

Stefano Cucchetti *

LIBERI NEL DISCERNIMENTO DELLO SPIRITO

Lo Spirito e la storia nella teologia dei «segni dei tempi»

SOMMARIO: I. RICONOSCERE I «SEGNI DEI TEMPI»: L'INTERPRETAZIONE SOCIO-FENOMENOLOGICA: 1. *La categoria dei «segni dei tempi» nelle discussioni conciliari*; 2. *La rilevanza della storia per la salvezza* – II. INTERPRETARE I «SEGNI DEI TEMPI»: LA PROSPETTIVA CRISTOLOGICA: 1. *Il contributo di M.D. Chenu e il ruolo dei «segni dei tempi» nel testo di Gaudium et spes*; 2. *La rilevanza della salvezza per comprendere la storia* – III. PRATICARE I «SEGNI DEI TEMPI»: LA VISIONE MESSIANICA: 1. *Alcune riletture post-conciliari*; 2. *Agire nella direzione salvifica della storia* – IV. DISCERNERE LO SPIRITO NELLA STORIA

L'elaborazione di una teologia dello Spirito nel suo rapporto alla storia trova il proprio punto di verifica e di critica nel coinvolgimento della libertà dell'uomo. In altre parole: in fedeltà al richiamo rivolto ai teologi da papa Francesco¹, la comprensione della storia è chiamata a confrontarsi con le domande poste dai credenti. Quale è la volontà di Dio dentro questa situazione della vita? In quale direzione Dio sta conducendo il mondo oggi? Quali sono nella contemporaneità i luoghi e i segni dell'azione di Dio a cui la Chiesa deve corrispondere? Nella misura in cui la riflessione teologica è in grado di sostenere questa quotidiana ricerca dei cristiani e la continua prassi di edificazione della Chiesa quale sacramento del Regno, essa corrisponde all'intenzione salvifica del rivelarsi di Dio².

Comprensione della storia come luogo della presenza e dell'azione dello Spirito e discernimento ecclesiale si ritrovano quindi profondamente uniti. Ciò corrisponde all'intenzione posta all'apertura del Concilio e tale legame si concretizza attorno all'espressione di Giovanni XXIII «lettura

* Professore incaricato di Teologia Morale sociale e Bioetica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ Cf B. PETRÀ, «Dalla morale dei professori alla morale dei pastori. Accogliere il mandato di papa Francesco», in S. CIPRESSA (ed.), *La teologia morale dopo l'Amoris Laetitia. Atti del X Seminario Nazionale dell'ATISM (Alghero, 3-7 luglio 2017)* (= Questioni di etica teologica), Cittadella, Assisi 2018, 89-106.

² Cf DV, 2.

dei segni dei tempi»³. Servirà tutto lo spazio conciliare per arrivare, con la formulazione della Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* ad una prima sistematizzazione di questa articolazione e della categoria che la regge⁴. Tale punto di sintesi non corrisponderà però ad una chiara comprensione, quanto ad un rilancio aperto nel modo di intendere e definire l'intera questione e la prassi del discernimento che ad essa si lega. Il rischio – che di fatto si è realizzato – è quello di un suo uso più come *slogan* che non come reale categoria teologica e pratica capace di offrirsi alla prassi personale ed ecclesiale. Da qui la tendenza più recente ad un suo lento abbandono. Questo studio intende analizzare le diverse fasi dell'interpretazione della categoria di «segni dei tempi» dal Concilio fino ad oggi per far emergere le differenti impostazioni del rapporto tra Spirito e storia ivi implicate.

I. RICONOSCERE I «SEGNI DEI TEMPI»: L'INTERPRETAZIONE SOCIO-FENOMENOLOGICA

Una prima importante interpretazione dei «*signa temporum*» li legge come *quei fatti, quegli avvenimenti e quelle correnti della storia capaci di esprimere le aspirazioni profonde di ogni epoca in cui la Chiesa si trova a vivere*. Esplicitamente si ritrova questa definizione nei testi e nelle discussioni delle sottocommissioni deputate alla rielaborazione dello schema XIII del Concilio (diventa poi la *Gaudium et spes*). Nel rapporto dei segretari Delhaye e Houtart del 17 novembre 1964 si propone la seguente definizione: «[segni dei tempi sono] quei fenomeni che per la loro generalizzazione e la loro frequenza caratterizzano un'epoca, ed attraverso i quali si esprimono i bisogni e le aspirazioni dell'umanità»⁵.

³ Cf G. RUGGIERI, «La teologia dei “segni dei tempi”: acquisizione e compiti», in G. CANOBBIO (ed.), *Teologia e storia. L'eredità del '900*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 33-77, 36s.

⁴ Cf C. THEOBALD, «Il Concilio Vaticano II di fronte all'ignoto. L'avventura di un discernimento collegiale dei segni dei tempi», *Aggiornamenti Sociali* 53 (2012) 742-752.

⁵ Relazione citata in M.D. CHENU, «I segni dei tempi», in E. GIAMMANCHERI (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale Gaudium et spes*, Queriniana, Brescia 1967, 85-102, 90, nota 4.

1. La categoria di «segni dei tempi» nelle discussioni conciliari

1.1. La formulazione dello schema XVII

La vicenda⁶ che condurrà all'approvazione della Costituzione Pastorale è iniziata il 17 gennaio 1963 quando, durante la fase preparatoria, a seguito dell'apertura dei lavori ai contributi dei vari vescovi locali e alle discussioni di diversi circoli locali, F. Hengsbach, vescovo di Essen in Germania, formalizzò la richiesta di uno schema non previsto dagli uffici curiali riguardante *De presentia efficaci Ecclesiae in ordine sociali et communitate gentium*⁷. Una simile istanza fu raccolta dalla commissione di coordinamento e in particolare dal card. Suenens attraverso la riorganizzazione dell'intera materia preparatoria in 17 schemi di cui il XVII aveva come titolo *De praesentia ecclesiae in mundo hodierno*.

L'elaborazione di questo schema, vista la sua natura mista di questioni fondamentali e antropologiche sulla vocazione dell'uomo e di tratti pastorali sull'azione della Chiesa nel contesto del suo tempo, venne affidata ad una commissione mista composta da membri della Commissione teologica e dalla Commissione per l'apostolato dei laici. Il lavoro si avviò così verso una prima stesura segnata da contrasti e tensioni, un ampio interesse e una certa confusione.

1.2. Il contributo della *Pacem in terris* di Giovanni XXIII sui «segni dei tempi»

All'interno del dibattito sullo Schema XVII una svolta avvenne l'11 aprile 1963 con la pubblicazione dell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII⁸. Essa ha ripreso l'impostazione introdotta dal Santo Padre nei discorsi di apertura del Concilio all'interno di uno specifico contesto

⁶ Circa l'importanza della storia della redazione del testo conciliare per comprendere quelle parti e quelle espressioni più complesse e discusse nei documenti ci rifacciamo alla metodologia introdotta in G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 261-294.

⁷ Cf G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2000, 78-79.

⁸ GIOVANNI XXIII, «Enc. *Pacem in terris* de pace omium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda (11 aprile 1963)», *AAS* 55 (1963) 257-304; traduzione italiana in [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html], dicembre 2018. D'ora in poi semplicemente PIT.

storico⁹. L'enciclica giovannea è il primo documento pontificio rivolto direttamente anche «a tutti gli uomini di buona volontà» con il proposito

(caso singolare nel magistero pontificio d'età moderna) di leggere i «segni dei tempi» non come cifre di una filosofia della storia pessimistica e catastrofica sulle precondizioni morali della pace perpetua, ma come modi nei quali la storia dice il vangelo della chiesa¹⁰.

Il testo si compone di cinque parti che toccano i principali temi già in discussione nei tavoli sullo Schema XVII: l'ordine tra gli esseri umani fondato sulla loro natura relazionale (1); il legame tra le persone e i poteri all'interno dello Stato (2); i rapporti tra le varie comunità politiche (3); la comunità mondiale (4) e le responsabilità pastorali per l'edificazione del bene comune (5). Nel corpo del testo non compare mai l'espressione «*signa temporum*», che invece identifica i titoli degli ultimi paragrafi delle prime quattro parti¹¹. A partire da questo dato il teologo Chenu riconobbe come la locuzione «è impiegata non come una espressione occasionale, ma come una categoria di base nella costruzione del pensiero»¹². Pur senza una precisa definizione, l'elenco dei «segni» presentato dal Sommo Pontefice è indicativo:

- a) l'ascesa economica e sociale dei lavoratori (cf *PIT*, 21), il nuovo ruolo della donna (cf *PIT*, 22), la fine delle politiche coloniali (cf *PIT*, 23s) quali espressioni della consapevolezza della radicale uguaglianza in dignità di tutti gli esseri umani;
- b) l'interpretazione costituzionalista nell'organizzazione giuridica della società che pone i poteri pubblici nella logica di un riconoscimento delle persone con i loro diritti e doveri (cf *PIT*, 45) è vista come indicatore di una crescente consapevolezza della dignità di ogni essere umano su cui si fonda ogni ordine pubblico;

⁹ La *PIT* può correttamente essere interpretata se collocata nel suo contesto storico segnato dalla crisi dei missili di Cuba, punto più acuto della tensione tra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica ed evento che ha portato ad evidenza l'inconsistenza della teoria dell'equilibrio su cui si reggeva la pace nel periodo della Guerra Fredda. La crisi ha visto il suo vertice nell'ottobre 1962 e la sua soluzione si deve anche al forte ruolo diplomatico svolto dal Vaticano.

¹⁰ A. MELLONI, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 2010, VII.

¹¹ Si ricordi che il testo originale latino non ha la titolatura dei vari paragrafi che invece si ritrova nelle traduzioni secondo le lingue moderne.

¹² M.D. CHENU, *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, Vita e Pensiero, Milano 1965, 12.

- c) la diffusione del pensiero che riconosce l'inutilità della guerra quale strumento per la soluzione dei conflitti e la crescente consapevolezza del potenziale distruttivo racchiuso nella teoria della tensione su cui sembrava doversi basare l'equilibrio mondiale di pace (cf *PIT*, 67) sono segni della rinnovata solidarietà che unisce le sorti di ciascuno a quelle di tutti;
- d) la fondazione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e la conseguente promulgazione della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948 (cf *PIT*, 75) sono, infine, riconosciuti come passaggi importanti nell'intensificazione dei legami in vista dell'impegno condiviso per il bene comune.

L'elenco si presenta semplicemente come un insieme di fatti storici selezionati dal discernimento dell'autorità pontificia alla luce del valore supremo della pace presentato nell'intero documento. Stupisce in questo elenco lo sguardo positivo in un frangente storico particolarmente cupo e l'assenza diretta di riferimenti evangelici quali istanze critiche nei confronti di questi eventi.

1.3. L'ingresso della categoria «segni dei tempi» nel dibattito conciliare

L'enciclica di Giovanni XXIII segnò un punto di svolta importante nell'elaborazione del documento conciliare, non solo per l'evidente sovrapposizione di tematiche tra i due testi, ma – ancor di più – per l'impostazione offerta dal Sommo Pontefice alla questione¹³.

Il dibattito si ritrovò in un punto di stallo, soprattutto di fronte alla difficoltà di tenere insieme la natura dottrinale di un documento conciliare con l'afflato pastorale e storico emergente dall'enciclica di Giovanni XXIII e dalla volontà di molti padri. In questa situazione, segnata da complessi dibattiti e lavori¹⁴, tre testi segnarono un passo importante a riguardo della categoria di «segni dei tempi».

¹³ Un testimone riporta l'impatto della *PIT* sulla discussione: H. DE RIEDMATTEN, «Storia della costituzione pastorale», in E. GIAMMANCHERI (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 19-59, 37s.

¹⁴ Non ripercorriamo qui questa complessa fase di elaborazione del testo che arriva fino alla vigilia della terza sessione conciliare limitandoci a rimandare all'ottimo lavoro di A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio per leggere i «segni dei tempi»* (= Episteme

- a) *Il testo di Malines*. Nella riunione della Commissione mista del 29 novembre 1963, segnata da una crescente preoccupazione per l'andamento della discussione, si decise di formare una Sottocommissione centrale che, sotto la presidenza di mons. Guano, vescovo di Livorno e con l'aiuto di diversi esperti¹⁵, presentasse un nuovo testo nei primi mesi dell'anno successivo. La Sottocommissione iniziò a lavorare chiedendo diversi contributi che pervenirono verso la fine dell'anno. Tra questi un breve testo intitolato «*Projet de plan pour le schéma XVII*» venne spedito da mons. Ménager, vescovo francese di Meaux. Qui si ritrova per la prima volta nei testi ufficiali la locuzione «*segni dei tempi*». Essi sono intesi come strumenti fondamentali per il compimento della missione della Chiesa¹⁶. Essi si presentano quindi come segnali capaci di promuovere la storia e di offrire possibilità al dialogo tra la chiesa e le domande del mondo. L'impostazione è decisamente ecclesiologica e intende soprattutto superare un metodo deduttivo per giudicare la storia.
- b) *Il progetto Ancel*. Il testo di Ménager venne ripreso da mons. Alfred Ancel, vescovo ausiliare di Lione, che lo riprese sottolineando la funzione dialogica dei «*segni dei tempi*». Essi sono definiti come le «*grandi questioni della nostra epoca*» dentro cui si riflettono problematiche di natura morale che possono offrire terreno di confronto e scambio tra la Chiesa e il mondo¹⁷.
- c) *Lo schema Le Guillou - Hua*. Un piccolo gruppo di lavoro coordinato da mons. Le Guillou e padre Hua formato da teologi e da laici a Parigi propose un contributo in cui si intende indagare i «*segni dei tempi*» per discernere in essi gli appelli del Signore alla Chiesa oggi.

/ Dissertazioni 15), Messaggero di Sant'Antonio - Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014, 114-132.

¹⁵ L'elenco dei periti invitati è particolarmente complesso e vario visto anche il suo mutare nelle diverse sedute della Sottocommissione. In ogni caso ricordiamo i nomi più significativi: il cardinale Pietro Pavan, i teologi A. Hirschmann, B. Häring (nominato segretario), G. Philips, H. De Riedmatten, Y. Congar, J. Daniélou.

¹⁶ Il testo del documento è rinvenibile nel *Fondo McGrath presso l'University of Notre Dame in Indiana (USA)*, posiz. 1215 oppure presso il *Fondo Häring nell'Archivio Generale dei Redentoristi a Roma*, 2158. Ampi stralci del documento sono ritrovabili in A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio*, 123-125.

¹⁷ Cf G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. 3. Il concilio adulto. Settembre 1963 - settembre 1964*, il Mulino, Bologna 1998, 424-426.

Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una lettura dei tratti sociali che caratterizzano la contemporaneità. Si ritrova però una significativa novità: a fianco del progresso della scienza e della spinta alla socializzazione si identificano il problema della fame e della guerra come gli appelli che la storia rivolge oggi alla missione della Chiesa. Per la prima volta viene assegnata alla categoria in questione un valore critico rispetto alle dinamiche storiche in corso¹⁸.

1.4. La sottocommissione «*de signis temporum*»

A partire da questi testi e da altre sollecitazioni, la Sottocommissione centrale predispose un testo (noto come *Schema di Zurigo*) che venne discusso dalla Commissione mista riunita tra il 4 e il 12 marzo 1964 e poi, nuovamente in giugno. Nel frattempo, l'11 maggio il segretario generale del Concilio, Pericle Felici, inviò a tutti i membri delle varie commissioni un nuovo elenco degli schemi in cui il testo *De praesentia ecclesiae in mundo hodierno* riceveva una nuova collocazione: da qui in poi si sarebbe chiamato *Schema XIII*.

Il dibattito in commissione si rivelò molto acceso e complesso. Tra le questioni più dibattute vi era esattamente la definizione – teorica e pratica – della categoria dei «segni dei tempi». Essa ormai aveva assunto una forte rilevanza nel dibattito, ma risultava ancora indeterminata: da un lato vi è chi ne chiedeva una chiarificazione sottolineando il radicamento evangelico del lemma e il suo originario significato escatologico, dall'altro, diversi esperti sottolineavano il bisogno di indicare il carattere di «segno» di eventi e situazioni storiche. Raccogliendo queste esigenze, in vista di una revisione del testo da presentare in aula prima della III sessione, l'11 settembre mons. Guano comunicò la formazione di due sottocommissioni: quella teologica per approfondire il rapporto tra ordine naturale e soprannaturale e quella «*de signis temporum*» per meglio delinearne la definizione e l'elenco. La presidenza di questa seconda commissione fu affidata a mons. McGrath. Essa si riunì dieci volte tra l'11 settembre e il 5 novembre 1964¹⁹.

¹⁸ Cf A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio*, 125s.

¹⁹ Il presidente sintetizzò i lavori della sottocommissione in M.G. MCGRATH, «Note storiche sulla Costituzione», in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi*

Le conclusioni più significative della Sottocommissione possono essere così sintetizzate²⁰:

- a) l'analisi del recente magistero pontificio sia di Giovanni XXIII (in particolare l'enciclica PIT), sia di Paolo VI (in particolare il discorso tenuto durante l'udienza generale del 9 settembre 1964 in cui egli aveva fatto esplicito riferimento alla categoria), ha mostrato come l'espressione «segni dei tempi» possa essere intesa in modi diversi: essa può indicare i fatti più universali e significativi di un contesto culturale e storico; sottoposti alla luce del Vangelo, questi fatti possono mostrare sia il loro carattere positivo e quindi promotore della storia, sia il loro carattere negativo; nel loro significato più positivo possono offrirsi come tracce della volontà di Dio, operante nel mondo;
- b) a fronte di questa «densità del concetto» la sottocommissione optò per una definizione ampia e generica, sottolineando il livello socio-storico. In particolare, si accoglie la definizione proposta da padre Gagnebet:

i segni dei tempi sono dei fenomeni universali, caratteristici della nostra epoca, attraverso i quali si manifestano i bisogni e le aspirazioni dell'umanità presente. La Chiesa deve rispondervi, poiché essi manifestano una volontà divina sull'attuale fase della storia della salvezza²¹;

- c) con questa opzione la sottocommissione ha confermato il carattere pratico e strumentale della categoria in un'ottica ecclesiologica. La preoccupazione non era quella teologica di una definizione sistematica, quanto quella pastorale di una maggior efficacia dell'azione evangelizzatrice nei diversi contesti del mondo contemporaneo. In sostanza: l'importante è individuare i «segni dei tempi», piuttosto

e commenti intorno alla Costituzione pastorale «Gaudium et spes» (= I nuovi padri. Saggi sul cristianesimo del nostro tempo 2), Vallecchi, Firenze 1966, 141-156, 148.

²⁰ Per una analisi puntuale dei dibattiti della Sottocommissione si rimanda allo studio di A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio*, 132-160.

²¹ La definizione si ritrova nei verbali della sottocommissione custoditi nel *Fondo McGrath* e analiticamente studiati da Steccanella. Qui in particolare si veda: A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio*, 135. La medesima definizione viene di fatto ripresa nel documento finale della sottocommissione, consegnato alla commissione mista (cf *ivi*, 159).

che riflettere su «che cosa» rende determinati eventi dei «segni dei tempi»;

- d) l'elenco dei «segni dei tempi» elaborato dalla sottocommissione si concentrava attorno a quei fenomeni socio-culturali più frequenti e caratterizzanti la nostra epoca nelle loro declinazioni differenti per i diversi contesti. In particolare, il «segno» principale è costituito dai grandi cambiamenti che caratterizzano oggi l'umanità²².

2. La rilevanza della storia per la salvezza

Questa prima analisi mostra un livello fondamentale nella comprensione dei «segni dei tempi». Essi sarebbero quei fenomeni e quegli eventi che per rilievo, forza e frequenza si impongono nella descrizione di un'epoca e di una cultura al punto da diventare i luoghi fondamentali in cui è possibile aprire un dialogo della Chiesa con il mondo per la salvezza di ogni uomo e donna. Questa definizione colloca i «segni dei tempi» tra gli strumenti fondamentali dell'opera missionaria della Chiesa e li qualifica per la loro significatività sociologica e storica.

È rilevante notare, in questa prima descrizione, che non sono i «segni dei tempi» a realizzare o ad indicare le modalità con cui si rende presente la salvezza di Dio nella storia. La sottolineatura, più volte ritrovata, della loro sostanziale ambiguità ne è una conferma. Piuttosto, questi segni indicano i luoghi più significativi, le indicazioni di traccia capaci di guidare l'agire ecclesiale sulla via della salvezza compiuta da Cristo. Essi sono quindi i «luoghi dell'appuntamento» possibile tra lo spirito di un'epoca e lo Spirito che guida la Chiesa nell'evangelizzazione.

2.1. La legittima autonomia della storia

La corretta preoccupazione che si cela dietro questa prima linea interpretativa è quella di custodire la reale consistenza della storia di fronte

²² L'elemento forse più interessante dei lavori della sottocommissione è che per la prima volta in essa il concilio si ferma ad ascoltare esponenti di diverse aree culturali che ne descrivono gli elementi caratterizzanti. Per realizzare questo, nella seduta del 19 settembre si decide di costituire «dei gruppi di lavoro che studieranno la situazione delle regioni ben distinte e che cercheranno di determinare, per tali regioni, i “segni dei tempi”» (citazione dai verbali della seduta riportata in A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio*, 140).

alla salvezza offerta dalla Pasqua di Gesù. Questa affermazione porta con sé due declinazioni. Anzitutto il concilio intende *recuperare l'esistenza stessa della storia in una logica salvifico-ecclesiale*. È proprio questo, a giudizio di molti, uno degli elementi più rilevanti di tutta la vicenda del Vaticano II e, in modo particolare, della stessa categoria di «segni dei tempi»: «è il significato di storia e il riferimento ad essa la vera novità che entra nella teologia e nel magistero con la formula “segni dei tempi”»²³. Il recupero della dimensione storica della salvezza corrisponde ad «un mutamento epocale dell'esperienza e della realtà»²⁴, si colloca in continuità con le correnti più feconde della teologia del XX secolo e trova espressione autorevole nella relazione tra le costituzioni conciliari. La storia, in quanto vicenda aperta del dialogo tra le libertà degli uomini e la volontà salvifica di Dio, è quindi il luogo reale in cui si può accedere alla grazia compiuta dalla Pasqua.

Da qui la seconda preoccupazione: perché si possa accedere ad una salvezza storica è *necessario che la storia sia «reale»*, cioè si mantenga concreta anche nelle sue incoerenze, senza venire edulcorata, troppo velocemente «battezzata» e ricondotta dentro uno schema già predefinito. Si tratta, in sostanza, di custodire la «legittima autonomia delle realtà terrene» riconosciuta esplicitamente da GS, 36.

Custodire questa consistenza significa rispettare l'alterità della storia di fronte alla salvezza offerta da Dio e alla Chiesa che ne è segno e strumento. Metodologicamente ciò ha una conseguenza importante: nel leggere la storia quale luogo dell'incontro possibile con ogni uomo e ogni donna, la Chiesa è chiamata a mettersi alla scuola delle discipline proprie per leggere la società e la cultura. Se questo offre un piano dialogico fondamentale in cui si situa l'evangelizzazione, d'altra parte presta il fianco ad un rischio: il riconoscimento della direzione verso cui si muove questa storia, consegnato alle scienze sociologiche e politiche, cade nell'ingenuità di lasciarsi determinare dalle diverse impostazioni ideologiche sottostanti. La lente che viene assunta determina il riconoscimento dell'oggetto (l'azione della salvezza nella storia), finendo con il perdere il potenziale critico e profetico sul pensiero e sull'azione.

²³ P. DONI, «Lettura della storia: “segni dei tempi”», *CredereOggi* 85 (1995) 21-31, 25.

²⁴ P. HÜNERMANN, «Il concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo», in G. CANOBBIO (ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 325-347, 325. L'Autore sintetizza questo passaggio in *ivi*, 332.

2.2. Il ruolo dello Spirito nella Chiesa

Nei testi analizzati per presentare questa prima interpretazione dei «segni dei tempi» i (pochi) riferimenti espliciti all'azione dello Spirito si limitano ad affermare l'esistenza di un'opera della Terza Persona della Trinità nelle vicende concrete del mondo per condurle verso il compimento del Regno. Questa opera è però giudicata come «misteriosa», «nascosta». Lo Spirito lavora nella storia rendendo il tempo occasione di salvezza, ma il modo in cui realizza ciò è per lo più indicibile. Lo Spirito resta inafferrabile nel suo operare. Il riconoscimento custodisce l'azione di Dio nella storia ad un livello trascendente mantenendo così la «legittima e relativa autonomia» del mondo.

Lo Spirito lavora «dietro» le libertà e le dinamiche della storia. Questo volto si nasconde operando nei cuori degli uomini come individui e come socialità. La sua azione non è diretta, ma si realizza nella profondità degli animi generando le «*a-spirazioni* profonde» dei singoli e delle culture.

Ciò che si può – e si deve – vedere è il frutto di questa azione. Propriamente questo è il compito della Chiesa guidata dallo Spirito. Il Consolatore agisce donando alla Chiesa i carismi necessari per «ascoltare» queste voci, per «vedere» questi luoghi come «occasioni» in cui continuare l'opera di «incarnazione» del Vangelo nel tempo.

II. INTERPRETARE I «SEGNI DEI TEMPI»: LA PROSPETTIVA CRISTOLOGICA

1. Il contributo di M.D. Chenu e il ruolo dei «segni dei tempi» nel testo di *Gaudium et spes*

1.1. Il pensiero di Chenu nel dibattito conciliare

Un ruolo fondamentale nella discussione conciliare sulla categoria di «segni dei tempi» deve essere riconosciuto all'opera e al pensiero di Marie-Dominique Chenu²⁵. Egli ha attivamente preso parte ai dibattiti sullo

²⁵ Chenu prende direttamente parte ai lavori della sottocommissione «*de signis temporum*» presentando una propria riflessione nella seconda seduta svoltasi il 12 settembre 1964. Per quell'occasione il teologo domenicano ha predisposto un testo che poi, rielaborato, è confluito nella pubblicazione M.D. CHENU, «*Les signes des temps*», *Nouv. Rev. Théologique* 87 (1965) 29-39 (trad. italiana: ID., *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, Vita e Pensiero, Milano 1965); lo studioso è tornato sul tema in una importante conferenza pronunciata al Centro di Documentazione Olandese il 22 settembre 1965

Schema XIII introducendo una prospettiva differente rispetto a quella fino a qui analizzata arrivando anche allo scontro diretto con il presidente della sottocommissione McGrath²⁶.

Il teologo mette in guardia da un uso giudicato «troppo disinvolto»²⁷ della locuzione «segni dei tempi» per ragioni di un «opportunismo pastorale»²⁸ che strizzi l'occhio ai contesti culturali. Per evitare questo è necessario ritornare alla radice evangelica dell'espressione rinvenibile in Matteo 16,3. Lasciandosi guidare «dall'intelligenza obiettiva della Parola di Dio»²⁹, si deve ripartire dal significato della categoria di «segno»:

La parola “segno” fa parte delle categorie fondamentali del linguaggio biblico ed evangelico, e non bisogna perdere di vista tale valore primordiale, al quale ogni uso ulteriore deve anzi riferirsi³⁰.

Su questo si concentra la proposta dell'Autore. La centralità dell'espressione nella Scrittura e il suo «valore primordiale» richiamano la dimensione storica della salvezza offerta in Cristo³¹.

Il recupero di questa dimensione salvifica della storia non consente di dissolvere la consistenza della realtà in vuoto spiritualismo. Il segno non si risolve nel suo significato, ma mantiene il proprio peso materiale. In questo Chenu condivide la preoccupazione per la custodia della «relativa autonomia delle realtà terrestri»³².

e poi pubblicata in ID., «Les signes des temps. Réflexion théologique», in Y. CONGAR - M. PEUCHEMARD (edd.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, vol. II, Cerf, Paris 1967, 205-225 (trad. italiana: M.D. CHENU, «I segni dei tempi» in E. GIAMMANCERI [ed.], *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 85-102). Inoltre il teologo domenicano ha direttamente contribuito alla stesura della *Gaudium et spes* in molti altri contesti: cf G. TURBANTI, «Il ruolo di p. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione “Gaudium et spes”», in J. DORÉ - J. FANTINO (edd.), *Marie Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, Cerf, Paris 1997, 173-216; G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, 374-375.

²⁶ «Nella riunione del 12 settembre ci fu uno scambio di opinioni piuttosto vivace tra Chenu, Gagnebet, Danielou e lo stesso McGrath sul concetto di “segni dei tempi”»: G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, 376.

²⁷ M.D. CHENU, *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, 9.

²⁸ M.D. CHENU, *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, 12.

²⁹ M.D. CHENU, *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, 12.

³⁰ M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 91.

³¹ M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 91. La citazione interna fa riferimento al pensiero di Yves Congar.

³² Cf M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 95.

Questo spessore significante si realizza negli *avvenimenti storici*, cioè in quei fatti compiuti dall'uomo e che al di là del loro mero contenuto materiale esprimono anche un'altra realtà capace di dischiudere un futuro. Non si tratta di fatti puntuali, ma di una rete di eventi capaci di generare fratture feconde nella storia. Questi fatti assurgono a valore di segni attraverso una presa di coscienza che essi stessi favoriscono nell'umanità:

Tali fenomeni generali sono “segni” soltanto nell'ambito di una presa di coscienza, nel movimento della storia. [...] Senza ciò, non sarebbero che eventi ciechi, sotto l'influsso della potenza “jupitteriana” di un Dio estraneo³³.

Perché questa struttura sia custodita è necessario lo sguardo del profeta. Non basta lo studio del sociologo, che mantiene lo spessore della storia ma non ne coglie le dinamiche e non basta nemmeno lo sguardo dell'ideologo, che riduce la realtà allo schema delle idee. I profeti sono tali per una partecipazione affettiva alle aspirazioni di un popolo e per un'immersione radicale nelle vicende della loro comunità. Questo li mette in grado di «leggerne il destino con un presentimento globale delle scadenze successive»³⁴.

Il passaggio dall'analisi sociologica dei «segni dei tempi» alla loro analisi teologica segna un salto di qualità fondamentale nella riflessione. A fondare lo spessore di «segno della storia» è l'atto rivelativo di Dio. Cristo, assumendo la natura umana si lega indissolubilmente alle categorie del tempo, non solo del *suo tempo*, ma di *ogni tempo*. Questo legame, in analogia all'unione tra la natura umana e quella divina in Gesù, è «senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione»³⁵: la grazia di Dio resta grazia e il mondo rimane autonomo eppure l'accesso all'una comprende indissolubilmente l'esperienza dell'altro. In Cristo, il tempo entra a definire la salvezza, fino a diventarne luogo unico e necessario di accesso e di prassi. Per questo la Chiesa è il luogo di una verità «in atto»: non solo rinchiusa in un «già dato», ma aperta ad un'«attesa attuale del Messia già venuto» nelle «speranze degli uomini»³⁶.

La riflessione sui «segni dei tempi» nel teologo domenicano passa così dalla considerazione degli eventi storici in senso oggettivo, alla qualità

³³ M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 95.

³⁴ M.D. CHENU, *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, 17.

³⁵ L'espressione richiama direttamente il testo del Concilio di Calcedonia: cf *DH*, 302.

³⁶ M.D. CHENU, «I segni dei tempi», 97.

del soggetto che li interpreta, della comunità profetica dei credenti. La rilettura dei fatti avviene a partire dall'annuncio del Regno consegnato alla storia nel Vangelo di Gesù. L'istanza critico-prophetica deve essere custodita gelosamente nell'interpretazione della storia stessa. Chenu collega in questo punto la teologia dei «segni dei tempi» all'antropologia di stampo scolastico della «*potentia oboedientialis*»: questa visione dell'uomo, radicalmente proteso al suo compimento in Cristo, è ciò che fornisce il criterio al riconoscimento concreto dei «segni dei tempi». Si tratta, per Chenu, di evitare e superare una lettura deduttiva della Rivelazione per riscoprire un procedimento ermeneutico e induttivo, che parta dalla visione della centralità del Cristo nell'uomo, dischiuda una vera comprensione antropologica e la offra come criterio di lettura profetica della storia.

1.2. I «segni dei tempi» nel testo finale di *Gaudium et spes*

I problemi emersi nel dibattito attorno allo Schema XIII si rifletterono in aula conciliare durante la IV sessione. I padri cercarono una soluzione in una maggior chiarezza del riferimento cristologico e in una più decisa centratura antropologica del testo³⁷. Lungo queste due direttive si svolse il lavoro febbrile che condusse alla presentazione in aula del *textus recognitus* tra il 15 e il 17 novembre, la revisione dello stesso sulla base dei quasi 20.000 modi e la votazione generale sul nuovo testo il 6 dicembre con la sua approvazione³⁸.

L'introduzione della «costituzione pastorale» afferma:

Per svolgere questo compito [a servizio dell'uomo], è dovere permanente della chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto (*GS*, 4).

Questa è la più importante ricorrenza esplicita nel *corpus* testuale del concilio dell'espressione «segni dei tempi» e ne articola il contenuto at-

³⁷ Cf *AS* IV/3, 735-738.

³⁸ La votazione generale sul *Textus denuo recognitus* (cf *AS* IV/7, 234-610) del 6 dicembre 1965 termina con 2.111 *placet*, 251 *non placet*, 1 *iuxta modum* e 10 schede nulle: il più alto numero di voti contrari rispetto ad ogni altro documento. Il solenne voto di promulgazione del giorno successivo assottiglia la contestazione: 2.309 *placet*, 75 *non placet* e 7 schede nulle.

torno a due pilastri: la rilettura della storia nella Signoria di Cristo e la mediazione antropologica attraverso la categoria di vocazione dell'uomo.

Nel considerare il mondo come «l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive» (GS, 2) la *Gaudium et spes* lo comprende alla luce della presenza del Signore Risorto in quanto esso è «la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana» (GS, 10). La vicenda di Cristo è anzitutto «*clavis*» cioè criterio che dischiude la comprensione della storia in quanto «punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni» (GS, 45). Nella testimonianza di Gesù di Nazareth la storia si fa pienamente trasparente mostrando la salvezza all'opera. Il Cristo è «*centrum*» in quanto «uomo perfetto», «nuovo Adamo» che assume in sé ogni aspetto della vita e ogni valore umano svelando «pienamente l'uomo all'uomo» e mostrandogli «la sua altissima vocazione» (GS, 22). Ed Egli è «*finis*» perché assumendo il tempo nella sua radicale ed eterna obbedienza al Padre gli consegna una direzione perfezionandolo e rendendolo *kairós*, occasione e presenza, cioè «segno» (cf GS, 38s).

Questa centralità del Verbo incarnato nella storia si manifesta attraverso l'agire della libertà degli uomini che nelle loro azioni, aspirazioni e desideri, guidati dallo Spirito, rispondono alla loro suprema vocazione (cf GS, 10). La mediazione antropologica è l'elemento più rilevante e originale introdotto dalla discussione conciliare nella comprensione del rapporto tra la Chiesa e il mondo. Nella vocazione offerta all'uomo dallo Spirito del Risorto ogni persona è resa capace di realizzare nella storia il compimento della salvezza di Cristo³⁹.

2. La rilevanza della salvezza per comprendere la storia

Il contributo della riflessione di Chenu ha segnato una svolta importante nella comprensione della categoria di «segni dei tempi» e ne ha determinato l'assunzione nel testo della «Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo». In particolare, grazie al teologo domenicano, la locuzione entra ufficialmente nel dibattito teologico collocandosi nel contesto della dottrina dell'Incarnazione e della Pneumatologia.

³⁹ Cf GS, 22.

2.1. La storia abitata dallo Spirito del Risorto

Chenu inserisce la comprensione della storia all'interno del suo pensiero sull'Incarnazione. La storia è intesa come il dispiegarsi nel tempo delle aspirazioni, delle finalità, delle azioni e delle prassi – individuali e sociali – degli uomini. Essa è la carne del *Christus totus*: il Verbo di Dio, nella sua Pasqua riassume ogni dimensione della vita dell'uomo. In questa visione la comprensione dell'evento dell'Incarnazione del Figlio diviene il *princeps analogatum* per comprendere l'unione indissolubile tra la storia e la salvezza. Il dogma cristologico afferma che non c'è divisione in Cristo e che l'accesso al Verbo avviene attraverso la carne storica e viceversa la comprensione di Gesù è possibile solo a partire dalla sua natura divina; questa divisione però è senza confusione, la natura umana non viene assorbita o annichilita nella salvezza. La definizione calcedonese diventa, nel pensiero del teologo domenicano, il canone per comprendere la storia: l'unico modo per leggerla è alla luce della salvezza in uno sguardo profetico, ma la salvezza che abita nella storia non ne riduce lo spessore, anzi ne fonda la legittima autonomia.

Si conferma così *la custodia dello spessore reale della storia* all'interno di una lettura dei «segni dei tempi» e allo stesso tempo se ne inaugura una comprensione *kairologica*. Il riferimento alla categoria di *kairòs* lo si ritrova nello stesso dato testuale-evangelico attorno ai «segni dei tempi». L'unica ricorrenza del sintagma in Mt 16,3 suona già, nell'originale greco, come «*semèia ton kairòn*». Inoltre, il parallelo lucano (Lc 12, 54-57) parla unicamente di *kairòi*. Il termine nel suo uso profano indica l'occasione propizia in vista della realizzazione di un progetto. La sua assunzione nell'economia della salvezza, come sottolineato da un celebre studio di Oscar Cullmann, indica la scelta divina che innalza un frammento a senso dell'intera storia, occasione offerta alla libertà dell'uomo per cogliere la direzione del progetto di Dio⁴⁰.

Questa dinamica si realizza in due direzioni: una orizzontale e l'altra verticale. Cullman sottolinea l'orizzontalità di questo criterio: la vicenda del Verbo Incarnato è il *kairòs* per eccellenza, il paradigma di tutti i *kairòi*. Si colloca al centro della storia e la illumina, divenendo criterio di

⁴⁰ Cf O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* (= Economica EDB), EDB, Bologna 2005 (orig. 1946), 61s.

senso di ogni agire di Dio nel passato e nel presente⁴¹. La comprensione della storia si lega alla capacità del popolo profetico di collegare insieme (riconoscendone il valore di segni) i diversi tempi all'unico tempo della salvezza («il segno di Giona»)⁴². Hans Urs von Balthasar riprende criticamente l'interpretazione classica di Cullmann sottolineando la dimensione verticale: Cristo è il *kairòs*, è il centro non solo perché diviene il riferimento del passato e del futuro della storia, ma anche perché si colloca in ogni tempo della storia come il cardine che conduce al Padre coinvolgendo le libertà degli uomini nel dono dello Spirito⁴³. In Cristo, ogni frammento della storia viene innalzato e teso verso il compimento dell'obbedienza. Lo Spirito del Risorto genera così in ogni frammento quella «*potentia oboedientialis*» che lo conduce al tutto. Leggere e comprendere la storia significa allora lasciarsi guidare da questa opera dello Spirito che redime ed innalza ogni dinamica del mondo, svelandone l'ambiguità e redimendolo.

2.2. Lo Spirito e la mediazione antropologica

Dentro questa ricomprensione teologica della categoria di «segni dei tempi» assume un ruolo fondamentale l'azione dello Spirito Santo. Coerentemente con il dettato conciliare, la pneumatologia si struttura in riferimento a due direttrici fondamentali: quella cristologica e quella antropologica.

Lo Spirito del Padre infuso dal Figlio su ogni uomo e su tutta la storia continua fedelmente la sua azione: *incarnare il Figlio*. Per comprendere la modalità di questa opera torna nuovamente l'analogia incarnazionista: come lo Spirito ha tessuto la carne storica del Verbo e per farlo ha abilitato, preparato, sostenuto e si è legato alla libertà della Vergine Maria, così continua ad incarnare la medesima vicenda salvifica in ogni epoca agendo nella libertà degli uomini e delle donne. Lo Spirito agisce attraverso la libertà dei credenti e tramite la loro vita intesse la carne della storia con la salvezza di Dio.

⁴¹ Cf O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, 40.

⁴² Cf O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, 62-67.

⁴³ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1970, 97.

Riconoscere i «segni dei tempi» significa allora indicare e valorizzare quegli spazi e quelle strutture che valorizzano la libertà filiale generata dallo Spirito negli uomini. *La questione ermeneutica diventa una questione pratica e quindi morale*: l'agire attratto dallo Spirito svela nella storia la direzione del suo compimento cristologico racchiusa negli eventi, nelle culture e nelle aspirazioni dei popoli e dei singoli. *Gaudium et spes* colloca questa azione pneumatica come guida interiore che risuona nell'intimo della coscienza di ogni uomo e di ogni donna (cf *GS*, 16) conducendoli all'unico compimento che è Gesù Cristo nei modi che la vicenda «sacramentale» del Figlio, cioè la Chiesa, rende espliciti.

Questo punto di arrivo apre però almeno due nuove questioni: come questa azione antropocentrica dello Spirito si compone con il suo ruolo cosmico? Lo Spirito agisce nel mondo, naturale e storico, solo attraverso la libertà dell'uomo o esiste una sua azione diretta? E, in questo caso, quale ne è la forma e come è riconoscibile?

In secondo luogo, la centratura antropologica segna il principale limite sia della riflessione di Chenu sia della Costituzione Pastorale del Vaticano II. Così lo esprime il teologo Giuseppe Ruggieri:

Anche in Chenu, ma più di lui in molti altri, faceva velo una griglia sostanzialmente antropologica e metafisica al tempo stesso della lettura della storia, come luogo nel quale il desiderio umano attende il suo compimento⁴⁴.

Consegnando la comprensione della salvezza nella storia alla mediazione antropologica realizzata dallo Spirito si finisce con il rinchiudere l'azione dello Spirito dentro lo schema di una visione dell'uomo tendenzialmente statica e atemporale, fondata su una descrizione delle sue facoltà e dei suoi fini. A fronte di ciò appare necessario approfondire la dimensione morale (e quindi inevitabilmente dinamica) del discorso sull'uomo in cui agisce lo Spirito e la direzione escatologica dell'azione dello Spirito che rende presente in ogni tempo la Parola «già» pienamente risuonata, ma «non ancora» compiutamente udita.

⁴⁴ G. RUGGIERI, «Criteri per una lettura dei segni dei tempi», in M. ARMANDO (ed.), *Il discernimento. «Questo tempo non sapete valutarlo?»*, Urbaniana University Press, Roma 2018, 159-173, 164.

III. PRATICARE I «SEGNI DEI TEMPI»: LA VISIONE MESSIANICA

L'ambiguità tra il suo significato sociologico e quello più teologico, il suo uso per giustificare una lettura ingenuamente ottimistica del mondo e il rischio di una sua rilettura ideologica hanno giustificato un tendenziale progressivo abbandono della categoria di «segni dei tempi» nella riflessione teologica post-conciliare. La vicenda di questa categoria è emblematicamente legata alle fatiche e alle grazie del processo di recezione conciliare ancora in atto⁴⁵ e disegna un movimento che passa dal facile entusiasmo al lento abbandono⁴⁶.

A fronte di ciò l'analisi della dimensione pratica e morale iscritta nella stessa categoria e della comprensione escatologica e messianica della storia permettono un recupero meno ingenuo o dogmatico dei «segni dei tempi».

1. Alcune riletture post-conciliari

1.1. Il contributo di Giuseppe Ruggieri

Un primo contributo utile al pensiero viene dalla riflessione del teologo Giuseppe Ruggieri. Egli colloca la propria riflessione in diretta continuità con il nodo teorico del rapporto tra la rivelazione divina e la storia umana inaugurato dal concilio e, ancora più precisamente, dall'intuizione roncaliana posta alla sua radice. Attorno a questo rapporto si concentra l'ampia e varia produzione dell'Autore⁴⁷.

In questo quadro teorico la riflessione sui «segni dei tempi» muove dalla ripresa critica del testo di Mt 16,3 e dall'analisi delle questioni rimaste

⁴⁵ Cf C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente* (=Nuovi Saggi Teologici. Series maior), EDB, Bologna 2011, 601-682.

⁴⁶ Cf A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio*, 258. Su questo legame tra la recezione del Vaticano II e l'uso della categoria di «segni dei tempi» nella teologia contemporanea si vedano anche gli studi: G. RUGGIERI, «Per un'ermeneutica del Vaticano II», *Concilium* 35 (1999) 18-34; A. SCOLA, «“Gaudium et spes”: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità», in R. FISICHELLA (ed.), *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 82-114.

⁴⁷ Cf G. GUGLIELMI, *Fare teologia dentro la storia. Il contributo di Giuseppe Ruggieri*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, 17. A questo testo ci si rivolga per un'introduzione generale e articolata del pensiero di Ruggieri e per un confronto con la bibliografia completa dell'Autore.

aperte dal Concilio. A partire da queste fonti, egli giunge ad affermare: «i segni dei tempi, nell'uso cristiano, non possono essere ridotti ad un elemento della lettura sociologica soggettiva che registra i fatti salienti di una determinata epoca, ma sono la cifra della prassi messianica»⁴⁸ della comunità dei credenti.

Per comprendere questa affermazione sintetica è necessario percorrere sinteticamente alcune linee di pensiero dell'Autore.

Anzitutto Ruggieri è preoccupato di sottrarre l'esperienza contemporanea della fede dalle tendenze dell'individualismo e dell'immanentismo. Ciò passa dal recupero della dimensione pratico-morale della fede:

Noi non possiamo non amare la storia. Ma il nostro amore non è sequela. La sequela è solo quella del Cristo. L'amore alla storia, la passione per il suo futuro, implica, per colui che crede nella salvezza promessa nel Risorto, partecipazione *responsabile* [sic!]. La *responsabilità* ha qui come suo riferimento principale il significato della storia voluto ed operato da Dio⁴⁹.

L'analisi delle radici pre-conciliari e conciliari della categoria di «segni dei tempi» la colloca come chiave di comprensione di questa problematica storico-teologica⁵⁰. «Il significato storico-teologico della categoria di segni dei tempi sta qui»⁵¹.

All'interno di questa teologia *responsabile* della storia, i «segni dei tempi» dischiudono il loro significato pratico per la comunità cristiana nell'intrinseco riferimento cristologico. L'evento cristiano è il senso della storia⁵². La vicenda di Cristo è l'unico vero segno dei tempi e compito della libertà responsabile è collegare i vari «segni» nella storia a quell'*unicum*⁵³. Comprendere questo legame significa, per Ruggieri, comprendere la struttura dell'atto di fede cristiana e la dinamica salvifica offerta dal Dio Trino. Lungo la prima linea, l'Autore analizza la confessione della fede

⁴⁸ G. RUGGIERI, «Criteri per una lettura dei segni dei tempi», 166.

⁴⁹ G. RUGGIERI, *Sapienza e storia. Per una «teologia politica» della comunità cristiana* (= Teologia 7), Jaca Book, Milano 1971, 37.

⁵⁰ Cf G. RUGGIERI, «La teologia dei "segni dei tempi": acquisizione e compiti», 33-41. L'autore recupera e riprende questa riflessione alcuni anni dopo in Id., «La storia come luogo teologico: i segni dei tempi», in Id., *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007, 81-114.

⁵¹ G. RUGGIERI, «La teologia dei "segni dei tempi": acquisizione e compiti», 41.

⁵² Cf G. RUGGIERI, *Sapienza e storia*, 52-56.

⁵³ Cf G. RUGGIERI, «La teologia dei "segni dei tempi": acquisizione e compiti», 57.

come narrazione dell'evento storico di Gesù in cui la comunità riconosce l'opera di Dio che nella Pasqua del Figlio rende attuale l'annuncio del Regno. Ciò è possibile solo per opera dello Spirito del Risorto che permette di riconoscere in Gesù il Signore del mondo e della storia (cf 1 Cor 12,3). Lo Spirito coinvolge così la comunità all'interno dell'azione trinitaria nella storia fondata sul «*divinum commercium*». Il testo di 2 Cor 5,17-21 è, per Ruggieri, l'espressione più chiara di questa opera salvifica: Dio rende ogni cosa nuova riconciliando ogni elemento della storia nella vicenda del Cristo innalzato. Dio consegna tutti gli uomini e la loro storia a Cristo, consegnando Cristo nelle mani degli uomini. «Nella consegna di Cristo agli uomini *av-viene* il regno messianico e, per questo, egli è “il segno dei tempi”: in lui le cose vecchie sono passate e sono nate le nuove»⁵⁴.

La storia non perde quindi la sua autonomia e la sua consistenza⁵⁵, ma viene innalzata dall'opera dello Spirito che si manifesta nel corpo sacramentale della Chiesa.

Qui si colloca l'ultimo passaggio nella riflessione di Ruggieri. Non basta comprendere come il Regno di Dio si compia nella vicenda di Gesù e come ogni tempo si colleghi nello Spirito a quell'avvenimento, ma è anche necessario capire come gli uomini possano percepirlo. Il legame che l'evento cristologico realizza attraverso lo «scambio divino» assume ogni istanza del desiderio inscritto nella comune vicenda umana collegandola sottilmente al desiderio che ha mosso la vicenda del Messia. Questo legame però non è automatico o necessitato: «esso è infatti un legame che solo una storia effettiva della libertà può mettere a nudo, svelare»⁵⁶. Non è lo sforzo di un positivismo storico o sociale che può condurre ad evidenza questi «segni», ma la prassi di una comunità che vive, con una coscienza consapevole e critica, il significato messianico riversato dallo Spirito nella storia stessa. L'ermeneutica dei «segni dei tempi» non è questione teoretica, ma è frutto di una prassi realizzata dalla comunità messianica. La percezione dei «segni dei tempi» è possibile allora unicamente come frutto di una conversione, di una rinnovata sequela alla prassi messianica di Gesù.

La prassi della sequela e della conformazione a Cristo, nella piena assunzione della responsabilità di fronte alla storia degli uomini e delle donne del proprio

⁵⁴ G. RUGGIERI, «La teologia dei “segni dei tempi”: acquisizione e compiti», 62.

⁵⁵ Cf G. RUGGIERI, *Sapienza e storia*, 74-80.

⁵⁶ G. RUGGIERI, «La teologia dei “segni dei tempi”: acquisizione e compiti», 66.

tempo, è la vera condizione di possibilità soggettiva di una interpretazione cristiana dei segni dei tempi⁵⁷.

La ricerca di una criteriologia dei «segni dei tempi» ha allora a che fare con le modalità concrete con cui la comunità credente realmente partecipa nel proprio agire all'intenzionalità messianica di Cristo. Rm 8,16-29 descrive questa prassi come «partecipazione alle sofferenze di Cristo», come radicale compassione. Il Cristo ha assunto in sé nel «divino scambio» tutta la compassione del mondo:

Si costituisce, allora, una prassi messianica, si pone un segno dei tempi nei quali il Regno di Dio si avvicina all'uomo, quando a imitazione del Messia Gesù ci si carica del peso dell'altro che soffre⁵⁸.

L'analisi della prassi del Messia offre i criteri per leggere la storia e il cuore di questa messianicità è rinvenuto nella compassione offerta all'agire: essa è al contempo giudizio e condivisione, rifiuto e partecipazione che mostra le ombre della storia (senza facili ottimismo) come occasioni di liberazione, riflettendo la luce della Pasqua.

1.2. Il contributo di Christoph Theobald

La riflessione di Giuseppe Ruggieri sui «segni dei tempi» viene ripresa dalla proposta teologica di Christoph Theobald. L'intenzione del monumentale e aperto lavoro di ricerca del teologo francese è quello di formulare una teologia «davvero» post-conciliare. Theobald si inserisce nel dibattito sulla recezione del concilio Vaticano II con lo scopo di liberarne le potenzialità all'interno del nuovo contesto culturale e «in una Chiesa divenuta intercontinentale e interculturale»⁵⁹.

Questo compito viene realizzato da Theobald secondo due direttrici: la riformulazione di una teologia sistematica fondata su una comprensione del cristianesimo come «stile di vita e di comunicazione»⁶⁰ e la com-

⁵⁷ G. RUGGIERI, «La teologia dei “segni dei tempi”: acquisizione e compiti», 77.

⁵⁸ G. RUGGIERI, «Criteri per una lettura dei segni dei tempi», 171.

⁵⁹ C. THEOBALD, *L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II* (= Nuovi saggi teologici), EDB, Bologna 2016, 10.

⁶⁰ Sulla proposta di un cristianesimo come stile si vedano i due volumi: C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* (= Nuovi saggi teologici), EDB, Bologna 2009; mentre sulla proposta più sistematica Id., *Spirito di santità. Genesis di una teologia sistematica* (= Nuovi saggi teologici), EDB, Bologna 2017.

prensione della dimensione interculturale ed escatologica di una visione di Chiesa decentrata verso il mondo, nella sequela della Parola e nel servizio al Regno. All'interno di questa prospettiva, sintetizzata dal Concilio nella categoria di «pastoralità», l'ascolto dei «segni dei tempi» rappresenta il *modus operandi* per la vita della comunità cristiana⁶¹. Lo svolgimento di questo ruolo di ascolto chiede di ripercorrere a ritroso l'argomentazione fondativa: leggere i «segni dei tempi» significa riconoscere *la singolare forma dell'universalità del Regno di Dio* indissolubilmente legata al suo duplice riferimento cristologico ed ecclesiologico, ma non rinchiusa in esso⁶².

Infatti, per Theobald, «nel Nuovo Testamento, la posta in gioco dei “segni dei tempi” rinvia al legame costitutivo tra la venuta del Messia e l'inaugurazione dei tempi messianici»⁶³. L'unico segno fornito è il «segno di Giona» (cf Mt 16,1-4 / Lc 12,54-57) cioè la vicenda della Pasqua del Messia, ma esso è «esperibile» da chi lascia fruttificare la Parola contro «Satana», contro «le tribolazioni e le persecuzioni», contro «le preoccupazioni del mondo, la seduzione della ricchezza e tutte le passioni» (cf Mc 4,13-20), nei segni tipici dei tempi nuovi (cf Lc 4,18-19 / Lc 7,22 entrambi riferiti ad Is 61,1-3). La fede di chi si lascia guarire, di chi «ascolta la Parola e lascia che essa porti frutto», è il vero segno messianico che indica la presenza del Regno nei tempi (*kairoi*) e nei luoghi (*topoi*) della storia⁶⁴. Questa fede è quella dinamica che sorge dall'incontro con il Messia e che si configura come apertura dentro le chiusure della storia, come disponibilità all'incontro dentro le frammentazioni del mondo, come invocazione nella debolezza. Questa fede è l'identità dei poveri, delle vittime che abitano la storia ricevendo vita senza possibilità di auto-produrla.

Più profondamente. I «segni dei tempi» sono dunque espressioni della «messianicità» del Cristo nella storia. Questa si presenta con due versanti, uno etico ed uno escatologico. Il primo si offre come autenticità relazionale, spossessamento di sé «a favore di una presenza per chiunque, per suscitare nell'altro quella stessa forma “elementare di vita” che già abita

⁶¹ Questa interpretazione è ricavata da Theobald attraverso una analitica lettura di *Gaudium et spes*: cf C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II*, 1, 603-638.

⁶² Cf C. THEOBALD, *Spirito di santità*, 401.

⁶³ C. THEOBALD, *L'avvenire del Concilio*, 203.

⁶⁴ Cf C. THEOBALD, *L'avvenire del Concilio*, 209.

in lui»⁶⁵. Il piano escatologico indica le contraddizioni rispetto ad un compimento già offerto nel segno del banchetto eucaristico come riunione dei dispersi, intesa dei diversi, condivisione dei separati e autorità dei servi⁶⁶. Questi due versanti risplendono nel volto dei poveri, cioè di coloro che dipendono nella loro vita dal dono di altri e di coloro che sono vittime pacifiche delle dispersioni, della violenza e delle schiavitù del mondo. Essi incarnano pienamente la messianicità del Cristo e della Chiesa universalizzandola. Così questi «inglobanti»⁶⁷ esistono come sorgenti «partecipanti» e come limiti posti di fronte ad ogni pretesa di potenza autarchica nella storia.

Questa opera di attualizzazione della messianicità di Gesù nel volto dei poveri è propriamente l'azione dello Spirito Santo. «La *santità* messianica di Gesù [...] è decisiva per comprendere la comunicazione universale dello Spirito *Santo*»⁶⁸.

2. Agire nella direzione salvifica della storia

2.1. La storia mossa dallo Spirito

Le riletture post-conciliari sottolineano la dimensione al contempo etica ed escatologica della categoria di «segni dei tempi» nel loro duplice legame cristologico ed ecclesiologico e nella loro tensione universalistica. Nella imponente sistematizzazione di Paul Tillich troviamo una sintesi di questa prospettiva: «il grande *kairos*, l'apparizione del centro della storia, è ripetutamente sperimentato attraverso *kairoi* relativi, in cui il regno di Dio si manifesta in irruzioni particolari»⁶⁹. Questi «segni» hanno un referente non esclusivo nella vita della comunità dei discepoli e si realizzano nell'agire povero di quegli uomini e quelle donne che con la loro prassi testimoniano una radicale fiducia nella vita. Costoro sono il luogo in cui

⁶⁵ C. THEOBALD, *Spirito di santità*, 358.

⁶⁶ Cf C. THEOBALD, *Spirito di santità*, 358s.

⁶⁷ L'espressione è dello stesso Theobald e la si ritrova in C. THEOBALD, *Spirito di santità*, 399.

⁶⁸ Qui l'Autore reinterpreta la messianicità di Gesù a partire dallo spessore messianico del titolo «Santo» attribuito a Gesù (cf Mc 1,24 e paralleli; Gv 6,69).

⁶⁹ P. TILICH, *Teologia sistematica*. 4. *La storia e il regno di Dio*, Claudiana, Torino 2006, 114.

lo Spirito del Messia si rende presente e attraverso cui esso guida la storia verso la sua pienezza.

Questa fede fondamentale trova un referente nei racconti evangelici di guarigione e liberazione. Essa si manifesta di fronte all'incontro con Gesù, ma non si lascia rinchiudere nei confini dell'appartenenza e della sua formulazione. Gesù stesso riconosce questo affidamento alla vita come luogo salvifico, come spazio in cui la salvezza di Dio giunge a manifestarsi quale guarigione, quale resurrezione.

È fiducia nella vita, pienamente rivelata nel volto del Messia, ciò che si esprime in ogni agire capace di lasciarsi stupire dalla fecondità nelle ferite e nella sterilità sperimentate. L'azione che apre spazi di vita, non come espressione di potenza, ma come accoglienza e meraviglia in ogni luogo dove la dignità dell'uomo viene colpita, è «segno» dei tempi salvifici. La Chiesa è chiamata a riconoscere e ad indicare questi «segni» per poter esprimere la sua stessa potenza di guarigione nel mondo.

È fiducia nella vita, pienamente realizzata nel volto piagato del Crocifisso, ciò che si esprime nel gesto di chi si lascia colpire dalla violenza della storia senza opporre altra violenza, senza bisogno di manifestare la propria forza. L'azione che si presenta come argine pacifico, con l'autorità morale delle vittime e dei servi, di fronte alla logica del «più grande», è «segno» di un compimento verso cui la storia sta muovendosi. La Chiesa è chiamata a riconoscere e ad indicare questi «segni» per inverare il banchetto eucaristico celebrato come anticipazione e presenza della gioia messianica.

L'unico «segno» che è dato è il volto del Cristo Crocifisso e Risorto, compimento della storia e rivelazione della salvezza di Dio. Questo segno si rende però accessibile ed esperibile nei tempi attraverso il volto dei «poveri» cioè di coloro che vivono invocando e accogliendo una vita che non è frutto della loro potenza e di coloro che sono vittime delle potenze a cui si oppongono con la forza della mitezza⁷⁰.

Questi segni sono frutto della libertà dell'uomo, sua libera responsabilità, ma, in quanto luoghi paradossali e distonici rispetto alla logica del

⁷⁰ Cf Y. CONGAR, «Per una riflessione sul mistero dei poveri», in P. GAUTHIER, *La Chiesa dei poveri e il concilio*, Vallecchi, Firenze 1965, 251-265. Si veda anche G. GUTIERREZ, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981, 9-28. Interessante anche la «fenomenologia dei poveri» che si ritrova in P. GAUTHIER, *I poveri, Gesù e la Chiesa*, Borla, Torino 1963, 21-55.

mondo (*eterotopie*) non si spiegano come auto-produzione della stessa storia, ma come frutto di un principio che sta di fronte alla storia. Nella testimonianza della Chiesa, questo principio è riconosciuto e riconoscibile come lo Spirito che continuamente rende presente nel relativo il volto assoluto del Santo di Dio.

2.2. Lo Spirito come dono messianico

Lo Spirito è lo Spirito messianico nel duplice senso: esso è lo Spirito Santo perché è lo «Spirito del Santo», cioè del Messia ed al contempo è lo Spirito che realizza la promessa messianica annunciata dai profeti. Egli continua a «portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri» (cf Is 61,1) perché è «tutto su Gesù», risiede e opera «stando sul» Risorto (cf Lc 4,16-21). Lo Spirito opera riconducendo tutta la storia di fronte alla rivelazione del Figlio di Dio in Gesù ed allo stesso tempo rendendo costantemente presente l'opera di Gesù nell'oggi. Il senso della storia si compie in questo «scambio salvifico» che iscrive nella vicenda di Gesù la storia degli uomini e offre agli uomini di ogni tempo l'amore del Cristo come «possibile concreto».

Il mondo si ritrova attraversato da correnti di «vita nuova», frutti dello Spirito. Queste energie hanno la forma di un'apertura radicale alla vita, ad una vita non come risultato di potenza autonoma, ma come dono ricevuto e goduto; riscrivono la storia, come storia di liberazione⁷¹.

Lo Spirito agisce non in maniera «spiritualista», cioè disincarnato ed eterico, ma dentro la carne della storia rendendo presente l'opera liberatrice del Figlio Gesù che è universale ed al contempo si manifesta di fronte a coloro che vivono le condizioni ferite del mondo come «poveri in spirito». Ovunque si esprime questa disposizione si può riconoscere un «segno dei tempi» messianici. Lo Spirito si presenta come la possibilità di un «termine» alle ingiustizie della storia e come svelamento del grido di sofferenza e di invocazione verso una vita nuova e ulteriore rispetto alle evidenze del mondo⁷².

⁷¹ Cf G. GUTIERREZ, *La forza storica dei poveri*, 23.

⁷² Cf J.B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile* (= *Giornale di teologia* 363), Queriniana, Brescia 2013.

La Chiesa è coinvolta in questa opera ed è chiamata a corrispondere a questa dinamica incarnando un «ministero della riconciliazione» (cf 2 Cor 5,18s). Ciò si traduce nel riconoscere la presenza della liberazione messianica realizzata ancora oggi dal Risorto di fronte alla «fiducia nella vita» contro ogni sua negazione o annichilimento. Essa svolge questo compito essendo «comunità di memoria», luogo nella storia in cui si custodisce il racconto canonico della Pasqua del Messia, unità di misura di ogni tempo messianico⁷³.

IV. DISCERNERE LO SPIRITO NELLA STORIA

Giunta a questo punto la riflessione tende ad alcune necessarie conclusioni sintetiche. È possibile anzitutto tentare un bilancio, per quanto parziale, della riflessione che negli ultimi cinquant'anni si è sviluppata attorno alla categoria di «segni dei tempi». Senza dubbio questa espressione è uno degli elementi più significativi di tutto il magistero conciliare: il suo inserimento nel linguaggio teologico ed ecclesiale e la sua rapida diffusione ha segnato una svolta profonda. L'analisi del dibattito conciliare mostra nei padri l'intenzione di ribadire, attraverso questa categoria, la necessità per la Chiesa di un ascolto attento del tempo e della cultura per «aggiornare» l'annuncio dell'eterno Vangelo. La forza di questa espressione ha però progressivamente aperto strade molto più ampie collegandosi ad una riscoperta del carattere storico della salvezza (DV) e ad una ricomprensione dell'identità eccentrica e relativa della Chiesa rispetto al Regno di Dio (LG). In qualche modo, i «segni dei tempi» sono divenuti uno dei punti di coagulo più forti nel complesso e articolato processo di recezione conciliare, attraendo anche tensioni e limiti e finendo con il consumarsi velocemente.

Emerge oggi la necessità di riprendere la forza significativa di questa categoria teologica e la sua fecondità al di fuori delle tensioni tra le varie interpretazioni dei documenti e dell'evento conciliare. Essa riguarda il carattere esperibile della salvezza offerta alla comunità dei credenti all'interno delle vicende storiche e quindi la possibilità di un coinvolgimento delle libertà rispetto al movimento che il Regno di Dio sta imprimendo al mondo intero. In altre parole, i «segni dei tempi» sono il luogo in cui

⁷³ Cf J.B. METZ, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista* (= Biblioteca di teologia contemporanea 144), Queriniana, Brescia 2009.

la dinamica impressa dalla Pasqua del Messia si realizza coinvolgendo in modo consapevole, libero e responsabile gli uomini, le loro relazioni, le loro istituzioni nel loro passato, presente e futuro. La salvezza non *accade* sulla storia come un'alterità assoluta che dall'esterno di sé la strappa dall'insignificanza, ma non è nemmeno la produzione necessaria delle capacità e delle azioni iscritte nella vicenda degli uomini e del cosmo. Le parabole «agricole» con cui Gesù descrive il Regno e il suo compiersi dicono al contempo la generosità inedita (trascendenza) di un Dio che getta con abbondanza la semente e il ruolo che le condizioni del terreno e dell'ambiente hanno perché il frutto cresca e maturi. L'albero rigoglioso e grande alla cui ombra ogni creatura può trovare nido e rifugio (cf Mc 4,30-32 e parr.) è sempre frutto della potenza del seme, ma perché il seme possa morire e dare vita è necessario che il terreno «faccia la sua parte». È a queste parabole di tipo agricolo che appartiene, nel suo primario referente evangelico, la categoria di «segni dei tempi» (cf Mt 16,1-4): il contadino scruta il cielo per comprendere quale tempo verrà e così decidere quale azione attuare per custodire il suo campo e la potenza del seme in esso racchiusa.

In questa direzione di sviluppo una seria teologia dei «segni dei tempi» si colloca all'interno del più ampio discorso sul discernimento, cioè sull'intreccio tra la libertà dell'uomo, individuo e comunità, e la sua storia e lo Spirito che opera in essa. Anzi, più profondamente, questa categoria si pone nel discorso teologico come punto fermo del necessario coinvolgimento della libertà nell'articolazione del rapporto tra storia e Spirito. La comprensione dei modi e dei luoghi in cui lo Spirito conduce la storia verso il suo compimento è possibile solo attraverso una prassi che si converta alla sequela del Messia. Ripetendo le parole dell'annuncio della buona novella inaugurato da Gesù (cf At 2,38-41), compiendo i gesti di liberazione che il Cristo ha compiuto (cf At 3,1-10; 5,12-16), generando strutture e stili di vita segnate dalla regola di vita vissuta dal Nazareno (cf At 2,42-47; 4,32-36; 6,1-7) e resistendo alla violenza con la forza della mitezza e del perdono come il Crocifisso (cf At 4,1-30; 5,17-33; 7,55-60) si manifesta nella storia quella potenza che la sta conducendo verso il suo pieno compimento. Solo di fronte ad una prassi messianica, la storia mostra la propria verità come terreno in cui opera nascostamente, ma attivamente lo Spirito che ripete in ogni tempo la dinamica pasquale della morte e risurrezione.

Qui si colloca e si comprende la responsabilità della Chiesa come comunità messianica che attraverso il proprio agire solleva dalla storia, di fronte ad ogni uomo e donna, quel velo che nasconde la dinamica di sal-

vezza. La Chiesa è allora chiamata a riconoscere ed indicare nel volto dei poveri, cioè di chi abita il mondo ricevendo – e non pretendendo di produrre – vita e accogliendo con la forza della mitezza anche la violenza che può arrivare, il luogo in cui si fa quotidianamente vicino e sperimentabile il Regno dei cieli. Lungo questa linea si possono descrivere i passi necessari ad una retta prassi di discernimento personale e comunitario come passi di conversione verso una prassi messianica che dischiude l'intelligenza e il sentire spirituali e non tanto come tecniche di comprensione intellettiva o di costruzione del consenso attorno ad una presunta realtà.

29 gennaio 2019