

## **Per una rilettura della *Gaudium et spes***

di Giuseppe Ruggieri

in "Prete Operai" n. 105-106 dell'ottobre 2014

Mi avete chiesto il contributo di una riflessione per una rilettura della GS cinquant'anni dopo. In particolare siete interessati alla sua ricezione, alla lettura dei segni dei tempi, alla cristologia sottesa alla costituzione stessa. La trattazione sulla ricezione richiederebbe tuttavia un'analisi previa vasta e dettagliata, che mi è impossibile e che, a mia conoscenza non è stata ancora fatta. La mia impressione, che avrebbe tuttavia bisogno di una verifica accurata, è che i riferimenti siano soprattutto nominalistici e generalizzanti per quanto riguarda l'impianto della costituzione. Sono invece diversificati per quanto riguarda soprattutto la seconda parte (matrimonio e famiglia, cultura, vita economica, politica, pace). Da parte dei difensori della costituzione e del suo orientamento positivo verso il mondo contemporaneo, si saluta il mutato atteggiamento del magistero episcopale, spesso in funzione critica nei confronti del magistero Wojtiliano e soprattutto Ratzingeriano non altrettanto aperto verso la società secolarizzata. Da parte dei critici invece si denuncia l'eccessivo adeguamento alla cultura moderna del progresso, oltre tutto unanimemente dichiarata sorpassata. A me sembrano improduttivi sia l'uno che l'altro approccio, che non permettono di affrontare i veri problemi. Vorrei a tal proposito semplicemente ricordare come, dalla storia della redazione della GS, risulti un fatto: i suoi critici non furono soltanto gli esponenti dell'allora minoranza conservatrice. Un teologo come Karl Rahner arrivò al punto di consigliare all'episcopato tedesco di respingere il testo e lo stesso fece Dossetti per l'episcopato dell'Emilia Romagna. Alla fine ci fu il voto positivo anche da parte degli scontenti che, con una buona dose di grossolanità possiamo chiamare progressisti, per evitare il rischio di chiudere il concilio senza l'approvazione del documento che incarnava l'attesa dei vescovi e dell'opinione pubblica per una presa di posizione solenne che fosse espressione dell'atteggiamento positivo della chiesa verso gli uomini di oggi, ma nella consapevolezza delle debolezze e di una certa immaturità teologica del testo stesso.

Io articolerò la mia riflessione in quattro momenti:

- a) L'ispirazione originaria della GS
- b) La debolezza ermeneutica
- c) La cristologia soggiacente
- d) Suggestioni per un'ermeneutica dei segni dei tempi

### ***L'ispirazione originaria della Gaudium et spes***

Com'è risaputo, la GS non faceva parte degli schemi elaborati durante la fase preparatoria del concilio ed è invece il frutto del rifiuto, consumato durante il primo periodo conciliare, di quegli stessi schemi. Infatti, nei mesi di novembre-dicembre del 1962 i vescovi nella loro stragrande maggioranza manifestarono una fondamentale insoddisfazione per il lavoro preparatorio di due schemi centrali per il concilio: lo schema sulle due fonti della rivelazione e lo schema sulla chiesa. La motivazione del rifiuto fu chiara e inequivocabile: quegli schemi non avevano recepito l'indicazione della pastoralità data da papa Roncalli come proposito fondamentale del concilio stesso.

Giovanni XXIII da parte sua non intendeva la pastorale come pratica applicativa dei principi dottrinali, ma come connotazione della dottrina stessa, di un magistero che a suo avviso doveva essere soprattutto pastorale: *cuius indoles praesertim pastoralis est* (GME 6). Sinteticamente possiamo affermare che per lui la pastoralità rappresentava la relazione costitutiva del messaggio cristiano con gli uomini e le donne concretamente esistenti, la "ratio", postulata dal nostro tempo secondo la quale la

dottrina deve essere indagata ed esposta.

Nel testo originale del pontefice questa relazione veniva spiegata in una maniera che molti fecero fatica a comprendere: "Altra è la sostanza dell'antica dottrina del depositum fidei, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi - con pazienza se occorre - tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale." (GME nell.ed.cr. di A. Melloni a p. 269). Era facile a molti intendere il linguaggio di Roncalli attraverso il paracocchi filosofico scolastico, per cui la "sostanza" del depositum fidei veniva contrapposta all'"accidente" della sua formulazione. Roncalli non ragionava scolasticamente. Per lui il rapporto tra la sostanza della dottrina e la formulazione era identico a quello tra significante e significato e il termine sostanza veniva usato non secondo il linguaggio metafisico, ma in quello di alimento, di sostanza che nutre.

Era comunque chiaro che il "pastore" Roncalli intendeva un rapporto positivo ed amico con le donne e gli uomini del proprio tempo, in una esplicita distanza dai profeti di sventura, e questo non per considerazioni sociologiche, ma in nome della fede semplice nel Risorto che continua a occupare sempre il posto centrale della storia. Il rifiuto degli schemi preparatori, nella stragrande maggioranza dei vescovi, equivaleva quindi alla ricerca di un atteggiamento positivo e benevolo nei confronti degli uomini e delle donne del proprio tempo, quale essi del resto avevano già espresso in apertura del concilio, rompendo l'ordine dei lavori previsto, con il loro *Nuntius ad universos homines*.

Quando a lavori del I periodo conclusi, papa Giovanni, istituì una Commissione di coordinamento con lo scopo di riorganizzare tutti i lavori conciliari, questa, raccogliendo suggerimenti da varie parti, decise la redazione di un nuovo schema (lo schema XVII che sarebbe diventato il XIII) su "I principi e l'azione della Chiesa per la promozione del bene della società". Si esprimeva così la volontà di non guardare solo a se stessi, ai problemi interni alla chiesa, ma al di fuori, con uno sguardo amico per gli uomini e le donne concretamente esistenti, con tutti i loro problemi.

Non è mia intenzione seguire le contrastate vicende della redazione di quella che sarebbe diventata la *Gaudium et spes*, ripercorrendo la paziente indagine che vi ha dedicato Giovanni Turbanti. Mi limito a sottolinearne l'ispirazione portante felicemente espressa nella frase iniziale della costituzione: "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore".

Era un novum nella storia del magistero ecclesiastico. I vescovi non si ponevano al di fuori della storia comune degli uomini, davanti o sopra, ma dentro di essa, in atteggiamento di condivisione dei loro sentimenti. Cosa avevano da dire, stando dentro questa storia?

## **La debolezza ermeneutica**

Nell'introduzione alla costituzione, subito dopo il proemio, i vescovi si cimentarono in un'analisi della condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo, cogliendone luci e ombre: le possibilità economiche accanto all'enorme povertà, l'affermazione della libertà davanti alle nuove forme di schiavitù, l'unità e l'interdipendenza mai prima così sentite assieme ai conflitti, i progressi della scienza e della tecnica, lo sviluppo dei mezzi di comunicazione ecc. ecc. assieme agli squilibri che mettono a rischio la centralità dell'uomo stesso nel cosmo.

Era un'analisi che, pur nella sua semplicità e con qualche ingenuità, cercava al fondo di non omettere nulla, né gli aspetti positivi, né gli aspetti negativi e problematici della situazione del loro tempo.

Al tempo stesso i vescovi erano consapevoli di non poter procedere con gli strumenti della vecchia dottrina sociale della chiesa che dai principi di ordine naturale deduceva i criteri interpretativi e le norme di comportamento. L'immersione nella storia, in atteggiamento di condivisione, non per giudicare, ma per comprendere, esigeva ben altra chiave di lettura.

Ma i vescovi facevano fatica a trovare un approccio adeguato. Infatti, mentre erano stati capaci di arrivare ad un consenso "facile" nel parlare della chiesa dentro l'orizzonte biblico patristico che aveva segnato le grandi costituzioni dogmatiche, facevano fatica a parlare della chiesa nell'orizzonte della storia e della consapevolezza che ne avevano i contemporanei. Era necessario abbandonare un metodo deduttivistico, per usare un metodo più induttivo, fenomenologico, senza tuttavia abbandonare la pretesa di parlare in

nome del vangelo.

A tale scopo forse sarebbe stata necessaria una maggiore maturazione del senso cristiano della storia, magari con un approfondimento della teologia dei "segni dei tempi", che solo Chenu cercava di portare al centro dell'attenzione con una certa profondità di motivazioni.

A dire il vero, durante la fase di redazione della GS, ci fu una sottocommissione espressamente deputata a elaborare un'ermeneutica dei segni dei tempi, a partire dal settembre 1964. I risultati del lavoro di questa sottocommissione, per quanto attiene al significato esatto dell'espressione, furono abbastanza deludenti. I testi finali del concilio non si impegneranno mai in una sua chiarificazione, nei pochi passi in cui la useranno. Ma sono proprio i lavori della sottocommissione ad illuminarci.

Quando la sottocommissione comincia a lavorare si trova davanti un testo, redatto da Bernhard Häring, nel quale, a esplicitazione dell'affermazione che "la chiesa scruta i «segni dei tempi»", si precisa che "tempus enim signum et vox est, pro Ecclesia et pro hominibus, quatenus secum fert praesentiam Dei, vel, infeliciter absentiam a Deo, necnon hominis magis minusve consciam ad Dei invocationem, Dei magis minusve patentem ad hominem vocem". Il dibattito che si accese non riuscì di fatto ad arrivare ad una chiarificazione soddisfacente.

Se qualcuno come Mc Grath, presidente della sottocommissione, insisteva sulla dimensione fenomenologica (per cui i segni dei tempi sarebbero i tratti che caratterizzano, grazie alla loro frequenza, una determinata epoca), altri invece, come Gagnebet e Daniélou, li intendevano più teologicamente come segni attraverso i quali Dio si rende presente o parla agli uomini. Chenu da parte sua, che interveniva dall'esterno, con più acutezza sviluppava una critica al testo, e soprattutto proponeva con maggiore consapevolezza storica una visione che prendeva in seria considerazione la consistenza specifica degli avvenimenti della storia. Egli sottolineava soprattutto "l'aspetto di preparazione alla grazia presente nella voce dei tempi. È una *praeparatio* evangelica, una *potentia oboedientialis gratiae*. Il segno storico è un avvenimento compiuto dall'uomo che, oltre al suo contenuto oggettivo immediato, esprime un'altra realtà. Quest'altra realtà è l'attesa della grazia". E perché questa visione non venisse confusa con un facile ottimismo, Chenu chiedeva di conservare tutto il rigore evangelico nel giudizio da dare sul mondo moderno e sulla cosiddetta teologia del progresso.

Si trattava di una prospettiva abbastanza difficile da recepire. Se condivisa era l'istanza generica di una riflessione che partisse dalla considerazione dei fenomeni storici, faceva d'altra parte velo un'abitudine inveterata della teologia di allora alla prospettiva antropologica. Infatti, sia nelle più tradizionali visioni che opponevano ordine naturale o ordine soprannaturale, sia in quelle più aggiornate (seppure molto differenti tra di loro) di un Rahner o di un De Lubac, era più spontaneo considerare i problemi, suscitati dal nuovo approccio della costituzione pastorale, all'interno della più sicura antropologia teologica, anziché dentro una ancora incerta ermeneutica teologica della storia. Si poteva facilmente cogliere cioè l'abbandono del metodo tradizionale della "dottrina sociale", per una visione meno deduttivistica e più induttiva. Più difficile appariva l'abbandono di una prospettiva antropologica, che di fatto fu quella adottata.

L'analisi introduttiva della situazione contemporanea si concludeva infatti con quella che io chiamerei una riduzione antropologica dei problemi al n. 10 della *Gaudium et spes*: "In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si combattono a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte sente di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe. Per cui soffre in se stesso una divisione dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società".

Coerente con questa riduzione antropologica la GS alla fine di ogni sezione, della prima parte, ravvisava la correzione dei mali nel ritorno ai dati fondamentali dell'antropologia cristiana, sia pur rinnovata grazie alla riflessione teologica del Novecento che aveva visto in Rahner e De Lubac i suoi principali esponenti, Rahner e De Lubac che a loro volta, occorre ricordarlo, non erano affatto soddisfatti del testo della costituzione sia pure da punta di vista opposti.

## **La cristologia soggiacente**

La cristologia soggiacente alla GS non è difficile da scoprire, perché viene esplicitata a conclusione di ogni specifico argomento. Così a chiusura sulla considerazione della dignità dell'uomo, al n. 22, si dice che "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rom 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è «l'immagine dell'invisibile Iddio» (Col 1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo".

A conclusione della considerazione sulla comunità degli uomini, al n. 32, si afferma ancora: "Come Dio creò gli uomini non perché vivessero individualisticamente, ma perché si unissero in società, così a lui anche" ... piacque santificare e salvare gli uomini non a uno a uno, fuori di ogni mutuo legame, ma volle costituirli in popolo, che lo conoscesse nella verità e santamente lo servisse". Sin dall'inizio della storia della salvezza, egli stesso ha scelto degli uomini, non soltanto come individui ma come membri di una certa comunità. Infatti questi eletti Dio, manifestando il suo disegno, chiamò a suo popolo" (Es 3,7). Con questo popolo poi strinse il patto sul Sinai. Tale carattere comunitario è perfezionato e compiuto dall'opera di Cristo Gesù. Lo stesso Verbo incarnato volle essere partecipe della solidarietà umana".

Al n. 38, a conclusione della considerazione sull'attività umana, parimenti si afferma: "Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, fattosi carne lui stesso e venuto ad abitare sulla terra degli uomini, entrò nella storia del mondo come uomo perfetto, assumendo questa e ricapitolandola in sé. Egli ci rivela 'che Dio è carità' (1Gv 4,8) e insieme ci insegna che la legge fondamentale della umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento dell'amore. Coloro pertanto che credono alla carità divina, sono da lui resi certi che la strada della carità è aperta a tutti gli uomini e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani. Così pure egli ammonisce a non camminare sulla strada della carità solamente nelle grandi cose, bensì e soprattutto nelle circostanze ordinarie della vita".

Infine a conclusione di tutta la prima parte, sulla missione della chiesa nel mondo, con imperturbata monotonia al n. 45, si afferma che "La Chiesa, nel dare aiuto al mondo come nel ricevere molto da esso, ha di mira un solo fine: che venga il regno di Dio e si realizzi la salvezza dell'intera umanità. Tutto ciò che di bene il popolo di Dio può offrire all'umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terreno, scaturisce dal fatto che la Chiesa è "l'universale sacramento della salvezza" che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo. Infatti il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto egli stesso carne, per operare, lui, l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana, "il punto focale dei desideri della storia e della civiltà", il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni. Egli è colui che il Padre ha risuscitato da morte, ha esaltato e collocato alla sua destra, costituendolo giudice dei vivi e dei morti. Vivificati e radunati nel suo Spirito, come pellegrini andiamo incontro alla finale perfezione della storia umana, che corrisponde in pieno al disegno del suo amore: "Ricapitolare tutte le cose in Cristo, quelle del cielo come quelle della terra" (Ef 1,10).

Non bisogna sprecare molte parole per dimostrare come, in tutte queste espressioni, appaia una prospettiva antropocentrica della stessa cristologia, del Cristo uomo perfetto che è modello e fonte di energia per il cammino dell'uomo verso la sua autenticità e la sua pienezza. Non voglio assolutamente contestare la bontà e la legittimità di questa cristologia, oltre tutto ben fondata in tanti scritti del NT. Il problema che sorge è tuttavia se una tale cristologia sia adeguata per comprendere il ruolo che la chiesa è chiamata a svolgere nella situazione storica contemporanea. Una cristologia antropocentrica, preziosa per ispirare il credente nel suo cammino quotidiano verso la perfezione e la santità del Padre, non ci illumina più di tanto sulla storia concreta degli uomini, sulle modalità della presenza di Dio nei fatti della vita.

Solo una cristologia messianica (ma il dirlo è pura tautologia, come dire una cristologia cristologica!) può esserci di aiuto per un discernimento della presenza di Dio nella storia umana. O, se si vuole mantenere

il riferimento antropologico della cristologia, possiamo affermare che, solo un'antropologia messianica ci può aiutare per comprendere il posto che la chiesa e i credenti tutti debbono assumere nella storia umana, per dividerne gioie e angosce.

Nella riflessione teologica invece prevaleva e prevale ancora una concezione dell'uomo ispirata fondamentalmente ad Agostino, quella del *cor inquietum*, dell'uomo mosso dal desiderio di Dio. Questa concezione ha molti meriti: essa permette anzitutto una comprensione della rivelazione di Dio come risposta al bisogno dell'uomo. Tuttavia essa non è sufficiente. Infatti questa concezione ignora strutturalmente la storia. Essa rimanda l'uomo a se stesso e all'adempimento del suo desiderio. Ciò che accade nella storia, soprattutto la presenza del male, appare del tutto secondario. Il male è visto soprattutto come "limite" che rende attualmente impossibile l'attuazione del mio desiderio.

La Scrittura ebraico-cristiana invece integra il desiderio umano di Dio, anzi per così dire lo "incastra", in un contesto storico collettivo determinato dalla presenza del male come negazione del disegno creatore. Il desiderio dell'uomo non è cioè solitario, ma fa parte intima della apokaradokia della creazione tutta che aspetta la rivelazione dei figli di Dio. Il termine greco, usato da Paolo in Rom 8, contiene un apò privativo e quindi apokaradokia significa primariamente l'assenza di speranza. È la disperazione per la contraddizione alla quale la creazione è stata sottoposta che genera l'attesa (cf. Lampe, *A Patristik Greek Lexikon*, alla voce *apokaradokew*).

La concezione esclusivamente personalistica del desiderio dell'uomo non ci fa comprendere quindi il senso della fede in Gesù Cristo, cioè in Gesù Messia. Cosa significasse il termine Messia e l'attesa del Messia nel giudaismo al tempo di Gesù non è storicamente molto chiaro. Esistevano infatti diverse concezioni sulla venuta del Messia e sul ruolo che doveva giocare. E sembra che Gesù abbia rifiutato per sé il titolo. Eppure la comunità dei primi discepoli non ha esitato un istante a considerarlo come il Messia e a riassumere il contenuto della propria fede nella confessione che Gesù è il Messia. E questo a buon diritto. Infatti il fondo comune delle varie concezioni del Messia consisteva nel fatto che egli doveva giocare un ruolo centrale nell'avvento del Regno di Dio. E Gesù aveva identificato l'avvento del Regno con la sua vicenda personale. Il Messia (sacerdotale? regale? sofferente? Figlio dell'uomo escatologico? ...) avrebbe comunque operato la liberazione del male che opprime l'uomo e introdotto l'avvento di un'era (terrena? celeste?) nella quale Dio avrebbe instaurato il suo dominio sulla creazione tutta. In particolare erano i circoli "apocalittici" che aspettavano una rottura dell'ordine presente che solo un intervento di Dio avrebbe potuto operare. E Gesù ha in gran parte mutuato il loro linguaggio. L'esperienza delle apparizioni di Gesù dopo la sua morte creò quindi nei discepoli la convinzione che effettivamente in Gesù il Regno di Dio si era avvicinato in maniera definitiva, irreversibile.

Gesù si era da parte sua collocato in maniera originale dentro l'attesa del Regno di Dio comune ai gruppi apocalittici. Progressivamente egli aveva preso coscienza della propria fine e del proprio fallimento storico, ma al tempo stesso visse sempre in una partecipazione sofferente alla condizione del suo popolo, di quelle pecore perdute della casa di Israele a cui si sentiva inviato. Se cioè l'orizzonte di Gesù è stato quello dell'attesa apocalittica, è stato d'altra parte tipico della sua azione il fatto che egli volesse anticipare il carattere non catastrofico, ma positivo della venuta del Regno. Per questo nella sua predicazione l'annuncio del Regno che viene è inscindibile dall'azione della cacciata dei demoni e della guarigione dalle malattie. Il vangelo predicato da Gesù è intatto una parola di liberazione e di riammissione nella convivenza umana. Nella risposta agli inviati del Battista, Gesù sottolinea che è venuto per adempiere la profezia di Isaia sui ciechi che ricuperano la vista, gli storpi che camminano e i poveri a cui è annunciata la buona novella (Mt 11, 2-6); ugualmente nel discorso nella sinagoga di Nazaret egli si presenta come colui che adempie la promessa di liberazione di Is 61 (Lc 4, 16-20).

Questo annuncio e quest'attività di liberazione dal male che opprime l'uomo, nell'uomo Gesù è originato ancora — e questo ai fini dell'antropologia messianica e fondamentale - da una partecipazione alla sofferenza umana che dobbiamo chiamare "fisica", "corporea", giacché essa non si limita a un sentimento spirituale, ma si esprime anche nei movimenti stessi del suo corpo. Il termine che usano i vangeli per designare questa partecipazione alla sofferenza umana da parte di Gesù è infatti quello del verbo *splanchnizomai* (alla lettera: commuoversi fin nelle viscere) applicato esclusivamente a Gesù (con pochissime eccezioni che confermano l'uso cristologico).

Ricordo velocemente le occorrenze del termine, reso per lo più dai traduttori con un innocuo aver

pietà, aver compassione:

✠ Mt 9, 36 (par Mc 6, 34): Vedendo le folle, si commosse fin nelle viscere, perché erano stanche e sfinite come pecore che non hanno pastore.

✠ Mt 14, 14: Gesù, smontato dalla barca, vide una gran folla; si commosse fin nelle viscere e ne guarì gli ammalati.

✠ Mt 15, 32 (par Mc 8, 2): Gesù, chiamati a sé i suoi discepoli, disse: «Io mi commuovo fin nelle viscere per questa folla; perché già da tre giorni sta con me e non ha da mangiare; non voglio rimandarli digiuni, affinché non vengano meno per strada».

✠ Mt 18, 27: Il signore di quel servo, commosso fin nelle viscere, lo lasciò andare e gli condonò il debito.

✠ Mt 20, 34: Allora Gesù, commosso fin nelle viscere, toccò i loro occhi e in quell'istante ricuperarono la vista e lo seguirono (i 2 ciechi di Gerico).

Ometto qui di citare per esteso le altre occorrenze sinottiche (Mc 1, 41; Mc 9, 22; Lc 7, 13; Lc 10, 33 nel contesto della parabola del buon samaritano, dove possiamo vedere un esempio di antropologia messianica); Lc 15, 20.

Il quadro apocalittico messianico è così modificato da Gesù, ma non annullato. Gesù attende ancora l'evento finale che comporterà la distruzione di "questo" mondo. Inequivocabili sono le sue parole sul Figlio dell'uomo che verrà sulle nubi per giudicare il mondo (immagine ripresa da Daniele). Ma egli sposa la visione del messianismo apocalittico in due tempi: la venuta del Messia non coincide con il momento finale, ma introduce un periodo penultimo e anticipatore, dove la sua compassione, la sua commozione viscerale per la sofferenza dell'uomo, si traduce in prassi di liberazione.

L'attesa imminente della venuta del Regno è allora solo il risvolto linguistico della sua partecipazione "viscerale" alla sofferenza umana. Gesù non si è illuso, ma ha partecipato con tutto se stesso, fin nelle viscere, all'attesa della creazione sottomessa contro voglia alla vanità e ha pensato come "imminente" il compimento di quest'attesa.

## ***Per una lettura dei segni dei tempi***

La GS, bloccata nella sua cristologia antropocentrica, non ha saputo elaborare un'ermeneutica adeguata dei segni dei tempi. Soprattutto nella II parte, accanto al progresso evidente nella considerazione di alcuni punti centrali, come quelli sui fini del matrimonio, colpisce la timidezza delle sue affermazioni. Penso soprattutto al ritardo che, nella condanna della guerra, esso testimonia rispetto alla *Pacem in terris*. Ma in genere, al di là della fedeltà all'ispirazione originaria di orientamento amico verso la situazione dell'uomo contemporaneo, l'impressione che dà la lettura del documento è di una certa genericità delle affermazioni. Vale abbastanza, per tutta la seconda parte della GS, il giudizio che Lercaro dava del capitolo dedicato alla cultura: "Lo schema si è limitato ad accennare solo ad alcune predisposizioni per così dire del tutto preliminari e ovvie dell'atteggiamento della chiesa di fronte alla cultura, ma ignora il cuore dei problemi più fondi e attuali dell'atteggiamento della chiesa di fronte alla cultura...". Non bastava cioè superare l'inimicizia inveterata verso la cultura della modernità, occorreva individuare in concreto le coordinate di presenza culturale della chiesa fedele al vangelo.

Ma i tempi non erano ancora maturi e risultò del tutto inascoltata e incompresa la proposta di Lercaro sulla povertà culturale della chiesa che si basava su un discernimento storico e teologico delle radici che avevano portato e in gran parte portano ancora adesso (vedi la polemica sempre risorgente sulla cultura secolarizzata) all'incomprensione di ciò che accade. In concilio i vescovi indicarono alcuni dei segni dei tempi caratteristici dell'età contemporanea, ma non ne operarono una effettiva lettura.

Siamo in grado oggi di elaborare un'effettiva ermeneutica dei segni dei tempi che vada oltre il generico e piuttosto nominalistico uso dell'espressione? Mi pare importante riprendere a tal proposito le considerazioni che padre Chenu faceva nel momento difficile della discussione sui segni dei tempi durante la redazione della GS. Mi riferisco all'articolo che egli poi inserirà nel commento che la collana *Unam Sanctam* dedica alla costituzione *Gaudium et spes*.

Riprendendo la riflessione che aveva già fatto in riferimento ai lavori della sottocommissione conciliare, Chenu precisa in questo saggio che "il tempo non è soltanto il condizionamento esterno e contingente dell'evento significativo; esso è altresì il luogo in cui emerge una presa di coscienza la quale è

decisiva per l'efficacia significativa.

«Tempus signum et vox est ...», affermava la prima redazione del testo conciliare. Presa di coscienza: è ciò mediante cui il fatto diventa un segno. Atto psicologico che non procede da una deduzione tirata a partire da una teoria, da una dottrina previa, ma che emana da una percezione provocata da un impegno, in una praxis". (211).

Mi sembra importante fermarci su queste parole. L'ermeneutica dei segni dei tempi non viene in questo modo confinata nella mistica della prassi credente?

Che la fede vissuta abbia un ruolo primario rispetto alla riflessione e che questa sia "subalternata" ad essa, è un principio sacrosanto. Ma esiste un aut aut tra teologia delle conclusioni e mistica della prassi? Di fatti, poco più avanti, per un verso Chenu chiariva meglio il suo intento polemico e, per altro verso, accennava ad un compito che tuttavia dichiarava "difficile". Infatti, in primo luogo, poneva la lettura induttiva dei segni dei tempi in contrapposizione con la mentalità deduttivistica: la storia non fornisce degli esempi che illustrano una dottrina, ma la materia stessa della riflessione teologica sul rapporto che lega la chiesa alla storia. La fede si nutre leggendo la storia. "Alcuni mostravano ripugnanza per questo procedimento non abituale e avrebbero voluto che, magistralmente, da una ecclesiologia previa, venissero dedotte le conseguenze del suo insegnamento sulla congiuntura attuali". (212)

Ma, subito dopo, Chenu alludeva a qualcosa d'altro, "difficile": "Senza volersi addentrare nei difficili (sottolineatura mia) problemi di una teologia della storia, la considerazione e il discernimento dei «segni dei tempi» fa parte dell'intelligenza della fede che coglie il mistero nella sua realizzazione e nella sua realtà storiche, passato, presente e futuro, in un «sapere» teologico, senza pregiudizio tuttavia di una intelligenza «speculativa». Si tratta di una teologia «concreta e storica»". (213)

Nel prosieguo Chenu sottolineava anche l'ambiguità degli eventi storici e quindi la necessità del discernimento, sulla scia di quanto il concilio stesso aveva operato. Ma enumerando i vari atti di discernimento operati in concreto dal concilio nella lettura dei segni dei tempi, Chenu non formulava regole o criteri. Sembra cioè di capire che egli vedesse in atto, nel testo conciliare, il caso esemplare di un "atto psicologico che non procede da una deduzione tirata a partire da una teoria, da una dottrina previa, ma che emana da una percezione provocata da un impegno, in una praxis".

Di fronte all'obiezione del carattere escatologico dell'espressione di Matteo, che sarebbe quindi non corretto estendere agli eventi attuali della storia, egli inoltre ribatteva che i tempi messianici sono già in corso, proponeva cioè una concezione del tempo in chiave escatologica (220). Polemizzava altresì contro una concezione dualistica della natura e della grazia, della storia e della salvezza o contro la distinzione "tattica" (221) tra spirituale e temporale. Infine precisava che il soggetto del discernimento è "tutto" il popolo di Dio nella varietà e nella differenza dei vari ministeri.

Il problema che adesso si pone è allora se siamo in grado di fare qualche passo avanti rispetto al 1965. Non si tratta in primo luogo di sapere se i segni dei tempi siano ormai diversi rispetto ad allora. Questo è ovvio. Oggi non possiamo non indicare, tra questi segni, la minaccia che incombe sul creato, il dilemma tra crescita e decrescita, la diversa condizione della classe operaia determinata dalle innovazioni della tecnica, la mutata consapevolezza storica del ruolo della donna (praticamente assente dal concilio, ma non dalla *Pacem in terris!*), le economie emergenti fuori dall'Occidente e via dicendo.

Ma il problema non è quello di aggiornare la lettura sociologica del presente. Il problema resta quello di un'interpretazione credente della situazione umana che faccia brillare la luce del vangelo sulla condizione attuale degli uomini e delle donne. Senza nessuna pretesa di sintesi, ma alla guisa di uno status quaestionis, mi sia quindi solo permesso di evidenziare alcuni dati utili per una ripresa del compito che la GS ci consegna:

a) Ritengo che teologicamente il dato più importante da cui partire sia il fatto che il concilio ha fatto della storia umana un luogo teologico proprio e non estrinseco: *proprius* e non *alienus* nel linguaggio di Melchor Cano.

Per il domenicano Melchiorre Cano i luoghi teologici costituiscono le fonti da cui attingere, o per mezzo delle quali scoprire (inventio) la conoscenza teologica. Cano ne enumera 10 che, nell'ordine in cui egli li enumera, costituiscono anche un ordine gerarchico, di maggiore o minore importanza: i libri canonici

della Sacra Scrittura, la tradizione orale di Cristo e degli apostoli, la chiesa universale, i concili, la chiesa romana, i Padri, i teologi, la ragione naturale, i filosofi, la storia umana.

Ma l'aspetto più innovativo della concezione di Cano stava nel fatto che i luoghi teologici non debbano essere intesi solo come serbatoio di argomenti, ma debbano essere compresi altresì come articolazione della struttura ecclesiale nelle sue varie componenti (Seckler).

Nei luoghi teologici si manifesta cioè il dinamismo strutturale della compagine ecclesiastica attraverso l'interazione di tutti i luoghi-soggetto che compongono la chiesa.

L'intelligenza teologica non è quindi compito del solo magistero o del singolo teologo o dell'esegeta o anche dei soli concili e così via dicendo, ma risultato dell'azione spesso dialettica dei vari luoghi, e ultimamente dei vari soggetti, secondo il peso proprio di ognuno. E ognuno di essi, nella misura in cui si attiene ai propri compiti, produce conoscenze vere, senza errore. E vero soggetto della conoscenza teologica è quindi la comunità confessante nella compagine di tutte le sue componenti. C'era ovviamente in questo metodo la reazione cattolica contro il principio protestante della "sola scrittura", ma c'era anche la percezione della complessità del dinamismo dottrinale del cristianesimo.

Il compito che il Vaticano II consegna alla teologia è quello di risituarsi in base alla diversa consistenza che hanno assunto questi luoghi/soggetto. Si pensi in primo luogo alla diversa visione della storia umana, non ridotta a una serie di monumenta valorizzati per la prova, ma vista come luogo costitutivo della stessa rivelazione cristiana.

b. Più propriamente non è la fatticità del fenomeno il luogo teologico, ma *l'assunzione effettiva e consapevole dei fenomeni dentro una prassi credente*. Qui ha tutta la sua pregnanza la considerazione già ricordata di Chenu: "il tempo non è soltanto il condizionamento esterno e contingente dell'evento significativo; esso è altresì il luogo in cui emerge una presa di coscienza la quale è decisiva per l'efficacia significativa. «Tempus signum et vox est ...», affermava la prima redazione del testo conciliare. Presa di coscienza: è ciò mediante cui il fatto diventa un segno. Atto psicologico che non procede da una deduzione tirata a partire da una teoria, da una dottrina previa, ma che emana da una percezione provocata da un impegno, in una *praxis*". (211) Se vogliamo esemplificare quest'affermazione con alcuni esempi possiamo dire che nel postconcilio i segni dei tempi più rilevanti, come la centralità del povero, la mutata coscienza femminile, la sacralità della natura, la positività delle grandi tradizioni religiose, hanno trovato il loro riconoscimento teologico grazie ad una nuova prassi dei credenti nella situazione umana contemporanea: l'esperienza delle chiese in America Latina al tempo della dittatura, che ha portato a compimento una prassi credente dall'Ottocento in avanti (penso al venerabile Chevrier, a Charles de Foucauld, ai preti operai e a tanti altri esempi analoghi che sono esplosi dopo la II guerra mondiale) che si è tradotta nella teologia della liberazione; l'impegno delle donne cristiane nell'evoluzione della coscienza femminile che ha portato alla lettura di gender della Bibbia; la nuova presa di coscienza che, soprattutto in Oriente, ha segnato la scoperta della dignità delle tradizioni religiose autoctone come in Jules Monchanin e Henri Le Saux. Senza la prassi credente, a volte innovativa, a volte persino guardata con sospetto, la storia concreta non avrebbe parlato, non avrebbe fatto risuonare l'interpellazione di Dio per le chiese e i credenti tutti.

c. Il nucleo energetico da cui si sprigiona la prassi e la conseguente ermeneutica di un fenomeno storico come "segno dei tempi" è più propriamente allora la partecipazione alla sofferenza della creazione, descritta nel cap. 8 della lettera ai Romani, e che nella prassi messianica di Gesù viene descritta addirittura come commozione viscerale. Senza quest'attesa e condivisione dell'attesa nella disperazione, *dell'apokaradokia* del creato, un'ermeneutica credente dei segni dei tempi è semplicemente impossibile.

Dobbiamo ricordare a tal proposito che l'unico luogo del NT in cui è presente l'espressione "segni dei tempi", Mt 16, 3, sta a indicare i segni del tempo messianico, cioè le parole e i gesti di Gesù di Nazaret. Cristo realizza i tempi messianici previsti dai profeti, che i suoi interlocutori non sanno vedere. Il passo parallelo di Lc 12, 56 non ha l'espressione "segni dei tempi", ma *kairos*, il tempo qualificato in cui è offerta la grazia di Dio all'uomo. Anche in lui, come in Mt, il significato dell'espressione è quindi cristologica ed escatologica al tempo stesso. In qualche modo l'unico segno dei tempi è Cristo stesso. Ma, al di là di questo richiamo esegetico, la necessità del riferimento messianico sta nella natura stessa



del problema. Se c'è infatti un momento nel quale la storia degli uomini viene assunta da Dio per diventare luogo in cui cogliere il senso della speranza umana, questo è anzitutto quello della vicenda umana di Gesù di Nazaret.

La domanda fondamentale e decisiva, rispondendo alla quale viene determinato ultimamente il criterio che comanda un'interpretazione dei segni dei tempi, deve essere allora così formulata: perché nella storia di Gesù di Nazaret avviene il regno di Dio, perché noi dobbiamo riconoscere in essa il segno dei tempi, il *kairos*? Si badi bene che non si tratta di una storia solo al positivo, quella cioè dei miracoli, ma anche al negativo, giacché il suo momento decisivo è proprio la morte in croce, l'abbandono di Dio (Auschwitz e Hiroshima), la discesa agli inferi, almeno se la intendiamo come il prolungamento dell'abbandono di Dio sulla croce (H. U. von Balthasar).

A tal proposito occorre superare la riduzione antropocentrica della teologia, prigioniera ancora di una cristologia della sostanza, dove viene presa in considerazione la duplice natura di Gesù, ma non la storia di Gesù. Altrove ho cercato di sviluppare alcune linee di questa cristologia ispirandomi all'opera di Przywara, che mette al centro della sua riflessione lo "scambio" cristologico, il *divinum commercium*, vera condizione di possibilità perché la storia umana sia suscettibile di diventare un segno messianico.

Se infatti la confessione di fede è il riconoscimento che nella storia di Gesù Dio abbia agito creativamente, facendo del nulla della morte l'inizio della vita (il risorto come primogenito dei morti), allora è giustificata la convinzione credente dello "scambio" totale fra Dio e l'uomo in Cristo. E infatti, a partire dall'accoglienza in Dio della vicenda di Gesù di Nazaret, il Nuovo Testamento ha sviluppato una comprensione della storia di Gesù come motivo di speranza per l'umanità: in Cristo Dio ha raggiunto ogni uomo e ogni cosa, riconciliandoci con sé, "scambiandoli" con Cristo, giacché Cristo è questa riconciliazione/ scambio globale, anzi assoluta. In lui avviene il regno, egli è quindi il segno dei tempi tanto atteso, perché in lui Dio raggiunge e accoglie già ogni uomo, in primo luogo ciò che era perduto, il peccatore.

Niente illustra questo meglio del testo di 2Cor 5, 17-21. Qui la novità dell'evento cristiano, è fondata in uno "scambio". Infatti colui che non conosceva peccato è stato fatto peccato, perché noi "in lui" diventassimo giustizia di Dio. In questo scambio che è l'essenza ultima dell'evento cristologico, nel quale viene raggiunto da Dio ogni peccatore, noi siamo stati quindi riconciliati con Dio. In Cristo cioè ogni uomo è stato accolto in Dio.

Con un'altra espressione paolina, possiamo dire che in Cristo c'è il sì definitivo di Dio all'uomo. Nella consegna di Cristo agli uomini avviene il regno messianico e, per questo, egli è "il segno dei tempi": in lui le cose vecchie sono passate e sono nate le nuove.

d. Infine come conclusione di questi accenni approssimativi, penso che la vera eredità della GS, ma non meno della *Dei Verbum* con la sua concezione della storia umana come costitutiva della rivelazione, stia in un *déplacement* della dottrina e della teologia con la reintegrazione di tutti gli apporti della compagine ecclesiale.

Forse la difficoltà per l'elaborazione dei segni dei tempi sta anzitutto, almeno questa è la mia convinzione, in un mancato riequilibrio della compagine ecclesiale, riequilibrio dato dal convergere ordinato dell'esegesi, della tradizione, della celebrazione liturgica, delle scienze umane, dei vescovi e dei doctores, della prassi quotidiana dei cristiani e delle cristiane nella società, attraverso la prassi sinodale della chiesa, dove la comunione di tutti, "eguali nella dignità", sia capace di produrre un ascolto profondo di ciò che Dio opera in mezzo alle donne e agli uomini, nella celebrazione dei magnalia Dei.

Si tratta di un problema antico se è vero che Newman poneva nei grandi dibattiti cristologici del IV secolo gli inizi di una scissione della compagine ecclesiale tra vescovi e dottori da una parte e le masse del popolo cristiano dall'altra e Lebreton l'anticipava addirittura dal III secolo.