

Il cristocentrismo della fede, principio architettonico della teologia?

Il percorso della cristologia dopo il Vaticano II come percorso verso una cristologia in via

Michael Quisinsky, Karlsruhe

Milano, 22 ottobre 2025

1. La necessità di una rilettura della cristologia dopo il Vaticano II

Il cristocentrismo della fede può essere un principio architettonico della teologia e, se sì, in che modo? Una rilettura del periodo trascorso dalla fondazione della rivista «Teologia» nel 1976 può aiutare a rispondere a questa domanda? La fondazione della rivista coincide con una fase di grande rinnovamento e approfondimento cristologico, iniziata dopo il Concilio Vaticano II¹. Quando, un anno dopo, fu pubblicato il primo dei 100 volumi della collana “Jésus et Jésus-Christ”, il suo ideatore Joseph Doré, nella sua presentazione firmata il 24 ottobre 1976, quindi quasi esattamente 50 anni fa, definì uno degli obiettivi di questa collana quello di «individuare le vie che, di fatto, al presente, ci sono offerte per arrivare a lui»², ovvero a Gesù o Gesù Cristo.

Se si volesse tentare di tracciare una panoramica delle diverse tendenze della produzione cristologica da quel momento in poi, ci si renderebbe subito conto dell'impossibilità di un simile intento. Probabilmente ci si limiterebbe a presentare le diverse classificazioni che si ritrovano ripetutamente e che esprimono tutti aspetti importanti e corretti. Ad esempio, si potrebbe evidenziare la differenza tra una cristologia dall'alto e una cristologia dal basso. Quest'ultima può essere considerata caratteristica proprio degli anni '70, quando approcci innovativi come quelli di Hans Küng³ o Edward Schillebeeckx⁴ richiedevano con determinazione che, alla luce di una riflessione cristologica che fino ad allora si era concentrata sulla divinità di Gesù, si prendesse ora come punto di partenza anche la sua umanità. Dietro a ciò non c'era solo il consueto movimento oscillatorio delle discussioni teoriche, alimentato tra l'altro anche dalle aperture della costituzione dogmatica *Dei Verbum*⁵, ma anche un'esperienza pratica: in un'epoca in cui la situazione culturale e storico-spirituale non si sviluppava più semplicemente a partire da punti di riferimento cristiani, una sincera preoccupazione pastorale era quasi obbligata ad aprire nuove strade all'uomo per familiarizzarsi con il mistero di Cristo. La questione di come conciliare questo con i dati cristologici classici era piuttosto conflittuale,

¹ Per una panoramica cfr. Bernard Sesboué, *Les « trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)*, Bruxelles, Lessius, 2012.

² Joseph Doré, *Présentation n° I : 1977 (n° 1)*, in : id., Bernard Xibaut, *Jésus, le Christ et les christologies (Jésus et Jésus-Christ 101)*, Parigi, Mame-Desclée 2011, 21-24, 23.

³ Hans Küng, *Christ sein*, Monaco di Baviera 1974 (ora ripubblicato come Hans Küng, *Christ sein* [Hans Küng *Sämtliche Werke* 8], Friburgo 2016).

⁴ Edward Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Baarn, Nelissen 1974.

⁵ Per quanto riguarda la loro dimensione cristologica o generatrice di cristologia, cfr. gli schizzi di Michael Quisinsky, *Offenbarung in Beziehungen - europäische Perspektiven auf Redaktion und Rezeption von Dei verbum*, in: Urszula Pekala, Dries Bosschaert (a cura di), *Das Zweite Vatikanische Konzil - Ereignis und Auftrag*. Volume 6: *Il Concilio Vaticano II in Europa*, Friburgo 2025, 563-585, 569-571.

poiché di natura fondamentale⁶. Un'ulteriore suddivisione potrebbe essere quella tra teologia dell'incarnazione e teologia della croce o della resurrezione. Mentre la prima, negli anni precedenti il Concilio, ha reso possibile un movimento di rinnovamento estremamente dinamico, rappresentato ad esempio dal nome di Marie-Dominique Chenu⁷, anche nell'ambito della costituzione pastorale *Gaudium et spes* si è manifestata la necessità di prendere come punto di partenza il mistero pasquale, fortemente considerato dal Concilio Vaticano II⁸. A questo proposito si può citare anche Johann Baptist Metz, che in questo senso voleva rendere la cristologia, in modo molto diverso ma altrettanto intenso rispetto alle cristologie dell'incarnazione, il mistero di Cristo il punto di partenza della vita e del pensiero cristiani, partendo dalla solidarietà con gli uomini e in particolare con i sofferenti⁹. Infine, si potrebbero ripercorrere i numerosi dibattiti che si sono accesi sulla questione, se fosse meglio attenersi maggiormente ai motivi derivanti dal periodo patristico, che accompagnava la questione dell'ellenizzazione del cristianesimo, o se non fosse meglio lavorare molto più intensamente sull'ampio campo delle scoperte contestuali nella cristologia, riflettendo sullo sfondo delle richieste africane, asiatiche o latinoamericane a un cristianesimo finora europeo¹⁰.

Certamente si potrebbe imparare molto da una rilettura di tutti questi dibattiti, che non devono assolutamente cadere nell'oblio e che riservano ancora molte preziose intuizioni¹¹. Eppure, ciò non basterebbe a cogliere appieno un compito centrale della cristologia presente e futura. Questo compito consiste nel prendere radicalmente sul serio la “non ovvietà” della fede in Cristo. In altre parole, tutti gli esempi sopra citati presuppongono in qualche modo che sia possibile rappresentare la fede dall'interno, eventualmente dialogando con persone che non hanno condiviso o non condividono questa fede. E naturalmente la teologia ha sempre bisogno di questa prospettiva interna. Ma il fatto che questa non sia più scontata deve, a mio avviso,

⁶ Anche se si tratta piuttosto di questioni di teologia religiosa, sono di interesse ermeneutico in questo senso le analisi di Thomas Fornet-Ponse, *Christologie als Konfliktgeschichte. Die Konflikte von Edward Schillebeeckx, Jon Sobrino und Jacques Dupuis und ihr Beitrag zu einer fundamentaltheologischen Konflikttheorie*, Paderborn, Schöningh, 2021.

⁷ Cfr. anche François Achille Eyabi, *La «loi d'incarnation» de Marie-Dominique Chenu. Histoire des «victoires humaines» ou histoire de la «vie menacée»*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 2000.

⁸ Sulla “dialettica tra cristologia dell'incarnazione e cristologia pasquale” cfr. Ansgar Kreutzer, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet* (Innsbrucker theologische Studien 75), Innsbruck 2006, 258-262. Kreutzer vede entrambi solo affiancati nella GS. Sarebbe una questione a sé stante come, per quanto riguarda il mistero pasquale, la costituzione liturgica e quella pastorale possano essere collegate e arricchirsi a vicenda; a questo proposito cfr. Michael Quisinsky, *Eucharistie zwischen Dogma und Pastoral. Die eucharistische Ekklesiologie von Gaudium et spes als Chance und Herausforderung einer Kirche in der Welt von heute und morgen*, in: Bernd Hillebrand, ders. (a cura di), *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes* (Quaestiones disputatae 349), Friburgo 2020, 285-305.

⁹ Sebbene Metz non abbia scritto una cristologia, la sua opera è di grande rilevanza cristologica, cfr. ad esempio Johann Baptist Metz, *Gott in Zeit* (Johann Baptist Metz Gesammelte Schriften 5), Friburgo 2017.

¹⁰ Cfr. Joseph Moingt, *Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung*, in: *Concilium* 33 (1997), 56-63. Per una panoramica degli approcci contestuali cfr. anche Volker Küster, *Interkulturelle Christologie. Die vielen Gesichter Jesu Christi*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2021.

¹¹ Ciò vale anche per la questione della misura in cui essi mescolavano questioni spirituali, posizioni teologiche e implicazioni di politica ecclesiastica, cfr. ad esempio Giuseppe Samuele Adorno, *Il Credo niceno-constantinopolitano nei numeri di Communio (1972-1975). Una lotta per l'identità cattolica?*, in: *Concilium* 61 (2025/01), 77-87.

essere preso in considerazione oggi. Il fatto che intorno a noi teologi ci siano persone anche molto vicine che non possono o non vogliono (più) credere non è solo un fenomeno sociologico che potremmo osservare dall'esterno. Cercare il dialogo con queste persone non è solo una questione pastorale. Almeno in gran parte dell'Europa, è piuttosto espressione della situazione del cristianesimo in una società che non è semplicemente cristiana né anticristiana, né semplicemente postcristiana né postsecolare¹².

2. L'insufficienza cristologica di una semplice rilettura

A prescindere da come si descriva la situazione, credo che per la cristologia la seguente intuizione centrale rappresenti un presupposto fondamentale sia dal punto di vista metodologico che contenutistico: le classificazioni finora utilizzate (vedi sopra: «cristologia dall'alto» e «dal basso», incarnazione o Pasqua, ellenistica o contestuale) non sono più sufficienti. Sono necessarie categorie nuove o almeno aggiuntive per cogliere ciò che vogliamo esprimere e riflettere come cristologia. Vorrei illustrare questo concetto con due esempi, senza voler creare contrapposizioni, ma piuttosto mostrare approcci complementari. Procederò con molta cautela e forse anche con alcune formulazioni che sono più espressione di una ricerca che di un programma indiscutibile. In primo luogo, oltre a una «cristologia dei credenti», abbiamo bisogno anche di una «cristologia con i dubbiosi». In secondo luogo, oltre a una «cristologia dei cristiani», abbiamo bisogno anche di una «cristologia con i non cristiani».

Per quanto riguarda il primo punto, ovvero la coesistenza di una «cristologia dei credenti» e di una «cristologia con i dubbiosi», si parte dal presupposto che, nella situazione storico-culturale del nostro tempo, l'*intellectus fidei* non debba essere un'isola di fede, poiché deve integrare il motivo per cui le persone hanno difficoltà con questa fede e non riescono più ad accedervi¹³. Una «cristologia dei credenti» guarda a Gesù Cristo dalla fede. Questo rimane naturalmente indispensabile. Una cristologia dei dubbiosi parte però dal presupposto che anche le persone che non riescono più o non riescono ancora a credere possano contribuire alla conoscenza della fede¹⁴. In fondo, questo non è così nuovo come sembra. Se diamo uno sguardo all'enciclica *Fides et ratio*, al numero 73 leggiamo di un «movimento circolare» tra la Parola di Dio e la ragione. Se estendiamo questo motivo non solo a una ragione «forte», che opera con convinzioni e argomenti, ma anche a una ragione che non è più sicura di sé, allora, a mio avviso, emergono molte domande che le persone si pongono oggi. Queste domande non riguardano necessariamente in primo luogo la fede in Cristo. Ma riguardano il modo in cui l'uomo affronta la realtà, che a sua volta influenza il modo in cui Cristo viene percepito. Chi, ad esempio, di fronte alle molteplici dimensioni della nostra esistenza che in fin dei conti non comprendiamo appieno (a partire dalla vastità dell'universo, passando per la portata dell'intelligenza umana, fino alla questione del senso), non si sente fundamentalmente in grado di giungere a convinzioni religiose solide, non si sentirà necessariamente attratto da una presentazione marcatamente

¹² Per interpretazioni teologiche della situazione della fede in Europa, cfr. pars pro toto Tomáš Halík, *Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Milano, Vita e pensiero, 2022.

¹³ Un altro tema a sé stante è quello che Christoph Theobald definisce «fede nella vita», cfr. Christoph Theobald, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Friburgo 2018.

¹⁴ A questo proposito, prossimamente Michael Quisinsky, *Sensus fidei infidelium? Défis théologiques à l'heure de l'exculturation entre fides, spes et caritas*, in: *Mélanges de Science Religieuse* (in corso di pubblicazione).

affermativa della fede. Ciò non significa che questa non possa continuare ad essere un elemento importante nella riflessione cristologica. Ma la riflessione cristologica ha già compreso sufficientemente questo tipo di “dubbio” come fenomeno e lo ha integrato nel suo lavoro?¹⁵ Il compito sarebbe quindi quello di estendere il movimento circolare tra fides e ratio a un movimento circolare anche tra fede e dubbio, anche se questi due movimenti circolari saranno sicuramente di natura diversa.

Il secondo punto è la coesistenza di una «cristologia dei cristiani» con una «cristologia con i non cristiani». La nostra riflessione cristologica si svolge in un mondo in cui convivono persone di religioni diverse. Se la cristologia vuole essere rilevante per una fede vissuta in questa situazione, non può limitarsi a riflettere a posteriori sulla fede degli altri non cristiani. Deve invece tener conto di questa fede dei non cristiani. Infatti, anche questa fede dei non cristiani è in grado di fornire alla cristologia importanti spunti di riflessione. Del resto, non si tratta di nulla di completamente nuovo, poiché anche nel Nuovo Testamento, sebbene in circostanze completamente diverse, la fede cristiana veniva riflessa alla luce di altre fedi (cfr. *1 Cor* 1,22-23). A differenza dell'epoca neotestamentaria, oggi abbiamo a che fare, in primo luogo, con una conoscenza completamente diversa della storia dell'umanità e quindi anche della sua storia religiosa e, in secondo luogo, con una storia della cristologia lunga duemila anni, che ci ha fornito modelli di pensiero cristologico che non erano ancora stati utilizzati nel Nuovo Testamento. Nel complesso, comunque, nel caso della coesistenza di una “cristologia dei credenti” e di una “cristologia con i non credenti”, il movimento circolare della fides et ratio sembra essere di scarso aiuto per integrare questo aspetto nella riflessione cristologica, o almeno non da solo. È piuttosto necessario un modello sostenibile di dialogo interreligioso che faccia della pluralità religiosa l'orizzonte della cristologia.

3. Un “principio architettonico”?

a. Il Concilio Vaticano II come guida

Se, in questo contesto, la cristologia deve essere il «principio architettonico» della teologia, è evidente che non può limitarsi a una semplice riedizione delle precedenti figure di pensiero cristologico. Allo stesso tempo, però, non può fare a meno di esse. Le celebrazioni per il 1700° anniversario del Concilio di Nicea, come già altre ricorrenze simili in passato, hanno dato luogo a una serie di retrospettive e tentativi di attualizzazione¹⁶. Questi possono svolgere un ruolo

¹⁵ Veronika Hoffmann, *Glaubensverunsicherungen. Osservazioni sul dubbio religioso*, Ostfildern, Grünewald, 2024; Marc Vial, Isabelle Grellier, Daniel Frey (éd.), *L'ombre d'un doute. Vivre et penser la précarité de la foi*, Ginevra, Labor et fides, 2024.

¹⁶ Pars pro toto cfr. Associazione Teologica Italiana (a cura di), *Pensare il Figlio di Dio 1700 anni dopo Nicea*, Milano, Glossa, 2025; Heta Hurskainen, Johannes Oeldemann (dir.), *Receiving the First Council of Nicaea Today. Ecumenical Learning from Synodal Discernment in the Early Church*. Atti della 22a Consultazione Accademica della Societas Oecumenica, Lipsia, Evangelische Verlagsanstalt, 2025; Uta Heil, Jan-Heiner Tück (a cura di), *Nikaia – das erste Konzil. Prospettive storiche, teologiche ed ecumeniche*, Friburgo 2025; per una valutazione teologica del periodo del Concilio stesso si veda ad esempio Aimable Musoni, *Nicaea I: ellenizzazione del Cristianesimo o sviluppo del dogma?*, in: *Salesianum* 87 (2025), 235-271; per le sfide attuali cfr. ad esempio Austin John Millares Ortinero, *What does Nicaea have to do with Manila? A Theological Gap and the Development of a Local Christology*, in: *Concilium* 61 (1/2025), 40-48

significativo nella storia della cristologia, come ha dimostrato in particolare il 1500° anniversario del Concilio di Calcedonia nel 1951. Il contributo di Karl Rahner nella corrispondente raccolta di saggi rappresenta in modo particolare questo rinnovamento, che è stato poi anche un'importante preparazione per la cristologia del Concilio Vaticano II¹⁷. Dopo il Concilio, Marie-Dominique Chenu poté affermare, in un'interpretazione della cristologia della *Gaudium et spes*, che il Concilio Vaticano II aveva la stessa densità cristologica di quello di Calcedonia¹⁸.

In effetti, il Concilio Vaticano II fu caratterizzato da una concentrazione cristologica che, a sua volta, ebbe un significato di vasta portata per la cristologia, non da ultimo di tipo metodologico. Le quattro costituzioni: «sono indubbiamente unite (anche se in modi diversi) da una chiara opzione cristocentrica»¹⁹. La costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium* poneva al centro il mistero pasquale (SC 6)²⁰. La costituzione ecclesiale *Lumen gentium* identificava questa luce delle genti con Cristo e non con la Chiesa, come aveva previsto uno schema precedente (LG 1)²¹. Ancora una volta «in Cristo» la Chiesa è «come un sacramento» (*ivi*). La cristologia dei concili della Chiesa antica traspare quando la Chiesa, analogamente a Cristo, viene concepita come «realitas complexa» (LG 8) composta da una dimensione divina e una umana. Anche nella costituzione sulla rivelazione *Dei Verbum* si manifesta una tendenza cristocentrica, poiché si parla della «Parola di Dio, che si è fatta carne in Gesù Cristo e rimane presente nello Spirito Santo e nella testimonianza dei credenti»²². E ancora ben lungi dall'essere recepite dalla Chiesa e dalla teologia sono le affermazioni cristologiche della *Gaudium et spes*, secondo cui Cristo, nella sua incarnazione, si unisce a ogni uomo (GS 22). Il mistero pasquale sottolineato nella SC ricompare qui, nella misura in cui lo Spirito Santo offre a ciascuno la possibilità di essere unito a Cristo in un modo noto a Dio (*ivi*)²³.

Una sintesi di queste affermazioni fondamentali del Concilio, qui solo brevemente accennate, conferma la diagnosi di Chenu. Il Concilio Vaticano II può essere considerato un concilio cristologico. Esso ha aperto nuove strade alla cristologia nel rispetto della tradizione della Chiesa. Ciò che sembra decisivo in queste nuove possibilità di pensiero è che non abbiamo più

¹⁷ Karl Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: Alois Grillmeier, Heinrich Bacht (a cura di), Das Konzil von Chalkedon, volume 3, Würzburg 1954, 3-49 (ristampato in: SW 12, 261-301).

¹⁸ Marie Dominique Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: Guilherme Baraúna (a cura di), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils, Salisburgo 1967, 226-247, 244.

¹⁹ Roberto Repole, The Reception of Vatican II in Italy. Some Theological Junctures, in: ET-Studies 16/1 (2025), 31-47, 34.

²⁰ Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Teologia della liturgia 6), Ratisbona, Pustet, 2014.

²¹ A questo proposito Günther Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker Theologische Studien 59), Innsbruck, Tyrolia, 2001.

²² Vincenzo Di Pilato, Proemio, in: Serena Noceti, Roberto Repole (a cura di), Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol. 5, Dei Verbum, 93-99, 95. Per la struttura incarnazionale vedi anche id., Capitolo I, in: ibid., 102-106.

²³ Mariano Crociata, „Modo Deo cognito“ (GS 22). Mistero pasquale e teologia del pluralismo religioso, in Piero Coda, id. (a cura di), Il crocifisso e le religioni. Compassione de Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste, Roma, Città Nuova, 2002, 335-345 ; Mariano Delgado, Dogma und Pastoral christologisch : Mysterium Christi und Mysterium des Menschen, in : Hillebrand, Quisinsky (a cura di), Zwischen Dogma und Pastoral, 212-238, bes. 217-220.

a che fare con descrizioni statiche. Il Concilio, che Bruno Forte definisce un «Concilio della storia»²⁴, iscrive nella storia l'evento cristologico e il mistero cristologico, ma anche l'incontro con Cristo e la conoscenza di Cristo. Lo fa introducendo «movimento» nella cristologia. Proprio GS 22 mostra che la cristologia non può semplicemente esprimersi in affermazioni assolute, poiché esprime un evento relazionale. La reciprocità della conoscenza del mistero dell'uomo e del mistero di Cristo è una struttura fondamentale che d'ora in poi è iscritta nella cristologia. Ma se per la cristologia la conoscenza dell'uomo e la conoscenza di Cristo sono reciprocamente riferite l'una all'altra e si spiegano a vicenda, allora si sfidano anche reciprocamente. Ciò che impariamo sull'uomo arricchisce la nostra comprensione di Cristo e ciò che impariamo su Cristo arricchisce la nostra comprensione. Si potrebbe anche parlare di una reciproca abolizione dei confini, nella misura in cui si tratta di un processo di conoscenza dinamico e orientato alla cattolicità, che unisce dottrina e vita, dogma e pastorale, spiritualità e teologia²⁵. In questo senso, è anche transdisciplinare nel senso delle spiegazioni di *Veritatis Gaudium*. Ma se la reciprocità è la forma di pensiero adeguata alla cristologia, ciò ha delle ripercussioni sulla questione di quanto essa possa essere un «principio architettonico».

b) Un'«architettonica» oltre l'«architettura»

Per ottenere alcune risposte, torniamo ancora una volta ai due esempi appena citati. Per quanto riguarda il primo esempio del collegamento tra la «cristologia dei credenti» e la «cristologia con i dubbiosi», nonché l'ampliamento del movimento circolare di fides et ratio, ciò significa che abbiamo la possibilità di rileggere la storia fino ad oggi. Più precisamente, si può chiedere, partendo dal presente, come si sia arrivati a questa coesistenza di fede e ragione, ma anche di fede e dubbio. È infatti vero che anche il pensiero secolare ha le sue origini almeno in parte nel cristianesimo o in figure di pensiero rese possibili dal cristianesimo. Lo dimostra ad esempio la grande opera tarda di Jürgen Habermas, *„Auch eine Geschichte der Philosophie“* (*Anche una storia della filosofia*)²⁶. Karlheinz Ruhstorfer rappresenta il tentativo di leggere questa storia comune di fede e ragione, cristianesimo e secolarità, come storia della cristologia e cristologia della storia. Egli percorre, per così dire, nel senso di questo movimento circolare, un cammino che va dal presente all'evento cristologico e viceversa²⁷. In questo modo vuole dimostrare che l'evento cristologico non solo ha dato origine alle cristologie, ma che la storia intellettuale occidentale è strutturata in base all'affermazione e alla critica del cristianesimo a partire dall'evento cristologico e può essere letta in un certo senso come il suo sviluppo. Una tale rilettura della storia può naturalmente essere valutata in modo diverso nei dettagli. Può anche

²⁴ Bruno Forte, *Le prospettive della ricerca teologica*, in Rino Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000, 419-429, 423.

²⁵ Michael Quisinsky, *Wechselseitige Ent-Grenzung. Identität als Dynamik und Prozess konstruktiver Katholizität*, in: Michael Quisinsky, Karlheinz Ruhstorfer (a cura di), *Entgrenzung als Identität? Deutsch-französische Perspektiven für die Zukunft des Christentums in Europa* (Quaestiones disputatae 328), Friburgo 2023, 206-237.

²⁶ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 vol., Berlino, Suhrkamp, 2022.

²⁷ Karlheinz Ruhstorfer, *Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte*, in: id. (a cura di), *Jesus Christus* (Theologie studieren im modularisierten Studiengang 8) Paderborn-Monaco-Vienna-Zurigo (UTB) 2018, 215-377; id., *„und der Logos wurde Fleisch“* (Joh 1,14). *Zur Tiefenstruktur der europäischen Geistesgeschichte*, in: Martin Kirschner, Karlheinz Ruhstorfer (a cura di): *Religiöse Pluralisierung – gesellschaftliche Polarisierung – politische Desintegration. Die Krise Europas als Herausforderung für die Theologie*, (Quaestiones disputatae 291) Friburgo e altri 2018, 138-160.

essere messa in discussione in modo molto fondamentale, ad esempio attraverso una storia globale che non sia più eurocentrica, come di fatto è sempre stata la storia della cristologia, dove la questione dei risultati duraturi della storia del pensiero europeo è correlata alla sua particolarità. Ma questo non è il nostro argomento al momento, perché solleva tutta una serie di ulteriori questioni. Per il momento, teniamo presente che una cristologia che non aggiunge solo a posteriori la non fede e il dubbio religioso come orizzonte della sua riflessione può imparare da una storiografia in cui non solo il pensiero esplicitamente cristiano, ma anche il cosiddetto pensiero secolare è inteso come una “manifestazione” di Dio e della sua Parola nella storia. In ogni caso, in questo modo si imparerà molto sull’uomo e su Cristo, proprio come richiede GS 22.

Per quanto riguarda il secondo esempio, il collegamento tra la «cristologia dei cristiani» e la «cristologia con i non cristiani», anche una tale rilettura della storia delle religioni e dei loro incontri è di fondamentale importanza²⁸. Ancora più importante, però, è lo sguardo rivolto al futuro. Infatti, l’incontro tra cristiani e fedeli di altre religioni, oggi inevitabile in molti luoghi, cambia coloro che si incontrano. Questa dinamica della cristologia è alla base dei fondamenti elaborati da Jean-Marc Aveline: «Il compito della teologia consiste proprio nell’esplorare, sulla base dell’unicità della mediazione cristica e della specificità della missione della Chiesa, la possibilità, nell’ordine della salvezza, del « concorso di mediazioni di tipo e ordine diversi », come afferma audacemente l’enciclica *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II»²⁹. Tre sfide devono essere considerate insieme: in primo luogo «una necessaria presa di coscienza della relatività del cristianesimo nella storia delle religioni», in secondo luogo «un approfondimento della singolarità cristiana all’interno della pluralità religiosa» e «una valutazione della fecondità teologica dell’incontro interreligioso»³⁰. Secondo Aveline, la cristologia orientale può aiutare la cristologia latina a superare alcune limitazioni e a considerare nuovamente la prospettiva della «divinizzazione/deificazione dell’uomo»: «Tanto la paura del peccato ha pesato sull’Occidente, tanto la speranza della divinizzazione ha stimolato l’Oriente. Oggi, sia in Oriente che in Occidente, abbiamo tutti espressamente bisogno di un’antropologia che rifletta la nostra cristologia. Anche nelle relazioni interreligiose che caratterizzano la nostra epoca, non sono tanto le nostre divergenze sul significato profondo di Dio a poter alimentare un dialogo fecondo: è piuttosto quella particolare antropologia che nasce dalla nostra cristologia che oggi dobbiamo sviluppare e mettere in dialogo»³¹. Ciò significa anche che non sappiamo ancora oggi cosa impareremo dagli incontri che devono ancora avvenire. La cristologia è quindi anche una via verso il futuro, dove il futuro in questo senso va inteso in senso escatologico come «ricapitolazione di tutte le cose in Cristo»³². E poiché la cristologia impara sempre di più lungo questo cammino dalla pienezza che le sta alla base, questo cammino è «cattolicizzante», perché si apre alla pienezza che viene da Dio.

²⁸ A questo proposito, cfr. di recente Thomas Jürgasch, Ahmed Milad Karimi, Jesus – Gottes Sohn? Ein interreligiöser Gespräch zum Konzil von Nizäa, Friburgo, Herder 2025.

²⁹ Jean-Marc Aveline, L’enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch (Cogitatio fidei 227), Parigi, Cerf, 2003, 31.

³⁰ Jean-Marc Aveline, Théologie des religions, in: AA.VV., Le grand livre de la théologie, Parigi, Eyrolles, 2015, 163-181, 181.

³¹ Jean-Marc Aveline, Le déploiement de la christologie, in: Chemins de dialogue 39 (2012), 133-145, 143.

³² Jean-Marc Aveline, Dieu a tant aimé le monde. Petite théologie de la mission, Parigi, Cerf, 2023, 147.

Se una rilettura della storia come quella di Ruhstorfer o una storia (futura) costruita insieme come quella di Aveline diventano il modo di pensare cristologico, allora si vede che l'immagine dell'"architettura" non è del tutto adatta. Almeno non può più significare costruire un edificio che sta lì per sempre come una cattedrale medievale, per quanto imponente possa essere. Non si può escludere che anche nel nostro tempo vengano costruite cattedrali, ma sembra comunque molto più importante che la Chiesa, e con essa anche la cristologia, apra spazi in cui sia possibile incontrare Cristo e riflettere sul mistero cristologico. È quindi necessaria una cristologia interconnessa, dinamica, progressiva e in questo senso « in via ». Ma anche una cristologia di questo tipo ha naturalmente una dimensione "architetonica", se con questo termine si intendono principi strutturali che devono essere giustificati dal punto di vista intellettuale e, non da ultimo, adeguati al loro scopo.

Inoltre, anche la storia recente della cristologia – come del resto anche il Concilio Vaticano II – dimostra che la cristologia non può essere considerata in modo isolato. Nel passaggio chiave citato della GS 22 era già chiaro che la cristologia non esiste senza la pneumatologia. Infatti, grazie al Concilio Vaticano II, nella Chiesa cattolica romana è stata riscoperta la pneumatologia. Ciò che questo comporta per la cristologia – e ciò che, viceversa, la cristologia apporta alla pneumatologia – è certamente un processo di apprendimento mai concluso, che tuttavia è stato preso in considerazione solo qualche tempo dopo il Concilio³³.

4. La cristologia nell'orizzonte di una comprensione trinitaria di Dio e del mondo

Con la pneumatologia entra infine in gioco anche la Trinità. Anche questo è un risultato della ricezione del Concilio Vaticano II e delle sue ripercussioni sulla cristologia³⁴. Ad esempio, dopo *"Gesù il Cristo"*³⁵, Walter Kasper ha pubblicato l'opera trinitaria *"Il Dio di Gesù Cristo"*³⁶. Analogamente, a *"Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia"*³⁷ di Bruno Forte è seguito *"Trinità come storia. Saggio sul Dio Cristiano"*³⁸. Una delle affermazioni più provocatorie della teologia trinitaria postconciliare è certamente quella di Karl Rahner, secondo cui la Trinità immanente è anche quella economica "e viceversa"³⁹. Questa frase molto discussa solleva una questione alla quale è possibile dare solo risposte approssimative. Si tratta di capire in che misura non solo Dio entra nella storia in Gesù Cristo, ma anche in che misura, viceversa, questa storia influisce su Dio stesso. Naturalmente, uno dei contenuti centrali della fede cristiana è che Dio è "Yahweh" (*Es* 3,14)⁴⁰, un "Emmanuele" (*Is*

³³ A questo proposito Benjamin Dahlke, Cornelia Dockter, Aaron Langenfeld (a cura di), *Christologie im Horizont pneumatologischer Neuaufbrüche* (Quaestiones disputatae 325), Friburgo, Herder 2022.

³⁴ A questo proposito Emmanuel Durand, Vincent Holzer (a cura di), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle*, Parigi, Cerf, 2010.

³⁵ Nuova edizione: Walter Kasper, *Jesus der Christus* (Walter Kasper Gesammelte Schriften 3), Friburgo 2007.

³⁶ Nuova edizione: Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Walter Kasper Gesammelte Schriften 4), Friburgo 2008.

³⁷ Bruno Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1981.

³⁸ Bruno Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio Cristiano*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1985.

³⁹ Karl Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte* (1975), in: Karl Rahner *Sämtliche Werke* 22/1b. Friburgo 2013, 513-628, 550.

⁴⁰ Cfr. Guillaume Lepesqueux, *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode. Étude exégétique d'Ex 3,1-4,18 ; 6,2-7,7 ; 33-34* (Forschungen zum Alten Testament 2-102), Tübinga, Mohr Siebeck, 2019.

7,14 e Mt 1,23)⁴¹. Questo è anche il motivo per cui, nonostante tutte le difficoltà, non si può semplicemente rinunciare alla categoria della “storia della salvezza”⁴². Eppure ciò implica che la fede possa essere vissuta solo «in via», come esprime non da ultimo la «cristologia del cammino» nella *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II, in seguito alla GS 22⁴³. Su questa via, naturalmente, la sequela di Gesù è contenuto e criterio, movente e meta. Una teologia che vuole comprendere questa fede è quindi anch’essa “in via”. Se vogliamo, l’architettura della teologia è quindi più una questione di costruzione di strade che di cattedrali, anche se quest’ultima non deve essere necessariamente esclusa, poiché lungo il cammino è necessario anche il riposo e la sosta, il ristoro e il pasto – come nella narrazione di Emmaus (*Lc* 24).

I principi strutturali di questa « architettura » devono quindi essere sempre valutati in base alla loro utilità rispetto allo scopo delle vie e delle strade. Come principi strutturali si possono forse utilizzare le seguenti conoscenze della cristologia degli ultimi anni.

In primo luogo, occorre chiedersi cosa ne consegue metodologicamente dai dogmi cristologici. A questo proposito sono illuminanti le riflessioni del cardinale Karl Lehmann: «La formulazione dogmatica ben intesa non è in concorrenza con la forma e la formulazione della Scrittura; non la sostituisce; non pretende di esprimere meglio il significato, in modo più completo o «adatto all’epoca». Vuole aiutare a comprendere il Vangelo. Il dogma, in questo senso, non è un fondamento, ma solo un’interpretazione della Rivelazione. Rimane all’ombra del kerygma e cerca di proteggerlo e salvarlo dalle incursioni sconsiderate del pensiero umano. Rimane tuttavia indispensabile in questa funzione e quindi insuperabile in questa funzione e dunque insuperabile anche nelle decisioni particolari della Chiesa [...] Se il dogma della Chiesa rimane all’ombra dell’insieme della comunicazione rivelatrice, deve sempre più riprendere il cammino della sua particolarità e della sua finitezza verso le molteplici testimonianze della Scrittura. Ogni dogma, anche se contiene una verità certa e indispensabile, sa che non presenta solo un acquisito reale e duraturo, ma che può anche, quando l’accento è posto con maggiore insistenza su un aspetto indispensabile della verità, proiettare forse a lungo termine un’ombra imprevedibile. Ecco perché il dogma deve essere scoperto nella sua forma distintiva, che è quella di un pellegrino costantemente rivolto «indietro» o «avanti» nell’insieme della coscienza credente della storia della Chiesa».⁴⁴

⁴¹ Lorenz Oberlinner, Sohn Davids und Sohn Gottes. Das theologisch fundierte christologische Zeugnis über Jesu Erwählung und Herkunft und die Zusage seiner bleibenden Gegenwart nach Mt 1,18-25, in: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 49 (2024), 105-146.

⁴² A questo proposito, le mie riflessioni in Michael Quisinsky, Universale Heilsgeschichte in und aus konkreten Heilsgeschichten. Leben und Denken differenzierter Einheit zwischen personaler Würde und relationaler Ontologie, in: Katharina Karl, Martin Kirschner, Joost von Loon (a cura di), Performing Christianities. Differenzfähigkeit des Christlichen in planetarem Kontext (Transformation transdisziplinär 4), Baden-Baden 2024, 339-358.

⁴³ Per il termine «cristologia del cammino» utilizzato in questo contesto, cfr. Franz Gmainer-Pranzl, Jesus Christus – die Aufklärung des Menschen? Überlegungen zur christologischen Neuorientierung von Gaudium et spes, in: id., Magdalena Holztrattner (a cura di), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution Gaudium et spes (Salzburger theologische Studien 41), Innsbruck 2010, 147-183, 170-172.

⁴⁴ Karl Lehmann, Bilan. Moi et le Père sont uns. Un état de la christologie aujourd’hui, in: Joseph Doré, Bernard Xibaut, Jésus, le Christ et les christologies (Jésus et Jésus-Christ 101), Parigi, Mame-Desclée, 2011, 507-535, 529s.

A ciò è collegato il fatto che una focalizzazione sul mistero di Cristo, che accompagna i dogmi cristologici e che, come abbiamo visto, deve avvenire in un orizzonte trinitario, è di aiuto nella sempre nuova determinazione di una gerarchia delle verità (UR 11). Questa deve essere pensata a partire dal «fondamento della fede cristiana» e prepara la via «alla conoscenza più profonda e alla rappresentazione più chiara delle insondabili ricchezze di Cristo» (*ivi*)⁴⁵. In effetti, la fede cristiana, se parte da Cristo, non comprende solo alcuni aspetti della vita umana, ma la vita umana nella sua totalità. Allo stesso tempo, proprio per questo motivo, deve anche distinguere ciò che è centrale da ciò che è meno centrale, ciò che è fondamentale da ciò che è secondario⁴⁶.

In questo modo può diventare chiaro ciò che, in riferimento al Concilio di Calcedonia, è stato definito come “grammatica cristiana”⁴⁷. Secondo tale concezione, la formula “senza confusione/ἀσυνχύτως, immutabili/ἀτρέπτως, indivise/ἀδιαίρετως e inseparabili/ἀχωρίστως”⁴⁸, proprio nel suo doppio dinamico di “interruption” e “charging”⁴⁹ cristologico rappresenta l’approccio alla realtà che si intende con la formulazione che dà il titolo a questo testo “principio architettonica”. Ciò comporta tuttavia un modo particolare di formulare le asserzioni teologiche. Più che mai, queste devono essere analogiche. Se si parte dal presupposto che in Gesù Cristo si è manifestata la pienezza della vita e che essa viene incontro all’uomo in modo “appagante” (cfr. GS 45), allora è sensato considerare le singole affermazioni umane, e quindi limitate, alla luce di questa pienezza, alla quale esse mirano nel senso della dinamica della cattolicità sopra menzionata (cfr. GS 38). In questo modo, le singole affermazioni possono essere intese nel senso di una “analogia pleromatis”⁵⁰, cioè come possibilità umane di corrispondere alla pienezza di vita di Dio creduta e sperata nello Spirito Santo, orientando il pensiero, la parola e l’azione in tal senso. Ciò può avvenire in linea di principio in ogni situazione della vita umana, motivo per cui tutto ciò che è umano è orizzonte di riflessione cristologica e viceversa. Tuttavia, una tale riflessione e un tale discorso cristologici devono dimostrarsi veritieri, nel senso di confermarsi tali, nella fiducia nella presenza dello Spirito Santo promesso dal Signore elevato, in particolare sulle «linee di frattura (*Bruchlinien*) del mondo». Qui si avverano – come nella parabola del buon samaritano, che secondo Papa Paolo VI e Papa Francesco esprime la

⁴⁵ Per la storia e l’interpretazione di UR 11 cfr. Bernd Jochen Hilberath, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio, in: HThK.Vat II 3 (2005), 69-223, 150-157.

⁴⁶ Per questo motivo la cristologia è sempre anche ecumenica e promuove l’ecumenismo, cfr. in sintesi Elisabeth Parmentier, Michel Deneken, Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXe siècle (Jésus et Jésus-Christ 96), Parigi, Mame Desclée, 2009.

⁴⁷ Gregor Maria Hoff, Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?, in: SaThZ 8 (2004), 17-29, analogamente anche Ralf Miggelbrink, Verbum Caro. Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung, in: TThZ 115 (2006), 200-215.

⁴⁸ DH 302.

⁴⁹ Sul rapporto tra «interruption» e «charging» in riferimento a Lieven Boeve cfr. Michael Quisinsky, Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens, in: id., Katholizität der Inkarnation. Leben und Denken zwischen Universalität und Konkreteion „nach“ dem II. Vaticanum (Studia Oecumenica Friburgensia 68), Münster, Aschendorff, 2015, 189-236, 217-219, nonché dello stesso autore, Can Tradition (Not) Change? Truth in the History Between God and Humanity, in: ibid., 292-326, 308-318.

⁵⁰ A questo proposito, sulla scia di Ralf Miggelbrink, si vedano le riflessioni di Michael Quisinsky, «Analogia pleromatis» – in der Welt von heute. Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart, in: id., Katholizität der Inkarnation, 237-264.

spiritualità del Concilio Vaticano II⁵¹ – le vie di Dio con gli uomini, come esprime il vescovo di Orano in Algeria, Pierre Claverie, assassinato e nel frattempo beatificato: «Gesù è morto diviso tra cielo e terra, con le braccia aperte per riunire i figli di Dio dispersi dal peccato che li separa, li isola e li mette gli uni contro gli altri e contro Dio stesso. Si è posto sulle linee di frattura generate da questo peccato. [...] Egli pone i suoi discepoli su queste stesse linee di frattura con la stessa missione di guarigione e riconciliazione. La Chiesa realizza la sua vocazione e la sua missione quando è presente alle fratture che crocifiggono l'umanità nella sua carne e nella sua unità. [...] Qui siamo al posto giusto, perché solo in questo luogo si può intravedere la luce della risurrezione e, con essa, la speranza di un rinnovamento del nostro mondo»⁵².

⁵¹ Papa Paolo VI, discorso durante l'ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II, 7 dicembre 1965, cit. da Papa Francesco, *Misericordiae Vultus*. Bolla di indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia, 11 aprile 2015 (www.vatican.va)

⁵² Pierre Claverie (1995), citato da Jean-Jacques Pérennès, Pierre Claverie. *Un Algérien par alliance*, Parigi, Cerf, 2005, 301.