

Editoriale: Le persone che Gesù incontra (Maurizio Gronchi)

Le relazioni personali di Gesù, ai margini della *Third Quest*
(Carlo Bazzi)

Cristo, Signore e servo della relazione
(Massimo Nardello)

Gesù, colui che nello Spirito si è detto Figlio e ci ha dato il Padre suo
(Mario Bracci)

La relazione tra Gesù e i Dodici. Un'indagine di narrativa biblica
(Paolo Mascilongo)

Gesù e le donne
(Annalisa Guida)

La relazione di Gesù con i poveri e i ricchi
(Enzo Galli)

La relazione salvifica universale di Gesù Cristo
(Amaury Begasse de Dhaem)

La comprensione odierna di Cristo nella relazione con le religioni
(Paolo Trianni)

Il momento dell'incontro. L'intersoggettività come categoria interpretativa
della spiritualità di Cristo e dei cristiani
(Laura Capantini)

Documentazione: «Il Verbo si è abbreviato». La cristologia della Parola
in *Verbum Domini*, nn. 12-13 (Pierluigi Sguazzardo)

Invito alla lettura (Pierluigi Sguazzardo)

In libreria

211
1/16

Gesù Cristo, Signore delle relazioni

Credere Oggi

RIVISTA BIMESTRALE
DI DIVULGAZIONE
TEOLOGICA

211
1/16

Gesù Cristo, Signore delle relazioni

ISBN 978-88-250-4257-3
9 788825 042573
€ 9,50 (I.C.)


EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA
www.edizionimessaggero.it

A


EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

La comprensione odierna di Cristo nella relazione con le religioni

Paolo Trianni*

Esattamente cinquant'anni fa, il 7 dicembre 1965, con il discorso di chiusura di Paolo VI, si concludeva il concilio ecumenico Vaticano II. Nel cercare di fare chiarezza su quale sia oggi il rapporto tra Cristo e le religioni ci sembra opportuno muovere da questo cruciale evento ecclesiale del Novecento. Il concilio, infatti, anche se non ha dedicato nessun documento specifico alla cristologia, ha nondimeno dato sviluppo alla disciplina in tre direzioni:

* Pontificio Ateneo Sant'Anselmo; Pontificia Università Urbaniana; Università Pontificia Salesiana (p.trianni@mondodomani.org).

– ha battezzato la teologia delle religioni traghettando l'insegnamento ecclesiale dall'esclusivismo all'inclusivismo cristocentrico;

– ha promosso l'interculturalità legittimando la possibilità di nuove contestuali immagini di Cristo funzionali all'efficacia dell'azione missionaria;

– ha fondato l'universalità del mistero Cristo e del suo Spirito su basi teologiche.

Naturalmente, però, insieme a queste tre dimensioni bisognerebbe anche ricordare come le principali religioni del mondo abbiano maturato esse stesse una propria comprensione di Cristo, che, ovviamente, non coincide con quella della dottrina cattolica. È il caso scontato dell'ebraismo e dell'islam – dal momento che la figura di Cristo è parimenti presente nel Corano –, ma anche di alcuni movimenti neoinduisti che hanno integrato l'insegnamento di Gesù nelle loro dottrine morali e spirituali, sia pure in termini sincretistici e relativistici.

Pertanto, una riflessione di approfondimento su quale sia oggi il rapporto tra il mistero di Cristo e le religioni non cristiane deve tenere conto di queste due istanze: l'evoluzione del magistero ecclesiale e la precomprensione delle altre confessioni religiose.

1. Cristo e la teologia delle religioni

Due testi del concilio affrontano direttamente il pluralismo religioso: le dichiarazioni *Nostra aetate* del 28 ottobre 1965 e *Dignitatis humanae* del 7 dicembre 1965. Entrambe, però, non prendono direttamente in esame la teologia delle religioni. *Nostra aetate*, infatti, dà sostanzialmente fondamento al dialogo interreligioso su una base antropologica trasversale che ha cura, in primo luogo, di promuovere il bene supremo della pace e della fratellanza tra i popoli¹. *Dignitatis humanae*, invece, legittima il diritto

¹ Cf. P. TRIANNI, *Il diritto alla libertà religiosa. Alle fonti di Dignitatis humanae*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014.

to alla libertà religiosa sulla scia della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e su premesse costituzionaliste e personaliste².

È soprattutto con *Lumen gentium*³, infatti, che il Vaticano II si pone nell'ottica della teologia delle religioni. Ciò può essere affermato perché la costituzione sulla chiesa, nel prendere in esame varie tematiche ecclesiologiche, si pone il problema del rapporto tra Cristo e le religioni superando gli schemi esclusivistici dell'*extra ecclesiam nulla salus* e introducendo quelli inclusivistici del compimento. Prendendo atto di questa acquisizione dottrinale è quindi possibile affermare che i padri del concilio si sono resi protagonisti di una vera rivoluzione teologica, proprio perché hanno traslato la prospettiva soteriologica dal piano ecclesiocentrico a quello cristocentrico.

Prima della svolta conciliare l'ecclesiocentrismo risultava, invece, assai marcato, e la convinzione comune era che fuori dalla chiesa non ci potesse essere salvezza. Il concilio di Trento, però, dopo la scoperta dell'America ha iniziato a elaborare questa problematica in termini nuovi, sostenendo che la volontà salvifica universale si poteva esprimere nel *votum fidei*, detto anche *votum ecclesiae* o *votum veritatis*. Tali principi sono parimenti le basi dell'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII del 29 giugno 1943 che, poco prima del Vaticano II, continuava a distinguere tra membri della chiesa cattolica che fanno realmente parte (*rapse*) del corpo mistico, e membri delle altre religioni (compresi i non cattolici) che sono ad esso semplicemente ordinati (*ordinatur*).

Sarebbe assai dispendioso, tuttavia, ricostruire queste complesse radici della *Lumen gentium*. Quel che primariamente deve essere ricordato, infatti, è come la Sottocommissione del *De ecclesia* 10 – testo che precede LG 16 – ha battezzato una nuova teologia delle religioni inclusivista e cristocentrica grazie soprattutto al fatto che all'interno di essa hanno la-

² Cf. P. TRIANNI, *Nostra aetate. Alle radici del dialogo interreligioso*, Lateran University Press, Città del Vaticano (in corso di stampa).

³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG).

vorato Jean Daniélou e Karl Rahner. Il contributo dei due gesuiti è stato appunto determinante, e non è un caso che proprio a loro rimandino le due principali correnti di teologia delle religioni degli anni Settanta: le così dette “linea Daniélou” e “linea Rahner”.

Lo studioso francese, grazie anche al sostegno che dava al Circolo missionario San Giovanni Battista, ipotizzò una propria teologia delle religioni con la pubblicazione di *Il mistero della salvezza delle nazioni* (1946) a cui seguì, una decina di anni dopo, *I santi pagani dell'Antico Testamento* (1956). Volumi, quelli menzionati, sicuramente innovativi e originali, sebbene, nello scriverli, abbia largamente attinto ai lavori di Henri de Lubac e Jules Monchanin. Con questi saggi egli inaugurava la prospettiva del “compimento”, perché concepiva le varie fedi religiose come sforzi germinali destinati a compiersi nel cristianesimo.

La tesi di fondo del teologo francese, per meglio dire, poggiava sulla convinzione che nelle religioni non cristiane ci fosse qualcosa che doveva vivere, ma anche qualcosa che doveva morire. A suo avviso, cioè, nelle varie confessioni di fede professate sussistevano sia elementi di continuità che di grande discontinuità con la rivelazione biblica. Proprio per questo, a scanso di equivoci, pur ipotizzando, oltre a quella storica, l'esistenza di una religione e di una rivelazione cosmica, chiariva:

Troppi uomini mettono oggi il cristianesimo sullo stesso piano delle altre religioni. Il cristianesimo non rientra nella storia delle religioni. Non è una religione tra le religioni. È una rivelazione e un evento, che interessano gli uomini di tutte le religioni⁴.

Questa prima precisazione faceva da premessa a una seconda puntualizzazione nella quale il gesuita, dopo aver affermato che prima di Cristo si sono salvati molti uomini che non lo hanno conosciuto, annotava anche che «essi non si sono salvati per le religioni a cui appartenevano, perché

⁴ J. DANIELOU, *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1988, 19.

Buddha non salva, Zoroastro non salva, nemmeno Maometto. Si sono salvati per il Cristo, il solo che salva e santifica»⁵.

La così detta “linea Rahner” nacque, invece, in seguito a una conferenza che il teologo tedesco tenne in Baviera nell'aprile del 1961⁶. In essa elencava quattro tesi che sono risultate essenziali per lo sviluppo della teologia delle religioni: I) il cristianesimo è la religione assoluta; II) ogni religione contiene delle tracce di grazia; III) ogni uomo è un cristiano anonimo destinato a diventare cristiano effettivo; IV) la chiesa è l'avanguardia dell'esercito di Dio. In questa conferenza, in sostanza, nell'ambito di una riflessione più ampia sul “cristianesimo aperto”, il gesuita alemanno introdusse la dottrina, destinata poi a divenire assai celebre, del “cristianesimo anonimo”.

I due periti del concilio menzionati, quindi – ma ovviamente dovremmo ricordare anche altri teologi –, sono tra coloro che, in misura speciale, hanno dato legittimazione alla moderna teologia delle religioni. Di ciò dà testimonianza LG 16, capitolo che, attraverso tutta una serie di richiami ai padri della chiesa, offre un solido fondamento patristico a questa recente branca teologica. È il caso, appunto, delle varie categorie in esso rievocate: i «semi del Verbo» di Giustino, la *praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea, le «affinità tra creatura e Creatore» di Lattanzio o la «pedagogia divina» di Gregorio Nazianzeno⁷.

Il concilio Vaticano II, quindi, non soltanto ha proclamato un nuovo atteggiamento nei confronti delle religioni non cristiane, ma ha anche diffuso una rappresentazione di Cristo trasversale, capace cioè di innestarsi nelle più diverse culture e religioni.

⁵ *Ivi*.

⁶ La conferenza, che si tenne a Eichstätt, ebbe come tema *Cristianesimo e religioni non cristiane* (cf. K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 533-571).

⁷ I richiami patristici menzionati erano contenuti nella nota 38 del *De ecclesia* 10. La nota 20 della versione definitiva promulgata con LG 16 ha però inspiegabilmente ridotto il richiamo alla sola citazione di Eusebio di Cesarea.

2. Immagini e volti di Cristo nelle culture religiose

Soprattutto nella seconda metà del Novecento, molti teologi cattolici hanno dimostrato vivo interesse verso le religioni non cristiane. Dapprima questa attenzione è nata sulla spinta di esigenze missionarie, nel corso degli anni, però, non sono mancati pensatori cristiani che si sono occupati solo di dialogo interreligioso promuovendo un'interculturalità radicale che, in alcuni casi, si è spinta fino a una vera e propria teologia dello scambio.

L'apertura di questi autori cattolici verso le altre religioni fa da specchio, però, all'interessamento che le fedi non cristiane – sia pure per ragioni assai diverse tra loro – hanno dimostrato verso la figura di Cristo.

Sia pure in modo paradossale, per esempio, nell'ebraismo moderno una certa riflessione sulla figura di Cristo è nata in seguito alla tragedia di Auschwitz. L'opera di Jules Isaac – per menzionare l'uomo il cui incontro con Giovanni XXIII ha dato il «la» alla *Nostra aetate* – la si può leggere proprio in questa chiave. Egli, infatti, pubblicò nel 1948 un volume che riassumeva in dieci punti le ragioni delle relazioni fraterne che devono intercorrere tra gli ebrei e i discepoli di Cristo⁸. Successivamente, in un volume che accompagnava l'apertura del concilio, lo storico francese precisò ulteriormente le proprie tesi in un saggio dal titolo *L'insegnement du mépris*, nel quale l'accento era messo sull'infondatezza delle molte accuse sprezzanti e pregiudiziali che erano comunemente rivolte all'indirizzo degli ebrei.

Nell'islam, al contrario del giudaismo, non si può parlare di vero riavvicinamento alla figura di Cristo, nella misura in cui Gesù – chiamato Isa – è da sempre presente nel Corano. Tuttavia, la cristologia musulmana è irriducibile a quella cristiana nella misura in cui, anche se lo si considera un uomo eminente e persino un profeta, non è riconosciuta la sua divinità. Non a caso nelle sure coraniche Gesù è preferibilmente definito

⁸ Cf. J. ISAAC, *Gesù e Israele*, Marietti, Genova 2001, 407-408.

«figlio di Maria», precisazione che da un lato ne ribadisce la nascita eccezionale, ma dall'altro ne sottolinea anche la mera umanità. Ovviamente, poi, Cristo non è minimamente considerato salvatore o redentore. È stato ipotizzato, rispetto a questa comprensione riduttiva, che Maometto non abbia mai incontrato il vero cristianesimo, ma solo versioni deformate e superficiali. Deve essere segnalato, comunque, che un riavvicinamento tra le due religioni c'è stato soprattutto grazie al contributo di figure come al-Ghazali o al-Hallaj i cui rispettivi scritti, in verità, prima ancora che dagli studiosi musulmani sono stati recuperati da quei teologi cattolici che, a cavallo del concilio, hanno fatto da ponte col mondo musulmano, a partire da Louis Massignon e da coloro che lo hanno seguito: Youakim Moubarac, Giulio Basetti Sani, Louis Gardet e Georges Anawati.

Per il buddhismo il discorso è un po' diverso, ma deve certamente essere rimarcato l'interesse di De Lubac verso questa religione, e, soprattutto, la comparazione tra Cristo e Buddha proposta da Romano Guardini ne *Il Signore*⁹. Quasi volendo mitigare i toni ammirati usati nel 1937, quando pubblicò *L'essenza del cristianesimo*, nel 1950, corresse significativamente il tiro mitigando lo stupore verso il messaggio del Buddha con la messa in evidenza dell'unicità del Cristo, poiché essenziale non è più il suo messaggio, ma la sua persona.

Per quanto riguarda l'induismo occorre mettere in evidenza come alcuni movimenti neoinduisti abbiano dimostrato, tra Ottocento e No-

⁹ Scriveva Guardini: «C'è soltanto un individuo che potrebbe suggerire l'idea di un accostamento a Gesù: Buddha. Grande è il mistero che circonda quest'uomo. La libertà che egli possiede è enorme, quasi sovrumana. Egli però dimostra anche una bontà straordinaria, possente, come lo è una forza di dimensioni mondiali. Buddha sarà forse l'ultimo individuo con il quale il cristianesimo è chiamato a confrontarsi. Ciò che egli significhi da un punto di vista cristiano non c'è l'ha ancora detto nessuno. Forse Cristo non ha avuto soltanto un predecessore nell'Antico Testamento, Giovanni, l'ultimo dei profeti, ma anche un altro che viene dal cuore della cultura antica, Socrate, e un terzo che ha proferito l'ultima parola della conoscenza e superamento religioso orientali. E costui è Buddha» (R. GUARDINI, *Der Herr, Werkbund-Verlag, Würzburg 1961, 361. Il pezzo citato era stato tagliato nella prima tr. it. Il Signore, Vita e Pensiero, Milano 1950).*

vecento, un sincero – e talvolta appassionato – apprezzamento di Cristo e del suo messaggio etico.

Un nome su tutti da fare è quello di Vivekananda, nei cui libri le voci Cristo e Gesù, come si può cogliere dall'indice tematico della sua *opera omnia*, ritorna numerose volte. Egli, per esempio, ha dedicato ripetuti approfondimenti al rapporto che a suo avviso si poteva instaurare tra la filosofia Vedanta e il cristianesimo¹⁰. Tuttavia, Vivekananda, che considerava la differenza tra le religioni una questione di parole, non di sostanza, e rincorreva l'ideale di una religione universale, relativizzava in modo inaccettabile la dottrina dogmatica e la figura del Cristo. Quest'ultimo, infatti, come spesso accade nel mondo indiano, veniva apprezzato per il suo messaggio morale prescindendo dalla dogmatica. In alcuni casi, per esempio, Cristo viene anche considerato alla stregua dei tanti *avatar* (divinità) di questa religione, ma non l'unico Figlio di Dio incarnatosi per salvare e divinizzare il mondo.

Non c'è dubbio, comunque, che proprio l'India proponga alla cristologia gli spunti, e talvolta le provocazioni, più significative. Ci sono alcuni libri, per esempio, che elencano molteplici proposte cristologiche nate in questo ambito teologico¹¹.

Tra i molti autori che si potrebbero menzionare, però, c'è un teologo che merita un approfondimento a parte: il benedettino francese Henri Le Saux. La sua rilevanza in questa materia si deve al fatto che il monaco bretone, attraverso una testimonianza missionaria esplorativa, ha ispirato e influenzato i neologismi cristologici di Raimon Panikkar, che è sicuramente uno dei teologi più noti e discussi degli ultimi anni. Alcune categorie

¹⁰ Cf. VIVEKANANDA, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. VI, Advaita Ashrama, Kolkata 2008, 46-48.

¹¹ Cf. A. AMALADASS, *Le visioni hindu di Cristo*, in *Hinduismo e cristianesimo in dialogo*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004, 123-148; K.P. ALEAZ, *Jesus in Neo-Vedanta. A Meeting of Hinduism and Christianity*, Kant publications, Delhi 1995; M. GRONCHI, *Gesù Cristo nelle diverse culture. Europa, America latina, Africa, Asia e «mondo femminile»*, Paoline, Milano 2006.

concettuali ideate da quest'ultimo, infatti, come quelle di *supernome*, di cristofania o di cosmoteandrisimo sono legate all'esperienza spirituale di Le Saux e si devono leggere come un tentativo teologico teso a mettere in relazione Cristo con l'universo pluralistico delle religioni¹².

Abishiktananda, però, questo il nome monastico indiano di Le Saux, è teologicamente importante perché la sua stessa cristologia risulta particolarmente creativa e improntata, come nessun'altra in precedenza, a un'inculturazione asiatica del mistero cristiano. Egli, in particolare, usò quattro specifiche categorie indiane: quella del *Sé-atman*¹³, del *sadguru*¹⁴, del *purusha*¹⁵ e dell'*aham asmi*¹⁶.

Non c'è dubbio, a ogni modo, che oggi, proprio la cristologia dell'India offra alla riflessione teologica le piste di riflessione più ardite e complesse. Al di là del fatto che dovranno essere vagliate con grande attenzione, esse incarnano indubbiamente una narrazione di Cristo originale capace di illustrarne il mistero in termini nuovi e più adatti alla millenaria cultura religiosa di questo subcontinente.

¹² Cf. R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaca Book, Milano 2008.

¹³ Scriveva il benedettino nel 1955: «Il cuore di Cristo non è esterno al mio cuore, non gli è estraneo. Poiché il cuore di Cristo vuol dire semplicemente la sorgente da cui il mio cuore scaturì nel cuore di Dio. Meditare su Cristo è meditare sull'*atman*, sul proprio *aham*» (H. LE SAUX, *Diario di un monaco cristiano-sammyasin hindu*, Mondadori, Milano 2001, 172).

¹⁴ Il monaco bretone per distinguere Cristo da un *guru* normale usava l'aggettivo *sad*, che indica il vero maestro: «Per me Gesù è il mio *sadguru*» (*ivi*, 426). In un altro passo del diario aggiungeva: «Il *guru* non dà lezione, ma dà se stesso: il latte materno. Anzi la propria carne da mangiare. Gesù è il *guru* che dà la propria carne da mangiare, il proprio sangue da bere, il proprio corpo da abbracciare» (*ivi*, 451).

¹⁵ Scriveva Le Saux: «In India, per esempio, il mistero di Cristo deve essere approcciato soprattutto attraverso l'aiuto delle due vie seguenti: 1. quella di *Purusha* che corrisponde alla nozione biblica di Figlio dell'Uomo, l'Uomo sacrificale e l'Uomo cosmico» (H. LE SAUX, *Intériorité et révélation*, Présence, Sisteron 1979, 246).

¹⁶ Sottolineava il benedettino: «Non un'idea di Gesù, ricevuta dall'esterno, per il tramite dei sensi. Ma il mistero stesso di Gesù da scoprire in sé. Soprattutto non un'altra gnosi cristologica, ma l'*io sono* che Gesù è, e che io conosco soltanto nel mio *aham*» (LE SAUX, *Diario*, 486).

3. L'universalità del Verbo

Una delle affermazioni maggiormente significative fatte dal concilio riguardano, senza ombra di dubbio, l'universalità del mistero di Cristo. Se il n. 4 del decreto *Ad gentes* afferma che «lo Spirito Santo operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato», il n. 54 della costituzione *Gaudium et spes* sostiene che lo spirito umano «sotto l'impulso della grazia, si dispone a riconoscere il Verbo di Dio, che prima di farsi carne per tutto salvare e ricapitolare in sé stesso, già era “nel mondo”, come “luce vera che illumina ogni uomo”». Anche Giovanni Paolo II, nel n. 28 dell'enciclica *Redemptoris missio*, ha sposato questa linea, precisando che lo Spirito getta i germi del Verbo presenti nei riti e nelle culture preparandoli alla loro maturazione in Cristo.

Queste affermazioni conciliari e postconciliari sono state preparate, come si accennava, da quella straordinaria stagione teologica che fu la *nouvelle théologie*, la quale, negli anni Quaranta e Cinquanta, anche in virtù della ripresa del movimento missionario, aveva iniziato a occuparsi delle varie religioni e di come il mistero di Cristo le potesse raggiungere. Nell'agenda teologica di autori come de Lubac, Daniélou, Pierre Teilhard de Chardin, Monchanin o Yves Congar l'istanza ecumenica e quella legata alla sfida del pluralismo religioso erano appunto problematiche centrali.

L'universalità del Verbo di cui parla il concilio, però, è frutto, in particolare, del recupero che in quegli anni si è fatto di una specifica categoria teologica che permette di estendere in termini universali il mistero di Cristo: il pancristismo. È questa una dottrina che ha delle radici antiche in san Paolo, ed è presente nella teologia di padri come Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore. Nel corso del Novecento tale nozione fu appunto riportata in auge da autori come Maurice Blondel, Teilhard de Chardin, Monchanin o Emile Mersch, ed è stata subito messo al servizio di un inclusivismo capace di integrare culture e religioni. Teilhard de Chardin, agli inizi del secolo, è stato il teologo che più di chiunque altro si è servito di questa prospettiva per impostare un'innovativa teologia delle religioni.

Già nel 1934, infatti, utilizzò la suddetta categoria per affermare non soltanto la presenza cosmica di Cristo, ma anche un'evoluzione convergente delle molteplici fedi religiose verso l'unità del Cristo. Articolando meglio questa dinamica inclusivista che egli denominava cristogenesi, annotava:

Una convergenza generale delle religioni su un Cristo-Universale che in definitiva le soddisfa tutte: ecco, a parer mio, l'unica possibilità di convergenza del mondo, l'unica forma immaginabile per una religione dell'avvenire¹⁷.

Dopo gli anni del concilio, però, la teologia delle religioni inclusivista, il cristocentrismo e la prospettiva del compimento sono state messe in discussione soprattutto per opera di teologi come Paul Knitter, John Hick, Hans Küng e vari altri esponenti del teocentrismo pluralista. Gli autori menzionati, cioè, andando molto oltre il punto di equilibrio trovato dai padri conciliari, sembrano relativizzare le parole pronunciate da Pietro a Pentecoste: «Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At 2,36) e, davanti al Sinedrio: «Non vi è infatti, sotto il cielo, altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati» (At 4,12).

In conclusione, quindi, nel tentativo di salvaguardare la verità presente nelle altre religioni, queste teologie pluraliste rischiano oggi di divulgare un'immagine distorta di Cristo, che sminuisce la dimensione unica e cosmica dell'incarnazione. Anziché universalizzare il cristianesimo lo parcellizzano rendendolo un cammino fra i tanti – tutti diversi e tutti uguali – che conducono l'uomo verso l'assoluto. È evidente, fatte le dovute distinzioni tra le molteplici teologie delle religioni oggi dibattute, che una tale chiave di lettura, malgrado intenzioni spesso genuine, non è difendibile. Essa non è allineata al rigore scientifico della teologia, che è metodologicamente chiamata, in primo luogo, a pensare la differenza. L'appiattimento relativista, inoltre, pur essendo nato per salvaguardare il

¹⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La mia fede*, Queriniana, Brescia 1993, 124.

valore del pluralismo, non dà un contributo positivo nemmeno al dialogo interreligioso. Il non ancora della verità, infatti, non può prescindere, almeno per un cattolico, dal già di Cristo.

Nota bibliografica

M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo figlio di Dio salvatore*, Queriniana, Brescia 2008; C.M. GUZZETTI, *Bibbia e Corano. Confronto sinottico*, San Paolo, Ciniello B. (MI) 1995; F. KÖNIG (ed.), *Cristo e le religioni del mondo. Storia comparata delle religioni*, 3 vol., Marietti, Torino 1963; J. LEDIT, *Mahomet, Israël et le Christ*, La Colombe, Paris 1956; L. MASSIGNON, *Le Christ dans les évangiles selon al-Ghazali*, in «Revue des Études Islamiques» 6 (1932) 532-536; G. SHIREDA, *Il Cristo di fronte al mio vecchio mondo buddhista*, in «Le missioni cattoliche» 1 (1965) 49-55.

Sommario

Dopo il Vaticano II è oggi possibile impostare una cristologia aperta, dialogica e improntata all'interculturalità. Al suo interno, infatti, è nata una teologia delle religioni che presenta la figura di Gesù in termini universali. La comprensione attuale di Cristo, d'altro canto, è legata, e non può non legarsi, alla sfida rappresentata dalle religioni non cristiane. Al tempo stesso, però, adattamento, interculturalità ed ermeneutica contestuale non devono confondersi con un sincretismo relativizzante che banalizza le differenze e il rigore della speculazione dottrina.