

Hans Küng e la teologia come scienza

di *Antonio Russo*

Per poter comprendere adeguatamente le posizioni da Küng via via assunte nel corso della sua ampia produzione, occorre rifarsi al momento genetico del suo pensiero¹. Egli stesso, nel ripercorrere a ritroso il proprio cammino, ha ripetutamente avvertito la necessità di un simile modo di procedere, al punto da ammettere di essere stato «senza ombra di dubbio plasmato e in maniera duratura [...] dai sette anni romani»². In particolare, lo studio delle opere di Karl Barth gli ha dischiuso non soltanto «l'accesso alla teologia evangelica», ma gli ha anche chiarito «cosa possa essere la teologia come scienza», fornendogli «dei criteri permanenti» per orientarsi «nella prassi e nel pensiero teologico»³.

A Roma, tra il 1948 e il 1955 egli studia filosofia e teologia nel Pontificio Collegio Germanico e alla Pontificia Università Gregoriana, e vi trova il nutrimento intellettuale più redditizio e decisivo per il successivo sviluppo del suo pensiero, dedicandosi intensamente e per lungo tempo, anche al di fuori dei normali corsi accademici, allo studio di Barth, Hegel e de Lubac. Tuttavia, nel dibattito che si è sviluppato attorno a Küng risulta scarsamente messo in rilievo il periodo in cui egli incominciò ad assumere una ben precisa fisionomia di studioso. E ancora oggi ci si limita, per lo più, a parlare genericamente di dipendenze da Barth, Hegel, Congar, Rahner, Käsemann e a liquidare la questione con metodi sbrigativi. Ne consegue, come risultato principale, un impoverimento nella conoscenza dei presupposti filosofici e teologici dai quali egli muoveva e muove tuttora nei suoi scritti. In tal modo, le stesse sue posizioni teologiche vengono ad essere esaminate, combattute o difese, senza tenere nel debito conto le sue prime opere e, pertanto, si giunge alla formulazione di giudizi unilaterali e,

quindi, incompleti sulla sua complessiva figura di studioso, sulle sue reali intenzioni riformatrici della vita ecclesiale cattolica, sui predominanti e manifesti intenti pastorali, presenti in ogni opera da *Rechtfertigung* a *Existiert Gott?* e *Projekt Weltethos*.

Esistono non poche difficoltà per uno studio che voglia indagare e precisare, per così dire, le fonti künghiane e sono rappresentate soprattutto dal fatto che l'autore in questione è ancora vivente e il periodo storico da prendere in considerazione è ravvicinato. Ciò non rende certo facile il compito di vagliare con una certa obiettività i vari elementi che si hanno a disposizione e di comporre un mosaico con le frammentarie notizie raccolte da interviste, riferimenti presi dai suoi testi. Queste difficoltà non agevolano l'intento di porsi in una prospettiva storicamente distanziata dal reale svolgersi degli avvenimenti di cui ci si occupa. Come se ciò non bastasse, riguardo a Küng si sono avute dure polemiche, le quali, tutt'altro che sgomberare il terreno da ostacoli per una comprensione che voglia tendere, in un certo qual modo, ad essere obiettiva, lo rendono irto di ostacoli. E prendere le distanze da questa situazione e su argomenti di un'attualità scottante, verso i quali ci si sente attivamente portati a prendere posizione pro e contro, a volte con notevole partecipazione personale, è difficile. Ciò non toglie che si debba perlomeno tentare di capire il teologo di Tubinga, imparando la sua lingua e soprattutto il suo modo di pensare e come egli sia giunto a pensare in un determinato modo, per non precludersi *a priori* la possibilità di comprenderlo. Küng, parlando, nella sua prima opera, di Barth e delle difficoltà che spesso si incontravano nel capire la dottrina barthiana, così si esprime: «Se voglio capire un cinese che non parla la mia lingua e che forse mi dovrebbe dire cose importanti, non mi resta che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché esse entrino a far parte della mia vita. Ciò non significa che io debba a priori dimenticare la mia lingua come meno esatta o addirittura inutilizzabile. Ma in questo caso servirmi solo della mia lingua e del mio modo di pensare, significherebbe rinunciare a priori ad una vera comprensione dell'altro»⁴. E ciò a maggior ragione dovrebbe valere per la sua persona e la sua opera.

Hans Küng (1928) si forma in un ambiente aperto al dialogo interreligioso, per via del contatto quotidiano, nella stessa classe, con cattolici, protestanti ed ebrei⁵. Coltiva così l'intenzione di diventare medico o architetto: «ma tendeva a qualcosa che fosse insieme più spirituale e più concreto, più utile ai giovani, perciò de-

cise di diventare sacerdote e teologo cattolico»⁶. In seguito, tali tendenze diverranno molto più accentuate, avranno cioè più evidenza e risonanza nella sua produzione scientifica. Lo dimostrano, solo per fare degli esempi, opere come *Wahrhaftigkeit*, tutta incentrata su motivi pastorali pratici⁷; ma anche *Christ sein*, e poi le ripetute ammissioni dello stesso Küng e infine la sua attività romana come assistente spirituale di impiegati e a Parigi delle ragazze svizzere, poi come predicatore in ospedale a Sursee⁸.

Giunto a Roma, nel 1948, Küng entra come seminarista al Pontificio Collegio Germanico e studia, prima filosofia e poi teologia, all'Università Gregoriana. Al Germanico, in quegli anni, vi si trovavano studiosi quali E. Coreth, W. Klein, W. Kern, in un modo o nell'altro impegnati nello studio e nell'approfondimento della filosofia hegeliana. Non a caso, E. Coreth proprio allora pubblicava *Das dialektische Sein in Hegels Logik* (1952). Klein era «discreto animatore e padre spirituale del Pontificio Collegio Germanico che, non soltanto con la sua preghiera e il suo consiglio, ha impedito il naufragio della mia *conversio romana*, ma l'ha resa fruttuosa con le sue sagge ispirazioni e col suo confortante affetto»⁹. Da lui Küng dice di aver appreso non soltanto a pensare in un certo modo, ma anche e soprattutto di aver ricevuto un decisivo sostegno morale e spirituale. Al punto che afferma: «probabilmente non avrei resistito in quei sette anni senza il mio padre spirituale al Collegio Germanico, P. Wilhelm Klein, il quale – preparato da una molteplice attività come professore di filosofia, come provinciale della provincia gesuita della Germania del Nord e come visitatore per la Compagnia di Gesù dalla Scandinavia fino al Giappone – portava con sé un orizzonte di vedute raro e molto ampio [...]. Egli era anche l'uomo che per primo mi rese attento riguardo a molti problemi filosofici e teologici scottanti. Con lui parlavo soprattutto di Hegel e poi di Karl Barth. E a lui per primo mostravo i miei brevi manoscritti teologici, che redigevo da solo e che egli per lo più prima stroncava nel modo più tagliente per poi costringermi ad un pensare veramente dialettico, che includesse già nella sintesi anche il contrario»¹⁰. Tra l'altro, fu proprio W. Klein che indusse «in maniera decisiva»¹¹ il giovane Küng a scegliere come argomento di tesi dottorale la teologia barthiana. In un altro suo libro, Küng, nel ringraziare per l'aiuto ricevuto nella stesura del testo, ricorda con gratitudine Coreth, Klein, Kern come suoi «venerabili maestri al Collegio Germanico-Ungarico in Roma», che, insieme ad altri, «mi hanno dato suggerimenti

decisivi per la mia teologia in generale e per la comprensione di Hegel in particolare»¹².

Da tutti questi dati emerge con evidenza la presenza, negli anni che Küng trascorse al Germanico, di Coreth, Klein e Kern e l'aiuto che essi gli offrirono, non solo con consigli, ma anche con una guida scientifica costante e durevole. In particolare, negli anni che vanno dal 1951 in poi Küng si impegna a fondo nello studio della teologia di Barth e nel 1955 redige il proprio lavoro di Licenza sullo stesso autore, sotto la guida di uno dei suoi professori di dogmatica alla Gregoriana, cioè Maurizio Flick. E a Barth Küng riconosce, poi, insieme ad altri autori, di essere debitore di decisive indicazioni per la comprensione di Hegel, ponendo quindi il teologo protestante in una posizione di priorità rispetto al filosofo di Stoccarda per quanto riguarda la sua formazione teologica. E non soltanto priorità cronologica, visto e considerato lo sviluppo successivo della produzione di Küng, ma anche maggiore impegno nello studio di Barth. *Rechtfertigung*, prima opera del nostro autore, dimostra il non comune impegno e la passione con cui il teologo di Tübingen si dedicò agli studi barthiani nei sette anni di permanenza al Collegio Germanico; Barth stesso, nel *Geleitbrief* premesso a *Rechtfertigung*, ne prende atto con riconoscenza: «la mia gioia proviene anzitutto dall'apertura e dalla fermezza con la quale lei, al Collegio Germanico di Roma [...] quale intrepido compatriota, ha studiato pure i miei libri ed ha chiarito dialetticamente a se stesso il fenomeno teologico che vi riscontrava»¹³.

Altro autore studiato con passione era de Lubac, allora al centro di roventi polemiche per il suo libro *Surnaturel. Etudes historiques* (Wien 1946)¹⁴ che aveva suscitato aspri dibattiti sulla gratuità dell'ordine soprannaturale, facendo diventare de Lubac simbolo del rinnovamento teologico per gli uni, e il bersaglio preferito per gli altri. Tali dispute, insieme a quelle su altri problemi relativi al poligenismo, all'evoluzionismo, al comunismo, condussero alla decisa presa di posizione di Pio XII con l'enciclica *Humani generis* (1950)¹⁵. In quegli stessi anni, poi, il clima spirituale dominante a Roma è tutt'altro che aperto alle novità. Riviste come *La Civiltà Cattolica* ospitano non di rado articoli come *Perenne vitalità del Papato; Azione pacificatrice del Papato nelle età antiche; Azione pacificatrice e caritatevole del Papato nell'età contemporanea; Il Vaticano faro di progresso culturale*¹⁶. Si scomunicano i comunisti e chi offre loro appoggio¹⁷; si indicano solenni pellegrinaggi, atti di devozione maria-

na e di «entusiasmi addirittura plebiscitari»¹⁸; si proclama il dogma dell'Assunzione della Beata Vergine Maria, l'Anno Santo del 1950, l'Anno Mariano del 1954¹⁹. Il giovane teologo, comunque, vive continuamente a contatto sia con la «teologia romana» sia con l'ambiente spirituale e culturale del Germanico, trovandosi a disagio e in pericolo di far naufragare la sua *conversio romana*. Tanto che le sue letture si orientano verso l'approfondimento di posizioni e autori come Hegel, de Lubac, ma soprattutto di Karl Barth, il cui studio lo plasmerà in maniera duratura, perché gli aprirà «den Zugang zur evangelischen Theologie», spingendolo ad appassionarsi per la teologia. Infatti, per esplicita ammissione di Küng, solo a seguito dell'incontro con le opere di Barth «wurde mir klar, was Theologie als Wissenschaft sein kann. Barths kritischkonstruktive Auseinandersetzung mit der gesamten christlichen Tradition [...] setzte für mich bleibende Maßstäbe theologischen Denkens und Handelns»²⁰.

Non tener conto allora di questo momento genetico significa, perciò, non prendere in considerazione i motivi di fondo e le istanze pastorali presenti in *Rechtfertigung*, dove compaiono, a volte non del tutto sviluppati o finanche *in nuce*, i principali elementi caratteristici della teologia künghiana (le istanze pastorali, l'avversione per la metafisica classica, il confronto continuo con le posizioni della teologia protestante e di Barth), e così non si comprende pienamente il coerente sviluppo ulteriore delle sue tesi che dal lavoro del 1957 traggono impulso e linfa vitale.

Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Be-sinnung può perciò essere considerato come il suo libro programmatico. In esso Küng afferma che, nonostante le riconosciute e importanti differenze esistenti sulla dottrina della giustificazione, le divergenze tra Barth e il Concilio di Trento in definitiva potrebbero essere intese come espressioni di due diverse scuole teologiche, e in quanto tali entrambe avere diritto di cittadinanza all'interno dell'unica e medesima Chiesa. L'argomento centrale trattato nel volume è riconducibile ad una sola domanda: «l'unica perpetua questione è: *la dottrina cattolica sulla giustificazione considera seriamente la giustificazione come l'atto di grazia della sovranità di Dio?*»²¹ L'intento principale è quello di mostrare a Barth la fondamentale coincidenza delle posizioni cattoliche tridentine con quelle espresse nella monumentale *Kirchliche Dogmatik*, pur con alcune differenze marginali tra le due confessioni religiose, ma non tali da legittimare una loro separazione irriducibile. Quindi, *Rechtfertigung* viene esplici-

tamente inteso come un testo volto a ricercare le possibilità di un consenso con le Chiese nate dalla Riforma protestante, in vista di un ritorno all'unità. Tali istanze per Küng devono indurre, dopo secoli di controversie e di feroci polemiche tra le due confessioni religiose, ad un radicale cambiamento di metodo, perché a suo dire «Si dovrebbe parlare non con un semplice avversario, ma con un interlocutore, invece che una semplice dialettica, si cercherà il dialogo, il colloquio comprensivo»²². Lo stesso Barth «ha mostrato a più riprese d'essere un maestro del dialogo comprensivo»²³ e perciò è opportuno introdurre un «*dogmatisches Gespräch*», che deve tener conto e del tipico modo di pensare cattolico e delle intenzioni di Barth, spesso giudicato inafferrabile. La difficoltà di comprendere Barth è dovuta al fatto che egli parla e pensa altrimenti. E in questo caso non resta altro da fare che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché la sua terminologia, l'apparato categoriale di cui egli si serve, non sono quelli della teologia cattolica mutuati dalla Scolastica, ma quelli presi a prestito assimilando tutto lo sviluppo filosofico che va da Kant a Hegel e soprattutto la teologia di Schleiermacher.

In particolare, per capire Barth occorre tener presente che la dottrina sulla giustificazione è «soltanto [...] *un aspetto particolare del messaggio redentivo cristiano*»²⁴. Nell'insieme della dogmatica ecclesiale del teologo di Basilea, infatti, «il centro al quale tutto deve tendere e dal quale tutto deve irraggiare è l'*uomo-Dio Gesù Cristo*»²⁵. La sua perciò è una posizione radicalmente cristocentrica, tanto che la stessa giustificazione è fondata, come ogni altra opera di Dio, «nell'*eterna scelta di grazia di Dio in Cristo*»²⁶. Tale scelta divina rappresenta l'alleanza con l'uomo, che si manifesta e realizza nel tempo e nella storia a partire dalla creazione, via e strumento dell'alleanza di cui la giustificazione è la convalidazione. Infatti, per chi riesce a penetrare anche minimamente nel lessico barthiano, risulta chiaro che «nella dottrina sulla riconciliazione viene affermata l'esistenza di un centro, nel quale Dio e l'uomo si trovano riuniti, riconciliati. Tale centro è l'unico mediatore tra Dio e l'uomo, Gesù Cristo [...]. Fondamento, nodo e chiave della dottrina sulla riconciliazione è dunque la *cristologia* in senso stretto. Anche il resto è cristologia»²⁷. All'interno di questa prospettiva cristocentrica, che parte per così dire *von oben*, si colloca la dottrina sulla giustificazione. E proprio su questo aspetto teologico di capitale importanza si concentra il tentativo di rispo-

sta di Küng, per mostrare che la dottrina cattolica «prende sul serio la giustificazione come l'atto libero e sovrano di Dio, prende veramente sul serio la grazia come grazia, e l'affermazione dell'unità della grazia»²⁸.

Muoversi sullo stesso terreno, poi, gli serve anche per poter fare un rimprovero allo stesso Barth, chiedendogli se la sua dottrina non giunga ad affermare «un'assenza dannosa e non cristiana della grazia nell'uomo, una segreta negazione dell'umano, del creato, del naturale, e finalmente una specie di svuotamento dell'*umanificarsi* di Dio»²⁹.

Per poter dissipare i fraintendimenti e avviare al recupero della dimensione dialogica sacrificata dalla teologia controversista, però è necessario secondo Küng, prima di esporre la dottrina cattolica vera e propria, «premettere dei rilievi sull'evoluzione del dogma cattolico, sulla posizione del concilio di Trento nella storia dei dogmi e sulle fonti della dogmatica cattolica, prima di affrontare le questioni propriamente teologiche»³⁰.

In *Rechtfertigung*, in particolare nella seconda parte dell'opera, per questo motivo, si affrontano *ex professo* gli aspetti preliminari e metodologici del dialogo interconfessionale. In essa si trae l'abbrivio dalla constatazione di una scarsa disponibilità di Karl Barth alla comprensione della dottrina cattolica sulla giustificazione. Perciò Küng si preoccupa innanzitutto di sgomberare il terreno dalle incomprensioni, precisando la reale portata delle definizioni dogmatiche cattoliche. A Barth, in particolare, muove il rimprovero di non aver tenuto conto, anzi di aver manifestato una «violenta trascuratezza» della «storicità delle formule dogmatiche» e del «carattere polemico e difensivo del concilio di Trento e della sua dottrina»³¹. Egli così non ha capito che ciò che la Chiesa cattolica, con le sue decisioni magisteriali, custodisce e difende non è stato mai considerato come una formulazione irreformabile, una volta per sempre data, ma come un'indicazione viva, suscettibile di ulteriore sviluppo e precisazione. Le definizioni di fede, per Küng, sono è vero delle formulazioni dogmatiche e come tali esse toccano la verità infallibilmente, ma non esauriscono mai la pienezza della verità divina, che in quanto tale va al di là di ogni formulazione esplicita. Esse pongono degli accenti irrevocabili ed esprimono l'unica verità divina, ma «l'unica verità di fede, la sua unica struttura fondamentale può essere umanamente espressa in molte forme che mutano tale struttura fondamentale mettendo in rilievo dei tratti essenziali»³². Questo inesauri-

bile e costante processo di attingimento della verità divina, soggetto ad essere incorporato in sempre nuove forme di pensiero, produce nella Chiesa nello stesso tempo un indebolimento e una perdita di vitalità (come le eresie), già per il solo fatto di limitarsi a delle questioni ben precise e parziali e di mettere da parte gli elementi dottrinali non posti in contestazione, ponendo così l'accento su ciò che al momento risulta più urgente e tempestivo. In altri termini, la Chiesa concentra, in maniera difensiva e polemica, «tutte le sue forze sul punto della divina rivelazione» in immediato pericolo, con pronunciamenti improntati inevitabilmente ad una ristrettezza di visuale per se stessa insufficiente ad esprimere tutto il *depositum fidei*.

Nei testi successivi viene portato avanti lo stesso discorso. Infatti, in un articolo, di poco successivo a *Rechtfertigung*, ossia *Christozentrik*, redatto per il *Lexicon für Theologie und Kirche*, del 1958, viene approfondito ancora una volta il tema della centralità dell'aspetto cristologico che porta a ridimensionare l'assolutezza delle formulazioni dottrinali e le stesse strutture della Chiesa. In esso si dice: «il pensiero teologico della chiesa primitiva parte da Cristo e non da Dio»; e Cristo, come il Dio-uomo, è il centro di ogni opera e parola divina». Poi, nel testo *Konzil und Wiedervereinigung* (1960), nato dal desiderio di Barth di sentir parlare Küng sul tema dell'*Ecclesia semper reformanda*, domina l'idea della necessità della riforma perenne della Chiesa: vi si dice che la Chiesa è una istituzione in cui l'umano e il divino si intrecciano a tal punto che «il divino è sempre in essa legato all'umano», e la convinzione in esso espressa è che la Chiesa non può prescindere dall'elemento storico per configurarsi. Allora, la forma storicamente condizionata che essa via via assume è solo una possibile forma storica particolare della Chiesa di Dio, che si attua nel mondo e nella storia del mondo.

Die Kirche (1967) non presenta nessuna nuova tesi che non sia già presente in pubblicazioni cronologicamente anteriori. Vi è di nuovo soltanto una messa a punto e sistematizzazione delle varie problematiche ecclesiologiche. Lo stesso vale per un testo che Küng considera come esplicitazione pratica de *La Chiesa*, ossia *Unfehlbar? Eine Anfrage* (1970), dove viene tematizzato il dogma dell'Infallibilità. Per Küng, infatti, «ogni formula di fede, non solo nell'individuo ma anche nella chiesa intera, resta imperfetta, incompleta, enigmatica [...] questa frammentarietà non si fonda soltanto sul carattere spesso polemico e angusto delle formule dottrinali della chiesa, ma sul carattere necessariamente dialettico di ogni umana affermazione

della verità [...] ogni proposizione può essere vera e falsa», sulla scia delle ben note posizioni hegeliane³³. La Chiesa allora deve considerare la sua infallibilità come «una permanenza fondamentale nella verità, che non viene abolita da singoli errori»³⁴. Essa non è una singola persona, proposizione o formulazione, ma la sua globalità, la quale pur con tutti gli errori di istituzioni, del magistero anche infallibile, nel suo insieme è indefettibile.

Qui si inserisce anche il discorso di *Menschwerdung Gottes* (1970), che il Küng intende come prolegomena ad una futura cristologia. A *Menschwerdung Gottes* viene affiancata la sintesi del pensiero kunghiano costituita da *Christ sein*. In *Menschwerdung* si parla, infatti, delle prospettive per una cristologia dell'avvenire e in *Christ sein* si riprendono le indicazioni offerte da *Menschwerdung Gottes*, costruendo sulla loro base una piccola *summa*. L'elemento più rilevante che si riscontra in tutti questi testi è la proposta di una cosiddetta cristologia dal basso, non contrapposta ad una cristologia dall'alto, che dovrà ricavare «dalla storia di Gesù, dalla sua parola, dal suo comportamento [...] l'istanza e il vero significato della sua persona». Pur riconoscendo le difficoltà connesse a tale tentativo, in quanto «la ricerca storica su Gesù non può produrre fede e certezza di fede», essa, nella sua base neotestamentaria, dovrà presentare «una struttura di pensiero [...] che affronti seriamente la storicità del dogma»³⁵. In *Christ sein*, quindi, si intraprende la vera e propria fondazione di una futura cristologia altrove promessa. Per quanto riguarda *Existiert Gott?* (1978) vale lo stesso discorso.

In queste opere, ma soprattutto nella produzione ecclesiologica vera e propria di Küng, sviluppatasi nell'arco di più di dieci anni, e che quindi costituisce la parte più rilevante della sua ricerca per via della quantità dei testi e per l'impegno profusovi (con articoli, saggi su riviste varie, opere, interventi come perito conciliare, conferenze, lezioni universitarie e, infine, con la direzione dell'Institut für Ökumenische Forschungen a Tübingen), si ridimensiona la portata delle strutture ecclesiali nell'intento di mettere in evidenza che la Chiesa è un concilio ecumenico di convocazione divina e, quindi, vi è subordinazione e dipendenza di ogni forma di autorità ecclesiale dal Vangelo.

A partire dal 1960 con *Konzil und Wiedervereinigung*, opera tutta tesa a ricercare le costanti e i punti riformabili di una Chiesa avviata alla preparazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, si nota un sempre più accentuato sviluppo del nostro autore per al-

cune delle posizioni di fondo già espresse in *Rechtfertigung* e *Menschwerdung Gottes* oltre che in *Christozentrik*, quali quelle riguardanti la Chiesa peccatrice, gli intenti pastorali di riforma pratica delle istituzioni ecclesiali, la critica verso la curia romana e in sintesi una visione non apologetica della Chiesa. Vi si parla, infatti, delle «deficienze nell'esercizio del magistero ecclesiastico, in tutti i gradi»³⁶; e l'identico discorso vale anche a proposito delle altre opere ecclesiologicalhe, che portano avanti le stesse posizioni di *Konzil und Wiedervereinigung*. In *Strukturen der Kirche*, per fare un esempio, si affrontano in modo più tecnico e specialistico le questioni concernenti le istituzioni ecclesiastiche e la loro riforma³⁷; in *Kirche im Konzil* si parla ancora e sempre di Chiesa *semper reformanda*, perché per Küng la Chiesa, con le sue istituzioni, si attua nella storia, non è una realtà immutabile e rigidamente fissata nelle sue istituzioni. Gli stessi dogmi si evolvono e la Chiesa può anche procedere per formulazioni opposte, come si afferma in *Strukturen der Kirche*, ove si dice: «Il progresso dei dogmi non può neanche consistere in una esplicitazione organica. Chè i dogmi possono anche condurre a un certo irrigidimento della fede. Comunque, sarebbe un male se si diffondesse l'idea che, quando si definisce un dogma, con ciò stesso si fa fiorire la fede. Se così fosse perché la Chiesa antica non definì più dogmi? Sarebbe incomprendibile. Senonché, già allora si era convinti, giustamente, che la fede si sviluppa con la predicazione del Vangelo, con i sacramenti, con la preghiera, l'amore, la passione, ecc., e che i dogmi non sono niente altro che misure di sicurezza che la Chiesa è costretta a prendere per difendersi dalle eresie»³⁸.

La Chiesa, per Küng: «in quanto Chiesa di Dio fatta di uomini e per gli uomini, in quanto mistero divino-umano [...] è stabilita nella dimensione spazio-tempo, è una grandezza storica terrena le cui istituzioni e costituzioni divine si mutano, col tempo e nella misura in cui essa è umana [...]. In quanto Chiesa nel tempo, essa non è mai compiuta su questa terra. Il tempo non si ferma; e perciò anche la Chiesa non può far altro che progredire sempre. In ogni momento, essa si trova a dover affrontare il difficile compito del proprio rinnovamento. Tale è la Chiesa di Dio nel mondo e nella sua storia: una Chiesa di uomini. Questo significa che anche *il mondo con la sua storia è nella chiesa*»³⁹. La forma storicamente condizionata che essa via via assume con l'evolversi stesso del tempo, quindi, non realizza mai se non una delle forme possibili

alla Chiesa nelle diverse epoche, ed implica sempre, insieme ad un guadagno, anche una perdita, o almeno il rischio di una perdita».

La dialettica hegeliana della verità e dell'errore viene qui ripresa, perché si dice che «ogni verità umana, in quanto tale, ha i suoi limiti precisi [...] ogni enunciazione umana della verità, in quanto umanamente limitata, confina con l'errore. L'errore che le era contrapposto, la segue come la sua ombra. Basta non vedere l'enunciazione umana delle verità nella cornice della sua limitazione, perché il pericolo dell'errore sussista [...] siccome, però, ogni errore, per quanto grande, contiene un *nocciolo di verità*, si dà a priori il rischio che una proposizione fatta con intenzioni polemiche colpisca non solo l'errore ma anche il *nocciolo di verità* che l'errore contiene, cioè la giusta istanza contenuta dall'errore»⁴⁰. Per Küng, una verità può tramutarsi in errore e viceversa. *A priori* una proposizione enunciante una verità può essere vera e falsa. Basta parlare in senso polemico ed una verità può diventare errore: «l'enunciazione di una verità fatta con intenzione polemica corre il rischio di essere intesa come mera negazione dell'errore. In tal modo, però, essa trascura necessariamente il nocciolo di verità contenuto nell'errore [...] a chi lo pronuncia appare vero [...] ma a colui che ne è colpito appare falso [...] e non a torto»⁴¹. Ogni proposizione formulata verbalmente può, in sé e per sé, essere vera e falsa, a seconda dei fini per cui è stata enunciata, della forma in cui è stata espressa, del significato che le si vuol dare»⁴². Una verità può, quindi, essere corretta, nel vero senso del termine, e i dogmi possono essere perfezionati e corretti anch'essi. Questo implica l'affermare che molti aspetti, teologici e filosofici, attendono ancora una risposta che viene demandata ad una teologia dell'avvenire.

Dopo il ritiro della *missio canonica* avvenuta nel 1979, a seguito di provvedimenti magisteriali presi contro di lui in Germania e a Roma (in cui a Küng è stata tolta la possibilità di insegnare nelle facoltà teologiche cattoliche), egli ha tralasciato di occuparsi di questioni esclusivamente intraecclesiali e si è sempre di più concentrato sul dialogo interreligioso, ad esempio con l'islam, con l'ebraismo, con il buddhismo e l'induismo e, infine, sul progetto di un'etica mondiale, che tuttora lo impegna attivamente, con tutta una serie di conferenze, pubblicazioni, iniziative di vario tipo e di progetti concreti, come è il caso della stessa Fondazione *Weltethos* avvenuta a Tubinga.

Secondo Küng, il Concilio Vaticano II è stato un evento epocale, di rottura con il clima teologico precedente. Esso, in partico-

lare, ha reso manifesta l'impossibilità da parte della teologia neoscolastica di dare soluzione a problemi di carattere fondamentale, quali quelli relativi al ruolo e alle strutture della Chiesa nel mondo moderno. Per questo motivo, esso ha aperto la strada ad un pluralismo teologico prima impensabile. E anche se apparentemente nel Vaticano II si è trattato soltanto di questioni interne alla Chiesa cattolica, cioè del rapporto tra Scrittura e Tradizione, di ecumenismo e del problema del dialogo con le altre religioni, di fatto l'apertura manifestatasi ha coinvolto interi altri settori e creato un clima di libertà nella ricerca teologica, suscitando interrogativi, ponendo problemi. Dopo il Concilio, secondo Küng si è sempre di più imposto «un duplice *movimento*. Da una parte un movimento *centripeto*: dai campi problematici secondari dell'ecclesiologia e dell'ecumenismo, nella ricerca di fondamenti sicuri, l'indagine critica penetrava di necessità nei campi problematici primari, nella cristologia e nella dottrina di Dio [...]. D'altra parte un movimento *centrifugo*: il "mondo moderno" introdotto nella chiesa al tempo del concilio esige di venire preso teologicamente sul serio, non soltanto in maniera astratta e generica, ma il più esattamente possibile e in tutti i suoi aspetti e ambivalenze. La lettura dei "segni dei tempi" doveva rivelarsi nella teologia un'impresa infinitamente più difficile e complessa di quanto si potesse pensare durante il concilio».

Tanto che, nel corso dei decenni successivi alla chiusura dei lavori conciliari, è apparsa sempre più evidente l'ampiezza della crisi che ha investito la teologia e le difficoltà, non limitate ad un singolo e specifico aspetto, non circoscritte ad un qualche problema isolato, ma di carattere fondamentale, sono emerse con forza. Al punto che per Küng è necessario «guardare oltre le singole persone, i singoli avvenimenti, i singoli sintomi» e vedere l'evolversi del clima postconciliare in termini di mutamento di paradigmi e non più di conflitti locali e parziali, circoscritti tematicamente. Da qui l'interesse per le posizioni espresse da uno scienziato come Thomas S. Kuhn circa la struttura delle rivoluzioni scientifiche. Ma da qui anche l'ampliarsi delle prospettive.

I risultati più cospicui di questo rinnovato impegno da parte di Küng sono confluiti nei due volumi editi come Atti del Simposio internazionale su «Un nuovo paradigma di teologia», tenutosi a Tubinga nel 1983, ma poi soprattutto nell'opera, già citata, *Teologia in cammino*. E in particolare, in quest'ultimo testo, del 1987,

Küng traccia una sintesi delle proprie posizioni in merito e un bilancio in vista di un nuovo modello di teologia.

In tutti questi scritti, tra i più recenti della sua produzione, con chiarezza programmatica anche per quanto concerne le possibilità di una concreta applicazione soprattutto in *Teologia in cammino*, Küng cerca di far proprie «le importanti e indubbiamente corrette idee di Kuhn, fondamentali nel campo della storia della scienza e dell'epistemologia, e di interrogarsi sulle loro possibilità di applicazione nel campo delle scienze dello spirito e, più in particolare, della teologia: al fine di raggiungere un'autoilluminazione e un autoaccertamento della *situazione della teologia contemporanea*»⁴³. L'intento di fondo è quello di fornire una chiarificazione innanzitutto dei conflitti tra teologia e scienza oggi così eclatanti, servendosi delle tesi di Kuhn sul mutamento dei paradigmi nelle scienze della natura e, poi, di proporre dei «*nuovi inizi teologici di soluzione*, che cercano di reagire in maniera adeguata agli enormi sconvolgimenti socio-culturali del nostro tempo»⁴⁴. Per Küng, il quadro epistemologico contemporaneo è essenzialmente caratterizzato, dopo l'imperversare del positivismo logico e del razionalismo critico di Popper, da una terza fase, che apre insperati spiragli alle scienze dello spirito in genere e, poi, alla stessa teologia. In particolare, proprio il confronto con le scienze della natura, ossia soprattutto con la chimica e la fisica, così come esse si sono venute configurando negli ultimi decenni, apre una nuova dimensione di dialogo e nuove prospettive di confronto, tanto che le vecchie e rigide contrapposizioni possono essere considerate superate. E perciò tra le scienze della natura e le scienze dello spirito è possibile sempre di più mettere in rilievo le connessioni reciproche, piuttosto che i punti di divergenza o di demarcazione, come invece accadeva prima.

Per Kuhn, le rivoluzioni scientifiche avvengono in maniera simile a quelle sociali. In altre parole, per usare le testuali ed esplicite affermazioni di Kuhn, «le rivoluzioni scientifiche sono introdotte da una sensazione crescente [...] che un paradigma ha cessato di funzionare adeguatamente nella esplorazione di un aspetto della natura verso il quale quello stesso paradigma aveva precedentemente spianato la strada. Sia nello sviluppo sociale che in quello scientifico, la sensazione di cattivo funzionamento che può portare a una crisi è un requisito preliminare di ogni rivoluzione [...]. Questo aspetto genetico dell'analogia tra sviluppo sociale e sviluppo scientifico non dovrebbe ormai più suscitare dubbi»⁴⁵. Ne risulta

che sia nelle rivoluzioni scientifiche che nelle rivoluzioni sociali il mutamento di paradigma avviene in base a processi similari, tanto che caratteristiche affini a quelle relative allo sviluppo delle scienze sociali, per Kuhn, «sono presenti nello sviluppo delle scienze»⁴⁶ della natura. Nelle scienze vi sono, in definitiva, elementi extra-scientifici che interagiscono, così come nello sviluppo delle istituzioni politiche vi sono elementi extraistituzionali o extrapolitici che entrano in gioco. E la scelta a favore dell'una o dell'altra forma di istituzione politica, ma anche – vista la somiglianza – tra un paradigma scientifico o l'altro, «dimostra di essere una scelta fra forme incompatibili di vita sociale»⁴⁷. Tale scelta, poi, non è determinata soltanto da fattori normali, dai procedimenti di valutazione dell'uno o dell'altro paradigma, ma anche dalla capacità di creare consenso, di essere cioè capace di produrre persuasione. Vi è quindi un parallelismo tra sviluppo sociale e sviluppo delle scienze, o meglio delle idee scientifiche. Le nuove idee nascono dalla sostituzione di un modello globale o paradigma rispetto ad un altro considerato insufficiente, ossia non ritenuto più in grado di fornire bastanti spiegazioni ai vari fenomeni naturali e/o sociali.

Secondo Küng, queste posizioni di Thomas S. Kuhn, che concernono il cambiamento e i modi del mutamento di un paradigma scientifico, possono trovare una concreta accoglienza anche in ambito strettamente teologico. E proprio il termine paradigma, modello di comprensione, ma poi anche tutta la terminologia ad esso strettamente correlata, può servire da tramite per questa appropriazione. Esso serve ad indicare, stando alla famosa definizione datane dallo stesso Kuhn, «un'intera costellazione di convinzioni, valori, modi di procedere, ecc., che vengono condivisi dai membri di una determinata comunità»⁴⁸. Egli, è vero, parla soltanto delle scienze della natura e non ha molta competenza nelle scienze dello spirito. Tuttavia, visto il parallelismo che egli istituisce tra contesto sociale e storico e l'ambito più propriamente scientifico, fisico o chimico, ecc., la problematica del mutamento di paradigma nelle scienze già sin da principio è applicabile e di fatto dallo stesso autore viene utilizzata anche per le scienze dello spirito. Anzi, lo stesso Kuhn esplicitamente e senza mezzi termini «ammette di aver spesso applicato [...] alle scienze naturali concezioni che sarebbero già più familiari alla storiografia della letteratura, della musica, delle arti figurative e della politica. D'altra parte proprio la “dura” problematica scientifica dischiude nuovi aspetti allo studioso delle

scienze dello spirito e in particolare al teologo»⁴⁹. Si può così parlare anche in teologia di macro, meso e micro paradigma. E, come anche nelle scienze della natura, si può poi, servendosi dell'apparato concettuale relativo alla questione del paradigma, cercare di esprimere la convinzione, comune sia alle scienze dello spirito che a quelle della natura, che nel parlare di paradigma o modello si intende sottolineare il fatto che ci «si limita sempre a cogliere la realtà in maniera relativamente obiettiva, in una determinata prospettiva e variabilità [...] per lo scienziato i dati non sono mai “nudi” e le esperienze non sono mai “grezze”, ma sempre mediate e interpretate soggettivamente [...]. Persino le teorie “classiche” meglio controllate, come quelle di un Newton o di un Tommaso d'Aquino, si sono rivelate inadeguate e superate. Non c'è quindi motivo di assolutizzare un metodo, un progetto o un modello; bisogna invece dedicarsi instancabilmente a una nuova ricerca, a una critica permanente e a un controllo razionale: sulla via che attraverso il pluralismo conduce a una verità sempre maggiore».

Tradotto in termini teologici concreti, tutto ciò secondo Hans Küng significa che vi è la possibilità di una comune riflessione, ossia di percorrere un certo cammino insieme, pur non tacendo le differenze. In particolare, su di un terreno più propriamente teologico, è possibile rilevare somiglianze e analogie, ma anche tratti distintivi tipici tra l'evolversi delle scienze naturali e lo sviluppo della teologia. In teologia, ad esempio, vi sono modelli che per un certo periodo di tempo si impongono, come la scuola alessandrina e quella antiochena, la *Summa theologiae* di san Tommaso, come i *Loci* di Melantone, ecc.; nelle scienze naturali vi è il paradigma tolemaico, quello copernicano, ecc.

Tale scienza normale è connotata soprattutto da una conoscenza cumulativa, in progresso continuo, e da un'avversione esplicita contro ogni tentativo di mettere in questione il paradigma stabilito, ed è soltanto con la messa in crisi delle vecchie concezioni, delle vecchie regole di pensiero, con una rottura rispetto al passato, non quindi per evoluzione organica e omogenea, che riesce ad emergere un nuovo paradigma, e ciò sia in teologia che nelle scienze naturali. Il processo di sostituzione di un paradigma con un altro presenta, quindi, in entrambi i casi, affinità e analogie. Nelle scienze della natura basti pensare al punto di partenza di Copernico e alle difficoltà da esso incontrate per imporsi e, poi, in teologia gli esempi, secondo Küng, non sono di meno: solo per citare alcuni dei casi

più evidenti, sin dagli inizi della teologia cristiana vi furono vari e contrastanti modelli (giudaici ed ellenistici) per la spiegazione di fondamentali aspetti della cristologia; nel II secolo si ebbe la crisi dovuta allo gnosticismo, con la reazione degli apologeti, Ireneo in testa, ecc.; nei tempi moderni, infine, la crisi della Scolastica medioevale e il sorgere della Riforma protestante.

A questo punto, però, una domanda urge e si impone in maniera impellente, soprattutto per il teologo, ovvero per lo stesso Küng. E cioè: «la verità cristiana, di fronte a un netto mutamento di paradigma, a una concezione nuova, non cade nel relativismo storico, che non permette più di riconoscere lo specifico cristiano e rende tutti i paradigmi egualmente veri, egualmente validi?»⁵⁰ Per Küng, occorre qui, sia nella teologia che nelle scienze naturali, tener presente che non si ha mai una rottura totale con il passato. Tanto che, al di là di qualsivoglia cambiamento o innovazione, vi è sempre «una *continuità di fondo*. Thomas Kuhn sottolinea che anche nelle scienze naturali si ha a che fare con “lo stesso gruppo di dati di prima”, i quali vengono precisamente “posti in un nuovo sistema di reciproche relazioni” [...]. Il passaggio, ad esempio, dalla meccanica newtoniana a quella einsteiniana non “comporta l’introduzione di oggetti o concetti aggiuntivi”, ma soltanto “una nuova articolazione della rete concettuale, con la quale gli scienziati trattano il mondo”». Allo stesso modo, e forse ben di più che nella fisica o nella chimica, nell’ambito del terreno teologico, la scelta non cade tra una concezione che rompe completamente con il passato e, in termini più precisi, con la Tradizione, ma vi è contemporaneamente nelle innovazioni introdotte dal nuovo paradigma una stabilità e un permanere nella Tradizione del passato. Accanto ad elementi rivoluzionari, come ad esempio una nuova comprensione della cristologia, si ha una continuità, al punto che Küng parla, letteralmente, di *riformulazione della tradizione*. Nella teologia, è vero, diversamente che nelle scienze, si ha a che fare con il problema della verità e di problemi vitali, di cui Kuhn non fa minimamente cenno nelle sue opere. E qui perciò, secondo Küng, ci troviamo di fronte ad un evidente limite delle scienze naturali, che di fronte alle questioni vitali, sull’origine del mondo, sul fine ultimo dell’uomo, non si pronunciano. È proprio per questo la teologia ha un suo proprio metodo che la distingue dalle altre scienze.

La teologia, infatti, si distingue, e sin dall’inizio delle sue vicende storiche, dalle altre scienze perché in essa, al di là di ogni scien-

tificità, è normativo il riferimento alla fede cristiana, alla causa di Gesù Cristo, che così viene a costituire la base per ogni discorso teologico. Per questo motivo la teologia non ragiona soltanto in termini di presente e di futuro, perché ha a che fare con un passato normativo e normante. Essa ha il suo fondamento alle origini. «Ed è soprattutto questo che, al di là di tutti i paralleli, permette di vedere importanti differenze *tra un mutamento di paradigma nella scienza naturale e un mutamento nella teologia*»⁵¹. Proprio per questo motivo non si può andare mai contro il Vangelo, che così determina e in maniera essenziale ogni discorso teologico.

Come, allora, e perché parlare ancora di mutamenti di paradigma sia in teologia che nelle scienze naturali, se vi sono queste differenze di fondo tra i due tipi di scienza, cioè tra la scienza teologica e le scienze naturali? Tanto che i vari modelli o paradigmi teologici avutisi a partire dalle origini del cristianesimo hanno sempre e soltanto inteso fornire una interpretazione dell'unico messaggio evangelico. Per Küng, analizzando i mutamenti dei paradigmi nelle scienze della natura, è possibile ricavare dei criteri che valgono o dovrebbero valere per tutte le scienze. Ed essi sono particolarmente importanti anche per la teologia, in quanto forniscono alcune delle idee direttrici che servono a caratterizzare il paradigma teologico adatto al segno dei tempi di oggi. In particolare questa teologia, proprio tenendo conto del dibattito relativo al mutamento di paradigma nelle scienze naturali, anzi accogliendolo nei suoi tratti essenziali, dovrebbe essere caratterizzata essenzialmente come *ecumenica e critica, cioè libera, non autoritaria, non confessionalistica*. Le basi di questo paradigma teologico, capace per Küng di portare ad un consenso di fondo tra le varie confessioni cristiane, ma anche tra le varie e diverse religioni mondiali, sono state già poste da lungo tempo, ad esempio con la moderna critica della religione, lo sviluppo delle scienze umane e sociali, la storia dell'esegesi moderna e i movimenti moderni di liberazione. Perciò il nuovo paradigma di teologia, ancora *in itinere*, può essere sinteticamente caratterizzato in quattro punti fondamentali, e cioè in termini teologici più precisi e tecnici come un paradigma:

a) *cattolico*, cioè, secondo Küng, nel senso letterale del termine greco, veramente universale e legato ad una apertura evangelica che non conosce distinzioni di razze, di popoli o di classi sociali, di cultura e di lingua, ecc.;

b) *tradizionale*, ossia legato al passato in un rapporto di conti-

nuità e discontinuità, in quanto interessato anche al presente e non ripiegato su se stesso, soltanto sulla Tradizione, col rischio di degenerare in tradizionalismo o fondamentalismo;

c) *crisocentrico*, in modo da poter inglobare, a partire da un punto di vista evangelico da tutti comunemente accettato, tutte le confessioni ed essere quindi veramente rivolto all'ecumene nella sua totalità;

d) *teoretico-scientifico*, ossia impegnato scientificamente, e non cieco o sordo alle esigenze della cultura contemporanea, della filosofia e della scienza di oggi.

Ed è appunto su questo progetto che si fonda, poi, tutto l'ulteriore e ancora operante attivamente interesse di Küng per le religioni mondiale, ma poi anche l'attenzione dedicata al problema o ai problemi del *Weltethos*, nell'intenzione di realizzare concretamente quest'apertura ecumenica e un dialogo non solo tra le varie confessioni cristiane, ma anche e soprattutto tra le varie religioni mondiali, che implica un mutamento di paradigma nelle religioni universali, come egli stesso si esprime e ripetutamente, in quanto presupposto di una pace nel mondo e quindi di un *Weltethos*.

Giunti fin qui, alcuni interrogativi emergono e si impongono con forza. In particolar modo, certi aspetti, certe affermazioni o prese di posizioni di Küng non sembrano essere esenti da difficoltà di varia natura e da rischi concreti oltre che di carattere teorico. E di fatto la letteratura che su di lui gravita, anche a prescindere dai provvedimenti magisteriali, non di rado lo ha ampiamente messo in risalto. In particolare, per quanto riguarda la questione di fondo del mutamento di paradigma in teologia, che qui è quella che più interessa, Küng si chiede se in teologia appropriandosi delle posizioni di Kuhn non si giunga ad una sorta di relativismo teologico, perché in Kuhn non ha senso porsi il problema della verità di un paradigma rispetto ad un altro. Egli, infatti, intende indagare soltanto come avviene il mutamento da un paradigma ad un altro, in definitiva senza interrogarsi sulla superiorità dell'uno o dell'altro, della verità dell'uno rispetto all'altro. E questo perché la sua non è una concezione evolutiva del mondo, e nemmeno una visione organica dei cambiamenti nelle concezioni scientifiche. Egli non ammette e non parla di una crescita cumulativa del sapere, razionale, e quindi scientifica. Proprio per questo, tra l'altro il mutamento di paradigma, secondo Kuhn, avviene oltre che per fattori scientifici anche, ed essi svolgono un ruolo importante, attraverso fattori non scientifici, come convin-

zioni, elementi soggettivi non razionali, elementi di natura sociale imponderabili e incommensurabili. Tanto che «una verità scientifica nuova di solito non si impone perché i suoi avversari si sarebbero convinti e si dichiarano convertiti, ma piuttosto perché un po' alla volta gli avversari muoiono e la generazione emergente si è familiarizzata fin da principio con la verità», cioè, a scanso di equivoci, con quella che temporaneamente viene considerata come la verità di turno⁵². Ma allora anche in teologia dovrebbe accadere lo stesso, se ci si appropria delle posizioni di fondo di Kuhn. E, quindi, un paradigma non può essere superiore in linea di principio ad un altro. Si tratta piuttosto di altre questioni e fattori, sociali, soggettivi, nuovi aspetti che vengono maggiormente messi in risalto a seconda dei casi contingenti e dei contesti, che decidono circa la sostituzione dell'uno o dell'altro. Per questo lo stesso Kuhn venne accusato di relativismo da alcuni suoi autorevolissimi critici, tra cui lo stesso Karl Popper. Ed essi, come egli stesso afferma in un poscritto del 1969: «trovano relativistico il mio punto di vista, particolarmente così come viene esposto nell'ultimo capitolo di questo libro» (cioè proprio *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* ampiamente utilizzato, nelle sue linee di fondo, da Küng)⁵³. Ma fatto ben più rilevante ed importante ai fini del nostro discorso e del discorso di Küng, è che quest'ultimo non sembra proprio essersi accorto di una ulteriore e importante esplicitazione delle posizioni di Kuhn, che sotto l'incalzare delle obiezioni nel cercare di rispondere a questa critica ne ammette tra l'altro la validità sul terreno delle scienze dello spirito, non su quello della scienza, cioè delle scienze della natura. Tanto che egli dice: «i sostenitori di teorie differenti sono simili ai membri di comunità culturali e linguistiche differenti. Il riconoscimento suggerisce che in un certo senso entrambi i gruppi possano avere ragione. Applicata alla cultura e al suo sviluppo, tale posizione è relativistica (Recognizing the parallelisms suggests that in some sense both groups may be right. Applied to culture and its development that position is relativistic)»⁵⁴. Poi, anche sul terreno della stessa scienza propriamente detta, pur rigettando l'accusa di essere un relativista e ammettendo di essere in certo qual modo un convinto sostenitore dell'idea di progresso scientifico, inteso però solo ed esclusivamente come *maggiore capacità rispetto al passato di formulare e risolvere dei rompicapo*, rileva e precisa che la propria posizione manca di «un elemento essenziale», «rispetto alla nozione di progresso maggiormente prevalente sia fra i filosofi che fra i profani»⁵⁵. E questo acca-

de perché secondo Kuhn, normalmente, è d'uso ammettere che l'una o l'altra teoria scientifica sia «migliore di quelle che l'hanno preceduta non solo nel senso che essa costituisce uno strumento migliore per la scoperta e la soluzione di rompicapo, ma anche perché in un certo modo essa fornisce una migliore rappresentazione di ciò che la natura è realmente. Si sente spesso affermare che teorie successive si avvicinano sempre di più, o rappresentano approssimazioni sempre migliori, alla verità»⁵⁶. Ma, sempre secondo Kuhn, «v'è forse qualche altro modo di salvare la nozione di "verità" così da renderla applicabile a intere teorie, ma non è certamente questo. A mio giudizio non v'è nessun modo, indipendente da teorie, di ricostruire espressioni come "esservi realmente"»⁵⁷.

Ma allora che senso ha ancora appropriarsi, e sul terreno delle scienze dello spirito o meglio della teologia, di una simile posizione? In che modo, al di là dell'uso terminologico, ossia dell'appropriazione del termine tecnico di paradigma, è possibile stabilire un parallelismo e delle analogie tra il cambiamento di paradigma così come esso viene inteso da Kuhn e i mutamenti che avvengono nell'ambito delle varie concezioni teologiche? Tanto più che Küng non sembra essersi accorto di questo poscritto del 1969 e del fatto che Kuhn, per quanto concerne le scienze dello spirito, non esita a considerare le proprie posizioni come relativistiche? Già Karl Popper, tra l'altro in una celebre raccolta di scritti, curata da Imre Lakatos e Alan Musgrave, intitolata *Criticism and the Growth of Knowledge*, frutto di un Convegno internazionale tenutosi nel 1965, muoveva esplicitamente a Kuhn l'accusa di essere relativista e soggettivista, e così di non avere la possibilità di offrire nessun criterio oggettivo nella scelta di un paradigma rispetto ad un altro. Tanto che per lo stesso Karl Popper, per usare le sue testuali e inequivocabili parole, Kuhn «uses, however, a logic of discovery which in some points differs radically from mine: Kuhn's logic is the logic of *historical relativism*»⁵⁸.

Antonio Russo

NOTE

¹ Per un primo approccio al «caso Küng», cfr. le documentazioni a cura di N. Greinacher, H. Haag, *Der Fall Küng. Eine Dokumentation*, Piper Verlag, München 1980 e W. Jens, *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng*, Piper Verlag, München 1978. Una visione generale dei vari problemi la offrono le raccolte di: K. Rahner-K. Lehmann-M. Löhrer, *Rispondono all'"Infallibile?" di Hans Küng*,

Edizioni Paoline, Roma 1971; H. Küng, (hrsg. von), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1973; H. Häring-J. Nolte, *Dibattito su "La Chiesa" di Hans Küng*, Queriniana, Brescia 1973; AA. VV., *Diskussion über Hans Küngs "Christ sein"*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1976; H. Häring-K. J. Kuschel (a cura di), *Hans Küng. Weg und Werk*, Piper Verlag, München 1978; *Zur Sache. Theologische Streitfragen im "Fall Küng"*, hrsg. von L. Bertsch-M. Kehl, Echter Verlag, Würzburg 1980; *Küng in Conflict*, a cura di L. Swidler, Doubleday, New York 1981; H. Häring-K. J. Kuschel (hrsg. von), *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens*, Piper Verlag, München 1993 (con una bibliografia pressoché completa degli scritti di Küng). Per un profilo biografico cfr. R. Nowell, *A Passion for Truth. Hans Küng: A Biography*, Collins, London 1981 e R. Becker, *Hans Küng und die Ökumene. Evangelische Katholizität als Modell. Mit einem Geleitwort von Hans Küng*, Matthias Grünewald, Mainz 1996. Di recente, poi, è uscita, in due tomi, un'autobiografia, ossia H. Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002 e, inoltre, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München 2007.

² *Hans Küng. Weg und Werk*, hrsg. von H. Häring und K. J. Kuschel, Piper Verlag, München 1978, p. 128.

³ *Ibid.*, p. 137. Nelle stesse pagine, poi, Küng afferma senza ambagi, pur rilevando differenze nel punto di partenza teologico e nel metodo con il teologo di Basilea: «zuerst möchte ich betonen, dass ich meine, die grundlegenden Barth'schen Intentionen bis hin zu "Existiert Gott?" bei allen Wandlungen, die ja auch Barth in hohem Ausmass etwa von der "Göttlichkeit Gottes" zur "Menschlichkeit Gottes" – durchgemacht hat, festgehalten zu haben» (*ibid.*, p. 139).

⁴ H. Küng, *La giustificazione*, trad. it. di T. Federici, Queriniana, Brescia 1969, p. 21.

⁵ *Hans Küng. Weg und Werk*, cit., p. 123.

⁶ Cfr. l'intervista a D. Porzio, *Un parlatore di Dio*, in *Epoca*, del 28 aprile 1976, p. 17.

⁷ Cfr. H. Küng, *Veracità. Per il futuro della chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, p. 20: «deve quindi essere possibile non solo conservare l'unità, ma anche realizzarla in modo nuovo»; e questo libro, continua Küng, vuole perciò essere inteso «come l'aiuto di un teologo, che non si sa legato a nessun partito, ma che vorrebbe servire a quello della chiesa, agli uomini».

⁸ Cfr. l'intervista ad A. W. Scheiwiller, *Unbequeme Eidgenossen: Hans Küng der kirchentreue Reformator*, in *Woche* del 14 giugno 1972, p. 23.

⁹ H. Küng, *Riforma della chiesa e unità dei cristiani*, Borla, Torino 1965, p. 8.

¹⁰ *Hans Küng. Weg und Werk*, cit., p. 128.

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹² H. Küng, *Incarnazione di Dio in Hegel. Prolegomeni per una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1970, p. 10.

¹³ K. Barth, *Lettera all'autore*, in H. Küng, *La giustificazione*, cit., p. 8.

¹⁴ Sul dibattito a proposito della «nouvelle théologie» e su de Lubac in particolare, cfr. A. Russo, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Prefazione di W. Kasper, Studium, Roma 1990.

¹⁵ *Hans Küng. Weg und Werk*, cit., pp. 126 ss. In particolare, il giovane animava un circolo culturale studentesco pro *Surnaturel*. Riguardo all'interesse per de Lubac cfr. H. Küng, *Riforma della chiesa e unità dei cristiani*, cit., p. 9, dove il Küng pone de Lubac tra i «maestri che fin dai primi anni di studio ci hanno stimolati con il loro incitamento – cosa di cui non li potremo mai ringraziare abbastanza» (cfr. inoltre *Hans Küng. Weg und Werk*, cit., pp. 12-14 e 123-133).

¹⁶ Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1 (1949), pp. 125-137; *La Civiltà Cattolica*, 3 (1950), pp. 379-389; *La Civiltà Cattolica*, 4 (1950), pp. 68-82; *La Civiltà Cattolica*, 2 (1950), pp. 523-538. Tutti questi articoli sono firmati da A. Oddone. Nell'articolo *Perenne vitalità del Papato* si legge: «Sette religiose, accademie e scuole filosofiche, troni, nazioni, repubbliche, governi e popoli, le stesse opere stabilite dal genio e consacrate dalla gloria, tutto ciò è oggi distrutto o consumato dall'ala edace del tempo, tutto si è sprofondato sul suo».

lo instabile dei secoli, i cui movimenti, quasi terremoti periodici, gettano successivamente a terra le più solide istituzioni. Ma il Papato sfugge all'azione distruggitrice del tempo» (*La Civiltà Cattolica*, 1, 1949, p. 129).

¹⁷ Per la scomunica agli iscritti ai partiti comunisti e a chi offre loro appoggio cfr. *L'Osservatore Romano* del 15 luglio 1949 e *La Civiltà Cattolica*, 3 (1949), pp. 316 ss.

¹⁸ D. Mondrone, *La definizione dogmatica dell'Assunta. Messaggio di rinnovate speranze ai popoli*, in *La Civiltà Cattolica*, 3 (1950), pp. 479 ss.

¹⁹ Cfr. H. de Lubac, *La Chiesa nella crisi attuale*, Edizioni Paoline, Roma 1972, p. 17, il quale rileva che «lo stato d'animo che regnava sotto Pio XII al centro della cattolicità non era affatto favorevole a un risveglio».

²⁰ Hans Küng, *Weg und Werk*, cit., p. 137.

²¹ H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1957, pp. 97-98.

²² *Ibid.*, p. 105.

²³ *Ibid.*, p. 106.

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

²⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁷ *Ibid.*, p. 39.

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

²⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁰ *Ibid.*, p. 107.

³¹ *Ibid.*, p. 110.

³² *Ibid.*, p. 108.

³³ H. Küng, *Die Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1967, p. 397.

³⁴ *Ibid.*, p. 396.

³⁵ H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970, p. 593.

³⁶ H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung*, Herder, Wien 1960, p. 33.

³⁷ H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1962, p. 7.

³⁸ *Ibid.*, p. 358.

³⁹ H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung*, Herder, Wien 1960, p. 124.

⁴⁰ H. Küng, *Kirche im Konzil*, Herder, Freiburg 1964, p. 193.

⁴¹ *Ibid.*, p. 194.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Th. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Torino 1978, pp. 119-120.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁰ H. Küng, *Teologia in cammino*, A. Mondadori, Milano 1987, p. 173.

⁵¹ *Ibid.*, p. 177.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 170.

⁵³ Th. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 245.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 247.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁸ K. Popper, *Normal science and its dangers*, in I. Lakatos-A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 55.