

ALBERTO CACCARO

L'UOMO FA
UNA DIFFERENZA
IN DIO

*La questione cristologica
in Jacques Dupuis*

Editoriale di ALBERTO COZZI

gdt

464

QUERINIANA

Introduzione

1. Biografia e teologia

Questo libro riguarda Jacques Dupuis (1923-2004), gesuita e teologo di fama mondiale, dapprima missionario in India poi docente di teologia dogmatica presso la Pontificia università Gregoriana di Roma, dove visse fino alla morte¹. Reso famoso dalla pubblicazione del volume *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, con la sua ricerca teologica ha cercato di affermare la mediazione unica e singolare di Gesù e al contempo riconoscere alle religioni del mondo un ruolo positivo, non solo *de facto* (di fatto) ma anche *de iure* (di diritto), in quanto espressioni della sovrabbondante grazia di Dio.

¹ Per i riferimenti biografici si rimanda a D. KENDALL – G. O'COLLINS (edd.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, Orbis Books, New York 2003, spec. 18-29; J. DUPUIS, *My Pilgrimage in Mission*, in *International Bulletin of Missionary Research* 4/27 (2003) 168-171; ID., *Perché non sono eretico. Teologia del pluralismo religioso: le accuse, la mia difesa*, EMI, Bologna 2014, 31-35; G. O'CONNELL, «Il mio caso non è chiuso». *Conversazioni con Jacques Dupuis*, EMI, Bologna 2019.

Di seguito approfondiremo quel particolare aspetto della sua teologia che va sotto il nome di «questione cristologica»². Dupuis dedica a tale questione le sue migliori energie, spingendosi fino ai limiti dell'ortodossia, non per ideologia o presunzione ma per «esplorare le frontiere»³ del mistero e capire fino a che punto v'è spazio al suo interno per l'umanità intera, nelle sue diverse espressioni culturali e religiose. «Il pluralismo religioso», afferma Dupuis, «affonda le sue radici nelle profondità stesse del Mistero divino»⁴ e dunque non può essere una realtà estranea a Dio. Con Dupuis siamo di fronte a una teologia liminare che accetta il rischio dell'errore e dell'ambiguità pur di giungere a una più profonda comprensione della rivelazione. Non v'è missionario del Vangelo che, spendendo anni di vita in contesti culturalmente ricchi e plurali, dove il cristianesimo è assoluta minoranza, non abbia goduto di tale ricchezza "altra", ma allo stesso tempo non abbia patito il dubbio circa la propria fede o addirittura smarrito la strada. L'affiorare continuo di domande sul senso della propria vocazione e missione, la pressione naturale del contesto in cui ci si trova a vivere e la conseguente sensazione di essere «figli di un Dio minore», non di rado impongono di ricominciare dal fondamento.

Le soluzioni già escogitate dalla teologia spesso rivelano la loro insufficienza. L'inclusivismo teologico, ad esempio,

² Cf. J. DUPUIS, *The Christological Debate in the Context of Religious Plurality*, in *Current Dialogue* 1/19 (1991) 18-24. Per un rapido accesso al suo pensiero, cf. ID., *Trinitarian Christology as a Model of Religious Pluralism*, in J. HAERS – T. MERRIGAN (edd.), *The Myriad Christ: The Plurality and the Quest for Unity in Contemporary theology*, University Press-Peters, Louven 2000, 83-97.

³ T. MERRIGAN, *Exploring the Frontiers. Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, in *Louvain Studies* 23 (1998) 338-359.

⁴ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 267.

potrebbe apparire puro solo sulla carta perché nella realtà rischia l'assorbimento dell'altro, pensato all'interno dei propri schemi teologici, se non dogmatici; la teologia dei «semi del Verbo» o dei «cristiani anonimi»⁵ spesso riducono quei «semi» e quelle presenze anonime ad «addentellati», come li definisce Dupuis, interpretati faziosamente come aspetti simili che confermano noi e le nostre dottrine piuttosto che gli altri e le loro secolari tradizioni. Insomma, una teologia dall'estrema periferia della terra e della storia e una a ridosso dei palazzi e attigua solo alle cattedre possono essere entrambe legittime ma rischiano di essere troppo diverse. E per questo hanno bisogno l'una dell'altra.

Il merito di Dupuis è stato quello di aver intrapreso un simile viaggio a partire da quelle due grandezze evocate sopra, Cristo e le religioni del mondo, senza perderle per strada. Certo, non senza rischi e non senza «ambiguità»! Nondimeno, in quel contesto plurale, quello indiano, dove Dupuis arrivò nel 1948, completò la sua formazione teologica, fu ordinato sacerdote (21 novembre 1954), insegnò teologia e fu per molti anni il principale consulente teologico della Conferenza episcopale indiana e della Federazione delle conferenze episcopali dell'Asia⁶, cos'altro avrebbe potuto fare se non il pio-

⁵ L'ormai classica tesi rahneriana, espressione di una teologia inclusiva, può paradossalmente perdere lo specifico cristiano. La critica di H.U. von Balthasar infatti avverte che sostenere una presenza anonima del Cristo nelle altre religioni «ha come conseguenza una svalutazione proporzionale della teologia della croce» cioè della mediazione salvifica di Cristo, con pesanti ricadute sulla teologia e la pratica della fede. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Cordula overrosia il caso serio*, Queriniana, Brescia 2008⁶, 102-103.

⁶ Dopo il trasferimento in Italia, oltre all'incarico di docente di teologia sistematica presso la Pontificia università Gregoriana, Dupuis fu nominato consulente del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso (dal 1985 al 1995) e della Commissione per la missione e l'evangelizzazione del Consiglio ecumenico delle chiese di Ginevra.

niere di un pensiero aperto e di una teologia d'avanguardia, a quel tempo ancora tutta da scrivere? È dunque necessario dare credito a Dupuis e cominciare proprio dal contesto che ha determinato lo sviluppo del suo pensiero teologico. Senza alcun dubbio, infatti, la teologia del teologo e missionario gesuita ha avuto tra le proprie fonti d'ispirazione non solo la Scrittura e la Tradizione, ma anche la sua stessa biografia. Di quel lungo periodo Dupuis così racconta:

La mia esposizione all'India [...] mi ha costretto a rivedere completamente la mia precedente valutazione del significato delle tradizioni religiose che alimentavano la vita spirituale delle persone che incontravo per strada [...]. Noi pensavamo di essere i migliori, per non dire gli unici, se si parlava di civiltà; eravamo allo stesso modo ancorati all'idea che il cristianesimo fosse la sola «vera religione» [...]. A un certo punto mi sono reso conto che una tale posizione era insostenibile⁷.

Fu dunque a partire da una simile e prolungata esperienza che la riflessione teologica di Dupuis divenne vera e propria passione di un'intera vita dedicata a

mostrare come la fede e la dottrina cristiana possono combinare l'affermazione di fede dell'unicità di Gesù Cristo quale salvatore universale con la concezione teologica di un ruolo e di un significato positivo riconosciuto alle altre tradizioni religiose nel piano divino per l'umanità⁸.

L'assunto di partenza è che tale pluralismo religioso non sia solo “di fatto”, cioè una realtà inconfutabile e sotto gli occhi di tutti, quanto e soprattutto “di diritto”, cioè voluto da Dio come espressione della sua universale volontà di sal-

⁷ O'CONNELL, «*Il mio caso non è chiuso*», cit., 75.

⁸ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, 2020⁴, 485.

vezza. Nondimeno, affermare un pluralismo *de iure* significa per ciò stesso compromettere l'unica e universale mediazione di Gesù Cristo e de-assolutizzare la sua figura e il suo ruolo? Dupuis, insistendo sull'urgenza di un cambio di paradigma e sulla necessità di un nuovo metodo teologico, non deduttivo e dogmatico ma induttivo e genetico, che prenda ispirazione dal quel «circolo ermeneutico» fatto di testo, contesto e interprete, ha ceduto il passo alla maggioranza religiosa che abita l'India o si è mantenuto fedele alla rivelazione? E quella maggioranza come si colloca rispetto alla rivelazione in Cristo? Sono solo alcune delle domande alle quali proveremo a rispondere cercando anzitutto di rileggere *Dupuis attraverso Dupuis*.

Per troppo tempo infatti, dopo che la Congregazione per la dottrina della fede in data 10 giugno 1998 – a meno di un anno dalla pubblicazione di *Verso una teologia del pluralismo religioso* – decise di iniziare l'indagine che avrebbe portato alla *Notificazione*⁹, la teologia di Dupuis, e forse anche la sua persona, per un certo stigma patito è stata oggetto di valutazione da parte di molti teologi. Questo ha contribuito a creare una narrazione tendenzialmente negativa, al punto di farne un «caso»¹⁰. La sua teologia, in particolare la «questione cri-

⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione a proposito del libro del Jacques Dupuis, sj, Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (ed. Queriniana, Brescia 1997), Roma, 24 gennaio 2001. La storia redazionale della *Notificazione* è documentata in DUPUIS, *Perché non sono eretico*, cit., 123-128. Per *Notificazione* si intende una dichiarazione pubblica del Dicastero per la dottrina della fede che, dopo l'esame dottrinale di un testo teologico, evidenzia eventuali errori o ambiguità e ne suggerisce opportuna rettifica.

¹⁰ Cf. A. MELLONI, *Recenti Notificazione su opere di Reinhard Messner, Jacques Dupuis e Marciano Vidal*, in *Concilium* 5/38 (2002) 145-171, qui 170-171. «Le Notificazioni per loro natura toccano libri, ma feriscono di sicuro la sensibilità di uomini, di fatto la loro dignità, forse i loro diritti

stologica», indubbiamente presenta dei problemi, giudicati inizialmente come «gravi errori dottrinali» poi classificati solo come «notevoli ambiguità e difficoltà su importanti punti dottrinali», tuttavia chiede di essere riconsiderata in vista di un approfondimento nell'ambito di una materia, la teologia delle religioni o del pluralismo religioso, che negli ultimi anni non ha registrato grandi passi in avanti, forse per la delicatezza delle questioni implicate, la cui non semplice soluzione scoraggia il teologo che preferisce dedicarsi ad ambiti più appaganti, meno rischiosi, come quelli del dialogo interreligioso, della pace mondiale o della salvaguardia del creato¹¹.

2. La teologia e le sue possibili involuzioni

Non sono solo il timore o la pigrizia del pensiero a scoraggiare il teologo. A volte c'è di mezzo anche una diversa comprensione del fenomeno religioso in generale che inibisce, rende anacronistica e superflua, la domanda circa la verità sull'umano e su Dio. Tant'è che spesso si preferisce considerare le religioni come sostanzialmente uguali dal momento che tutte insegnano principi morali positivi utili alla convivenza e nessuna potrebbe meglio di altre esaurire la totalità dell'esperienza umana e divina. Meglio dunque

[...]. Quanti di loro, in nome della fedeltà, vengono sospinti ad una acquiescenza intellettuale, ad una svogliata debolezza». Cf. B. POTTIER, *Le magistère de l'Église catholique et les deviances doctrinales. Le cas du père Dupuis*, in *Communio* 1 (2018) 75-93.

¹¹ Cf. M. DI TORA, *A vent'anni dalla proposta di Jacques Dupuis: fra intuizioni teologiche e aporie teoretiche*, in *Ho Theologos* 1/36 (2018) 23-88.

un po' d'enfasi attorno al tema condiviso dell'amore e della compassione, utile alla convivenza civile, ma che, se da una parte può aiutarci a raggiungere più facilmente «ciò che nell'uomo vi è di più *humanum* e al contempo ciò che costituisce il “cuore” di ogni messaggio spirituale, facendone il “luogo” dell'incontro delle diversità»¹², dall'altra comporta il rischio di ridurre queste stesse religioni del loro potenziale profetico, per farne «sistemi produttori di valori, astraendo così l'esistenza di chi vive un certo messaggio religioso dal suo fondamento teologico o dai suoi principi ontologici e metafisici»¹³. Se tutte le religioni sono uguali e possono convergere attorno al tema dell'amore-compassione come minimo comun denominatore, che spazio rimane per la manifestazione della singolarità dell'amore di Cristo? L'origine teologica di tale amore, la sua manifestazione in una forma precisa nella vicenda storica di Gesù di Nazaret, sono caratteristiche irrilevanti o piuttosto determinano una tale qualità dell'amore da non poter essere taciute, nemmeno in un contesto di pluralismo religioso?

L'equazione «Dio è amore» (1 Gv 4,8) vale nella misura in cui si lascia che sia il primo a determinare il secondo e dunque nella misura in cui si mantiene quell'equazione radicata nel referente storico che sostanzia l'uno e l'altro degli elementi in gioco, Dio e l'amore. Nel clima culturale in cui viviamo, segnato dal relativismo e dalla rinuncia alla ricerca della verità,

l'evocazione del sentimento d'amore, la sua poetica e la sua tecnica, la sua fisiologia e la sua patologia, forma una sorta di esperanto

¹² M.Y. MARASSI – M. NICOLINI-ZANI, *Incontrarsi al cuore. Un dialogo cristiano-buddista sull'amore compassione*, Pazzini Editore, Villa Verucchio 2015, 21.

¹³ *Ibid.*, 22.

dell'anima e requisisce ogni immagine del fondamento e del progetto dell'esistenza¹⁴.

Tutto ciò sta portando fatalmente a una deriva romantica della religione che tende a «divinizzare l'amore»¹⁵ e a «riassumere in termini di emozioni "date" o "provate" esperienze fondamentali dell'esistenza che fino a ieri venivano iscritte in una costellazione più variegata di categorie dello spirito»¹⁶. Quest'ultima deriva non riguarda tanto Dio o la fede, ma l'umano, solo di fronte a se stesso, condannato al monoteismo del sé che sta deformando e dirottando l'ordine degli affetti verso una forzatura narcisistica costantemente promossa dai *media* e dalle logiche del mercato globale¹⁷.

¹⁴ P. SEQUERI, *La spiritualità nel post-moderno*, in *Il Regno – Attualità* 18 (1998) 637-643, qui 641.

¹⁵ S. MAY, *Love: A History*, Yale University Press, New Haven/CT 2011, 1-5.

¹⁶ SEQUERI, *La spiritualità nel post-moderno*, cit., 641.

¹⁷ Cf. M. MAGATTI, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, 40: «Lo spazio estetico mediatizzato aspira, infatti, a essere una pura forma vuota, inassimilabile a un sistema coerente di significati: un dispositivo che macina, consuma e sterilizza qualsiasi contenuto». Altrettanto pertinenti sono le letture psicanalitiche che, a partire dai presupposti ermeneutici lacaniani, mettono in guardia contro «il discorso del capitalista» il quale stimolando il soggetto unicamente nella prospettiva del godimento riduce ogni desiderio a bisogno e al suo soddisfacimento. Cf. M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2010. A queste pesanti derive concorre l'attuale tecnocrazia e l'invadenza di un potere sostenuto dalla semplice logica del possibile/lecito che reinterpreta e affida alla tecnica il bisogno umano di felicità e salvezza in vista del suo soddisfacimento. Che la fede venga reinterpretata entro questi limitati quanto assoluti paradigmi, deve preoccuparci. Anche la ragione, obbligata al politicamente corretto e rinchiusa negli orizzonti ristretti delle scienze naturali e delle tecniche strumentali, rinuncia alla ricerca del senso e si limita «all'irresponsabile minimalismo di una scienza che si accontenta

In un tale contesto plurale, a tratti razionalista e irrazionale allo stesso tempo, c'è un secondo motivo che sostiene la nostra ricerca. Non raramente il pluralismo religioso ha incoraggiato un'altra riduzione/deriva del discorso su Dio che si potrebbe definire simbolico-metaforica. L'esperienza religiosa, fondamentalmente simbolica, rischia di risolvere nei suoi stessi simboli la realtà ineffabile di Dio, "costretto" a rimanere sempre al di là di ogni umana apprensione, quand'anche questo Dio volesse rivelarsi. Quanto ai credenti, useranno quegli stessi simboli semplicemente per dire di sé e della propria fatica di vivere nel tentativo di far quadrare il cerchio. La posta in gioco di questa seconda deriva ci sembra bene espressa da Salvatore Natoli quando, a proposito del cristianesimo, scrive:

Ma il cristianesimo è tutto qui o vi sono cose a cui l'uomo è elevato, che a lui sono donate, ma che non appartengono alle sue possibilità? "Peccato", "grazia", "redenzione", "fine del mondo", "vita eterna", sono travestimenti simbolici la cui verità è solo l'azione caritatevole o si riferiscono a cose che gli uomini non possono fare da soli che non sono alla loro portata, che riguardano gli *impossibilia Dei*? Non sarò io a rispondere a queste domande, ma mi chiedo unicamente se il Cristo buono ed evangelico ai cristiani basta. E se gli basta c'è ancora bisogno di fede o non v'è più nulla da credere? Se vi è qualcosa da credere ritengo, però, non sia di molto diverso da quanto i cristiani hanno da sempre annunciato e quindi che il Risorto vive, siede alla destra del Padre [...].

Se il Cristianesimo non annuncia il "Risorto" – e tutto ciò che ne segue – si risolve facilmente in morale. Sepolto come fede sopravvive come episodio della civiltà [...], una riserva di metafore che

di pensare alla salute» (P. SEQUERI, *L'idea della fede*, Glossa, Milano 2002, 209). La pervasività delle tecniche, la mercificazione dei rapporti, la deriva burocratica ed erotica dell'esperienza quotidiana dell'uomo post-moderno, sarebbero temi interessanti ma esulano dal presente lavoro.

gli uomini impiegano per dire di sé, per rappresentare e raccontare di volta in volta il senso e il non senso del loro stare al mondo¹⁸.

Se così fosse, il cristianesimo, come ogni altra religione, potrebbe essere giustamente considerato come «episodio della civiltà», «riserva di metafore» che l'uomo impiega per dire di sé e niente più. Mentre invece la ricerca nella prospettiva di una «teologia cristiana delle religioni» così come elaborata da Dupuis, per quanto rappresenti un cantiere ancora aperto, sembra una buona indicazione di percorso per scongiurare la riduzione della rivelazione all'amore-compassione o a simbolo-metafora, variabile del discorso umano sull'umano, da far valere solo in tempo di crisi. Dupuis, infatti, non teme di porre la domanda sulle condizioni perché l'amore-compassione tra di noi sia non meno che «*agápē* salvifica», per affer-

¹⁸ S. NATOLI, *Il Cristianesimo di un non credente*, Qiqajon, Magnano 1999, 89-90. Potrebbe essere proficuo un confronto con MASSIMO CACCIARI (*Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023) che invece assegna alla sola metafisica quello che, appunto, spetterebbe alla religione ovvero l'onere di «“salvare” la sostanzialità dell'essente [...] “salvarla” fino all'estremo, all'*éschaton* del possibile, al punto in cui è pensabile l'Impossibile del suo essere immortale». (*ibid.*, 416). Perché è precisamente in questa dialettica possibile/impossibile che ci inoltreremo sulla scorta della Rivelazione. Cacciari stesso per poter pensare all'Impossibile come modo ultimo dell'essente deve ricorrere al Dio di Dostoevskij e scrive: «Il Dio di Dostoevskij esige, pretende quasi, che l'uomo viva per l'Impossibile e ne faccia segno nel suo linguaggio. Egli non ci vuole obbedienti al suo “comandamento”, alla legge scritta, ma al richiamo dell'Impossibile [...]. Ciò che Dostoevskij affronta all'interno di una “drammatica” religiosa, per la quale credere in Dio significa, alla fine, credere nell'Impossibile (che ogni possibile sia), è però segno di un'*esperienza* che può essere da tutti pensata» (*ibid.*, 361). Se «Impossibile è per il credente il contenuto stesso della sua fede: la resurrezione» (*ibid.*, 362) nondimeno, anche il pensiero, dal suo più intimo *conatus*, prova a “credere” che «ogni momento della vita può trasformarsi nell'*istante* in cui l'Impossibile accade» (*ibid.*, 366).

mare subito dopo che «se l'amore è salvifico, la ragione è, in ultima analisi, che esso imita e riproduce in noi quell'amore con cui Dio ci ha amati per primo nel Figlio incarnato»¹⁹. È pur vero che la proposta di Dupuis, la sua teologia in tensione tra universi religiosi irriducibili, non sempre ha saputo mantenere fede alle sue stesse premesse. Eppure questo è stato il suo contributo, rimasto incompiuto certo, ma che ha consentito alla teologia di farsi strada come possibile strumento di approfondimento e di riconciliazione tra mondi che fino a poco prima vivevano della loro reciproca esclusione. A quell'«*agápē* salvifica» andrà nondimeno restituito il suo profilo storico perché anche il profilo teologico sia all'altezza della rivelazione di e in Gesù Cristo. Questo resta l'impensato e l'incompiuto della proposta di Dupuis.

3. Le tappe del nostro cammino

In queste pagine ci concentreremo sulla «questione cristologica» a partire dalle tre principali opere del nostro autore dove è confluito il lavoro di una vita dedicata alla teologia²⁰. Se dovessimo indicare un primo esito, potrebbe essere il passaggio da un pluralismo religioso *de facto* a uno *de iure*

¹⁹ DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, cit., 439.

²⁰ ID., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989; ID., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, cit.; ID., *Il cristianesimo e le religioni*, cit. A questi si aggiungono: ID., *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casale Monferrato 1993 e i numerosi articoli scritti dal medesimo. Per la bibliografia completa, cf. KENDALL – O'COLLINS (edd.), *In Many and Diverse Ways*, cit., 231-281.

che però ha avuto come contraccolpo una certa relativizzazione della rivelazione unica e singolare di Gesù Cristo. Con lo scorrere delle pagine della trilogia, infatti, assistiamo a un progressivo depotenziamento della cristologia a vantaggio di altre possibili mediazioni salvifiche, definite «convergenti e complementari». D'altra parte, proprio tale rinuncia all'assolutezza dell'evento Gesù di Nazaret crea le premesse per la distinzione – a tratti una vera e propria separazione –, sempre negata da Dupuis, fra *Lógos ásarkos* (Verbo in quanto tale) e *Lógos énsarkos* (Verbo incarnato), gravida di conseguenze per tutto il discorso teologico²¹. In prima approssimazione, la «questione cristologica» può essere condensata in tre decisivi aspetti: quello di Gesù Cristo pienezza della rivelazione decisiva e/o definitiva e la sua mediazione unica e universale; quello del ruolo dello Spirito in rapporto all'evento-Cristo; infine, quello delle diverse tradizioni religiose e il loro essere o meno potenziali «vie di salvezza».

²¹ Il doppio *Lógos ásarkos* - *Lógos énsarkos*, applicato a Gesù Cristo per descrivere un prima e un dopo l'incarnazione, si presta a essere interpretato come se il destino del Verbo di Dio nel seno del Padre e quello nella sua carne sulla terra fossero due realtà distinte, la cui distinzione rasenta quasi la separazione. L'espressione è riconducibile a Ippolito, mai citato da Dupuis nelle tre opere. Cf. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2017, 376 nota 29. Con una precisazione: Ippolito usa i due termini in modo che l'*énsarkos* vada a completare l'*ásarkos*, nel senso che senza la carne il Verbo come tale (*ásarkos*) non avrebbe ancora raggiunto la sua perfezione in quanto non ancora rivelatosi all'umanità. È la carne che fa la perfezione del Verbo, secondo una prospettiva contraria rispetto a Dupuis: «Il Verbo di Dio infatti, essendo privo di carne (*ásarkos*), rivestì la carne santa della Vergine santa, così come uno sposo indossa il mantello, finendo di tesserlo per sé nella passione della croce, per salvare l'uomo perduto, avendo mescolato il nostro corpo mortale alla sua potenza» (IPPOLITO, *Dell'Anticristo* 4, citato in GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, cit., 378).

Se il volume *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* aveva suscitato un notevole dibattito, oggi possiamo apprezzare la libertà allora dimostrata, ancora necessaria al lavoro teologico in un mondo reso sempre più complesso dalla polarizzazione del contesto sociale, dove l'ideologia di ogni colore tende a creare forme rigide di pensiero che fanno dello scontro l'unica modalità di confronto e della banalità del mercato, con il suo gioco al ribasso, l'unico orizzonte plausibile del sentire, del pensare e dell'agire.

Successivamente ci metteremo in ascolto delle voci di alcuni teologi le cui ricerche, nell'ultimo ventennio, hanno avuto per oggetto la teologia del gesuita belga, allo scopo di evidenziare alcuni nodi problematici e la ricaduta del suo pensiero sui principali trattati dogmatici. Ci chiederemo se questa particolare «ermeneutica cristologica» produca anche una diversa ermeneutica trinitaria. E ancora, se la nota e insistita distinzione fra *Lógos* di Dio e vicenda umana di Gesù di Nazaret, con l'eccedere del primo sulla seconda, non comprometta la stessa cristologia che sotto il peso di tale ermeneutica ne esce pesantemente depotenziata. In questo senso, potremmo domandarci: occorre trovare un tipo di pensiero all'altezza della pretesa di Gesù di Nazaret o tale pretesa va ridimensionata? Se è l'incarnazione stessa del Verbo a determinare quelle limitazioni che suggeriscono di de-assolutizzare la cristologia, non potrebbero essere queste stesse limitazioni gravide di un significato ontologico che concorre a rivelare il volto di Dio secondo la sua originaria identità? Da ultimo, sul fronte della pneumatologia, se «l'illuminazione e la potenza salvifica del *Lógos* non sono circoscritte dalla particolarità dell'evento storico», è legittimo che «osservazioni analoghe si impongono per quel che riguarda lo Spirito di Dio»²²? In altri

²² DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, cit., 432.

termini, lo Spirito di Dio può eccedere lo Spirito di Cristo? Si tratterà dunque di mettere a tema il legame tra lo Spirito di Dio e il Verbo incarnato, facendo attenzione a quel particolare aspetto non generico per cui, dopo l'incarnazione, il Verbo continua a sussistere in due nature, l'umana e la divina, anche nello stato glorioso²³. Come articolare il ruolo dello Spirito e del Verbo, senza competizione o confusione, come le due distinte mani del Padre? E come assicurare, in questa articolazione, che l'agire dello Spirito non mortifichi la carne mortale assunta, che è la carne gloriosa risorta, dal momento che ancora concorre a determinare e a realizzare l'agire salvifico dell'unica persona, Gesù di Nazaret Figlio di Dio, seduto alla destra del Padre? Possiamo intuire come tutto il mistero di Dio, uno e trino, esca pesantemente condizionato dall'«ermeneutica cristologica» di Dupuis e nondimeno possa anche trarre da essa stimoli promettenti²⁴.

Alla fine di questo percorso, indicheremo tre prospettive sempre in ordine alla teologia trinitaria, alla cristologia e alla pneumatologia. Quanto alla teologia trinitaria, si tratterà di articolare un pensiero che restituisca a Gesù di Nazaret la sua precedenza rispetto a qualsiasi discorso su Dio Trinità, dal momento che «le ipostasi divine non hanno altro fondamento della loro evidenza se non l'evento cristologico»²⁵. In questo senso daremo conto del fatto che «la verità di Dio è

²³ Cf. A. DUCAY, *Salvezza nel Logos o salvezza in Cristo? L'inseparabilità tra il Logos e Gesù nel contesto della teologia delle religioni*, in *Annales Theologici* 1/15 (2001) 257-281.

²⁴ Comprendiamo come anche l'ecclesiologia non ne esca indenne. E nemmeno la teologia fondamentale per quanto riguarda il rapporto tra rivelazione, verità e storia, o la teologia in generale, per le sue fonti e il suo metodo. Cf. V. HOLZER, *Le Christ devant la raison. La Christologie devenue philosophème*, Cerf, Paris 2017.

²⁵ BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, cit., 538.

inseparabile dalla storia di Gesù poiché la storia di Gesù è costitutiva della verità di Dio»²⁶.

Quanto alla cristologia, vale la domanda di Giovanni Moiola al termine del suo saggio programmatico sulla singolarità di Gesù: «Quale tipo di cristologia è dunque in grado di esprimere la singolarità di Cristo?»²⁷. Ci riferiamo a un pensiero all'altezza di ciò che la fede sa di Gesù Cristo, che non smarrisca l'esigenza di mantenere lui come unico referente del discorso cristologico e dunque teologico, precedente la stessa realtà del pluralismo religioso. Scrive Alberto Cozzi: «Si tratta giustamente di una seria provocazione che esige di chiarire quel è il referente del discorso cristologico, "ciò di cui si parla" e "ciò a cui rimanda" la confessione di fede cristiana»²⁸. Questo è anche il luogo dove far valere l'inscindibile legame che il magistero ha sempre difeso fra il Verbo in quanto tale – e in seconda battuta lo Spirito di Dio – e l'evento-Cristo o l'umanità del Verbo incarnato, morto e risorto, ora alla destra del Padre, non come fossero due momenti o soggetti di un processo, ma un'unica persona, protagonista di un unico piano salvifico. Perché Gesù è il Cristo, la cui causalità totale, cioè materiale, formale, efficiente e finale, determina la rivelazione, la creazione e la redenzione.

Infine, quanto alla pneumatologia, se è vero che l'economia dello Spirito di Dio non ha limiti di tempo e di spazio, l'unico terreno fecondo per valorizzare la proposta del nostro autore è quello di una «cristologia pneumatica» che eviti

²⁶ A. COZZI, *L'esigenza di pensare la «singolarità di Gesù»*, in *La Scuola Cattolica* 137 (2009) 633-655, qui 641.

²⁷ G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, in *La Scuola Cattolica* 6/103 (1975) 725-777, qui 775.

²⁸ Cf. A. COZZI, *Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione*, in *La Scuola Cattolica* 130 (2002) 77-116.

al cristocentrismo di ridursi a cristomonismo e al contempo dia consistenza all'«inclusivismo pluralista», sintesi ancora *in fieri* dell'intera proposta del nostro autore. In questo senso si aprirebbe il capitolo delle «mediazioni partecipate»²⁹ che possono essere tali solo se aiutano a comprendere l'impreparabile, vale a dire che «l'uomo "fa" una differenza in Dio»³⁰.

4. Il pluralismo religioso dopo il Documento di Abu Dhabi

Concluderemo questa ricerca con un affondo sul pluralismo religioso *de iure* tornato alla ribalta della teologia e della cronaca ecclesiale dopo la pubblicazione dello storico documento di Abu Dhabi sulla fratellanza umana, firmato in modo congiunto da papa Francesco e dal Grande Imam di al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb, il 4 febbraio 2019. In quel documento si riconosce infatti che «il pluralismo e le diversità di religione, di colore, di sesso, di razza e di lingua sono una sapiente volontà divina, con la quale Dio ha creato gli esseri umani»³¹. Di fatto Dupuis aveva anticipato i tempi. Il problema teologico, tuttavia, rimane e chiede un'ulteriore riflessione. Affermare infatti la plausibilità del pluralismo *de iure* significa

²⁹ *Redemptoris missio* 5; *Dominus Iesus* 14.

³⁰ BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, cit., 544.

³¹ FRANCESCO – AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, in *La Civiltà Cattolica* 1 (2019) 391-399, n. 13.

avvalorare una varietà di «vie di salvezza» autonome, oltre o al di là della mediazione cristologica, rispetto alla quale non basta un semplice riferimento all'agire del *Lógos ásarkos* o dello Spirito di Dio, perché per “mediazione cristologica” s'intende Dio che si pensa e si rivela cristologicamente. Detto più chiaramente: Dio concepisce la propria esistenza in vista di quell'evento di rivelazione che è l'incarnazione-passione-morte-risurrezione di Gesù Cristo. «Al contrario, qualora egli avesse operato altrimenti, non sarebbe stato lo stesso Dio»³².

Dunque, con Dupuis vorremmo anzitutto conservare le grandezze in campo, Gesù Cristo e le religioni del mondo: non come *antagonisti* nella ricerca della verità, quando si ritiene la propria più luminosa, e nemmeno come *competitors* nel vivere e fare la carità, quando si ritiene la propria più performativa, bensì come *partners*, secondo la prospettiva del *togetherness*, che è anzitutto il legame tra il Padre e il Figlio, cioè lo Spirito riflesso nella comunione dei figli e delle figlie coinvolti in un dialogo autentico dove, senza che l'uno spieghi l'altro o lo assorba nel proprio universo mentale e dogmatico come funzionale a sé, ci si accetti anzitutto nella propria diversità e ci si conceda il diritto di esistere.

Le pagine che seguono non documentano un pensiero nuovo; piuttosto dichiarano un debito verso altri. E dun-

³² S. DUCHI, *Gesù, il Cristo: idea fissa di Dio, impensato dell'uomo*, in *La Scuola Cattolica* 1/148 (2020) 95-121, qui 117. L'affermazione: «qualora egli avesse operato altrimenti» – se cioè, ad esempio, il Cristo non si fosse incarnato – allora quel Dio «non sarebbe stato lo stesso Dio», ha solo funzione retorica, per sottolineare il fatto che l'essere di Dio è solo *in Cristo* e determinato *ab aeterno* dalla predestinazione *di* Cristo. Non si vuole intendere che Dio si sarebbe potuto rivelare altrimenti che *così*, ipotizzando un'incertezza sul *da-farsi*, se cioè rivelarsi *in* Cristo o in altro modo, quanto piuttosto si vuole intensificare il carattere unicamente cristologico della rivelazione perché Dio è *così*, da sempre.

que non sono altro che «connessioni in profondità» alla ricerca di un

fondamento che non vuole imporsi come una “necessità”, bensì venire “scelto” a motivo del carattere affidabile della propria dedizione. [...] Dio si sottrae alle figure della necessità e si concede soltanto in quelle della libertà³³.

³³ SEQUERI, *L'idea della fede*, cit., 119. Nondimeno, nelle conclusioni, l'affondo finale suggerisce un concetto di “necessità”, ma anche di assolutezza e unicità, che in Gesù coincide con la sua persona e con la sua libertà. Si tratta cioè di una “necessità” che non *comanda* l'uomo, ma ne esalta piuttosto l'unicità e, in tal senso, si *rac-comanda* alla sua libertà. Dio «vuole essere amato, non subito» proprio perché mosso da «una logica dell'affezione più originaria di quella funzionale e sufficiente [solo] alla ricomposizione dell'ordine cosmico» (ID., *Il grembo di Dio*, Città Nuova, Roma 2023, 177).