

Gregorianum

Estratto

AMAURY BEGASSE DE DHAEM, S.I., Cristologia trinitaria e teologia delle religioni. Il «triplice» Verbum in Bonaventura e J. Dupuis

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2015 - 96/4

Gregorianum

PAUL GILBERT, S.I., Pierre Rousselot, il y a un siècle

MICHELINA TENACE, Da Gli occhi della fede di Rousselot (1911)
a Papa Francesco

PAUL GILBERT, S.I., Amour et dynamisme spirituel

ÉTIENNE VETÖ, Rousselot and Thomas Aquinas: The Eyes of Faith as a
Model of «Suntheologiein»

NICOLAS STEEVES, S.I., Newman's Explicit Influence on Rousselot.
Apparent Contrasts?

ANNA VITTORIA FABRIZIANI, L'epistemologia di «Les yeux de la foi», tra
induzione scientifica e ruolo cognitivo dell'«amore»

BENOÎT VERMANDER, S.I., Endogamie et refondation de la communauté:
sur la structure narrative des Livres d'Esdras et de Néhémie

AMAURY BEGASSE DE DHAEM, S.I., Cristologia trinitaria e teologia delle
religioni. Il «triplice» Verbum in Bonaventura e J. Dupuis

GIUSEPPE FRANCO, «La questione sociale tocca il depositum fidei».
Il contributo di Joseph Höffner al fondamento teologico-dogmatico e
teologico-morale della Dottrina Sociale Cristiana

ENRICO CATTANEO, S.I., Le virtù teologali e la storia per Bernard Lonergana
trent'anni dalla morte

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2015 - 96/4

Cristologia trinitaria e teologia delle religioni

Il «triplice» *Verbum* in Bonaventura e J. Dupuis

«Diceva Bernardo di Chartres che noi siamo come nani sulle spalle di giganti, così che possiamo vedere più cose di loro e più lontane, non certo per l'acume della vista o l'altezza del nostro corpo, ma perché siamo sollevati e portati in alto dalla statura dei giganti»¹. Gli autori antichi, purché li riconosciamo come dei «padri» sulle spalle dei quali siamo pronti a salire per abbracciare il vasto orizzonte del nostro mondo, diventano degli stimolanti compagni di viaggio. Non ci portano in alto affinché ripetiamo i loro discorsi, perché tale psittacismo, indegno della perenne novità dello «Spirito Santo [che ci] guida a tutta la verità» (Gv 16,13), sarebbe un travisamento del senso della Tradizione. Il Verbo si pronuncia in ognuno di noi in modo unico e irripetibile, come in «un'aggiunta d'umanità nella quale Egli rinnova tutto il suo mistero»². E questo è teologia: parola di Dio su Dio³ proferita nell'uomo, creato a sua immagine e somiglianza. Ora quest'uomo storicamente costituito è situato nel tempo dei «figli», che non è più quello dei «padri». La Tradizione è un *tradere*, cioè una trasmissione da testimoni risalente ai tempi apostolici, che per non essere un *tradire*, deve lasciarsi modellare dall'azione vivente del Maestro interiore, che è lo stesso Risorto⁴, comunicato dallo Spirito, per far ricordare e intendere nell'*anima ecclesiastica* il Verbo del Padre. L'autore anziano ci aiuta a pensare *con* lui, sebbene in parte diversamente da lui, le questioni di oggi, che non furono del tutto le sue, ma per le quali ci offre

¹ GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon* III, 4, Turnholti 1991, 116.

² ELISABETTA DELLA TRINITÀ, «Elevazione alla santissima Trinità», in *Scritti*, Roma 1967, 605.

³ Cf. BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 6, 9 (V, 208): «la verità della Sacra Scrittura è da Dio, a proposito di Dio, secondo Dio, e per Dio (*a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum*), affinché meritatamente [...] appaia [...] chiamata teologia». Com'è d'uso, dopo il riferimento all'opera, indicheremo tra parentesi il vol. e la p. dell'edizione di Quaracchi.

⁴ BONAVENTURA, *Hex.* XII, 5 (V, 385); IX, 1.7 (V, 372.373).

l'acume della sua vista, affinché cogliamo la Parola che si fa strada nei problemi contemporanei.

Bonaventura è uno di questi giganti. Il XIII secolo non si poneva la questione della salvezza dei non-cristiani, ancora meno quella di una teologia cristiana delle religioni, come noi la impostiamo. La domanda, nella misura in cui emergeva, non sembrava rivestire l'acutezza e l'urgenza di cui si è caricata negli ultimi decenni. Quando appariva, nasceva comunque nel cuore di cristiani europei che vivevano in una cristianità ed erano consapevoli dell'esistenza degli «altri» (ebrei, «saraceni») o di diverse religioni). Non proveniva da cristiani dell'Asia o dell'Africa immersi nell'oceano di altre credenze e pratiche religiose. Alle problematiche nostre, l'autore medievale non darà una risposta immediata che si potrebbe trovare come tale in una delle sue opere. Siffatta archeologia teologica non onora la fecondità degli antichi. Ma proprio perché abbraccia il mistero di Cristo, nel quale, per mezzo del quale e in vista del quale tutto fu creato, sussiste e fu riconciliato e pacificato (Col 1,16.17.20), come mistero trinitario e cosmico, Bonaventura ci dà l'altezza di cui abbiamo bisogno per intravedere la risposta alle domande nelle quali ci siamo imbattuti. La distanza, lungi dall'essere un ostacolo di fronte ai problemi, è spesso una carta vincente per risolverli.

Nell'odierna teologia delle religioni, ci sembra che le due posizioni antagoniste, quella dell'esclusivismo ecclesiocentrico, che interpreta rigidamente l'adagio *Extra ecclesiam nulla salus*, o quella del pluralismo teocentrico, dove Cristo non gioca più un ruolo salvifico normativo, non richiedono tanta finezza di analisi. Per motivi opposti, ognuna rispecchia una forma di unilateralismo difficilmente conciliabile con la totalità del dato rivelato. Appare pure ovvio che la via inclusivista, condivisa, con tante sfumature, dai grandi teologi del XX secolo e assunta dal Vaticano II e dal Magistero seguente è la più idonea ad articolare i vari aspetti del disegno universale di salvezza del Padre, realizzato «una volta per tutte» (Eb 7,27; 9,12; 10,10) da «l'unico mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (1Tm 2,5) e comunicato nella storia tramite lo Spirito Santo. Richiedono invece un discernimento teologico più accurato le posizioni di frontiera, come fu la proposta di un «pluralismo inclusivo» di J. Dupuis. Questo spiega perché una parte del dibattito attorno alla teologia delle religioni si è svolto in relazione al suo pensiero. Perché l'*intenzione* ortodossa dell'autore⁵, la sua conoscenza della Tradizione, il suo desiderio, senza lasciare del tutto il suolo «inclusivo», di aprire nuove strade di dialogo con posizioni pluraliste più radicali della sua, l'ha portato a sviluppare un pensiero sul filo del rasoio. Il suo centro poggia

⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLE FEDE, *Notificazione a proposito del libro del P. Jacques Dupuis SJ «Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso»* del 24 gennaio 2001, in *Documenta inde a Concilio vaticano secundo expleto edita* (1966-2005), Città del Vaticano 2006, 548.

non tanto su una cristologia pneumatologica quanto su una «distinzione» problematica tra il «Verbo come tale» e il «Verbo incarnato», mantenuta *dopo* l'incarnazione e la risurrezione e reduplicata in qualche modo al livello del Padre e dello Spirito Santo, nella quale si rischia di giocare l'unico vero *articulus stantis et cadentis revelationis*. Ora, è proprio qui che la triplice distinzione del Dottore Serafico tra il Verbo «increatedo», «incarnato» e «ispirato», può rischiarare la nostra riflessione sull'opera del gesuita belga, offrendoci una pista feconda per pensare la salvezza di tutti nell'attuale teologia cristiana delle religioni. È ciò che ci promettiamo di mostrare in quest'articolo. Procederemo in tre tempi. In una prima sezione, metteremo in risalto la cristologia e soteriologia trinitaria di Bonaventura; nella seconda, faremo lo stesso con quella di J. Dupuis; nella terza, indicheremo il discernimento teologico che emerge dal confronto dei due pensieri.

I. CRISTOLOGIA E SOTERIOLOGIA TRINITARIA DI BONAVENTURA

1. *Il Verbo medium: un cristocentrismo trinitario*

Il punto più rimarchevole della cristologia e del cristocentrismo bonaventuriano è il suo aspetto trinitario in relazione alla creazione (dimensione cosmica), alla storia della salvezza «oggettiva» concepita come riparazione⁶ o guarigione (dimensione storica) e al singolo credente destinatario della salvezza «soggettiva» (dimensione spirituale). Il Verbo, come seconda Persona, è *medium* della Trinità, in relazione al Padre e allo Spirito, come è *medium* della creazione («Verbo increatedo»), della storia della salvezza («Verbo incarnato») e dell'itinerario del credente («Verbo ispirato»), sempre in relazione al Padre e allo Spirito⁷. Questa mediazione economica, dispiegata dall'*alfa* della creazione all'*omega* della parusia, rispecchia la *taxis* trinitaria rivelata (*lex credendi*) e celebrata (*lex orandi*), ossia il Padre, il Figlio e lo Spirito nel nome del quale i

⁶ Il termine «riparazione» (*reparatio*) non va qui inteso nel senso moderno (riparazione del peccato come offesa fatta a Dio, opera della mediazione ascendente), ma nel senso antico (cf. LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum*, DH 291) di «ricreazione» o «restaurazione» del creato guastato dal peccato, opera della mediazione discendente e frutto della misericordia divina.

⁷ Sul dibattito attorno alla nozione del triplice «*Verbum*», che appare sin dall'inizio in Bonaventura, ma il cui senso si precisa progressivamente, cf. P. MARANESI, «*Verbum (Jesus Christus)*», in *Dizionario bonaventuriano*, Padova 2008, 839-858; A. DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano. Prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Roma 2008, 35-39. Seguiamo qui il senso maturo rintracciabile nel *Hexaëmeron*, imperniato sulla sequenza storico-salvifica increatedo – incarnato – ispirato, senza dimenticare che per Bonaventura, il «Verbo ispirato» è anche in qualche modo coestensivo a tutta la storia della salvezza (*Brev. IV*, 1, 4 [V, 242]: «come il genere umano era venuto all'essere per mezzo del Verbo increatedo, ed era caduto nella colpa fuggendo il Verbo ispirato, così risorgesse dalla colpa per mezzo del Verbo incarnato»).

discepoli vengono battezzati (Mt 28,19). Infatti, l'unico e medesimo Verbo, in quanto «increatedo», rimanda al Padre «principio originante» che in lui esprime se stesso e ogni cosa (*expressio*)⁸; in quanto «incarnato», rimanda a se stesso, come Figlio, Verbo e Immagine, l'unica persona divina umanata per massima convenienza; in quanto «ispirato» rimanda allo Spirito che lo imprime nei cuori, nella prospettiva giovannea⁹ (*impressio*). Secondo questa *taxis* relazionale intratrinitaria il Verbo si manifesta nel mondo: come increato (la creazione, riferita al Padre), come incarnato (la riparazione, riferita al Figlio), come ispirato (la rivelazione, riferita allo Spirito). Se per esprimerlo non abbiamo altro nome che «cristocentrismo», in realtà per Bonaventura Cristo più che *centrum* (geometrico) è *medium* e, in quanto medio, «mediatore». Ora *medium* come *mediator* sono termini relazionali. Gesù Cristo, in quanto «Verbo increato, incarnato e ispirato», è «centro» nella misura in cui è «medio» per la sua relazione al Padre da cui procede (come generato) e allo Spirito Santo che dal Padre e da lui procede (come spirato), rispecchiata nell'economia storico-salvifica. La teologia latina del *filioque*, di cui il Dottore Serafico è un esponente in dialogo con i greci¹⁰, a pochi anni del Concilio di Lione (1274) al quale parteciperà, è decisiva per collocare la posizione mediana del Figlio in collegamento con le due altre Persone divine. Non c'è in Bonaventura un cristomonismo.

Questa visione del Figlio/Verbo come medio della creazione e della salvezza rispecchia pure la logica divina dell'elezione di uno per i molti (universale concreto), che percorre la rivelazione veterotestamentaria e raggiunge il suo apice nel Nuovo Testamento. Perché quest'unico e medesimo Verbo è sempre Gesù Cristo, «via [Verbo incarnato], verità [Verbo increato] e vita [Verbo ispirato]»¹¹. L'umanità, in Gesù Cristo, è quindi al centro sia dell'atto creativo che dell'atto riparativo e rivelativo.

Questa cristologia trinitaria appare mirabilmente nello schema trinitario e cristocentrico del *Breviloquium*, in forma di candelabro a sette bracci. Si parte dalla Trinità (I), la cui fonte è il Padre, il cui *medium* è il Verbo increato, il cui termine è lo Spirito di amore; nel Verbo increato il Padre esprime se stesso e tutte le cose, in funzione dell'uomo a cui tutto il creato è ordinato (II); avendo questi fallito nell'uso della sua libertà (III), al centro del candelabro della storia della salvezza troviamo il Verbo incarnato, il medico riparatore (IV); risorto e asceso al cielo, invia il suo Spirito, che imprime nei cuori il Verbo ispirato in modo che possa comunicarci la "salute", ossia la grazia dello Spirito (V), attraverso le medicine sacramentali (VI) che ci procurano la cura

⁸ BONAVENTURA, *Hex.* I, 13.16-17 (V, 331.332); III, 7 (V, 344); IX, 2 (V, 372-373).

⁹ Specialmente Gv 14,26; 15,26; 16,7-15.

¹⁰ Cf. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 11 e 12 (I, 207-227); *Brev.* I, 6, 2 (V, 215); *Hex.* VIII, 12 (V, 371).

¹¹ BONAVENTURA, *Itin.* IV, 3 (V, 306), interpretando Gv 14,6.

perfetta riconducendoci al Padre (VII). Produzione, riparazione, rivelazione¹²: i tre tempi della storia della salvezza (che inizia con la creazione), concepiti come momenti dinamici di un unico disegno, passano attraverso l'unico Verbo, che rinvia al Padre come principio originario (Verbo increato), all'opera propria del Figlio come mediatore di Dio e degli uomini (Verbo incarnato, crocifisso e risorto), allo Spirito come ispiratore del Verbo nel cuore dei credenti (Verbo ispirato), per ricondurre (*reductio*) tutta l'opera al Padre come fine ultimo. La creazione e le missioni del Verbo e dello Spirito sono, secondo una posizione che risale ad Agostino¹³, l'espressione economica delle processioni immanenti¹⁴; operazioni economiche che si esita a chiamare rigorosamente *ad extra*, perché l'alterità creata che pongono (creazione) o a cui si rivolgono (missioni) è, nel Verbo (*ars eterna* del Padre), sempre in qualche modo *interiore* alla Trinità.

Il Verbo, nelle sue varie espressioni, è una realtà relazionale: generato ed espresso dal Padre, umanato sotto l'azione dello Spirito, impresso dallo Spirito nel cuore dei fedeli. La storia della salvezza è perciò segnata trinitariamente e «cristomediatemente». Il sigillo trinitario gli conferisce un dinamismo discendente e ascendente che la inserisce nella comunione delle tre persone divine e nel movimento di *exitus* e *reditus* intradivino. Il filo rosso del Figlio medio, Gesù Cristo, l'unifica, evitando un'attribuzione di ogni epoca salvifica a una singolare persona divina, di stampo gioachimita¹⁵.

2. Trinità immanente ed economica

Bonaventura, in consonanza con i greci, mette in risalto la *taxis* trinitaria immanente, espressione della somma bontà diffusiva di sé¹⁶, e la monarchia del Padre¹⁷. Per il Dottore Serafico, in effetti, il Padre è pienezza fontale¹⁸ e principio originante¹⁹ della Trinità, in quanto produce (generazione e spira-

¹² BONAVENTURA, *Hex.* 3, 2 (V, 343).

¹³ AGOSTINO, *Trin.* II, 7-10; III, 3; IV, 25-32, BA 15, Paris 1997, 196-206; 272-276; 402-422; .

¹⁴ BONAVENTURA, *Brev.* I, 5, 5 (V, 214). Cf. TOMMASO D'AQUINO, *ST* III, q. 43, a. 2.

¹⁵ Bonaventura reagiva al *Liber introductorius in Evangelium aeternum* del suo confratello Gerardo de Borgo San Donnino, pubblicato nel 1254, che proponeva una sintesi interpretativa dell'opera di Gioacchino da Fiore, *Concordia Veteris et Novi Testamenti* e della sua teoria sulle tre età dell'umanità. (cf. M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure. La joie d'approcher Dieu*, Paris 2006, 40-44). Il Dottore serafico sa cogliere la giustezza dell'intuizione, rigettando la sua eccessiva sistematizzazione e ricentrandola su l'evento storico-cosmico Gesù Cristo.

¹⁶ BONAVENTURA, *Itin.* VI, 2-3 (V, 310-311), dove si nota l'influsso del Pseudo-Dionigi.

¹⁷ Accento comunque non assente della teologia latina, cf. AGOSTINO, *Trin.* II, 2; IV, 28-29; VI, 3, BA 15, Paris 1997, 184-186; 410-416; 472-476.

¹⁸ BONAVENTURA, *Brev.* I, 3, 7 (V, 212); *Itin.* II, 7 (V, 301).

¹⁹ BONAVENTURA, *Hex.* I, 12 (V, 331); III, 4.7 (V, 343.344); XIII, 22 (V, 391); XVI, 9 (V, 404). Cf. Simbolo del Concilio di Toledo, DH 525: «*Fons et origo totius divinitatis seu trinitatis*».

zione) e non è prodotto (*primitas*, innascibilità). Come amante, il Padre si esprime nel Figlio (similitudine connaturale), Verbo (similitudine mentale o spirituale), Immagine (similitudine conforme)²⁰, l'amato, che è la persona media in quanto è prodotta (generata dal Padre) e produce (spira lo Spirito con il Padre)²¹. Il loro amore termina nello Spirito Santo, il con-diletto, che è prodotto (spirato dal Padre e dal Figlio) ma non produce²². Bonaventura collega questa *taxis* immanente con la sua espressione economica, anch'essa segnata dalla monarchia del Padre, messa in risalto dal riferimento onnipresente a Gc 1,17-18:

Ogni buon regalo e ogni dono perfetto vengono dall'alto e discendono dal Padre, creatore della luce: presso di lui non c'è variazione né ombra di cambiamento. Per sua volontà egli ci ha generati per mezzo della parola di verità, per essere una primizia delle sue creature.

Infatti, come medio espressivo della Sorgente paterna, il Verbo increato è anche quello nel quale il Padre esprime tutte le cose, quando la sua bontà si diffonde nell'alterità creata²³: pone in quanto «Libro della sapienza»²⁴ il suo sigillo nel «Libro della creazione»²⁵. Come tale, tocca poi al Verbo incarnato e crocifisso di essere colui nel quale si opera la riparazione del creato²⁶, quando viene lesa, ponendo il suo sigillo nel «Libro della Scrittura»²⁷. Questa massima convenienza dell'incarnazione della seconda Persona si fonda sulle sue proprietà personali. Perché conviene che sia il Medio a essere mediatore e riconciliatore; il Verbo a ricondurre (*reducere*) l'uomo alla divina conoscenza; l'Immagine a ricondurlo alla divina conformità; il Figlio a ricondurlo alla divina filiazione: «Infatti, è proprio del mediatore essere medio tra l'uomo e Dio, per ricondurre l'uomo alla conoscenza divina, alla conformità divina e alla filiazione divina»²⁸. Infine, spetta al Verbo incarnato, origine e fonte di ogni dono gratuito²⁹, iscrivere gli uomini nel «Libro della vita» che Egli è³⁰.

²⁰ BONAVENTURA, *In I Sent.*, d. 27, p. 2, d. 2 (I, 491): «*Imago importat illam similitudinem ut conformem, Verbum importat illam ut mentalem sive spiritualem, sed Filius connaturalem*»; cfr. *Brev.* I, 3, 8 (V, 212).

²¹ BONAVENTURA, *Red. art.*, 23 (V, 325); *Brev.* IV, 2, 6 (V, 242-243); *Hex.* I, 14 (V, 331-332).

²² BONAVENTURA, *Brev.* I, 2, 3 (V, 211); *Itin.* VI, 2 (V, 310); *Hex.* XI, 12 (V, 382). Cf. RICCARDO DI SAN VITTORE, *Trin.* III, SC 63, Paris 1959, 160-223, di cui l'influsso è patente.

²³ BONAVENTURA, *Itin.* VI, 4, 6 (V, 311-312).

²⁴ BONAVENTURA, *Lign. Vit.*, 46 (VIII, 84-85).

²⁵ BONAVENTURA, *Itin.* I, 14 (V, 299).

²⁶ BONAVENTURA, *In III Sent.* d. 1, a. 2, q. 3 (III, 30): «*Sicut Pater per Verbum omnia fecit, sic per Verbum omnia refecit*»; *Lign. vit.*, 48 (VIII, 85).

²⁷ BONAVENTURA, *Itin.* I, 14 (V, 299).

²⁸ BONAVENTURA, *Brev.* IV, 2, 6 (V, 243).

²⁹ BONAVENTURA, *Brev.* V, 1, 1 (V, 252).

³⁰ BONAVENTURA, *Lign. Vit.*, 46 (VIII, 84-85).

Lo fa in quanto Verbo ispirato nel cuore per lo Spirito e mediante la fede³¹, «dal momento che non si giunge mai al Figlio se non per mezzo dello Spirito Santo, che ci insegna tutta la Verità»³².

3. *Universale concreto: Gesù Cristo, Verbo increato, incarnato, ispirato*

«Quel Verbo che è increato nel seno del Padre (Gv 1,18), incarnato nel seno della Vergine e ispirato nel tuo cuore per la fede»³³ è lo stesso Gesù Cristo, attraverso il quale i sensi corporali sono trasfigurati in sensi spirituali:

Dunque l'anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo incarnato, increato e ispirato, cioè *via, verità e vita* (Gv 14,6), quando per la fede crede in Cristo come Verbo increato, che è Verbo e splendore del Padre, recupera l'udito e la vista spirituali; l'udito per ricevere le parole di Cristo, e la vista per considerare i raggi della sua luce. Sospirando poi, nella speranza di ricevere il Verbo ispirato, recupera, attraverso desiderio e affetto, l'odorato spirituale. Mentre accoglie nell'amore il Verbo incarnato, ricevendo da lui dilettaazione e passando in lui per estatico amore, recupera il gusto e il tatto³⁴.

«L'albero della vita» nel paradiso è Cristo, Verbo incarnato, crocifisso e risorto:

Tutto questo corrisponde al frutto originato dal grembo verginale e giunto ad amorosa maturità sull'albero della croce tramite il calore meridiano del sole eterno, cioè la carità di Cristo, ed è preparato perché sia gustato da coloro che lo vogliono nel giardino del cielo, vale a dire la mensa di Dio³⁵. Veramente quel bellissimo *fiore della radice di Iesse* (Is 11,1) fiori nell'Incarnazione, sfiori nella Passione e rifiori nella risurrezione, per essere il decoro di tutti³⁶.

Bonaventura sottolinea l'unità tra Gesù della storia e Cristo della fede. Attraverso «il principio riparativo, che è Cristo crocifisso, cioè il Verbo incarnato»³⁷ si dà la conoscenza di fede: «Questo non avviene se non per Cristo donatore, principio di ogni rivelazione in virtù della sua venuta nella mente e fondamento di ogni autorità per la sua venuta nella carne»³⁸. Intercede sacerdotilmente per noi, mostrando al Padre le sue cicatrici³⁹. Il *Lignum vitae* finisce con una preghiera al Padre, per mezzo dell'Unigenito fatto uomo, crocifisso e glorificato, per ottenere mediante la croce i sette doni dello Spirito

³¹ BONAVENTURA, *Hex.* III, 32 (V, 348); cf. *Brev.* V, 6, 6 (V, 259).

³² BONAVENTURA, *Red. art.*, 26 (V, 325).

³³ BONAVENTURA, *Hex.* III, 32 (V, 348).

³⁴ BONAVENTURA, *Itin.* IV, 3 (V, 306).

³⁵ BONAVENTURA, *Lign. vit.*, Prol, 3 (VIII, 69).

³⁶ BONAVENTURA, *Lign. vit.*, 35 (VIII, 81).

³⁷ BONAVENTURA, *Brev.* VI, 1, 3 (V, 265); VI, 4, 2 (V, 268).

³⁸ BONAVENTURA, *Chr. un.*, 2 (V, 568).

³⁹ BONAVENTURA, *Lign. vit.*, 38 (VIII, 82); cf. le stimmate di Francesco.

Santo che riposarono su Gesù⁴⁰. Solo attraverso lui si può passare al Padre, cioè operare la Pasqua:

Per questa via non si va se non sospinti dall'ardentissimo amore del Crocifisso [...] *Con Cristo sono confitto in croce. Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me* (Gal 2,19-20) [...] le sei illuminazioni ascendenti cominciano dalle creature e conducono fino a Dio, nel quale nessuno penetra rettamente se non tramite il Crocifisso⁴¹.

È per lui che si può entrare nella Gerusalemme celeste:

La Gerusalemme celeste, nessuno può entrare per contemplarla, se non è introdotto dal Verbo increato che è Cristo⁴². La contemplazione non è sufficiente per entrare nella Gerusalemme celeste, ma occorre passare attraverso il sangue dell'Agnello, che ne è come l'ingresso⁴³. Passiamo con Cristo crocifisso da questo mondo al Padre⁴⁴.

4. Creazione e riparazione

Cristocentrismo, «antropocentrismo» e valore del cosmo

Per Bonaventura, creazione, riparazione e rivelazione partecipano un unico disegno di salvezza mediato dal Verbo increato, incarnato e ispirato, che è Gesù Cristo, Dio e uomo. Questo implica una visione della creazione che ha il suo culmine (Gen 1) e centro (Gen 2) nell'uomo, il «minore mondo», immagine chiamata alla somiglianza. Questo racchiude anche una concezione del cosmo il cui essere più profondo, risiedendo nelle ragioni eterne nel Verbo, è permeato della presenza divina, a titolo di «vestigio»: nell'intero cosmo, «ogni creatura è una parola di Dio»⁴⁵. E proprio perché già nella Trinità il Verbo è medio tra il Padre e lo Spirito, il mondo intero è segnato dal sigillo trinitario e dice Dio non solo uno ma anche trino.

Bonaventura insiste non solo sulla relazione esistente tra il «maggiore mondo» e il «minore mondo», ma sull'ordinazione del primo al secondo: «il decorso del macrocosmo corrisponde al decorso della vita del microcosmo, cioè dell'uomo, culmine in vista del quale [il mondo] fu fatto»⁴⁶ e medio tra Dio e le realtà inferiori: «Dio fece il mondo maggiore in vista del minore, cioè dell'uomo, che è collocato nel mezzo (*in medio*) tra Dio e queste realtà infe-

⁴⁰ BONAVENTURA, *Lign. vit.*, 49 (VIII, 86).

⁴¹ BONAVENTURA, *Itin.*, Prol. 3 (V, 295).

⁴² BONAVENTURA, *Chr. un.*, 12 (V, 570).

⁴³ BONAVENTURA, *Itin.*, Prol. 3 (V, 296).

⁴⁴ BONAVENTURA, *Itin.* VII, 6 (V, 312).

⁴⁵ BONAVENTURA, *In Eccl.*, c. 1, q. 2, resp. (VI, 16); *Hex.* XVIII, 25 (V, 418): «Tutte le creature infatti proclamano Dio».

⁴⁶ BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 2, 2 (V, 204).

riori»⁴⁷. L'uomo non è solo «l'ornamento di tutto il mondo sensibile»⁴⁸, ma «il fine di tutto ciò che esiste»⁴⁹, il che indica la sua eccellente dignità «a causa del quale tutto è stato fatto»⁵⁰. Bonaventura avrebbe potuto firmare l'affermazione di *Gaudium et spes* 24: «l'uomo è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa». L'uomo non è quindi una qualsiasi creatura nell'universo, nemmeno semplicemente la più alta, ma quella in funzione della quale tutta la realtà, sia angelica che materiale, fu creata. La visione di Bonaventura, proprio perché è cristocentrica (in modo relazionale) — e Cristo è Dio e uomo —, è già antropocentrica (in modo relazionale) non certo al livello di tutto il reale — come in certe concezioni moderne —, ma *nell'ambito del creato*. Il suo «antropocentrismo» è quello biblico.

Ora, proprio a motivo di questa dignità del uomo nel mondo e dell'ordinazione a lui dell'intero cosmo, Dio non poteva abbandonarlo alla sua sorte, ma doveva venire a curarlo:

E poiché la creatura razionale, che è in certo modo il fine di tutte le cose (*finis omnium*), non rimase nel suo stato, ma a causa della sua caduta, ebbe bisogno di essere riparata, per questo tale scienza [= teologia] tratta della corruttela del peccato (III), del medico (IV), della salute (V = grazia dello Spirito Santo), e della medicina (VI = sacramenti) e inoltre della cura perfetta, che si compirà nella gloria, una volta gettati gli empì nella pena (VII = giudizio)⁵¹.

Perciò Cristo nacque simbolicamente nella sesta età per riparare chi fu creato nel sesto giorno: «La sesta età, in cui in forma d'uomo (*in hominis effigie*) nacque Cristo, che è la vera immagine di Dio (*vere imago Dei*), corrisponde al sesto giorno, in cui fu formato il primo uomo»⁵². E perciò anche lo ricapitolò in sé (Ef 1,10) in tutti i suoi tre stati, secondo un pensiero che Bonaventura ricava dal Lombardo: l'innocenza (pre-lapsaria) attraverso l'immunità dal peccato; la natura decaduta attraverso la mortalità e le altre passioni comuni e degne dell'uomo; la gloria attraverso la beatitudine della perfetta fruizione di cui gode nella sua anima beata⁵³.

⁴⁷ BONAVENTURA, *Brev.* VII, 4, 3 (V, 284).

⁴⁸ BONAVENTURA, *Brev.* IV, 4, 4 (V, 244).

⁴⁹ BONAVENTURA, *Brev.* II, 4, 5 (V, 222).

⁵⁰ BONAVENTURA, *In III Sent.* d. 20, a. un., q. 1, resp. (III, 417-418).

⁵¹ BONAVENTURA, *Brev.* I, 1, 2 (V, 210).

⁵² BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 2, 2 (V, 204).

⁵³ BONAVENTURA, *Brev.* IV, 8, 3 (V, 248-249); cf. PIETRO LOMBARDO, *Liber III Sent.*, d. 16, c. 2, *Spicilegium Bonaventurianum V*, Grottaferrata 1981, 105.

Scala riparatrice, ecologia umana e croce

Salvare, per Bonaventura, è essenzialmente riparare, cioè ricreare⁵⁴, curare e guarire ciò che è stato guastato e ferito: il peccato da cui essere salvato viene qui concepito come alterazione, a livello della natura. Gesù Cristo ripara a livello del mondo, dell'inferno e del paradiso⁵⁵ (cf. Fil 2,10: «sulla terra, sotto terra, nei cieli»). Salvare è per lui tuttavia anche liberare: il peccato viene allora intravisto come schiavitù, a livello della persona. Infine, salvare è anche rivelare: il peccato appare in quel momento come tenebre e ignoranza. Tra questi tre aspetti, il concetto di riparazione è dominante, con il vocabolario medicinale, di stampo biblico-patristico⁵⁶. Ampio, il termine comprende due aspetti: da una parte, la possibilità di condividere la vita divina, ossia di conoscere [Verbo], amare [Spirito] e imitare [Padre] Dio, permettendo di ritrovare la somiglianza divina persa⁵⁷; dall'altra, la guarigione, liberazione o redenzione⁵⁸ dal peccato, che implica il ritrovare l'innocenza della mente, l'amicizia con Dio e l'eccellenza (dignità) umana.

Questa riparazione era necessaria affinché tutta la realtà potesse di nuovo offrire la sua trasparenza di vestigia:

L'anima nostra non avrebbe potuto rialzarsi dalle cose sensibili alla contuizione di sé e in se stessa dell'eterna verità, se la Verità stessa, prendendo forma umana in Gesù Cristo, non si fosse fatta scala riparatrice della scala precedente spezzata dal peccato di Adamo⁵⁹.

Ciò fatto, l'intero cosmo può ritrovare il suo ruolo di scala verso Dio, per la quale inizia quel transire *ad Patrem* descritto nell'*Itinerarium* (per e nei vestigi: I e II) che si prolunga poi nell'interiorità dell'anima rinnovata (per e nell'immagine: III e IV), si innalza di là tramite Mosè al Dio uno il cui nome proprio è l'essere e tramite Gesù al Dio Trino il cui nome proprio è bontà (per e in Dio: V-VI), prima di compiersi ultimamente attraverso la morte al mondo con Cristo crocifisso (VII). Ora, in Gesù Cristo sta presente l'intera realtà creata e increata: materiale (il suo corpo), spirituale (la sua anima), divina (la sua divinità). In se

⁵⁴ BONAVENTURA, *Brev.* V, 1, 3 (V, 252); V, 3, 2 e 3 (V, 255), dove parla pure del «principio ricreativo, cioè il Verbo eterno, che è Gesù Cristo, mediatore di Dio e degli uomini» e riforma ciò che è stato deformato; V, 4, 4 (V, 256).

⁵⁵ Bonaventura parla spesso di restaurare il paradiso o le schiere angeliche (*Lign. vitae*, 37 [VIII, 82]; *Hex.* I, 22 [V, 333]; III, 18 [V, 346]; X, 8 [V, 378]), sebbene non ci sia nessuna riparazione per gli stessi Angeli decaduti (*Brev.* II, 5, 8 [V, 223]); e dà qualche spiegazione su cosa intende con questa «restaurazione» operata dagli uomini buoni (*In II Sent.*, d. 9, a. un., q. 2 [II, 244-245]; q. 5 [II, 250-251]; q. 7 [II, 253-254]).

⁵⁶ BONAVENTURA, *Brev.* IV, 1, 4 (V, 241-242).

⁵⁷ BONAVENTURA, *Brev.* IV, 1, 3 (V, 241).

⁵⁸ Nel testo latino, il termine *redemptio* è raramente usato, sebbene le traduzioni hanno tendenza ad adoperarlo per tradurre *reparatio*, perdendo così l'accento bonaventuriano.

⁵⁹ BONAVENTURA, *Itin.* IV, 2 (V, 306).

stesso, Gesù include quindi le sei tappe dell'ascensione dell'uomo verso Dio che ci propone l'*Itinerarium*⁶⁰. In tal modo, l'ascensione mistica realizza la nostra configurazione a Cristo, partendo dal basso della sua umanità (la sua realtà corporea e spirituale) e giungendo all'alto fino alla sua identità personale (la sua realtà divina); in quanto uno della Trinità (V-VI), egli ha assunto tutto il creato (I-IV), ma anche in esso si è lasciato inchiodare sulla croce (VII). Il Dottore Serafico traduce così teologicamente il *Cantico delle creature* di Francisco d'Assisi, di cui ha colto sulla Verna il senso cristo- e staurocentrico. Francesco lo compose nel 1225, dopo avere ricevuto, attraverso le stimmate, la sua ultima configurazione al Crocefisso. Così Bonaventura ci offre una pista valida per una concezione cristiana di un'ecologia umana, implicando tutto il creato in quanto ordinato all'uomo e quest'ultimo a Dio, trasfigurato in Gesù Cristo, Verbo incarnato e crocefisso.

5. *Vita spirituale trinitaria*

Il *Breviloquium* comincia con Ef 3, 14-19, che colloca immediatamente il discorso nell'orizzonte trinitario:

Piego le mie ginocchia al Padre del Signore nostro Gesù Cristo, da cui ha nome ogni paternità in cielo e in terra, affinché vi dia il potere secondo la ricchezza della sua gloria di essere fortificati attraverso il suo Spirito nell'uomo interiore; Cristo abiti nei vostri cuori attraverso la fede, affinché, radicati e fondati nella carità, possiate comprendere, insieme a tutti i Santi, l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, conosciate anche la sovraeminente carità della scienza di Cristo, per essere ripieni di tutta la pienezza di Dio.

Per Bonaventura, nonostante il principio di unità delle operazioni *ad extra*, l'anima non entra in un rapporto univoco alle tre persone divine, bensì in un rapporto differenziato a ognuna di esse, tenuto conto della sue proprietà personali. Così l'uomo diviene, secondo le più frequenti attribuzioni del nostro autore che seguono la Scrittura, «figlio del Padre»⁶¹, «membra, fratello, coerede» di Cristo, «tempio» dello Spirito⁶². Il *transire in Deum* è un transire in Cristo al Padre nello Spirito Santo che imprime il Verbo incarnato e crocefisso nel cuore dei fedeli.

⁶⁰ BONAVENTURA, *Itin.* I, 3 (V, 297).

⁶¹ Tommaso è più propenso ad affermare che l'uomo è propriamente «figlio della Trinità» (*ST III*, q. 23, a. 2; 32, a. 3), ma precisa subito: «Ecco perché l'adozione, pur essendo comune a tutta la Trinità, si appropria al Padre come adottante, al Figlio come esemplare, allo Spirito Santo come imprimente in noi l'immagine dell'esemplare» (*III*, q. 23, a. 2, ad 3).

⁶² BONAVENTURA, *Brev.* I, 2, 4 (V, 211); IV, 5, 6 (V, 246); V, 1, 2 (V, 252); V, 1, 5 (V, 253); V, 3, 3 (V, 255); *Itin.* IV, 8 (V, 308). Altre attribuzioni sono più fluttuanti, come amico e sposa che è detto ogni tanto in relazione al Padre, ogni tanto al Figlio.

II. CRISTOLOGIA E SOTERIOLOGIA TRINITARIA DI J. DUPUIS

In questa sede, non possiamo considerare tutti gli aspetti della proposta di J. Dupuis. Ci concentreremo sulla sua cristologia trinitaria, per tre motivi: primo, perché fornisce il fondamento teologico della sua prospettiva; secondo, perché è l'aspetto più discusso della sua proposta; terzo, perché è in quest'ambito che il dialogo con Bonaventura ci appare fecondo.

1. *Il nuovo paradigma della teologia delle religioni*

Il pensiero di Dupuis s'inserisce nel quadro dell'emergenza, nella seconda metà del novecento, della teologia cristiana delle religioni e dei suoi successivi cambiamenti di paradigma. Già nel Medioevo, più ancora a partire dal XVI secolo e quasi fino al Vaticano II, ci si chiedeva se e in che modo i singoli non-battezzati potevano accedere alla salvezza offerta da Gesù Cristo e trasmessa dalla sua Chiesa, attraverso il battesimo di sangue e di voto (catecumeni) o di desiderio sia esplicito che implicito (manifestato attraverso una vita retta secondo la propria coscienza e le illuminazioni ricevute). Fino a questo punto le altre religioni, con i loro aspetti idolatrici delineati nella prospettiva biblica, erano percepite come i molteplici cammini tramite i quali gli uomini ricercano Dio a tastoni, spinti dal loro desiderio naturale del sovrannaturale (de Lubac). Attorno all'ultimo Concilio, a motivo di una crescente consapevolezza del pluralismo religioso *di fatto*, ci si cominciò a chiedere se e in che modo le altre tradizioni religiose in quanto tali, attraverso i loro testi sacri, i loro rituali, la loro vita di preghiera, potessero esercitare per i loro membri una certa mediazione partecipata nella salvezza operata da Gesù Cristo, «unico mediatore» (1Tm 2,5). Più recentemente, è emersa la questione se queste tradizioni religiose non facessero positivamente parte del disegno salvifico di Dio e non fossero dei cammini di autorivelazione divina, tramite i quali Dio cerca gli uomini, in modo da parlare di un pluralismo *di principio*⁶³, da connettere, in un modo normativo o meno, con la sua manifestazione in Gesù Cristo. A questo processo vanno collegati i cambiamenti di paradigma teologico che hanno segnato l'evoluzione della teologia delle religioni: prima l'ecclesiocentrismo esclusivista, poi il cristocentrismo inclusivista, infine il teocentrismo pluralista e le sue varianti (regnocentrismo, soteriocentrismo).

⁶³ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* del 6 agosto 2000, 4, in *Documenta inde a Concilio vaticano secundo* (cf. nt. 5), 498.

2. Il «pluralismo inclusivo»

Cercando di elaborare in modo «induttivo»⁶⁴, fondato sulla «prassi del dialogo interreligioso»⁶⁵, «una *teologia cristiana* delle religioni»⁶⁶ che sia «una cristologia delle religioni»⁶⁷, J. Dupuis cerca una via di mezzo tra i due ultimi modelli, chiamata «pluralismo inclusivo» o «inclusivismo pluralista»⁶⁸. Del modello inclusivista non vuole perdere il paradigma cristocentrico⁶⁹. Se per Dupuis, a differenza di Rahner, Gesù non è il Salvatore *assoluto*, è, ciò nonostante, il Salvatore *costitutivo*, nel senso che «possiede significato salvifico per l'intera umanità», essendo «causa di salvezza»⁷⁰, e nel senso che ogni altra mediazione salvifica partecipata deve avere qualche relazione⁷¹ con l'evento Gesù Cristo, culmine dell'autorivelazione di Dio nel mondo. Tuttavia, «se è vero che è costitutivo della salvezza, egli non esclude né include altre figure o tradizioni salvifiche»⁷². Dal modello pluralista Dupuis non accetta il paradigma teocentrico, almeno in quanto è inteso come opposto al cristocentrismo⁷³, ma vuole integrare l'idea di una pluralità di mediazioni salvifiche, come altrettante vie di autocomunicazione di Dio nel mondo, e ammette l'impostazione regnocentrica⁷⁴, che stima compatibile con il paradigma cristocentrico. Quindi non solo prende atto della realtà insuperabile del pluralismo religioso⁷⁵, ma lo ritiene parte dell'unico disegno di salvezza di Dio⁷⁶. Le tradizioni religiose sono «percorsi convergenti» che esprimono la ricchezza sovrabbondante dell'offerta salvifica di Dio⁷⁷, la cui causa più radicale risiede nel mistero della Trinità come espansività *ad intra* e autocomunicazione *ad extra*⁷⁸. L'alleanza cosmica con le nazioni, nella persona di Noè, ne è un

⁶⁴ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 2000³, 24-25.28.397.

⁶⁵ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 28.30.

⁶⁶ J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, 13.345.

⁶⁷ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 345.353.

⁶⁸ J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2002², 180.188.469.470.

⁶⁹ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 124-132.146; 353; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 62.

⁷⁰ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 381-382.

⁷¹ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 382.396.

⁷² J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 521; cf. *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 471.

⁷³ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 18; 148; 265; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 256-257.

⁷⁴ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 35.463.518. In un primo tempo, sembrava invece prendere una certa distanza dal regnocentrismo (*Gesù Cristo* [cf. nt. 66], 288-289).

⁷⁵ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 5.8.

⁷⁶ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 290; 347-348; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 284.438.516; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 22.305.

⁷⁷ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 520; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 313.

⁷⁸ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 283.520; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 219.469.486.

modello⁷⁹. I loro testi sacri, a cui l'autore riconosce una certa «ispirazione analogica»⁸⁰, sono delle parole di Dio⁸¹. La loro vita liturgica e spirituale è un dono di grazia soprannaturale speciale di Dio ai popoli della terra⁸². Il carattere mescolato tra verità proveniente da Dio ed errori procedenti dagli uomini sarebbe comune tra le religioni e il cristianesimo⁸³, sebbene in modo variabile. Le diverse religioni rappresentano le varie vie tramite le quali «il Verbo che illumina ogni uomo che viene nel mondo» (Gv 1,9) si manifesta e Dio parla «molte volte e in diversi modi» (Eb 1,1)⁸⁴, fino alla realizzazione escatologica del Regno⁸⁵.

3. Religioni profetiche e mistiche

Dupuis è poco sensibile alla logica storico-biblica dell'elezione. Benché riconosca il carattere peculiare della relazione di Dio con Israele di fronte alle nazioni, non le dà un rilievo realmente distintivo. Anzi, cerca più volte di «applicare»⁸⁶ le affermazioni bibliche riguardanti il popolo eletto agli «altri popoli eletti di Dio»; tutti i popoli della terra sono per lui «popoli di Dio»⁸⁷. Il teologo belga preferisce distinguere tra due gruppi di religioni: le «profetiche»

⁷⁹ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 34.51-52.

⁸⁰ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 238; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 334; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 243-248.256.258.

⁸¹ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 348; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 335.339; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 258; *Perché non sono eretico. Teologia del pluralismo religioso: le accuse, la mia difesa*, Bologna 2014, 155. L'autore è favorevole all'uso di tali testi nella preghiera e persino nella «liturgia della Parola» cristiana (*Gesù Cristo* [cf. nt. 66], 244-245; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 342; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 263).

⁸² J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 410; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 39.443.468.

⁸³ J. DUPUIS, *Perché non sono eretico* (cf. nt. 81), 154.

⁸⁴ Il pensiero di Dupuis pare poggiare essenzialmente su questi due versetti ripetutamente citati. L'autore sa quanto l'interpretazione del primo testo sia discussa, già filologicamente parlando: infatti, secondo la lezione preferita da Nestle-Aland, dalla Neovulgata («*veniens*») e dalla CEI («*Veniva nel mondo la luce vera*»), manifestata nella scelta di punteggiatura del testo greco e più in consonanza con la dinamica del Prologo, il participio *erchōmenon* sarebbe un nominativo neutro, riferito alla luce (*phōs*), e quindi al Verbo, nel suo venire verso il mondo; si dovrebbe quindi tradurre: «*venendo nel mondo*»; invece secondo Zerwick e la Vulgata («*venientem*»), si tratta piuttosto di un accusativo maschile, riferito «a ogni uomo»; si dovrebbe quindi tradurre «*che viene nel mondo*». La seconda lezione è più favorevole alla posizione di Dupuis, non la prima. In ogni caso, il nostro autore sceglie l'interpretazione di Léon-Dufour che risponde alla sua prospettiva: indica, secondo lui, l'azione del Verbo come tale nel mondo prima e dopo l'incarnazione. Quanto al secondo testo, egli riconosce di interpretarlo *contra litteram*: il brano considera la rivelazione veterotestamentaria a Israele nella storia della salvezza che porta al Figlio; non verte sulle rivelazioni nelle altre tradizioni religiose, e certamente non dopo l'incarnazione del Figlio.

⁸⁵ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 480.

⁸⁶ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 16.

⁸⁷ J. DUPUIS, *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 22.467

(ebraismo, cristianesimo, islam), che sottolineano la salvezza operata da Dio nella storia, e le «mistiche»⁸⁸ (induismo, buddismo), che evidenziano la salvezza operata nell'interiorità dell'uomo. Dupuis riconosce il carattere schematico della distinzione: perché da una parte «il Dio che si rivela nell'esperienza profonda del Sé è anche colui che interviene nella storia»⁸⁹, e dall'altra non si può negare la dimensione mistica delle religioni «profetiche» né affermare che le religioni «mistiche» siano del tutto estranee all'idea di una rivelazione di Dio nella storia. Tutte queste vie religiose sono tuttavia in relazione con l'evento Gesù Cristo, come culmine unico e insuperabile, sebbene limitato, dell'autocomunicazione di Dio al mondo. La rivelazione cristiana rimane la più alta e piena rivelazione che Dio ha fatto di se stesso, per quanto era possibile nella storia, e l'economia di salvezza per tutti gli uomini rimane unica nella sua fonte paterna.

4. Il «triplice» Verbo (*incarnandum, ensarkos, asarkos*)

Dupuis cerca di fondare la sua posizione a partire da una «cristologia trinitaria»⁹⁰, espressa nell'economia e fondata nell'immanenza. Due principi guidano la sua riflessione. Il primo riguarda la dimensione trinitaria del mistero cristico, il secondo i limiti dell'evento storico dell'incarnazione.

Cristologia trinitaria

Secondo il primo principio, la figura di Gesù Cristo, Verbo incarnato, rimanda a quella del Padre e dello Spirito. Dupuis rileva la monarchia del Padre⁹¹, fonte della Trinità, principio originario della creazione e autore della salvezza. Così come il titolo «Dio» nel Nuovo Testamento viene applicato in proprio al Padre, l'autore considera che solo lui può essere chiamato l'Assoluto in modo proprio (non Gesù Cristo)⁹², e insiste sul fatto che il titolo di Salvatore nel *corpus* neotestamentario verrebbe attribuito in modo proprio al Padre — l'unico vero e proprio Rivelatore e Salvatore assoluto⁹³ — e solo in modo derivato a Gesù Cristo⁹⁴. Seguendo l'espressione d'Ireneo, ribadisce che

⁸⁸ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 68 et passim; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 326.

⁸⁹ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 110.

⁹⁰ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 277.516; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 182.

⁹¹ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 362.

⁹² J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 279; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 183.310.424. Questa affermazione è contestabile: se Gesù Cristo è il Verbo incarnato, non si vede perché non potrebbe essere chiamato «assoluto», se non per una forma di cristologia divisiva (Gesù designerebbe la «persona» umana, distinta dall'ipostasi divina), o di subordinazionismo trinitario (solo il Padre sarebbe assoluto, non il Verbo e lo Spirito).

⁹³ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 412.520; *Perché non sono eretico* (cf. nt. 81), 96; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 90.310.314.

⁹⁴ Anche questa affermazione è esegeticamente contestabile.

il Padre agisce nel mondo tramite le sue due mani, il Figlio e lo Spirito. Questo permette a Dupuis di affermare una trascendenza del Padre rispetto a ogni sua manifestazione nella storia del mondo: il Padre non è solo «il Padre del Signore nostro Gesù Cristo», ma rimane sempre il Padre del Verbo e dello Spirito immanenti. Gli permette anche di attribuire allo Spirito un'azione «distinta» rispetto a quella del Verbo, e in particolare del Verbo incarnato Gesù Cristo⁹⁵. Lo Spirito non è solo lo Spirito di Gesù risorto, ma rimane lo Spirito come tale. La teologia trinitaria del nostro autore, se mantiene l'unità a partire dalla monarchia del Padre, sottolinea le distinzioni personali *ad intra* come *ad extra*⁹⁶, con una certa tendenza a un subordinazionismo, economico se non immanente, delle due ultime persone rispetto al Padre. Sparsi nell'opera, i numerosi riferimenti alla mistica indù in relazione con quella di Eckhart sulla deità essenziale al di là di «Dio» sostengono questa tendenza⁹⁷.

Umanità e storia: i limiti del particolare

Il secondo principio è che ogni rivelazione nella storia è necessariamente limitata, relativa, imperfetta e incompleta⁹⁸. Dal punto di vista filosofico, questo pensiero potrebbe tradire un'impostazione neo-kantiana, dove il *fenomeno* (Gesù Cristo) afferrabile secondo le intuizioni a priori della sensibilità (spazio e tempo) e le categorie dell'intendimento non può mai dare accesso al *noumeno* o realtà in sé (il Verbo come tale). Benché l'autore evochi a proposito di Balthasar «l'universale concreto»⁹⁹ manifestato nella «singolarità», egli pensa piuttosto la storicità come il «particolare» che manifesta una figura sempre parziale del «generale». Dal punto di vista teologico-culturale, questa prospettiva segna anche l'impronta della tradizione indiana, per la quale Dio deve essere sempre al di là di ogni suo possibile *avatar* nel mondo. Dupuis è perciò convinto che la storia indica sempre un limite creaturale di fronte all'infinito increato, di modo che nessuna rivelazione di Dio, nemmeno nel caso unico e supremo dell'unione ipostatica, possa esaurire il suo mistero, perché gravata dai limiti spazio-temporali della condizione umana¹⁰⁰. Pur essendo il culmine di ogni possibile rivelazione di Dio, l'evento Gesù Cristo è necessariamente circoscritto e chiama qualche altra manifestazione che possa mettere maggior-

⁹⁵ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 426.

⁹⁶ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 406.

⁹⁷ In Bonaventura, il cammino mistico ascensionale va da Dio nell'unità dell'essenza (*Itin.* V) a Dio come Trinità (*Itin.* VI) e infine da Gesù crocifisso al Padre (*Itin.* VII); sembra proprio contrario a quello di Eckhart e di Le Saux descritto in *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 115-120.

⁹⁸ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 81; 240-241; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 337.403.443.520; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 39

⁹⁹ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 187.

¹⁰⁰ J. DUPUIS, *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 39.251.253-254.353.

mente in luce altri aspetti del mistero di Dio¹⁰¹. Questo spiega in parte l'assenza nel suo pensiero di una vera staurologia: perché la croce, più ancora che l'incarnazione, esprime l'universalità della salvezza nella massima singolarità.

«Verbo come tale» e «Verbo incarnato»

Ne risulta che, secondo il nostro autore, il *Verbo*, persino dopo l'incarnazione, rimane distinto dall'*uomo* Gesù Cristo anche nel suo stato glorificato e continua a esercitare un'azione salvifica distinta (sebbene non separata e facendo parte di un'unica azione salvifica riconducibile al Padre) in quanto Verbo come tale (*logos asarkos*), distinto dal Verbo incarnato (*logos ensarkos*)¹⁰². Incontriamo qui la duplice distinzione basilare di Dupuis, che fa sì che il suo cristocentrismo si rivela più propriamente un «logocentrismo»¹⁰³. Per sostenere tale inusuale distinzione, l'autore si avvalga di Leone Magno e del Concilio di Calcedonia che afferma l'unità della *persona* (l'ipostasi del Verbo) nella distinzione delle *nature*, senza confusione né mutamento, senza divisione né separazione¹⁰⁴, e su Costantinopoli III che applica lo stesso ragionamento alle due volontà (*thelēma*) e operazioni (*energeia*) naturali¹⁰⁵. Tale distinzione delle nature, con le loro proprietà, non è mai abolita nell'unione secondo l'ipostasi. Il problema è che la distinzione che Leone Magno e Calcedonia enunciano a proposito delle *nature* (divina e umana), cioè dei termini astratti, distinte nell'unica *persona* o *ipostasi* divina (il Verbo), Dupuis intende esprimerla al livello del Verbo, termine concreto che designa *in recto* l'ipostasi¹⁰⁶, distinguendo tra «il Verbo come tale» e «il Verbo incarnato», come se fossero due persone o soggetti distinti¹⁰⁷. In realtà, dall'incarnazione in poi, il «Verbo come tale» non esiste più, esiste solo il «Verbo incarnato». La persona divina, da «semplice» che era, facendo da ipostasi per la natura umana («enipostasia»), è divenuta «composita»¹⁰⁸ e questo

¹⁰¹ J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 209; 245; 290; 340; *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 521-522; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 471.473.

¹⁰² J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 390.403-404.432.520; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 40.266.268.296.301.304.331.467; *Perché non sono eretico* (cf. nt. 81), 80-81.85-87.90.92.131.132.133.

¹⁰³ Cf. J. DUPUIS, *Gesù Cristo* (cf. nt. 66), 186.

¹⁰⁴ CONCILIO DI CALCEDONIA, *Definizione di fede*, DH 301-302.

¹⁰⁵ CONCILIO DI COSTANTINOPOLI III, *Definizione di fede*, DH 556-557.

¹⁰⁶ Come è ben saputo, la confusione dei termini concreti e astratti operata da Nestorio (DH 251a-e) è stata una delle cause dei *malintesi* avvenuti all'inizio della controversia con Cirillo, il quale, almeno nella sua *II lettera* (DH 250-251), li distingueva chiaramente. Sembra che sia anche una delle cause degli equivoci incontrati nel pensiero del teologo belga.

¹⁰⁷ Leone Magno insiste invece sul fatto che *dopo l'incarnazione* l'unico Verbo incarnato agisce sempre nella comunione delle sue due nature (*Tomus ad Flavianum* e *Lettera Promississe me memini*, DZ 294 e 318 in fine).

¹⁰⁸ Questo pensiero, abbozzato a Costantinopoli II (DH 424-425) e chiamato oggi neocalcedonismo, divenne tradizione comune attraverso GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III, 51 e 53, *Patristische Texte und Studien* 12, Berlin - New York 1973, 122-126 e

«una volta per sempre», secondo l'adagio «*quod semel assumpsit nunquam dimisit*».

Lo stesso accade con la rilettura di Costantinopoli III. Il Concilio distingue le *facoltà* (di volere) e i *principi* d'operazione insiti nelle *nature*, pur affermando l'unità degli *atti concreti* riferiti alla persona o ipostasi, voluti e operati divinamente e umanamente, cioè procedenti dal concorso armonico delle due volontà e operazioni *naturali* (ad es., il Verbo incarnato Gesù Cristo va alla passione). Non intende distinguere un'azione del «Verbo come tale» e un'azione del «Verbo incarnato», persino dopo la risurrezione. Con la confusione dei termini concreti e astratti, Dupuis dà l'impressione di distinguere non solo due *nature* ma due *persone* e due *azioni* e di ricadere nelle aporie della teoria dell'*assumptus homo*. Benché affermi l'unione ipostatica, sembra infatti che il *Verbo* come tale, cioè la persona divina, rimanga distinto dall'*uomo* Gesù Cristo glorificato, inteso come «persona umana», mentre ognuno svolge la propria distinta azione salvifica nel mondo.

Il «Verbo-da-incarnarsi»

Considerando poi che, dal punto di vista della storia della salvezza, il Verbo da sempre sta per incarnarsi nella pienezza dei tempi, Dupuis aggiunge un'altra categoria classica. Bisogna affermare:

l'azione del Verbo da incarnarsi (*Verbum incarnandum*), prima dell'incarnazione; l'azione del Verbo incarnato (*Verbum incarnatum*), sia nello stato della kenosi durante la sua vita umana, sia dopo la risurrezione nello stato glorificato; e infine l'azione permanente del Verbo come tale che perdura dopo l'incarnazione del Verbo e la risurrezione di Cristo, non costretta dai limiti dell'umanità¹⁰⁹.

Ci troviamo infine, come nel *corpus* bonaventuriano, di fronte a una triplice distinzione: il «Verbo da-incarnarsi», il «Verbo incarnato» e il «Verbo come tale». Ma mentre quella bonaventuriana segue limpidamente la storia della salvezza, nel caso di Dupuis la terza categoria, nella misura in cui permane dopo la risurrezione, rompe la linea storico-salvifica («Verbo come tale, da-incarnarsi e incarnato»), come una specie di ritorno al di qua della storia della salvezza giudeo-cristiana. Questa «spia» accesa sul cruscotto teologico chiama l'attenzione e apre la via al dialogo con il Dottore serafico.

5. La Trinità «reduplicata»

Coerentemente, Dupuis distingue poi, anche dopo l'incarnazione, un'azione dello «Spirito Santo come tale», in quanto persona divina, e un'azione dello

128; PIETRO LOMBARDO *Liber III Sent.*, d. 6, c. 3 (cf. nt. 53), 52-53; TOMMASO D'AQUINO, *ST III*, q. 2, a. 4.

¹⁰⁹ J. DUPUIS, *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 268.

Spirito in quanto comunicato dal Risorto, cioè come «Spirito di Cristo»¹¹⁰. Questa distinzione pone problema, se è vero che, dopo l'incarnazione, la spirazione e la missione dello Spirito procedono dal Padre e dall'unico «Figlio e Verbo incarnato». Proseguendo nella stessa logica, Dupuis distingue pure l'azione del Padre in quanto Dio o della potenza divina come tale¹¹¹ dalla sua azione in quanto Padre del Verbo incarnato attraverso l'unico mediatore Gesù Cristo. In fine le tre persone sono come «reduplicate», a livello delle loro «distinte» azioni se non del loro essere (*agere sequitur esse*): il Padre come tale e il Padre del Signore nostro Gesù Cristo; il Verbo come tale e il Verbo incarnato; lo Spirito come tale e lo Spirito di Cristo glorificato. Dopo l'incarnazione e la risurrezione, attraverso le religioni, il Padre, il Verbo e lo Spirito come tali svolgono una loro attività salvifica tendenzialmente autonoma rispetto all'azione salvifica del Padre di Gesù Cristo, del Verbo incarnato Gesù Cristo, dello Spirito di Gesù Cristo.

La posizione di J. Dupuis introduce nella Trinità una distinzione problematica. Rischia di relativizzare lo scandalo paradossale dell'incarnazione e della croce per il Verbo e conseguentemente la portata trinitaria di questi eventi¹¹². Queste affermazioni toccano i due dogmi fondamentali della fede cristiana (incarnazione e Trinità) e la logica divina dispiegata attraverso l'Uno e l'Altro Testamento, ossia la dimensione storica, l'elezione di uno per i molti, l'universale concreto. Tutto questo richiede un discernimento teologico, nel dialogo con Bonaventura.

III. TEOLOGIA CRISTIANA DELLE RELIGIONI

Riflettendo sulla conclusione del vangelo secondo Matteo, Balthasar mette in risalto il quadruplice «tutti» di Mt 29,18-19 che segna la missione che Gesù Cristo ha affidato agli undici discepoli e attraverso loro alla sua Chiesa:

- 1) «tutto il potere in cielo e sulla terra», ecco il fondamento della possibilità della missione;
- 2) «tutti i popoli», nello spazio e nel tempo, costituiscono l'estensione;
- 3) «conservare tutto ciò che vi ho insegnato» rappresenta la cattolicità del compito, mentre la garanzia è data da
- 4) «sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo»¹¹³.

¹¹⁰ J. DUPUIS, *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 334-336; *Perché non sono eretico* (cf. nt. 81), 88-90.92.141-145.

¹¹¹ J. DUPUIS, *Perché non sono eretico* (cf. nt. 81), 94.

¹¹² Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus* 12, in *Documenta inde a Concilio vaticano secundo* (cf. nt. 5), 505.

¹¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium Pasquale*, Brescia, 1990 201.

Ricordiamo pure il mandato di Gesù nella seconda finale di Mc 16,15-16, che ha dato acqua al mulino della posizione esclusivista, sebbene la formula usata, simmetrica per ciò che riguarda la fede, non lo sia esplicitamente per ciò che riguarda il battesimo: «Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato». Ma conosciamo anche il grido di Paolo in Rm 10,13-14:

Infatti: *chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato* (Gl 3,5). Ora, come invocheranno colui nel quale non hanno creduto? Come crederanno in colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che lo annuncerà? E come lo annunceranno, se non sono stati inviati? Come sta scritto: *Quanto sono belli i piedi di coloro che recano un lieto annuncio di bene!* (Is 52,7)»

Ora, se da una parte, il seme della Parola fatta carne, morta e risorta è caduto in terra «una volta per tutte» e il suo sangue si è versato in modo definitivo e indelebile, d'altra parte «i piedi di coloro che recano il lieto annuncio» non hanno ancora calcato buona parte del campo: il vangelo non è stato annunciato alla maggior parte degli uomini. La posizione inclusivista cerca di tenere insieme i vari aspetti della rivelazione e la realtà «pastorale» del campo, il che spiega perché è stata adoperata dal Magistero odierno. Essa implica una cristologia e soteriologia trinitaria, sola in grado di collegare l'unicità del disegno salvifico di Dio, la sua universalità e la sua storicità. Ma cosa pensare del tentativo di Dupuis di stabilire un ponte tra le posizioni pluraliste e quella inclusivista?

In questa sezione, vorrei mostrare che la riflessione bonaventuriana, come fece al suo tempo con Gioacchino da Fiore, potrebbe aiutare il nostro discernimento teologico, affinandolo gradualmente, in modo da riscattare le migliori intuizioni del teologo belga, scartandone le affermazioni ambigue o inadeguate, e da offrire piste per pensare oggi la salvezza universale.

1. Monarchia e comunione interpersonale: né esclusivismo, né pluralismo

Il Dottore serafico ci invita a pensare il Padre come pienezza fontale della Trinità (monarchia) e sorgente originaria e ultima del suo disegno di creazione e di salvezza, un accento caro a Dupuis, a cui preme ricordare che ogni salvezza portata da Gesù Cristo procede dal Padre come da sua fonte. Bonaventura segue l'idea di una doppia diffusione della somma bontà (il nome di Dio rivelato da Gesù), in sé nella Trinità e fuori di sé nella creazione¹¹⁴. Propugna una visione trinitaria dinamica della storia della salvezza: nell'evento storico-fondante della creazione, il «Verbo increato» rimanda al Padre originante che in Lui esprime se stesso e tutte le cose; nell'evento storico-salvifico dell'incarnazione, passione e risurrezione, il «Verbo incarnato» rimanda a se stesso (in

¹¹⁴ BONAVENTURA, *Itin.* VI (V, 310-312).

quanto era conveniente che s'incarnasse Colui che è Figlio, Verbo, Immagine e Medio); nell'evento storico-rivelativo del tempo presente, egli rimanda allo Spirito Santo in quanto «Verbo ispirato» impresso nei cuori dei fedeli.

La storia della salvezza rispecchia e dispiega economicamente la *taxis* trinitaria immanente, senza cadere nella trappola di Giacchino da Fiore (o dei suoi interpreti), perché la relazione tra le tre persone e la storia della salvezza non obbedisce a una regola cronologica lineare più tri-teista che trinitaria (che attribuirebbe l'Antico Testamento al Padre, il Nuovo al Figlio e l'età escatologica allo Spirito), bensì si articola sempre a partire dalla persona media della Trinità¹¹⁵ e delle sue relazioni alle altre due Persone (medio e mediatore sono termini relazionali). La teologia trinitaria bonaventuriana recupera pienamente l'accento greco sulla monarchia del Padre e ripresenta l'accento agostiniano¹¹⁶ e ricardiano sulla Trinità come comunione di amore tra l'Amante (Padre) di amore «gratuito», l'Amato di amore «scambievole» (Figlio) e l'Amore o il con-diletto di amore «debito» (Spirito Santo)¹¹⁷. In questo duplice modo (monarchia e comunione interpersonale) Bonaventura ci premunisce sia contro il cristomonismo, criticato da Dupuis¹¹⁸, che rischia di fomentare una visione *esclusivista* della salvezza, sia contro la visione di una Trinità in divenire nella storia, come nella *process theology* (erede lontano del gioachimismo), che porta a un *pluralismo* radicale decentrato¹¹⁹. Così Bonaventura ci aiuta a fondare teologicamente l'opzione ecclesiale di scartare le due posizioni antagoniste (esclusivismo e pluralismo radicale) a favore dell'inclusivismo.

2. Unità cosmico-antropocentrica della creazione e ricreazione: GS 22, § 2

Bonaventura ci conduce a pensare l'unità del progetto creatore e riparatore. Nel primo, l'uomo è culmine e medio a titolo d'*immagine* promessa alla somiglianza, e il cosmo trasparente di Dio e ordinato all'uomo è per costui scala verso Dio a titolo di *vestigia*. Proprio a motivo di questo «antropocentrismo» cristiano, il progetto riparatore riguarda l'uomo ferito dal peccato, non gli angeli decaduti (la cui scelta è irrevocabile) né propriamente il cosmo come tale (immutato). Ma attraverso il prisma del Crocefisso risorto, viene ridestata la trasparenza e l'ordinazione del creato nella mente stessa dell'uomo, come si nota nel *Cantico delle creature* di Francesco: «perché tu veda, ascolti, lodi,

¹¹⁵ BONAVENTURA, *Brev.*, Prol. 3, 2 (V, 205).

¹¹⁶ Non l'Agostino dell'analisi psicologica dei libri IX, X, XIV e in parte XV del *De Trinitate*, ma quello della triade dell'amore dei libri VIII e in parte XV.

¹¹⁷ BONAVENTURA, *Brev.* I, 2, 3 (V, 211); *Itin.* VI, 2 (V, 311); *Hex.* XI, 12 (V, 382). Secondo la tradizione agostiniana, lo Spirito è nesso (*Brev.* I, 3, 9 [V, 212]; *Hex.* XI, 4 [V, 380]).

¹¹⁸ J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 280.298; *Il cristianesimo* (cf. nt. 68), 188.214.337.

¹¹⁹ Cf. H. U VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni* (cf. nt. 113), 21.

ami e veneri, esalti e onori il tuo Dio in tutte le creature»¹²⁰. In questo modo, Bonaventura onora la dimensione di «rivelazione cosmica» delle religioni non abramitiche, specialmente quelle dell'Asia, sottolineata da Dupuis, che riprende l'espressione «religione cosmica» da Daniélou¹²¹. Ciò nonostante, l'orientamento verso la dimensione antropocentrica della tradizione biblica (nel senso di Gen 1–2) e della cultura europea che ne promana. La riflessione del Dottore serafico, unendo strettamente progetto creatore e ricreatore, permette pure di pensare la restaurazione della natura umana operata dal Verbo increato incarnato nel quale tutto fu espresso dal Padre, ossia la sua unione in qualche modo con ogni uomo, che sia fedele di un'altra religione, agnostico o ateo, secondo la linea della teoria «fisica» o «mistica» riproposta come prima ermeneutica della salvezza oggettiva universale da *Gaudium et spes* 22,2:

«Immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli d'Adamo la somiglianza divina, deformata sin dal primo peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, non annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Infatti, con la sua incarnazione il Figlio di Dio si è unito lui stesso in certo modo a ogni uomo.

3. Unicità relazionale della mediazione del Verbo: GS 22, § 5

Il Dottore serafico ci fa vedere l'unicità della *mediazione* creatrice e ricreatrice del Verbo (*per quod*¹²²), concepita tuttavia come decentrata nel suo polo oggettivo verso il Padre originante («Verbo increato») e decentrata nel suo polo soggettivo o comunicativo in relazione allo Spirito Santo terminante («Verbo ispirato»). Questo permette da una parte, a monte, l'assunzione senza riserva della volontà di «Dio [Padre], unico salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della salvezza» (1Tm 2,4), rispondendo a un requisito di Dupuis. Consente pure dall'altra parte lo sviluppo a valle di una riflessione pneumatologica sulla salvezza dei non-cristiani, secondo l'invito della *Redemptoris Missio*. In effetti,

La prospettiva pneumatologica è la più adatta a far trasparire il nesso esistente fra unicità e universalità di Gesù Cristo. Essa può mostrare come lo Spirito, che in Cristo è presente nella sua pienezza, operi ovunque, a livelli diversi, nella storia dell'umanità¹²³.

Evita inoltre che questa prospettiva pneumatologica sia distaccata dall'unico Mediatore di Dio e degli uomini (1Tm 2,5) — perché il Verbo ispirato non è altro che il Verbo incarnato impresso nel cuore tramite la fede —, in modo

¹²⁰ BONAVENTURA, *Itin.* I, 15 (V, 299).

¹²¹ Cf. J. DUPUIS, *Verso una teologia* (cf. nt. 64), 52.

¹²² BONAVENTURA, *Brev.* I, 1, 4 (V, 210); IV, 1, 2 (V, 241).

¹²³ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 2010¹⁰, 379.

tale che la missione dello Spirito Santo, letta alla luce di Gv 14-16, associa sempre l'uomo non al «Verbo come tale», ma al mistero dell'incarnazione («Verbo incarnato») e al mistero pasquale («Verbo crocifisso»¹²⁴), secondo l'intuizione di *Gaudium et spes*. Questa associazione si realizza poi in due modi possibili. Il primo è la via regina dell'inserzione nel corpo ecclesiale tramite i sacramenti, al quale Bonaventura aggiungeva — come farà Tommaso¹²⁵ — il battesimo di spirito, ossia di desiderio, e quello di sangue (*baptismus fluminis, flaminis et sanguinis*¹²⁶). Il secondo modo è quello *conosciuto da Dio solo* e nondimeno cristico, proposto da *Gaudium et spes* 22, 5 come seconda ermeneutica della salvezza soggettiva universale, includendo la libertà della risposta all'offerta fatta a tutti:

E ciò non vale solamente per coloro che credono in Cristo ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore la grazia opera in modo invisibile. Infatti, poiché Cristo è morto per tutti e che la vocazione ultima dell'uomo è realmente una, cioè divina, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo offra a tutti la possibilità, nel modo che Dio conosce, di essere *associato al mistero pasquale*¹²⁷.

Benché affermi la presenza di Cristo, dottore interiore, nell'intimo di ogni anima¹²⁸, Bonaventura, nel contesto medievale, non poteva concepire questo secondo modo¹²⁹, ma la sua cristologia e soteriologia trinitaria ci danno gli strumenti per fondarlo teologicamente, senza nemmeno uscire del quadro concettuale e storico-salvifico del suo pensiero: basta considerare che i modi in cui lo Spirito Santo «che soffia dove vuole» (Gv 3,8) imprime nei cuori il «Verbo ispirato» possono non limitarsi alle categorie del battesimo d'acqua, di sangue e di desiderio. È di dottrina classica che Dio non sia legato ai suoi sacramenti¹³⁰.

4. «Verbo increato, incarnato, ispirato» o «da incarnarsi, asarkos, ensarkos»

La teologia bonaventuriana ci fa pensare la relazionalità differenziata del Verbo alle due altre persone manifestata nel corso della storia della salvezza e

¹²⁴ BONAVENTURA, *De Donis*, I, 5.6.8 (V, 458-459); *Hex.* 7, 10 (V, 367).

¹²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *In Io.*, 445, Taurini – Romae, 1952, 87.

¹²⁶ BONAVENTURA, *Hex.* XVI, 14.24 (V, 405.407).

¹²⁷ Il corsivo è nostro.

¹²⁸ BONAVENTURA, *Hex.* XII, 5 (V, 385).

¹²⁹ BONAVENTURA, *Brev.* VI, 5, 4 (V, 270): «Fuori dell'unità della fede e della carità, che ci rende figli della Chiesa e sue membra, nessuno può essere salvato». Il battesimo fa la distinzione tra i fedeli, cioè il popolo di Dio e gli increduli (*Brev.* VI, 6, 4 [V, 271]), tra il popolo e il non-popolo (*Brev.* VI, 6, 5 [V, 271]).

¹³⁰ PIETRO LOMBARDO, *Liber IV Sent.*, d. 1, c. 5 (cf. nt. 53), 235; UGO DI S. VITTORE, *De sacram.*, I, p. 9, c. 5: PL 176, 323 C; Corpus Victorinum. Textus historici I, Aschendorff 2008, 217; BONAVENTURA, *Brev.* VI, 1, 5 (V, 265); TOMMASO D'AQUINO, *ST* III, q.64, a.7; q.66, a.6; q.68, a.2.

riferita attraverso le tre espressioni di Verbo increato, incarnato e ispirato. Questa realtà del «triplice» Verbo è giunta alla sua universalità concreta nella persona di Gesù Cristo. Mentre Dupuis avverte il carattere limitato di ogni particolarità storica, Bonaventura è invece sensibile alla *coincidentia oppositorum* che si realizza in Gesù e «nei limiti della kenosi» rivela, direbbe Cirillo di Alessandria, «la profondità del mistero» di Dio e dell'uomo¹³¹:

Guarda al propiziatorio e stupisci mirando che il primo principio si è unito all'ultimo; Dio si è congiunto all'uomo, creato nel sesto giorno; l'eterno si è unito all'uomo temporale, nato nella pienezza dei tempi dalla Vergine; il semplicissimo si è congiunto all'essere sommamente composto, l'attualissimo all'essere che sommamente patì e morì, il perfettissimo e immenso all'essere minimo e povero, il sommamente uno all'essere composto e distinto dagli altri; guarda cioè a Gesù Cristo uomo¹³².

Per il Dottore serafico, nella linea di Ef 1,3-5 o Col 1,16, Gesù Cristo, nel quale «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9), è «via [Verbo incarnato], verità [Verbo increato] e vita [Verbo ispirato]»¹³³ ed è l'unico nome (umano) «nel quale è stabilito che noi siamo salvati» (At 4,12). «In Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (Col 2,3)»¹³⁴ e ogni grazia «trae origine dal Padre dei lumi» e «discende sulle menti razionali per il Verbo incarnato, per il Verbo crocifisso e per il Verbo ispirato»¹³⁵. Per Bonaventura, come per Tertulliano, *caro est cardo salutis*: «il ristoro dello spirito è il Verbo della vita, e per questo il ristoro spirituale dello spirito nella carne è il Verbo incarnato, ovvero la carne del Verbo, che è cibo comune e salvifico, poiché, sebbene sia una sola, tuttavia tutti sono salvati per mezzo di essa»¹³⁶. E questo accento ha anche un'incidenza sulla mediazione ecclesiale della salvezza: «E per questo tutti i giusti, ovunque siano e in qualunque tempo siano esistiti, formano un solo corpo mistico di Cristo»¹³⁷.

Questa prospettiva permette di rispettare le particolarità soggettive o comunicative dell'opera salvifica, ossia il modo con cui si realizza concretamente l'ispirazione del Verbo nel cuore, secondo la situazione religiosa o non-religiosa delle persone, come avverte Dupuis. Allo stesso tempo, consente di pensare la salvezza oggettiva, soggettivamente comunicata in vari modi, sempre attraverso l'unico Verbo increato, incarnato e ispirato Gesù Cristo. Questo

¹³¹ Cf. A. BEGASSE DE DHAEM, "La kenosi del Verbo e la profondità del mistero. L'attualità cristologica del *Quod unus sit Christus* di Cirillo d'Alessandria", *Rassegna di teologia* 55 (2014) 31-48.

¹³² BONAVENTURA, *Itin.* VI, 5 (V, 311); cf. IV, 5 (V, 307); VI, 7 (V, 312).

¹³³ BONAVENTURA, *Itin.* IV, 3 (V, 306), interpretando Gv 14,6.

¹³⁴ BONAVENTURA, *Hex.* I, 11 (V, 331).

¹³⁵ BONAVENTURA, *De donis* I, 5 e 8 (V, 458-459); cf. *Hex.* XVIII, 12 (V, 416); *Lign. vit.*, 48 (V, 85).

¹³⁶ BONAVENTURA, *Brev.* VI, 9, 3 (V, 274).

¹³⁷ BONAVENTURA, *Brev.* IV, 5, 6 (V, 246).

modo trinitario, cristocentrico-relazionale (*medium* e *mediator*) e dinamico di concepire la salvezza riscatta la parte giusta delle intuizioni di Dupuis, ma evita di cadere nella trappola della divisione, rovinosa per la fede cristiana, tra «Verbo come tale» e «Verbo incarnato», «Spirito come tale» e «Spirito di Cristo», «Padre come tale» e «Padre di Gesù Cristo». «*Quod semel assumpsit, numquam dimisit*»: nella Trinità, non c'è più che «il Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (Ef 1,3); lo stesso Figlio umanato, Gesù Cristo; lo Spirito Santo inviato nel mondo dal Padre di Gesù Cristo e da questo ultimo, Figlio umanato per l'eternità.

5. Con Cristo crocifisso al Padre: «*Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis*»

«Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6b). Uniti in qualche modo al Figlio incarnato (*Gaudium et spes* 22, 2), associati in varie maniere al suo mistero pasquale (*Gaudium et spes* 22, 5), membri o chiamati e ordinati al suo corpo la Chiesa (*Lumen Gentium* 13-16), è sempre attraverso un'esperienza di morte e risurrezione che gli uomini, «figli nel Figlio», sono configurati, consapevolmente o meno, al Cristo crocifisso, seguendo la stessa legge di singolarità per cui il Verbo espresso in Gesù s'imprime nel cuore del fedele: Francesco d'Assisi ne è il modello. Con Cristo passano, risorgono e ascendono da questo mondo e con questo mondo trasfigurato al Padre, e esclamano nello Spirito «Abba Padre», secondo l'ultima ermeneutica soteriologica che ci propone *Gaudium et spes* 22, 6:

Tale e così grande è il mistero dell'uomo che per la rivelazione cristiana comincia a risplendere agli occhi dei credenti. Per Cristo e in Cristo, dunque, riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime. Cristo è risorto, distruggendo la morte per la sua morte, e ci ha donato la vita, affinché, figli nel Figlio, esclamiamo nello Spirito: Abba, Padre!».

La teologia della croce è la penultima parola pronunciata da Dio sul dramma della storia della libertà e sull'alleanza che lo supera, cosicché «tutte le cose si manifestano nella croce»¹³⁸:

Nella croce è rivelato chi è Dio, quale valore l'uomo ha per Dio; ciò che significa il peccato, ciò che è la santità. Il dramma tutto intero della storia tra Dio e l'uomo è tutto compreso nella croce come in un mistero ardente. Con la croce di Cristo il credente riceve la chiave grazie alla quale si comprende lui stesso e comprende la storia del mondo¹³⁹.

¹³⁸ BONAVENTURA, *Tripl. via*, III, 5 (VIII, 14).

¹³⁹ M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure* (cf. nt. 15), 75, riassumendo *Tripl. Via* III, 4 (VIII, 13-14).

La filiazione, nome cristiano della divinizzazione, è infine la prima e ultima parola di Dio sull'uomo, oppure la sua unica Parola, in quanto il suo Verbo crocifisso è identicamente il suo Figlio umanato: Gesù Cristo. Espressa una prima volta nella creazione dal Verbo increato generato dal Padre, pronunciata una seconda volta nella riparazione dal Verbo incarnato, impressa una terza volta come Verbo ispirato nel cuore dell'uomo dallo Spirito Santo, secondo i vari modi del suo soffiare, la Parola «Tu sei il mio Figlio. Oggi ti ho generato» (Sal 2,7; Lc 3,22; At 13,33; Eb 1,5; 5,5) risuona in qualche modo su e in ogni uomo. Se nell'ultima riga della preghiera *Sume et suscipe*, che conclude la *Contemplatio ad amorem*, Ignazio di Loyola dice a Dio: «Dammi il tuo amore e la tua grazia, questa mi basta»¹⁴⁰; se Teresa d'Avila, alla fine della preghiera *Nada te turbe*, esclama: «Solo Dios basta»¹⁴¹; Bonaventura, in modo più esplicitamente trinitario, conclude l'*Itinerarium* con la domanda che l'apostolo Filippo rivolse a Gesù, e che contiene tutta la promessa di filiazione che verrà attuata dal Paracleto promesso: «*Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis*» (Gv 14,8)¹⁴².

Pontificia Università Gregoriana
00187 Roma (Italia)
Email: begasse@unigre.it

Amaury BEGASSE DE DHAEM, S.I.

RIASSUNTO

Per la teologia cristiana delle religioni, solo una cristologia trinitaria può collegare l'unicità, l'universalità e la storicità del disegno salvifico di Dio. L'articolo mostra come la distinzione bonaventuriana tra il Verbo «increato», nel quale il Padre esprime se stesso e il mondo (creazione), il Verbo «incarnato», mediatore di Dio e degli uomini (ricreazione) e il Verbo «ispirato» nei cuori dallo Spirito (rivelazione), che è lo stesso Gesù Cristo, può aiutare nel discernimento teologico della problematica distinzione di J. Dupuis tra il Verbo «da incarnarsi», il Verbo «incarnato» e il Verbo «come tale», distinzione reduplicata poi al livello del Padre e dello Spirito. Per Bonaventura, il cosmo, l'umanità e la storia sono *epifania* del Dio uno e Trino; per Dupuis, sono *limiti* che rimandano al Dio trascendente ogni sua rivelazione storica. Trinitariamente fondata, l'unicità relazionale della mediazione di Cristo ritrova le giuste intuizioni di *Gaudium et Spes* 22, § 2, 5 e 6, culminando nel dono dello Spirito di filiazione, quando si passa «con Cristo crocifisso al Padre».

Parole chiave: Cristologia, Trinità, Teologia delle religioni, Bonaventura, Dupuis

¹⁴⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, 234, in *Obras*, BAC 86, Madrid 1997, 273.

¹⁴¹ TERESA D'AVILA, «Nada te turbe», in *Obras completas*, BAC 212, Madrid 1986, 667-668.

¹⁴² BONAVENTURA, *Itin.* VII, 6 (V, 313).

ABSTRACT

For the Christian theology of religions, only a Trinitarian Christology is capable of drawing together the unicity, the universality, and the historicity of the salvific design of God. The article demonstrates how the Bonaventuran distinction between the *uncreated* Word, in whom the Father expresses himself and the world (creation), the *incarnate* Word, mediator of God and men (re-creation), and the Word *inspired* in hearts by the Spirit (revelation) — which is Jesus Christ himself — facilitates the theological assessment of J. Dupuis' problematic distinction between the Word *to become incarnate*, the Word *incarnate*, and the Word *as such* — a distinction which is then repeated at the level of the Father and of the Spirit. For Bonaventure, the cosmos, humanity, and history are an *epiphany* of the triune God; for Dupuis, these are *limits* that refer to God who transcends each of his historical revelations. Understood in this Trinitarian manner, the relational unicity of the mediation of Christ rightly expresses the intuitions of *Gaudium et spes* 22, paragraphs 2, 5 and 6, culminating in the gift of the Spirit of filiation, whereby one passes «with Christ crucified, to the Father.»

Keywords: Christology, Trinity, theology of religions, Bonaventure, Dupuis

