

Per un primo bilancio...

I. Il “movimento” della cristologia

1. “Cristocentrismo” è la categoria che esprime in modo sintetico il principio contenutistico e l’istanza metodologica fondamentale della teologia sistematica. Dall’intervento del prof. Quisinsky raccogliamo alcuni spunti per prolungare la riflessione. Il ventaglio delle opzioni metodologiche soggiacenti alle cristologie più recenti (“dall’alto”, “dal basso”, “dell’Incarnazione”, “della Croce”, “della Pasqua”...) è ampio e le ragioni per motivare le singole opzioni e per superare le contrapposizioni possono essere considerate acquisite. Al fondo di tali proposte, però, vige un presupposto che mette conto problematizzare: l’estraneità ad una situazione culturale e storico-spirituale non più familiare al mistero di Cristo. Il discorso sulla fede come discorso cristologico appare piuttosto “interno” alla *koiné* teologica. Ciò che rimane da pensare – e si ritiene abbia un rilievo metodologico significativo – è la condizione di non-ovvietà della fede in Cristo. La ricostruzione storica dello sviluppo del pensiero cristologico rimane impresa necessaria ai fini dell’identità linguistica della fede. Ma la sua accessibilità nel dibattito pubblico esige di più (“non basta ripetere”). Assumo l’indicazione di sviluppare una cristologia “con i dubbiosi” e “con i non cristiani” come l’auspicio di una teologia sistematica connotata da una marcata sensibilità teologico-fondamentale. Ora, la proposta non è ambigua almeno ad una condizione: che non si prefiguri un discorso semplicemente preliminare o *a latere* dell’evento cristologico, perché, in tal caso, si tratterebbe di una riproposizione debole e anacronistica del dispositivo preambolare, il cui estrinsecismo è stato ampiamente censurato.

2. Per precisare l’obiettivo e sciogliere la riserva, prendo spunto dalla raccomandazione di Quisinsky di riflettere sulla comprensione dell’umano culturalmente disponibile, non per concludere ad un generico problematicismo, ma per aprire il confronto con una accezione della razionalità che non può essere data per scontata¹. In merito, non si può non fare menzione di un dibattito che la nostra rivista ha ospitato sin dalle sue prime pubblicazioni². L’orientamento non è certo ad una squalifica *tout-court* dell’istanza metafisica, quanto piuttosto al ripensamento del gesto speculativo corrispondente, a stretto confronto con le concezioni della natura, della temporalità e della problematica del senso come stanno prendendo forma nell’agorà contemporanea³. Al dibattito prospettato una teologia imperniata sull’evento cristologico offre un contributo di rilievo teoretico, proprio perché articola una concezione dell’assoluto non sostanzialistica.

¹ Sullo sfondo vige l’incoraggiamento formulato da *Fides et ratio* (1998) a sviluppare una circolarità tra la peculiarità della *fides* e l’autonomia della *ratio*, superando il dispositivo dell’ancillarità.

² Cfr. A. BERTULETTI, «Fine della metafisica» nella teologia contemporanea, «Teologia» 4, 1 (1979) 7-46; M. LENOCI, La crisi della metafisica nella filosofia contemporanea, «Teologia» 4, 1 (1979) 47-52; P. SEQUERI, «Fine della metafisica» e ragione teologica, «Teologia» 4, 1 (1979) 53-56; L. SERENTHÀ, La «fine della metafisica» in alcuni «luoghi» emblematici dei trattati teologici, «Teologia» 4, 1 (1979) 57-65; G. ANGELINI, «Fine della metafisica» e teologia morale, «Teologia» 4, 1 (1979) 66-75; G. MOIOLI, «Fine della metafisica» e quadro interpretativo dell’esperienza cristiana, «Teologia» 4, 1 (1979) 76-84.

³ Cfr. gli interventi di C. ESPOSITO, C. CANULLO, V. COSTA, C. DI MARTINO, H. LAUX, M. EPIS, ospitati in «Teologia» 47, 2 (2022).

Mi permetto di riprendere ampi stralci di un mio recente contributo: *La novità di Gesù. Di cui non avere paura*, «Il Regno – Attualità» 70 (2025) n. 18, 517-520.

Il “consustanziale” di Nicea vale a dire che la storia di Gesù non riguarda Dio “dall’esterno”. Alla luce della Pasqua, la vita e la morte di Gesù impongono di ripensare la forma propria dell’assolutezza di Dio. La libertà umana di Gesù ha un valore assoluto. I cristiani dei primi secoli hanno rinunciato all’ingegnoso armamentario filosofico-religioso del platonismo – che collocava al vertice dell’ordine gerarchico la potenza suprema divina e, in subordine, una raffinata catena di intermediari –, perché lo ritenevano inadeguato a comunicare la sconvolgente novità dell’evento di Gesù, il quale – superando ogni dualismo – impone di pensare una novità non soltanto sul piano della nostra umanità, ma, proprio per questo, anche sul piano stesso di Dio. Siccome prendono sul serio la vicenda umana di Gesù, i cristiani la considerano come l’attestazione nella carne di una alterità ch’è autentica perché originaria in Dio.

La consostanzialità di Gesù al Padre impone il riconoscimento che, in Dio, la relazione non viene dopo l’identità, poiché la qualifica originariamente (l’alterità non è provvisoria). L’unicità di Dio non è egocentrica e autoreferenziale⁴, perché in Dio opera eternamente un rapporto di generazione⁵. Allo stesso tempo, la consostanzialità di Gesù a noi fa scoprire che Dio *può* essere senza di noi, ma *non vuole* essere *senza* l’umanità. Il nome proprio di Dio è libertà, che sul suo stesso piano è generativa, nei nostri confronti è creativa. Nell’alterità divina è iscritta la possibilità (nel segno dell’eccesso) della nostra alterità come autentica. Il legame di Gesù con il Padre non è trasferibile, ma grazie a (*in e per*) Gesù può essere nostro, per mezzo dello Spirito⁶. Alla luce della generatività divina il regime della creazione cui apparteniamo non sfigura come una condizione diminutiva⁷. Piuttosto, si rivela come l’inaudita elezione a partecipare la vita stessa di Dio⁸. Per la fede cristiana la salvezza significa

⁴ «Se il Cristo è Figlio divino, in una maniera unica, ciò implica una generazione in Dio: Dio il Padre dona tutto ciò che ha e tutto ciò che è. Dio non è un principio povero ed egoista: Egli è *sine invidia*. [contrariamente a quanto sostiene Eschilo, che parla dell’“invidia degli dèi”]. La sua paternità, come la sua onnipotenza, è capacità di donarsi interamente. Questo dono paterno non è solamente un aspetto tra altri, ma definisce il Padre, che è interamente paternità [ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, IX, 61]. Dio è Padre da sempre, e non è mai stato un Dio “solitario” [cfr. IPPOLITO, C. *Noet.* 10,1-2]» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore. 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)* [16 dicembre 2024] 9). Non c’è un uno precedente o superiore alla vita trinitaria, perché ciò che è ontologicamente ultimo perché primo è una unità relazionale.

⁵ Sulla *relatio* come forma originaria dell’essere si veda J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (1968), Queriniana, Brescia 2012, 172. Cfr. anche P. SEQUERI, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023, 252s. Nell’esplorazione della de-coincidenza da sé come logica della Vita e tratto originale della verità cristiana si è inoltrata anche la riflessione di F. JULLIEN, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*, L’Herne, Paris 2018; ID., *Dieu est dé-coïncidence*, Labor et Fides, Genève 2024.

⁶ «Il luogo dello Spirito è precisamente quello che custodisce e riattiva questa novità della creazione, nella quale si realizza e comunica la novità del Figlio che rivela l’unicità del Padre. Lo Spirito tiene aperto lo spazio del “terzo”, irriducibile all’unico e attualizzazione del nuovo» (A. COZZI, *Dire l’essere-Dio di Gesù. L’evento Cristo e la novità del Figlio*, in P. CODA – S. FENAROLI [ed.], *Ripartire da Nicea. Per leggere la fede dentro nuovi orizzonti*, Queriniana, Brescia 2025, 130s). «Poiché l’alterità del Verbo dall’Origine si compie nello Spirito, l’eccesso dello Spirito è costitutivo dell’unicità dell’Origine e del suo Verbo unico: questo è già sempre determinato dalla possibilità dei molti che non ripetono l’Unico e *perciò* sono unici come il Verbo. [...] Il Cristo non può comunicare sé stesso, il suo rapporto unico con il Padre, se non donando lo Spirito, grazie al quale l’unicità del Figlio diviene nostra.» (A. BERTULETTI, *Dio, Mistero dell’Unico*, Queriniana, Brescia 2014, 542s).

⁷ «L’incarnazione del Verbo è la fondazione assoluta della positività creaturale» (A. BERTULETTI, *Dio, Mistero dell’Unico*, Queriniana, Brescia 2014, 542).

⁸ «L’inaudito che così viene esplicitato concerne a un tempo [...] l’essere di Dio e l’essere e il destino della creazione: in quanto si mostrano dinamicamente gratuitamente e correlati nell’evento escatologico di Gesù Cristo. Per quanto concerne l’essere di Dio, esso viene definitivamente riscattato dall’ineffabilità e solitudine remota dell’“Uno” che solo in sé risiede e che solo dalla distanza irraggiungibile della “regione della dissomiglianza” può essere invocato. [...] Anche l’essere della creazione [...] viene infine riscattato dall’alea del suo restare in quel bilico tra l’essere e non essere in cui oscilla il segreto indecifrabile del suo destino. [...] L’essere di Dio è, da sempre e per sempre, *generazione*: dell’altro di Sé come un altro sé» (P.

questo *admirabile commercium*, in virtù del quale la corporeità e la temporalità assurgono ad una dignità escatologica.

Pensare l'assoluto sull'asse della libertà chiede di ricomprendere l'ontologia della sostanza (statica e gerarchizzante) in chiave drammatica, dinamica e innovatrice⁹, cioè di un'azione che non replica ma suscita¹⁰. Dal punto di vista concettuale la sfida è poderosa, perché si tratta di ripensare gli attributi dell'immutabilità e dell'impassibilità di Dio senza scadere nell'assurdo. Come fa a non essere in balia se è coinvolto? Visto che non è pensabile la rinuncia all'assolutezza, sotto quale profilo Dio è "sciolto" (totalmente indipendente) da noi? Lo è nella decisione, cui rimane fedele, di amarci gratuitamente, cioè di offrirsi a noi senza estorcere la nostra libertà. L'*agápē* (cfr. 1Gv 4,8.16) è una potenza che include la vulnerabilità.

Dal punto di vista del discorso "interno" alla teologia è necessario recuperare ciò che è stato definito "il movimento" della cristologia, in particolare, dunque, la reciprocità in Gesù Cristo tra il mistero di Dio e l'attuazione umana. È nevralgico il riconoscimento del ruolo determinante dell'attuazione antropologica in rapporto all'iniziativa incondizionata e indisponibile di Dio. Non si tratta di riproporre un immanentismo, ma di riconoscere la non-esteriorità dell'antropologico all'ordine della grazia.

3. Su quali risorse può contare il cristocentrismo come principio architettonico della teologia? È significativo il riferimento al brano in cui Lehmann si richiama alla gerarchizzazione – in analogia a quanto espresso in DV 10 – che vede il dogma non in concorrenza e tantomeno "al di sopra" della Scrittura, poiché si pone a servizio del kerygma da essa testimoniato. Una cristologia "in via" non sarà un discorso errabondo e qualunquista nella misura in cui si alimenta del dinamismo e della pluralità della verità scritturistica. La stabilità non può essere scambiata con una reificazione (è la tentazione del dottrinalismo), né il dinamismo con un prospettivismo. L'indole escatologica della fede non può essere equivocata nei termini di una relativizzazione, e nemmeno di un superamento delle sue figure storiche, perché, per grazia, proprio alla temporalità viene riconosciuto un rilievo ontologico. Dunque "non basta ripetere", però bisogna continuamente "rileggere", cioè applicarsi ad una ermeneutica delle Scritture, della tradizione dogmatica e della cultura del proprio tempo in una feconda tensionalità (conflittualità) delle interpretazioni.

Per citare una iniziativa emblematica della stagione teologica più direttamente studiata da Quisinsky, rimane esemplare l'iniziativa editoriale della collana *Sources Chrétiennes*. Per un "aggiornamento" fedele al dinamismo della fede stessa è necessario abbeverarsi alle sue "fonti" testimoniali, facendosi fiduciosamente carico della problematizzazione che il tempo ci consegna. Già a livello dei testi conciliari, la sottolineatura della vitalità della *traditio* (cfr. *proficit, crescit*, in DV 8) non è a priori equivocabile come il manifesto di uno storicismo. I rischi non possono essere dissimulati, ma sono contemplati in una figura *economica* della rivelazione. Come pure, quando si parla di un mutuo

CODA, *Postfazione. Nicea: la memoria e la promessa*, in ID. – S. FENAROLI [ed.], *Ripartire da Nicea. Per leggere la fede dentro nuovi orizzonti*, Queriniana, Brescia 2025, 218).

⁹ In termini speculativi, il primato della sostanza va ripensato nell'ordine del "possibile".

¹⁰ «L'evento Gesù Cristo rende possibile una nuova ontologia, misurata dalle dimensioni del Dio uno e trino e del Logos incarnato. [...] [La ragione umana] si lascia di nuovo rinnovare da cima a fondo, quando le viene comunicato il senso profondo inscritto in ogni cosa dal mistero del Dio trinitario che è amore (1Gv 4,8.16) – alterità, relazione, reciprocità, mutua interiorità si manifestano ormai come la verità ultima e le categorie strutturanti l'ontologia» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore. 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)* [16 dicembre 2024] 81).

“apprendimento” (cfr. GS 40 e 44) non si prospetta certo un superamento del principio cristologico della fede, ma della sua fecondità nello Spirito.

II. Per una ontologia all'altezza dell'esperienza

4. Poiché in Gesù Cristo il dono di Dio è “totale” (è l'autocomunicazione personale della vita stessa di Dio), la fede è abilitata ad assumere la fisionomia di una esperienza integrale. Nella misura in cui “santità” designa il carattere integrale della fede (pervasiva l'esperienza come tale), la santità qualifica la fede non nella sua eccezionalità, ma nella sua effettività. La separazione tra dottrina e vita tradisce la forma evangelica della verità¹¹.

Nella riflessione proposta dal Prof. Cheaib l'auspicato ripensamento dell'essenza della teologia esige di ricomprendere l'accezione epistemica della verità (di tipo informale e “impartecipe”) nel quadro di una figura “vitale” (sapienziale) di essa. Non si tratta di abbracciare una riserva antintellettualistica, ma di riconoscere che l'esercizio della razionalità non è in primo luogo costituente, perché si esercita in rapporto ad un senso già costituito nel medio della forma pratica dell'esistenza.

5. La fede non è solamente una “risposta”. Detto altrimenti: il medio della forma pratica non è puramente strumentale. L'ardita formula di Pio IX ripresa da Congar che “la persona santa è fatta parola di Dio” segnala la novità di ogni credente nell'economia integrale della fede. Non si tratta di relativizzare il “già” del compimento (cristiforme) realizzato, ma di riconoscerne la fecondità (cfr. Gv 14,12). Il realismo (cfr. Newman) della fede non ha le caratteristiche di una ripetizione mimetica, ma di una creazione fedele, che si dispiega nella trama del vissuto ordinario (cfr. la metafora della musica cantata). A questo riguardo, mi pare prezioso il richiamo di Balthasar a non considerare la spiritualità mariana come “una tra le altre”, in quanto paradigmatica della vocazione (a credere!) che lo Spirito rivolge alla Chiesa tutta¹². La costituzione drammatica della verità assume nell'incontro con il Vangelo una dignità “nuziale”.

¹¹ Tale separazione è ultimamente complice di una concezione espressionistica della spiritualità, dove l'accento cade ultimamente sull'“io” e non su Dio. Cfr. già gli atti raccolti in G. ANGELINI ET AL., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003.

¹² «Ecco, fratelli miei, ponete attenzione, ve ne scongiuro, a ciò che dice Cristo Signore stendendo la mano verso i suoi discepoli: *Sono questi mia madre e i miei fratelli. E se uno farà la volontà del Padre mio che mi ha inviato, egli è mio fratello, mia sorella e mia madre* (Mt 12,49-50). Non fece forse la volontà del Padre la vergine Maria, la quale per la fede credette, per la fede concepì, fu scelta perché da lei la salvezza nascesse per noi tra gli uomini, e fu creata da Cristo prima che Cristo fosse creato nel suo seno? Santa Maria fece la volontà del Padre e la fece interamente; e perciò vale di più per Maria essere stata discepola di Cristo anziché madre di Cristo; vale di più, è una prerogativa felice essere stata discepola anziché madre di Cristo. Maria era felice poiché, prima di darlo alla luce, portò nel ventre il Maestro. Vedi se non è come dico. Mentre il Signore passava seguito dalle folle e compiva miracoli propri di Dio, una donna esclamò: *Beato il ventre che ti ha portato!* (Lc 11,27). Il Signore però, perché non si cercasse la felicità nella carne, che cosa rispose? *Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica* (Lc 11,28). È per questo dunque che anche Maria fu beata, poiché ascoltò la parola di Dio e la mise in pratica. Custodi la verità nella mente più che la carne nel ventre. La verità è Cristo, la carne è Cristo: Cristo verità nella mente di Maria, Cristo carne nel ventre di Maria; vale più ciò che è nella mente anziché ciò che si porta nel ventre. Santa è Maria, beata è Maria, ma più importante è la Chiesa che non la vergine Maria. Perché? Maria è una parte della Chiesa, un membro santo, eccellente, superiore a tutti gli altri, ma tuttavia un membro di tutto il corpo. Se è un membro di tutto il corpo, senza dubbio più importante di un membro è il corpo. Il capo è il Signore, e capo e corpo formano il Cristo totale. Che dire? Abbiamo un capo divino, abbiamo Dio per capo» (AGOSTINO, *Sermone 72/A*, 7).

6. Una concezione non intellettualistica ma integrale della fede impegna la teologia ad una riflessione (“ripensare il pensiero”¹³) che espliciti il logos della e dalla esperienza. Il confronto con il pensiero di Blondel si dimostra ancora oggi istruttivo. Cosa significa ripensare l’*ordo essendi* in rapporto al regime dell’azione? Lo svolgimento di una filosofia della libertà esige di ripensare il rapporto tra immanenza e trascendenza, perché la distinzione (necessaria) non può essere intesa come una separazione, né come una mera exteriorità, perché si dà una implicazione senza riassorbimento.

“L’azione è qualcosa di nuovo rispetto alle condizioni della sua effettuazione” (415); “Nel rispetto delle sue leggi naturali, l’atto si produce integralmente nell’assoluto” (420); “l’infinito autentico (*véritable*) è nell’azione” (422); sono soltanto alcune formulazioni riprese da *L’action*¹⁴ che tracciano il cammino di una ontologia concreta, in ragione di una antropologia integrale.

¹³ Cfr. FRANCESCO, *Ad theologiam promovendam* (1 novembre 2023) 7.

¹⁴ Cito da *L’action* (1893). *Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, Puf, Paris 1973.