

LA SOCIETÀ DEGLI INDIVIDUI

Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee

N° 19, Anno VII, 2004/1

Franco Angeli



Hans Küng: fra teologia delle religioni ed etica mondiale

Gianmaria Zamagni

Le società multiculturali e la teologia delle religioni

Nella vasta quantità di pubblicazioni dedicate alle tematiche della globalizzazione e del multiculturalismo, *Le grandi religioni a confronto* dell'antropologo Carlo Tullio-Altan¹ pone la problematica della convivenza delle maggiori tradizioni religiose sul nostro pianeta. Questo volume, col suo richiamo all'importanza della tematica nel mutato scenario socio-politico, permette di esaminare da un nuovo punto di vista il discorso sulla teologia delle religioni e sull'etica mondiale.

D'altra parte, ogni discorso teologico ha una duplice matrice: accanto a quella 'tradizionalista' (preservare un dogma, o un certo contenuto simbolico), esso non può non riferirsi a una controparte dialettica, rappresentata da quelle che possiamo chiamare 'sfide del presente'. Oggi, scrive Altan riferendosi alla tesi di Samuel P. Huntington², «c'è chi parla di un inedito scontro epocale fra civiltà e religioni diverse che avrebbe preso il posto dei tradizionali conflitti fra etnie e nazioni, dai confini territoriali e identitari chiaramente definiti [...]; la cultura scientifica attuale [...] mostra invece un notevole deficit per quanto riguarda gli strumenti di comprensione e di interpretazione dei fenomeni nei quali si manifesta una decisiva dimensione di natura simbolica, come quelli etnici, religiosi e ideologici che oggi sono all'origine di problemi di inaudita gravità». Il nodo della questione, per l'antropologo, ha origine proprio in un contesto che è radicalmente mutato negli ultimi decenni, fatto di annullamento delle distanze e radicalizzazione del divario economico: «questi problemi derivano essenzial-

¹ C. Tullio-Altan, *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Feltrinelli, Milano 2002; questo volume dedica proprio all'analisi della teologia künghiana l'ultima parte, cfr. pp. 267-300.

² Cfr. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, "Foreign Affairs", 3, 1993, pp. 22-49, e, dello stesso autore, il volume *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.

mente dallo sviluppo radicalmente squilibrato di un processo di globalizzazione che interessa l'intero pianeta – uno sviluppo che ha accentuato fuor di misura le distanze fra i vari paesi del mondo sul piano delle risorse economiche e dei livelli di vita, e che al tempo stesso li costringe, per la logica del mercato e per il progresso dei sistemi di comunicazione, a vivere in stretto contatto fra loro in quello che è stato definito un 'villaggio globale'»³.

Non è necessario riprendere qui il complesso dibattito sulla globalizzazione; basti tenere presente in primo luogo questo semplice punto di partenza: «globalità significa: viviamo da tempo in una società mondiale, e questo nel senso che la rappresentazione di spazi chiusi diviene fittizia. Nessun paese, nessun gruppo si può isolare dall'altro»⁴. Questo processo non è certo iniziato oggi, eppure, e ciò ne rappresenta la novità radicale, oggi le società in cui viviamo *si percepiscono* come multiculturali. In secondo luogo, dunque, «'mondo', nell'accezione terminologica di 'società-mondo' significa dunque differenza, molteplicità, e 'società' significa non-integrazione, così che società mondiale può intendersi come molteplicità senza unità»⁵.

Se si prende in considerazione l'aspetto interreligioso di questa problematica, una disamina della teologia delle religioni elaborata da Hans Küng può risultare di grande utilità analitica, e la teologia, viceversa, può essere compresa e valutata utilmente da una lettura sociologica. Fin dal 1965, infatti, per Küng la sfida centrale è stata quella dell'essere cristiani o della cristianità inserita nel nuovo scenario della globalizzazione⁶. Il contesto storico era costituito dal clima del Concilio Vaticano II, ove il teologo di Sursee aveva ruolo di perito. Egli pose allora una domanda centrale: è possibile mantenere l'assioma cattolico tradizionale *extra ecclesiam nulla salus* quando la cristianità non è che una piccola minoranza che tende a scomparire (*kleine, verschwindend Minderheit*), di fronte alla rinascita delle religioni mondiali⁷? In quegli anni, grazie al pionieristico testo di Heinz Robert Schlette *Die Religionen als Thema der Theologie* (1963), la domanda sui non cristiani cambiava radicalmente da un punto di vista dog-

matico: la questione era ormai quella di comprendere che ne era non tanto degli uomini, quanto *di intere religioni* al di fuori della Chiesa⁸.

In sintesi, come ha risposto la teologia a questo scenario di pluralismo religioso prefigurato fin dagli anni Sessanta del Novecento? La questione della salvezza smise di essere un problema con le assunzioni conciliari; restava irrisolta, tuttavia, quella della pretesa di verità delle diverse fedi. Una tipologia di posizioni possibili a questo riguardo è stata fornita da Paul F. Knitter, con una relazione presentata nell'ambito di un convegno del 1985⁹:

1) *Cristo contro le altre religioni (esclusivismo)*. Questa è la tradizionale risposta cattolica dell'*extra ecclesiam nulla salus*. Il Novecento ha variamente ripreso e interpretato questo assioma, sia in ambiente cattolico che riformato. Tuttavia, come la *Lettera del Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston*¹⁰ aveva sconfessato l'interpretazione duramente esclusivista del padre gesuita Feenay, così il Concilio espresse in direzione inclusivista l'opinione della Chiesa. Anche sul versante riformato, Karl Barth, nella sua *Kirchliche Dogmatik*, scriveva della religione e della rivelazione: «un ordinamento d'insieme sistematico di Dio e uomo, di rivelazione e religione, non può dunque già per questo essere preso in considerazione, poiché il secondo momento, tanto nella sua esistenza quanto nel suo rapporto al primo, non può essere visto diversamente che a partire da quel primo». Ne conseguiva che «la religione è incredulità; la religione è un interesse, anzi, si deve addirittura dire che è l'interesse per eccellenza dell'uomo ateo»¹¹.

⁸ Cfr. H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer "Theologie der Religionen"*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1963, pp. 16-19: «Von der Frage nach den Nichtchristen gilt es nun die Frage nach die nichtchristlichen Religionen zu unterscheiden [...]. Hier ist dogmatisches Neuland, vergleichbar den weißen Flecken auf älteren Atlanten» (Si tratta, ora, di distinguere la questione dei non cristiani da quella delle religioni non cristiane [...]. Si profila qui un Nuovo Continente dogmatico, paragonabile alle zone bianche sui vecchi atlanti). L'opera di Schlette rappresenta il primo vero studio di teologia delle religioni.

⁹ Cfr. P. F. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, "Concilium", 22, 1986, pp. 133-144. Questa tipologia è oggi generalmente condivisa; cfr. anche M. Crociata, a cura di, *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001.

¹⁰ Cfr. *Lettera del Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston* (8 Agosto 1949), in H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. it, a cura di A. Lanzoni, G. Zaccherini, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, nn. 3866-3872.

¹¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, EVZ, Zürich 1938, I, 2, § 17: «Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des Gottlosen Menschen» (si è confrontata la riduzione italiana *Dogmatica ecclesiale*, antologia a cura di H. Gollwitzer, il Mulino, Bologna 1969, p. 47). Il caso di Karl Barth è esemplare per quanto si diceva della teologia come dialettica fra conservazione del contenuto simbolico e offerta di risposte significative alle sfide del presente. Barth, dopo questa affermazione del 1938, avrebbe ammesso (nel 1954) che si possa parlare di Parole vere anche fuori delle mura della Chiesa: cfr. *ibidem*, § 69.

³ Questa e le precedenti citazioni sono tratte da C. Tullio-Altan, *Le grandi religioni a confronto*, cit., p. 7.

⁴ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999, p. 23.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Del 1965 è il volumetto di Küng *Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen*, Benziger, Einsiedeln. Mi permetto di rinviare qui al mio Hans Küng, *La sfida teologica nell'epoca della globalizzazione*, "Il Pensiero Mazziniano", 56, 2001, pp. 102-111.

⁷ H. Küng, *Christenheit als Minderheit*, cit., p. 11.

2) *Cristo nelle altre religioni (inclusivismo)*. Dopo una storia lunga secoli (che va dai *semina verbi* di Giustino al battesimo *in voto* del Concilio di Trento), questa è la posizione per eccellenza di Karl Rahner, che nel saggio *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* formulò le premesse della sua teoria dei «cristiani anonimi»¹²: le altre religioni hanno un valore solo provvisorio («zu einer bestimmten Zeit»), nella misura in cui fungono da 'propedeutica' alla rivelazione del Vangelo. Si può osservare come la cristologia resti comunque *costitutiva* della salvezza.

3) *Cristo al di sopra delle altre religioni*: si tratta ancora di inclusivismo, ove però le altre fedi hanno validità in quanto tali, e possono essere veicolo di salvezza. Qui il maestro è proprio Heinz Robert Schlette, il quale nel suo scritto già ricordato, sosteneva che «le religioni sono vie salvifiche indipendentemente dalla elezione di un popolo o di una chiesa»¹³. La questione cristologica tuttavia rimane normativa: è attraverso Cristo che avviene la redenzione.

4) *Cristo insieme alle altre religioni*: è la posizione della teologia pluralista delle religioni. John Hick, già in *God and the Universe of Faiths* (1977), auspica una rivoluzione copernicana della teologia, «un passaggio dal dogma secondo cui la cristianità è al centro alla comprensione del fatto che è Dio a essere al centro, e che tutte le religioni dell'umanità, inclusa la nostra, lo servono, e ruotano attorno a Lui»¹⁴. Altro alfiere di questa posizione è lo stesso Paul F. Knitter, che nel già citato articolo scriveva: «Un dialogo in cui uno degli interlocutori [...] ritiene di disporre già della Parola distintiva e normativamente valida, può terminare solamente come quello fra un gatto e un topo»¹⁵.

Nel 1987 Küng risponde alla questione posta dai teologi pluralisti. In *Theologie im Aufbruch* egli postula una posizione decisiva, quella della «doppia prospettiva»: «se si vuole pervenire a una soluzione per quanto riguarda la questione centrale della vera religione, si deve assolutamente distinguere tra una prospettiva esterna e una interna»¹⁶. La soluzione pro-

posta dagli inclusivisti è naturalmente limitata nella piena valutazione delle altre religioni («un simile inglobamento speculativo dell'interlocutore blocca il dialogo ancor prima che esso cominci»¹⁷), mentre ai pluralisti Küng obietta: «Non si è compresa in profondità una religione se non la si accetta dall'interno, con una serietà esistenziale estrema»¹⁸.

Quanto all'efficacia 'procedurale' della posizione pluralista per un dialogo interreligioso, l'obiezione di Küng pare a tutti gli effetti stringente: questa posizione «presuppone già come risultato ciò che non sarebbe assolutamente augurabile neppure al termine di un lungo processo di comprensione: questo metodo appare aprioristico»¹⁹; in altri termini, «anche il contestualismo assolutizzato si dimostra, cieco di fronte alle verità degli altri, non diversamente dall'universalismo assolutizzato [poiché] porta a un aprioristico patto di non-mescolanza fra culture»²⁰.

Con la teoria künghiana della doppia prospettiva invece la soluzione a cui si giunge è la stessa che era stata fornita in maniera paradossale da Simone Weil: «Ogni religione è l'unica vera»²¹, ma, al tempo stesso, viene avallato un principio 'pragmatico' (stabilito esemplarmente da William James, che Küng echeggia): «In quanto una religione *serve all'umanità [Menschlichkeit]*, in quanto nelle sue dottrine sulla fede e i costumi, nei suoi riti e istituzioni essa *favorisce* gli uomini nella loro identità, nel loro senso e valore umani e li aiuta a raggiungere un'esistenza feconda e ricca di senso, è una religione *vera e buona*»²².

¹⁷ *Ibidem*, p. 265.

¹⁸ *Ibidem*, p. 279.

¹⁹ H. Küng, *Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen*, "Concilium", 22, 1986, pp. 76-80, qui p. 78. In *Projekt Welthos* (1990), Küng spiega più prosaicamente: «la disponibilità al dialogo non presuppone proprio che in me e nell'interlocutore ci sia un punto di vista, un'opinione intorno a cui valga ancora la pena di dialogare?»; trad. it. di G. Moretto, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991, p. 123.

²⁰ Cfr. U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, cit., p. 105, che chiiosa nello stesso senso: «il conquistatore ha il suo punto di vista e il conquistato il suo, [...] tra tutti loro ci sono differenze più o meno insormontabili. Con questo risultato: tutti sono come sono» (si legga però tutto l'importante paragrafo, dal titolo *Com'è possibile una critica interculturale*, pp. 105-107). Cfr. C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000.

²¹ S. Weil, *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996, p. 36, e *Quaderni II*, Adelphi, Milano 1985, p. 305. Si veda in proposito P. C. Bori, «Ogni religione è l'unica vera». *L'universalismo religioso di Simone Weil*, "Filosofia e teologia", 8, 1994, pp. 393-403.

²² H. Küng, *Teologia in cammino*, cit., p. 274. Cfr. W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, introduzione di G. Filoramo, Morcelliana, Brescia 1998 (ed. or. 1902), p. 37: «il modo in cui agisce sull'insieme costituisce il criterio decisivo per giudicare una credenza [...]; è necessario affidarsi al nostro criterio empirista: si possono riconoscere dai loro frutti». E ancora, nelle *Conclusioni*, p. 441: «Dio è reale dal momento che produce effetti reali».

¹² «Religione legittima deve qui significare: una religione istituzionale, il cui 'utilizzo' da parte degli uomini per un tempo determinato può essere visto come mezzo del tutto positivo per una giusta relazione con Dio e dunque per l'ottenimento della salvezza, e così è positivamente inserito nel piano della Salvezza divina»; K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie*, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960-1967, vol. V, pp. 136-158, qui p. 154. Si confronti il saggio sui cristiani anonimi (*Die anonyme Christen*), *ibidem*, vol. VI, pp. 545-555.

¹³ Cfr. H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer "Theologie der Religionen"*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1963, pp. 84 ss.

¹⁴ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Fount, Glasgow 1977, p. 131.

¹⁵ P.F. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, cit., pp. 65 ss.

¹⁶ H. Küng, *Teologia in cammino*, trad. it. di G. Moretto, A. Mondadori, Milano 1987, p. 278.

Il passaggio dalla teologia delle religioni all'etica mondiale

Tre anni dopo questa conclusione, Küng si pone alla testa della ricerca di un'etica mondiale intesa come *progetto*. Qui egli ribadisce quanto già scriveva in *Teologia in cammino*: «soltanto l'Incondizionato può obbligare in maniera incondizionata, soltanto l'Assoluto può vincolare in maniera assoluta»²³. Per meglio comprendere questo aspetto, occorre ritornare alla definizione che il teologo sempre utilizza parlando di religioni; essa è la medesima di Paul Tillich: «Religione è lo stato d'essere afferrato da un interesse ultimativo, un interesse che qualifica tutti gli altri interessi come preliminari e che in sé contiene la risposta alla domanda del significato della vita»²⁴, ma Küng vi include anche quelle quasi-religioni (e il *quasi*, occorre dirlo, non è spregiativo) che riescono a motivare l'agire umano in maniera 'ultimativa'. In questo medesimo senso deve essere inteso l'Incondizionato²⁵. Con il *Progetto*, e successivamente con la *Dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*²⁶, vediamo attuarsi nella pratica la corresponsabilità delle diverse religioni, le quali, ciascuna a partire dal proprio punto di vista prospettico (contesto), offrono una visione comune dello stato attuale del mondo, e insieme propongono alcuni assunti (universalistici) che trovano il consenso pieno: «Nessuno mise in discussione la necessità e l'utilità di una dichiarazione sull'etica mondiale. La fondamentale istanza etica: 'ogni uomo deve essere trattato umanamente' venne accettata come del tutto pacifica. La seconda, complementare, istanza fondamentale, la regola aurea²⁷ venne parimenti recepita come ovvia»²⁸. A

²³ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., p. 116; cfr. H. Küng, *Teologia in cammino*, cit., p. 271.

²⁴ P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (1963), in *Main Works*, De Gruyter, Berlin-New York 1987-1998, vol. 5, pp. 291-325, qui p. 293.

²⁵ Proprio in merito a questo, Küng includeva fin da *Cristianità in minoranza* anche le quasi-religioni, «in cui l'uomo di buona volontà può essere trascinato da un ideale ultimo ("Idea") che gli fa apparire come provvisori tutti gli altri ideali e che è in grado di dare un significato definitivo alla vita» (*Christenheit als Minderheit*, cit., p. 37).

²⁶ H. Küng, K.-J. Kuschel, a cura di, *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*, Rizzoli, Milano 1995 (ed. or. 1993, anno in cui, appunto, si riuniva il Parlamento delle religioni mondiali, composto da delegati di tutte le religioni, per discutere del *Progetto* küngiano).

²⁷ *Ibidem*, p. 25: «C'è un principio, la regola aurea, che da millenni è dato trovare e si è conservato in molte tradizioni religiose ed etiche dell'umanità: non fare agli altri quello che non vuoi che gli altri facciano a te. O in forma positiva: fai agli altri quello che vuoi che gli altri facciano a te»; si veda anche K.-J. Kuschel, *Religioni mondiali e Weltethos nell'era della globalizzazione*, in I. Malaguti, a cura di, *Filosofia e pace. Profili storici e problematiche attuali*, Fara, Santarcangelo di Romagna 2000, pp. 95-108.

²⁸ H. Küng, K.-J. Kuschel, a cura di, *Per un'etica mondiale*, cit., p. 78.

queste premesse si vennero aggiungendo quattro imperativi: 'Non uccidere', 'Non rubare', 'Non mentire' e 'Non commettere atti impuri', articolati sia in senso negativo, come proibizione, sia con l'ingiunzione contraria corrispondente. Per esempio: «Noi ci impegnamo in favore di una cultura della non violenza, del rispetto, della giustizia e della pace. Noi non opprimeremo né danneggeremo, né tortureremo e tanto meno uccideremo altri uomini, ma rinunceremo alla violenza come mezzo di composizione delle differenze»²⁹. E ancora: «Dalle grandi tradizioni religiose ed etiche dell'umanità apprendiamo la norma: non uccidere. O in forma positiva: rispetta ogni vita»³⁰.

Altro aspetto fondamentale accolto dal Parlamento delle religioni mondiali sono i tre criteri di verità delle religioni proposti da Küng: il primo, quello specifico e limitato a ciascuna religione (per esempio, per il cristiano, la figura di Gesù³¹); il secondo, che però epistemologicamente precede il primo, è detto «dell'autentico», o «canonico»³². In questo modo, per inciso, viene fugata la pretesa di applicare perentoriamente i criteri peculiari a una religione alle altre: «Nessuna religione può rinunciare del tutto ad applicare i propri, specifici criteri di verità anche alle altre religioni [...]. Dialogo non significa rinnegamento di sé [...]. Ma chi resta spassionato e onesto sa che questi criteri possono essere rilevanti e vincolanti soltanto per quella particolare religione e non per le altre»³³. È precisamente qui che Küng va al di là della discussione con i pluralisti, superando la strettoia fra inclusivismo e pluralismo.

Infine, il criterio universale di verità delle religioni, l'*Humanum* – quella che, come si è accennato, rappresenta un'eredità di William James – è accettato da tutti i rappresentanti delle religioni, ma solo se e in quanto radicato nell'Assoluto o nella Realtà ultima³⁴. Ciò che appare decisivo in

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 29.

³¹ Cfr. H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., pp. 112 ss.

³² Cfr. H. Küng, *Teologia in cammino*, cit., p. 275: «la Bibbia, e il Nuovo Testamento in particolare, serve alla cristianità come *canone*, come criterio normativo. Ora la Thorà non è il normativo anche per gli ebrei, come per i musulmani lo sono il Corano e la figura di Maometto (in quanto personificazione della via islamica) e per i buddhisti la dottrina ("Dharma") e la figura del Buddha?».

³³ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., pp. 112 ss. Si veda ancora *Teologia in cammino*, cit., p. 278: «una religione è vera e buona se e in quanto essa lascia trasparire nella sua teoria e nella sua prassi lo spirito di Gesù Cristo. Io applico *direttamente* questo criterio solo al cristianesimo [...]. *Indirettamente* – e senza presunzione – lo stesso criterio può certo venire applicato anche alle altre religioni».

³⁴ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., p. 121: «Nessun rappresentante delle religioni accettava un 'umano autonomo' come sovrastruttura giustapposta alle religioni concrete. Ognuno affermava, per la sua religione, che l'umano deve essere radicato nell'Assoluto (in una Realtà ultima e

ultima istanza è proprio il metodo adottato in questo itinerario. Non si tratta infatti di giustapporre alcuna super-religione alle diverse tradizioni storiche, né, d'altro lato, di postulare una morale minimalista, ma di trovare, *a partire da tutti i contesti*, ciò che vi è di comune nella visione universalistica di ciascuno, constatando quanto a livello dell'etica i momenti comuni siano assai significativi, senza per questo minimizzare quanto a livello dogmatico le differenze rimangono inalterate³⁵.

Sul versante schiettamente sociologico, rispondendo alla domanda 'come è possibile un dialogo critico interculturale?', Ulrich Beck ha proposto una prospettiva analoga, rifiutando l'alternativa netta fra universalismo e contestualismo, ed elaborando «uno schema diviso in quattro parti, e cioè universalismo universalistico, contestualismo universalistico, universalismo contestuale e contestualismo contestuale»³⁶. Beck rifiuta le prime due soluzioni in quanto caratterizzate da tratti totalizzanti: un esempio della prima è, per non parlare soltanto di religioni, una teoria scientifica nella fase di scienza normale, ovvero il (preteso) possesso di una spiegazione universalmente valida che viene 'imposta' su scala universale³⁷; della seconda si è già detto: è l'imposizione di una visione relativista, in cui «tutti sono – e restano, aggiungiamo – come sono». Quanto alla soluzione, essa risiede proprio nell'*universalismo contestuale*: questo «parte dalla circostanza opposta che la non-mescolanza è impossibile; poiché con esso si intende proprio il fatto che noi viviamo nell'epoca dell'omogeneità, in una era globale. Tutti i tentativi di tenersi fuori, di rifugiarsi nell'idea di mondi separati sono grotteschi, involontariamente comici. Il mondo è la caricatura di un ineludibile (non)dialogo in cui ognuno parla con l'altro fraintendendolo», e «la tesi contraria alla impossibilità di un confronto reale non presuppone il dialogo». È proprio in questo senso che la teoria della doppia prospettiva si mostra come il metodo più adatto a un dialogo critico interreligioso; nella pratica, essa è rappresentata dall'applicazione (limitata) del criterio specifico di ciascuna religione alle altre.

suprema, comunque la si intenda sotto il profilo religioso). [...] Tutti affermavano in linea di principio la possibilità di fondare l'umanità in ciascuna tradizione».

³⁵ Un altro percorso, del quale però Küng non si fa carico, consiste nel valutare quanto altre vie, come quelle 'mistiche', di carattere più 'contemplativo' che 'deontologico', parallelamente trascendano il piano delle rappresentazioni simboliche, giungendo a soluzioni assolutamente comparabili. Si confronti, per questa tipologia delle religioni, P. C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, "Filosofia Politica", 3, 1998, pp. 455-468.

³⁶ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, cit., p. 105.

³⁷ Il linguaggio qui utilizzato è quello di T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999 (ed. or. 1962).

L'etica mondiale all'ONU e la conferenza genovese (2001)

Più di recente, il 28 novembre del 2001, Küng è stato invitato a tenere una conferenza all'Università di Genova³⁸. Qui egli ha preso le mosse dalla relazione tenuta di fronte all'Assemblea generale dell'ONU venti giorni prima, nell'ambito delle manifestazioni in occasione dell'«Anno mondiale per il dialogo fra le civiltà»³⁹. Anche in questo contributo è possibile percepire la presenza del 'convitato di pietra', Huntington, e proprio con lui, ora esplicitamente, il teologo ingaggia il confronto. L'analisi geopolitica del *Clash of Civilizations* viene ritenuta valida da Küng su due punti: per il ruolo fondamentale assegnato alle religioni nei conflitti (come *Missing Dimension of Statecraft*⁴⁰) e per la presa d'atto della loro irriducibilità a un'unica religione unitaria. Accanto a ciò, tuttavia, Küng formula nei confronti del politologo statunitense tre obiezioni decisive: l'aver trascurato l'aspetto della molteplicità *interna* delle grandi religioni o civiltà⁴¹; la mancata considerazione delle fusioni o fecondazioni reciproche già avvenute fra le civiltà⁴²; l'aver ignorato, infine, i veri e propri elementi comuni che le civiltà condividono in maniera radicale⁴³.

Su queste linee continua a innestarsi il discorso küngiano: senza dimenticare o trascurare le importanti distinzioni culturali, dogmatiche e di fede, le religioni e le civiltà possono però riconoscere il proprio terreno comune nell'etica, un *overlapping consensus*, che non esiste, peraltro, solo tra le religioni, ma con lo stesso umanesimo laico.

³⁸ H. Küng, *Religioni universali – pace mondiale – etica mondiale*, trad. it. di G. Moretto, in D. Venturelli, a cura di, *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Il melangolo, Genova 2002, pp. 11-31. Per un'analisi di quest'opera mi sia consentito rinviare alla mia nota apparsa sul "Bollettino telematico di Filosofia politica", <http://bfpp.sp.unipi.it/rsc/ventur2.htm>.

³⁹ Sul quale si rimanda al sito <http://www.un.org/Dialogue>, e in particolare alla risoluzione 56/6 dell'Assemblea Generale; ma si confronti anche il sito della Fondazione per l'etica mondiale presieduta da Küng: <http://www.welthos.org>.

⁴⁰ D. Johnston-C. Sampson, *Religion. The Missing Dimension of Statecraft*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995.

⁴¹ «Gli antagonismi interni a una religione o una civiltà in molti casi tendono ad essere più aspri di quelli tra le religioni»; H. Küng, *Religioni universali – pace mondiale – etica mondiale*, cit., p. 21.

⁴² «Delimita le sette o otto "civiltà" rispetto ad ogni altra come se esse fossero dei monoliti e non ci fossero in molte situazioni delle sovrapposizioni, degli intermezzi, e persino delle fusioni, com'è il caso delle nostre città»; *ibidem*.

⁴³ «Ovunque egli sottolinea gli antagonismi tra le culture senza riflettere sugli elementi comuni, come ad esempio gli elementi comuni esistenti nella cristianità, nell'ebraismo e nell'Islam»; *ibidem*.

