato designato *l'umano fondamentale*; cf. Claude Geffré). L'eccellenza di questo approfondimento non oscurerà la prospettiva della fede, se non nel caso in cui questa si sottragga al reciproco confronto; anzi in qualche caso la farà prendere in considerazione.

È avvenuto che alcune di queste realtà abbiano acquistato una centralità che ha offerto alla stessa fede la possibilità di riesprimersi, dalla *Populorum progressio* alla *Laudato si'*. Per limitarci a questi esempi, la questione postcoloniale della fine anni Sessanta del Novecento e la questione ecologica nel nuovo Millennio chiedono un'estroversione della chiesa e l'apprendistato in questioni in cui sono implicati tutti gli uomini. In entrambi i casi però, nel contributo offerto, s'è espresso qualcosa di più che una semplice dottrina – da formulare e forse da non applicare. Insieme alla ricerca comune, s'è offerto una prospettiva altra, ricca di possibilità inattese (oltre che smentire errate comprensioni della fede).

Correlativamente il risultato conseguito da GS permette di comprendere come la ricchezza di prospettiva e di contenuto della patrimonio della fede cristiana possa concorrere alla vicenda umana in forma tanto dialogica quanto critica. Se GS segue soprattutto la traiettoria dall'antropologia alla cristologia, c'è il

versante opposto, che è plausibile solo nel quadro delineato, altrimenti o resta estrinseco o assume toni fondamentalisti.

Stare nel mondo (contemporaneo) vuol dire accettare che non è la chiesa a redigere l'ordine del giorno. Avviene così forse da sempre, ma il pensare teologico non sempre l'assume, in nome della verità di cui si vuole interpretare. Dietro lo schema dottrinale (con una chiesa *docens* e una *discens* che si allarga al mondo intero) spesso si nasconde non del tutto consapevolmente questo atteggiamento⁵.

Come rispondere a questa condizione che non le concede alcun primato? Due sono le vie da assumere: quella del servizio e quella della 'profezia'.

Alla via della *profezia* appartiene la lettura dei *segni dei tempi*. Inaugurata da Giovanni XXIII con la *Pacem in terris*, è stata solo parzialmente recepita nella redazione finale di GS, ha goduto di una certa attenzione nella prima fase postconciliare, per poi rarefarsi in seguito, anche per la preferenza accordata alla *Dottrina sociale della Chiesa* (DSC).

Lo statuto della profezia nella chiesa è incerto e instabile (si vedano gli studi di Paolo Prodi). Si invoca la sua presenza nella chiesa e la si ritiene una sua qualificazione essenziale, ma non ci sono criteri per riconoscerla. La profezia spesso porta con sé una connotazione critica che l'istituzione non tollera facilmente e spesso la prende in considerazione solo post factum, persino post mortem (com'è il caso recente di don Primo Mazzolari e don Lorenzo Milani). La profezia non è programmabile, è un evento dello Spirito. Una criteriologia potrebbe permetterne un'accoglienza più sapiente e immediata, soprattutto per dare risposta anche al pentecostalismo di varia natura.

La via del *servizio* è stata una costante, molto variegata e in continua evoluzione, talvolta istituzionalizzata in una miriade di iniziative, altre volte nascosta nelle pieghe della società e della storia. Alcuni servizi inventati o praticati dalla chiesa nel frattempo sono divenuti ambiti di intervento sociale (l'archetipo antico è l'ospedale); altri sono da inventare per le nuove situazioni che si vengono via via a creare. Il pericolo di trasformare un servizio in un luogo di potere non è mai del tutto scongiurato. La *scelta preferenziale per i poveri*, il rifiuto della teoria dello scarto, che la GS ha ispirato è ora rilanciata da Francesco, dopo un periodo di oblio e di quasi rifiuto.

La GS ha preso corpo in un luogo e in tempo definiti, che sono ormai al passato. Dal punto di vista dell'analisi storica quali sono le differenze più grandi rispetto alla società di metà degli anni Sessanta del Novecento?

È finita la *seconda rivoluzione industriale*, che dopo aver innestato la *società dei consumi*, è stata sostituita dalla *rivoluzione informatica*. Parallelamente è emersa la grave *crisi ecologica* che minaccia il presente e il futuro del pianeta.

Dopo il 1989, con la caduta dei blocchi della guerra fredda, si è attuata una nuova forma di *globalizzazione*, resa possibile dai nuovi strumenti informatici e dalla finanziarizzazione dell'economia. *L'economia* – la finanza – ha preso il sopravvento sulla politica; la *forma democratica dello stato*, dopo essersi imposta in molta parte del mondo, mostra i suoi limiti, perché alcuni poteri si sottraggono al suo controllo e perché la partecipazione è meno motivata.

Un po' ovunque, ma soprattutto tra Europa e America, si è imposta la "*società degli individui*". Il modo di sentire la comunità e la collettività è in profondo mutamento e investe anche la cosiddetta cellula della società, la famiglia.

L'Europa non è più il centro del mondo; lo è di meno il nord America; il mondo è *policentrico* rispetto al potere. Impreviste migrazioni stanno polarizzandosi verso la parte ricca del pianeta.

⁵ Nota sul metodo. Mater et magistra aveva adottato per la DSC la formula della revisione di vita: Vedere, Giudicare, Agire. In GS resta sullo sfondo, così come emerge appena la linea della lettura dei segni dei tempi (adottata dalla *Pacem in terris*). Implicito nella *Gaudium et spes*, lo schema della revisione di vita struttura la *Laudato si'* e viene integrato nell'*Amoris laetitia* con le regole del discernimento (esperienza / riconoscere, riflessione / interpretare, azione / scegliere).

Il mondo delle religioni dagli steccati è passato a un dialogo, che include anche le culture. L'ateismo di cui si occupa con vigore GS è sostituito dalla secolarizzazione e ora dalla post-secolarizzazione. Una ricerca informale di *spiritualità* è avvertita un po' ovunque, talvolta in opposizione alle religioni istituzionali.

Tutto ciò si riversa anche sulla chiesa cattolica: la *terza chiesa* alle porte annunciata all'inizio degli anni Settanta è ormai quasi insediata a Roma con un papa che viene dalla fine del mondo.

Questi pochi cenni ci dicono che il mondo a noi contemporaneo non è più quello della fase conclusiva del Vaticano II. L'analisi va continuamente aggiornata – questo è il senso della superiorità del tempo sullo spazio, segnalata da Francesco.

L'accelerazione del tempo è stata così grande da aver imposto dei mutamenti ad ogni livello e spesso in profondità. Forse siamo entrati in una rivoluzione antropologica di cui non conosciamo le proporzioni. Per dire tutto ciò in collegamento con l'analisi della società del rischio; Ulrich Beck recentemente ha proposto la formula della "*metamorfosi del mondo*" da intendere in modo diverso, cioè "globale", da "cambiamento" e "rivoluzione" (concetti ancora legati alla prospettiva moderna della nazione)⁶.

Se questo è vero, si può dire che l'aggiornamento della GS dovrà essere costante ma anche libero e creativo: il dialogo non è mera dipendenza.

Tutto ciò non può non toccare la teologia che è ha guidato la formulazione della GS e quella che ne è successivamente scaturita. Nella misura in cui l'antropologia guida la comprensione cristologica e il suo dispiegamento, la stessa cristologia ne è coinvolta. Soprattutto sono coinvolte l'antropologia teologica e l'ecclesiologia. Forse il livello di consapevolezza di questa trasformazione non è sufficientemente alto e indebolisce il cammino di recezione della GS, che resta e resterà ancora un faro per il cammino della chiesa e dei credenti.

⁶ U. BECK, *La metamorfosi del mondo* (2016), Laterza, Roma-Bari 2017.