

GIANMARIA ZAMAGNI

**La teologia delle religioni
di Hans Küng**

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA



Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

GIANMARIA ZAMAGNI

La teologia delle religioni di Hans Küng

Dalla salvezza dei non cristiani
all'etica mondiale (1964-1990)

LOGO DEHONIANE

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Pierangelo Sequeri (Presidente), Massimo Giuliani, Justo Lacunza-Balda,
Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi (†), Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger,
Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina
Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm
Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian
Troll, Lorenzo Zani

ZAMAGNI, Gianmaria

La teologia delle religioni di Hans Küng : dalla salvezza dei non cristiani
all'etica mondiale (1964-1990) / Gianmaria Zamagni. - Bologna : EDB,
2005. - 129 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 11)

ISBN 88-10-40390-8

1. Küng, Hans - Teologia 2. Küng, Hans. Projekt Weltethos 3. Cristia-
nesimo e religioni non cristiane

261.2

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2005 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40390-8

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2005

Indice

Premessa	7
Introduzione , di Alberto Melloni	9
Capitolo primo: Il problema della salvezza dei non cristiani	13
1. Cristianità in minoranza	14
2. «Nostra Aetate»	33
3. «La chiesa» e «Veracità»	38
Capitolo secondo: I cristiani nel mondo secolare e il dialogo con le religioni	49
1. Essere cristiani	50
2. La cristologia 'dal basso' e la normatività del cristianesimo	58
3. Dio esiste?	62
4. Cristianesimo e religioni universali	65
5. Teologia in cammino	72
Capitolo terzo: Il progetto per un'etica mondiale	87
1. Progetto per un'etica mondiale	87
2. Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali	98
3. «Yes to a Global Ethic»	102
4. «Der lange Weg zum Weltethos»	104
Conclusioni	109
Bibliografia	117
Indice dei nomi	127

Premessa

Questo testo ha origine dalla tesi di laurea che ho discusso al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna nel luglio 1999, ripensata e rielaborata per la pubblicazione. Desidero esprimere la mia riconoscenza a quanti mi hanno dato il proprio consiglio per la tesi e per questo lavoro, in primo luogo i relatori Pier Cesare Bori e Guglielmo Forni Rosa, che hanno dispensato, allora come oggi, consigli e critiche.

Devo naturalmente molto al semestre invernale di ricerca speso a Tubinga, reso possibile dall'ospitalità di Karl-Josef Kuschel, che ha anche saggiamente indirizzato la prima fase di ricerca, e dello stesso Hans Küng, con il quale ci sono stati ripetuti colloqui e discussioni. Nelle persone dei suoi più eminenti rappresentanti, desidero così ringraziare anche quanti quotidianamente lavorano alla Fondazione Weltethos e alla biblioteca del Theologikum, che sono stati i primi inestimabili strumenti di ricerca.

È con profonda stima che desidero esprimere la mia riconoscenza anche all'attenzione dimostrata verso questo lavoro da Alberto Melloni e Peter Hünermann, e attraverso di loro mi è gradito estendere il ringraziamento a tutti quanti hanno fatto e ancora fanno della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna, e della sua biblioteca, un polo di ricerca e un centro di documentazione di prim'ordine. Questo studio deve molto inoltre alla lettura e agli utili consigli di Paul Renner in vista della pubblicazione, e alla pazienza con la quale Alessandro Genovese ne ha seguito e pazientemente perfezionato l'aspetto editoriale.

Desidero infine dedicare questo piccolo volume alla mia famiglia, Giuliana, Pier Giorgio, Roberta, Carlo e la piccola Sara, e a Barbara, con l'auspicio che possa rappresentare un utile strumento nello studio di un movimento teologico così giovane, ma di importanza tanto cruciale. È in questo senso che esprimo qui il mio personale impegno per la pace.

Gianmaria Zamagni

Introduzione

di *Alberto Melloni*

La ricerca compiuta da Gianmaria Zamagni segue con attenzione il modo in cui si sviluppa, percorrendone il *corpus* delle opere, la posizione teologica di Hans Küng in merito al tema cruciale della teologia delle religioni. Tema cruciale, perché quel che già appariva essere un nodo in un articolo dei primi anni Cinquanta – quando analoghe domande venivano deliberate con modalità diverse sia nella teologia di padre Daniélou che nella ricerca dell'allora professore Franz König – è in seguito diventato il luogo sul quale la teologia, attraversando tre continenti, ha espresso un ventennio di studi che, al di là delle battute d'arresto, pare tuttavia ancora ben lungi dall'aver esaurito tutte le proprie potenzialità e le proprie criticità.

Quello che il lettore troverà qui è uno studio che fornisce un resoconto di come si è mossa la posizione di Küng, in un dialogo fitto con le posizioni teologiche altrui: da quelle più schiettamente escludiviste di Karl Barth a quelle radicalmente pluraliste di Paul F. Knitter, col quale s'è accesa una disputa durata vari anni. L'autore propone un'analisi di questo itinerario in una periodizzazione tripartita, che censisce in apertura le tesi del primo Küng – quello che negli anni del Concilio Vaticano II originalmente declina la questione della salvezza dei non cristiani; per passare poi a esaminare la fase successiva, degli anni Settanta e Ottanta, nella quale il teologo di Tubinga studia le religioni mondiali cercando di far salvo il carattere universalistico del messaggio cristiano, contro il rischio di una diluizione contestualistica nella quale sarebbero caduti John Hick e Knitter, fase il cui frutto ultimo è l'acquisizione che – seppure con riserva – si possa ammettere l'esistenza di più religioni vere dal punto di vista della volontà stessa di Dio; la terza fase si sarebbe infine costituita del progetto per un'etica mondiale, ultimo cerchio concentrico nel quale le religioni si fanno strumento di pace in maniera nuova, critica e costruttiva, attraverso le delibe-

razioni del Parlamento delle religioni, delle Nazioni Unite e di altri organismi internazionali. È una ripartizione convincente, questa, poiché disegna tre tipi diversi di linguaggio – ma prim’ancora di prospettiva – per la teologia, e che già permette di scorgere quali ‘spazi bianchi’ ancora restino da descrivere sugli ‘atlanti’ della teologia, per usare l’immagine celebre di Heinz Robert Schlette.

Dietro questa dettagliata ricostruzione corre tutta una storia che l’autore lascia da parte come uno sfondo remoto: una storia che non è fatta di posizioni teologiche e di concessive disputate, ma di un cambiamento profondo del mondo, delle religioni, delle chiese: e a chi meglio conosca o anche solo creda di conoscere meglio quella dimensione fattuale, questo dibattito serrato della teologia, e di uno dei grandi teologi del Novecento al suo interno, pare al tempo stesso illuminante e deludente. Illuminante perché fa vedere come lo sforzo del teologare, quando sia praticato con il rigore di cui Zamagni fornisce tutte le evidenze, è in grado di intuire con largo anticipo le tendenze complessive del dinamismo e delle relazioni che a partire dall’esperienza cristiana nella Chiesa si irradiano verso mondi altri. Ed è al tempo stesso deludente, perché proprio questo scavo pare nasconda, con la stessa polvere che necessariamente solleva, le grandi opportunità che gli si parano innanzi.

Gli anni, infatti, dal 1953 al 2004 sono quelli nei quali la discussione sulla Shoah innesca il ripensamento di *Nostra aetate*, gli anni nei quali la redazione di quel documento sugli Ebrei viene paradossalmente fecondato dai pregiudizi anti-israeliani del cattolicesimo arabo fino ad allargarne l’orizzonte agli universi religiosi ulteriori, gli anni nei quali la ricerca spirituale, prima ancora che storica, pone in agenda l’incontro con il buddhismo, gli anni nei quali l’inculturazione rende il rapporto con le religioni il pane della vita delle Chiese, gli anni dei tentativi vaticani d’inventare una politica delle religioni *de curia*, gli anni dell’accelerazione suggerita da Roger Etchegaray con la preghiera d’Assisi e poi inverata in una agenda dei viaggi papali che ha mediatizzato l’inesistenza di tabù inviolabili, gli anni della crescita dei fondamentalismi nelle grandi religioni e del generoso tentativo di disinnescarne le potenzialità conflittuali.

Non è di questo che si occupa il volume; e giustamente, perché il censimento delle sfumature del pensiero künghiano è già sufficientemente laborioso. Ma sarebbe sbagliato, credo, leggere queste pagine dimenticando che non si tratta qui tanto di una dimensione

della teologia riservata al questionare degli specialisti: è tema che muove la ricerca e le condanne, l'interesse e la politica, l'opinione pubblica e gli specialisti.

Al fondo c'è un nucleo che storicamente si colloca nel momento in cui *Nostra aetate* tenta di imporre il tema dell'ebraismo alla riflessione conciliare; al di là del percorso e della qualità del risultato di quella decisione, vennero allora acquisiti due punti: da un lato si guardava con realismo al fatto che la storia vissuta della discriminazione e dell'odio genocida non poteva non interpellare il modo d'essere della Chiesa e delle Chiese; dall'altro si iniziava a riconoscere che l'ebraismo – proprio per la storia che ne legava il destino a quello del cristianesimo – rappresentava per il cristianesimo stesso il sacramento di tutte le alterità, religiose e non, destinate ad affacciarsi alla consapevolezza storica e teologica per vie diverse e in tempi successivi.

Al termine – o forse solo alla tappa attuale di questo processo – c'è l'ormai evidente incapacità della teologia di pensarsi (quale che sia il suo *focus* o il suo interesse) senza il confronto con le religioni: fosse anche per negarlo nei modi più brutali – è questo l'orizzonte nel quale la fede cristiana viene oggi pensata – foss'anche per spremerne un'etica presta a scivolare nelle banalità della religione civile; non c'è modo, oggi, di pensare l'umanità globale fuori da queste domande. Zamagni mette in fila quelle che hanno portato Hans Küng dal saggio *Cristianità in minoranza* al *Project Weltethos*: è un contributo che farà discutere (non foss'altro, per il fatto che, anziché avvalorare lo stereotipo 'estremistico' di Küng, ne documenta le preoccupazioni e le prudenze dogmatiche e intellettuali) e che potrà interessare non solo la ristretta schiera di chi, nella teologia italiana, ha filo per tessere questa tela.

Il problema della salvezza dei non cristiani

«Il sole sorge e il sole tramonta»

QOËLET

Nel 1990 appare, a Monaco di Baviera, la prima edizione di *Projekt Weltethos*, l'ultima frontiera teoretica di Hans Küng. Il presente studio intende analizzare questo testo e rintracciarne la genesi a partire dal problema della salvezza dei non cristiani attraverso le principali tappe della sua teologia delle religioni.

Il *Progetto per un'etica mondiale* non tarda a esplicitare le proprie origini nell'«Introduzione»: «Un piccolo libro, certo, la cui *preistoria* però è lunga».¹ Ed è proprio a questa *Vorgeschichte* che rivolgeremo la nostra attenzione nei primi capitoli: di essa seguiremo, analizzandole nel dettaglio, le linee fondamentali. Nella prima nota del volume troviamo menzionati i testi che possono essere ritenuti i «fondamenti sia teoretico-ermeneutici sia oggettivo-contenutistici».² Il primo di essi è un piccolo saggio pubblicato nel 1965, dal titolo *Cristianità in minoranza. La chiesa e le altre religioni*.³ Di questo testo ci occuperemo nel primo paragrafo. Il secondo costituisce un breve *excursus*, dedicato alla dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* – presa di coscienza della pluralità delle religioni da parte della chiesa cattolica; il terzo, infine, analizzerà un ulteriore contributo di Hans Küng alla fase iniziale della propria teologia delle religioni, rappresentato dai volumi *La chiesa e Veracità*. Con questi due testi si chiudono, per il loro autore, gli anni Sessanta.⁴

¹ *PEM*, p. 7. I testi, quando esistano in traduzione italiana, verranno generalmente citati in italiano, non senza controllare l'originale e, se necessario, proporre una traduzione più pertinente.

² *PEM*, p. 7.

³ *CM*.

⁴ Si chiude cioè il primo di quei cerchi concentrici attraverso cui è stato descritto l'itinerario teologico di Küng; cfr. *Was dieses Buch will*, in K.-J. KUSCHEL - H. HÄRING, *Hans*

1. *Cristianità in minoranza*

Le parole conclusive di *Cristianità in minoranza* forniscono un utile inquadramento storico alla sua lettura:

«Questa meditazione è la versione originale tedesca della relazione tenuta in occasione del Congresso eucaristico mondiale di Bombay nel novembre 1964».⁵

Questo è anche il motivo per cui in molte parti è facile avvertire nell'autore il desiderio di aprire un dialogo con le religioni indiane, non senza – al tempo stesso – effettuarne una critica.

L'*incipit* stesso del testo è costituito da un ampio passaggio citato da *Religioni orientali e pensiero occidentale* di Sarvepalli Radhakrishnan⁶ (autore che troveremo discusso nel corso del volume): è la storia, narrata da Buddha, della descrizione dell'elefante fatta da diversi mendicanti ciechi. Ciascuno di essi può cogliere solo un aspetto dell'animale e descriverlo, al re Aśoka che li interroga, ora come albero, ora come corda, ora come una foglia di palma; nessuno di loro può darne una rappresentazione completa. Alla pagina seguente, troviamo citato Gandhi: «credo nella Bibbia, come credo nella Gītā».⁷

Küng ritiene troppo facile rispondere alle provocazioni di questi grandi testimoni rifugiandosi nel classico assioma *extra ecclesiam nulla salus*, tanto da apparire poco intellettualmente onesto:

«Non si è costretti a riflettere a fondo quando, accanto a queste testimonianze buddistiche e induistiche, si pone una classica testimonianza cattolica, qual è quella che sotto una forma chiara e precisa, 1800 anni dopo Buddha, papa Bonifacio VIII annunciò solennemente al mondo, e quale oggi ancora ci è dato di ritrovare nell'*Enchiridion Denzinger*: '... La fede ci costringe ad accettare e a sostenere che vi è soltanto una Chiesa unica, santa, cattolica. E con saldezza noi crediamo in essa e con semplicità noi confessiamo questa Chiesa fuori della quale non v'è né salvezza né remissione dei peccati'».⁸

Küng. *Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*, München - Zürich 1993, pp. 18-21.

⁵ *CM*, p. 73; traduzione nostra.

⁶ S. RADHAKRISHNAN, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford 1940²; trad. it. *Religioni orientali e pensiero occidentale*, Milano 1966, pp. 303 ss.

⁷ Citato dallo stesso S. RADHAKRISHNAN, *Religioni orientali e pensiero occidentale*, p. 307.

⁸ *CM*, p. 9, ma ci si scosta qui dalla traduzione italiana, che rende «Ist man nicht zum Nachdenken gezwungen» con «non si è forse condotti a riflettere a fondo»; la Bolla,

La questione posta da Küng è dunque la seguente: è ancora possibile mantenere questo assioma quando non solo i cattolici, ma la cristianità intera oggi non è che una «piccola minoranza che scompare»?⁹ Occorre, rammenta il teologo, tenere presente, oltre alle statistiche correnti relative alle confessioni religiose, anche la lunga storia dell'umanità prima dell'avvento di Cristo, e considerare i dati previsti in relazione all'andamento demografico del pianeta: la cristianità appare allora davvero come una minoranza. Si deve considerare, ancora, che l'età moderna è alla fine,¹⁰ e con essa la centralità dell'Europa, da un punto di vista non soltanto tecnico-scientifico, politico e sociale, ma anche religioso. Le religioni non cristiane non sono scomparse come ci si aspettava per opera delle missioni e della civilizzazione; al contrario, si sviluppano con nuova forza. Küng scriveva già nel 1964, con occhio assai disincantato, di un «rinascimento delle religioni mondiali»,¹¹ temendo il rovesciarsi dei fronti. Questo rappresenta per la cristianità odierna un problema di primo piano. La prima affermazione decisiva di Küng in questo mutato contesto è che non si tratta più di uomini al di fuori della chiesa, ma di intere religioni. Con questo, la domanda sull'*extra ecclesiam nulla salus* – non può infatti trattarsi d'altro che di una domanda, e assai problematica – è già differente: che ne è delle religioni al di fuori della chiesa?¹²

del 18 nov. 1302, è edita in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. HÜNERMANN, trad. it. a cura di A. LANZONI e G. ZACCHERINI, Bologna 1995, n. 870: «Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum».

⁹ «Eine kleine, verschwindend kleine Minderheit»; H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen*, Einsiedeln 1965, p. 11. La traduzione italiana porta: «una trascurabile minoranza»; *CM*, p. 12. Per la presa di coscienza della cristianità come «Minderheit», cfr. J. NEUNER, *Problemi teologici missionari in India*, in *Orizzonti attuali della teologia*, Roma 1967 (ed. orig. 1964), pp. 487-530, qui p. 489.

¹⁰ Cfr. K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 533-571, qui p. 536: «Non esiste più un Occidente chiuso in se stesso». Non entriamo ora nel dibattito sul postmoderno. Per quanto ci concerne, vedremo la posizione che Küng assumerà in anni seguenti (cfr. *infra*, cap. II, § 5). Cfr. *TC*, pp. 7-18; *PEM*, pp. 15-42.

¹¹ «Renaissance der Weltreligionen»; H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit*, p. 14, traduzione nostra.

¹² È da questa domanda che si origina la teologia delle religioni. Cfr. H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, trad. it., Brescia 1968 (ed. orig. 1963): «Dal problema dei non cristiani – riferito alla condizione generale o al singolo – vale la pena ora distinguere quello riguardante le religioni non cristiane» (p. 16); «Qui ci si trova di fronte a un terreno dogmaticamente nuovo, paragonabile alle zone bianche degli antichi atlanti» (p. 19). Il corsivo è nel testo.

La risposta fornita dall'«esclusivismo» di Karl Barth (e rinnovata in ambiente dialettico, per esempio da Emil Brunner,¹³ ma anche da Rudolf Bultmann e da Paul Tillich) non è più proponibile per Küng: non possiamo infatti limitarci a risolvere la questione delle religioni non cristiane, come ha fatto proprio la teologia dialettica, giudicandole solo come riempitivi di un bisogno esistenziale e, in ultima istanza, come opere umane di non credenti e atei. Nella prima edizione della barthiana *Epistola ai Romani*, al capitolo settimo, che porta per titolo «La libertà», le religioni rientrano fra i «surrogati», fra le «vecchie vie» percorse dall'uomo nella ricerca di vita eterna, definitivamente superate dalla grazia:

«in Cristo vengono superati e deposti tutti i surrogati con i quali, nel tempo dell'ignoranza per il nascondimento di Dio, di volta in volta ci dovevamo consolare, e con i quali ancora potremmo consolarci».¹⁴

È questa una tesi che verrà sviluppata nel paragrafo 17 della *Kirchliche Dogmatik*, in cui Barth chiarisce che occorre interpretare la religione a partire dalla rivelazione, non viceversa: «la rivelazione è l'agire sovrano di Dio verso l'uomo, o non è rivelazione»:¹⁵

«Un ordinamento d'insieme sistematico di Dio e uomo, di rivelazione e religione, non può dunque già per questo essere preso in questione, 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».¹⁶

¹³ «La verità stessa è intollerante: 'verum iudex sui et falsi'. E il bene è intollerante»; E. BRUNNER, *Dogmatik, I: Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1946, p. 182. Tuttavia va detto che proprio Brunner, in questo seguito da Kraemer, cercò di portare istanze più positive all'interno della teologia evangelica; cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, p. 548.

¹⁴ «In Christus sind überwunden und abgetan alle Surrogate, mit denen wir uns in den Zeiten der Unwissenheit über die Verborgenheit Gottes hinweg trösten mußten und hinweg zu trösten vermöchten»; K. BARTH, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, a cura di H. SCHMIDT, in K. BARTH, *Gesamtausgabe, II: Akademische Werke 1919*, p. 247; l'edizione italiana, a cura di G. MIEGGE, Milano 1962, tratta dall'edizione rielaborata, non riporta questo passaggio.

¹⁵ «Offenbarung ist souveränes Handeln von Gott am Menschen oder sie ist nicht Offenbarung»; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, 5 voll. in 14 tomi, Zürich 1949-1970, I/2 (1938), p. 322; traduzione nostra.

¹⁶ «Eine systematische Zusammenordnung von Gott und Mensch, von Offenbarung und Religion, kann dann also schon darum nicht in Betracht kommen, weil das Zweite sowohl in seiner Existenz als auch in seiner Beziehung zum Ersten gar nicht anders als von jenem Ersten her zu sehen ... ist»; *ibidem*, p. 323; traduzione nostra.

Nella visione di Barth ne consegue che «la religione è *incredulità*; la religione è un interesse, anzi si deve addirittura dire che è l'interesse *per eccellenza* dell'uomo *ateo*». ¹⁷ Già nel 1957, nel volume *La giustificazione*, Küng aveva avuto modo di domandare a Barth:

«Partendo da qui, [ossia dall'aver ampiamente riconosciuto oltre alla 'astratta' divinità di Dio, l'umanità di Dio in Cristo] non si potrebbe gettare meglio luce sul mondo pagano fuori e dentro la nostra vecchia Europa, e sul piano salvifico universale di Dio in Gesù Cristo?» ¹⁸

Nonostante i duemila anni di tradizione cristiana e di missioni, infatti, ci ritroviamo di fatto circondati da una pluralità di religioni, ognuna delle quali rivendica per sé il possesso dell'unica valida rivelazione. Che cosa può dire il cristiano di positivo a proposito della salvezza dei popoli non evangelizzati? A questa domanda, rinnovata da un mutato contesto, Küng cerca di dare una nuova risposta, che si tenga ad eguale distanza dall'esclusivismo di Karl Barth e dall'indifferentismo illuminista, sia esso quello di Lessing o quello, sarcastico, di Voltaire. ¹⁹

La metafora dell'arca, in relazione alla quale verrà sviluppato l'assioma *extra ecclesiam nulla salus*, ha una base scritturale (da cui per metodo parte il teologo tubinghese) in 1Pt 3,18 ss.; Küng fa però subito notare che non vi è qui alcuna formulazione negativa; il testo non porta alcun «fuori non c'è salvezza», ma: «nella quale [arca] poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell'acqua». ²⁰ Inoltre, gli stessi passi ci dicono che Cristo portò l'annuncio anche a coloro che non l'avevano ascoltato: «E in spirito andò ad annunciare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione; essi avevano un tempo rifiutato di credere». Attenendosi rigorosamente al testo biblico, dunque, si potrebbe al massimo

¹⁷ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, p. 327. Utilizzo in questo caso la traduzione italiana: K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale. Antologia a cura di Helmut Gollwitzer*, Bologna 1968, p. 47. Va tuttavia detto che nel tardo Barth sarà possibile trovare uno spiraglio di apertura riguardo al ruolo della religione e dunque delle religioni, ancora nella *Kirchliche Dogmatik*, IV/3 (1959), Prima parte, § 69 (1954), cap. 2, pp. 122 ss.: «anderen wahren Worten auch *extra muros ecclesiae* ... gesprochen sein möchten und noch gesprochen werden könnten».

¹⁸ H. KÜNG, *La giustificazione*, trad. it., Brescia 1969 (ed. orig. 1957), p. 343.

¹⁹ Si riferisce esplicitamente al dramma di G.E. Lessing *Nathan il saggio*. Così già Barth, nella *Kirchliche Dogmatik*, I/2, p. 325.

²⁰ Riporto il testo dalla *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1974.

dedurne: «al di fuori di Cristo non vi è salvezza».²¹ L'assioma viene pronunciato nella sua forma definitiva – con riferimento a questo passo ma in chiave negativa – da Origene.²² Küng osserva tuttavia che la formulazione in negativo dell'assioma, lungi dal costituire un baluardo contro l'eresia, vi ha spesso condotto.²³ La stessa formulazione dell'assioma da parte di Bonifacio VIII nella già citata bolla *Unam sanctam* portò lo stesso papato sull'orlo della rovina, con il grande Scisma occidentale.

Una «rottura»²⁴ decisiva della prospettiva antica e tardoantica fu, come Küng scrive nel prosieguo dell'analisi, la scoperta del nuovo continente. Non solo si venne a sapere dell'esistenza di popoli al di fuori della chiesa; da allora divenne necessario interessarsene. Questa scoperta porterà infatti alle nuove teologie di Bellarmino e di Suarez; al Concilio di Trento, che proclamerà la validità del battesimo *in voto*. Tuttavia, se con quest'ultimo espediente si è generata da un lato una maggiore elasticità nell'interpretazione dell'assioma, esso ha però portato con sé ambiguità: la domanda posta rimane ancora sostanzialmente insoluta.

In riferimento allo schema *de ecclesia* del Concilio Vaticano II, il teologo di Tubinga esclude che possa ancora essere messa in dubbio la possibilità di salvezza al di fuori della chiesa: la costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium* ha chiarito infatti che la volontà di Dio è «che tutti gli uomini siano salvati».²⁵

L'esistenza dell'assioma è però ancora causa di equivoci. Se nel peggiore dei casi esso viene interpretato letteralmente, in senso intollerante,²⁶ anche nel migliore di essi non può non risultare

²¹ *CM*, p. 19. Per questa parte, è conveniente confrontare anche il contributo: H. KÜNG, *Anmerkungen zum Axiom «Extra Ecclesiam nulla Salus»*, in G.C. BERKOUWER - R. SCHIPPERS (edd), *Ex auditu verbi. Theologische opstellen aangeboden aan Prof. G.C. Berkhouwer ter gelegenheid van zijn vijftiëntigjarig ambtsjubileum als hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam*, Kampen 1965, pp. 80-88.

²² «Extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur»; ORIGENE, *In Jesu Nave*, 3,5; *PG* 12, col. 841.

²³ «Tutte le volte che l'assioma, nella sua formulazione negativa, verrà preso alla lettera, condurrà all'eresia»; *CM*, p. 19.

²⁴ «Durchbruch»; in *Teologia in cammino* troveremo tematizzata esplicitamente l'adozione dei concetti epistemologici kuhniani di scienza normale, crisi, paradigma, ecc.

²⁵ *Lumen Gentium*, II, 16; cfr. 1Tm 2,4: «il quale [Salvatore] vuole che tutti gli uomini siano salvati».

²⁶ Questo accade fino al XX secolo; a p. 21 di *Cristianità in minoranza* leggiamo del caso di P. Feeney SJ e del suo gruppo, che interpretarono l'assioma in maniera letterale e intollerante, tanto da subire l'intervento del Sant'Uffizio. In questo senso, la *Lettera del Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston* (8 agosto 1949) [in H. DENZINGER, *Enchiridion*,

ambiguo. È possibile uscire dal dilemma in un modo rapido, ma inaccettabile: estendendo il concetto di chiesa a tutti gli uomini di buona fede.²⁷ Qui Küng mette subito in guardia: non è possibile estendere legittimamente il concetto di chiesa di Cristo a coloro che non vogliono farne parte, poiché la chiesa è la comunità di coloro che credono e confessano il Cristo. Dilatare il concetto di chiesa a tutti gli uomini di buona volontà crea problemi su diversi livelli: contraddice il concetto di chiesa del Nuovo Testamento; non è affatto necessario a sostenere la salvezza dei non cristiani; contraddice l'opera dei missionari (a che scopo dovrebbero continuare a convertire?); in definitiva appare, qual è, come una speculazione, un espediente dogmatico.

La soluzione prospettata in alternativa a questa estensione del concetto di chiesa, è quella di rivalutare la posizione delle religioni mondiali nel piano salvifico di Dio; la concezione di chiesa che ne risulta è quella di un ministero inteso come servizio, e non come pretesa di una qualche esclusività. Parallelamente, la soluzione pratica ha un duplice aspetto: quanto alla dogmatica, quello dell'*extra ecclesiam* è un assioma tradizionale, che deve essere commemorato, pur nella sua limitatezza e ambiguità. Accanto a questo, occorre tuttavia rilevare il nodo che è in definitiva decisivo: «la salvezza ci viene donata in Cristo e soltanto in Cristo, ovunque l'uomo si trovi, purché in buona fede, tanto all'interno quanto all'esterno della comunità visibile di coloro che credono e confessano Cristo». Nell'annuncio, al contrario, l'assioma deve essere lasciato da parte, perché esso crea più confusione – intolleranza o ambiguità – che giovamento.²⁸

A questo punto Küng effettua un ribaltamento della prospettiva: abbandona il punto di vista ecclesiocentrico per adottarne uno teocentrico,²⁹ fondato, cioè, sulla universale volontà salvifica di

nn. 3866-3872], rappresenta la crisi ufficiale del paradigma ecclesiocentrico-esclusivista. Vi ritorneremo.

²⁷ Il concetto di *ecclesia ab Abel* risale ad Agostino. Da questo si può meglio comprendere anche la sua posizione esclusivista. Cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, p. 111. Una simile concezione è tuttavia sottesa dalla stessa assunzione del battesimo *in voto*.

²⁸ Queste le conclusioni anche dell'articolo *Anmerkungen zum Axiom «Extra Ecclesiam nulla Salus»*. La citazione è tratta da *CM*, p. 27.

²⁹ Dobbiamo però convenire con i critici che non si tratta in questa fase di un teocentrismo, ma di un cristocentrismo, forse di un logocentrismo. Si confronti, in questa direzione, S. COWDELL, *Hans Küng and the World Religions. The Emergence of a Pluralist*, in «Theology», 92 (1989), pp. 85-92; a p. 86 (si riferisce a *CM*): «This he calls a 'Theo-

Dio; e lo fa partendo da una critica che viene mossa alla Bibbia: che essa stessa sia, per se stessa, esclusivista.³⁰ Vi sono molti passi nelle Scritture in cui i popoli pagani si trovano sotto l'ira di Dio, e tuttavia vi si trovano anche moltissime affermazioni positive nei loro confronti. L'analisi parte dall'Antico Testamento. In esso vengono trovate due grosse correnti universaliste: una linea profetica, secondaria ma importante, è quella rappresentata dai Salmi 33 e 119, poi da Amos e Isaia:

«Egli ama il diritto e la giustizia,
della sua grazia è piena la terra» (Sal 33,5).

«Del tuo amore, Signore, è piena la terra» (Sal 119,64).

«Non siete voi per me come gli Etiopi,
Israeliti? Parola del Signore.

Non io ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto,
i Filistei da Caftòr, e gli Aramei da Kir?» (Am 9,7).

«Io ti renderò luce delle nazioni
perché porti la mia salvezza
fino all'estremità della terra» (Is 49,6).

La seconda linea fondamentale (*Hauptlinie*), ha origine nel libro della *Genesi*. Qui molti testi si preoccupano, fin dalla creazione, di tutte le nazioni, come è evidente nell'affermazione che «Dio creò l'uomo a sua immagine»,³¹ e che sarà la stirpe umana, nata dalla donna, che schiaccerà il serpente.³² L'alleanza di Noè in seguito al diluvio è precedente a quella abramitica, e contempla anch'essa tutta l'umanità.³³ Tutto il genere umano infine discende da Noè, e appare, attraverso le genealogie, come una grande famiglia.³⁴ Küng mostra chiaramente queste due alleanze, definendole «due cerchi concentrici»;³⁵ prima quello di Noè, padre e intercessore per tutta

centric view', but that is to pre-empt his actual arrival at this position. But in reality, his is a christocentric position, with Christ remaining as a superior revelation and challenge to the world religions».

³⁰ Su questi passi, si confronti K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, pp. 332 ss.

³¹ Gn 1,26 ss.

³² Gn 3,15.

³³ Gn 9,10 ss. Sui comandamenti di Noè, cfr. D. NOVAK, *The Image of the Non-Jew and Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York - Toronto 1983, J. PETUCHOWSKI - C. THOMA, *Lessico dell'incontro cristiano-ebraico*, Brescia 1992 (cap. «Comandamenti noahici»), e K.-J. KUSCHEL, *La controversia su Abramo. Ciò che divide – e ciò che unisce ebrei, cristiani e musulmani*, Brescia 1996, pp. 127; 311-313.

³⁴ Gn 10.

³⁵ *CM*, p. 32.

la creazione, poi quello di Abramo per l'elezione del popolo di Israele, che tuttavia deve servire l'umanità intera:³⁶ «il Dio dell'alleanza di Israele appare quindi come il Signore dell'universo, il re che regna sopra tutti i popoli».³⁷ In parallelo alla legislazione sinaitica, vi sono, secondo il profeta Ezechiele (Ez 5,6), gli statuti dati ai popoli pagani; un sacrificio puro è offerto dai popoli pagani secondo il libro di Malachia (Mal 1,11), il servizio degli astri è visto dal testo di Deuteronomio 4,19 come un ordinamento di Dio per tutti i popoli che non conoscono la legge.

La successiva letteratura sapienziale, d'altronde, è un ulteriore ponte fra la vera conoscenza di Dio – accordata a Israele – e i popoli pagani, e qui Küng fa riferimento specialmente a Proverbi 8,22 ss., in cui la Sapienza è stata posta prima della creazione del mondo. Da ultimo, per l'Antico Testamento, abbiamo tutta la linea dei santi pagani (Abele, Enoch, Daniele, Noè, Giobbe, Melchisedek, Lot, la regina di Saba e altri).³⁸ La conclusione tratta dal teologo è chiara: il piano salvifico di Dio è anteriore all'elezione di Abramo e di Israele, e riguarda dunque tutta la creazione.

In seguito viene mostrato l'annuncio di Gesù, nella sua complessità, con rimandi essenziali al testo. Egli condannò il proselitismo giudaico (in Mt 23,15), affermando che la propria attività si limitava alle «pecore perdute della casa d'Israele»,³⁹ e proibì in vita ai suoi discepoli l'annuncio ai non giudei.⁴⁰ Il brano fondamentale cui Küng fa riferimento è però quello del giudizio escatologico di Matteo (25,31 ss.), basato sull'amore: «Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo»; qui non solo si afferma che anche i pagani risorgeranno, ma che riceveranno l'assoluzione del Figlio dell'uomo, e potranno persino prendere il posto dei figli di Abramo.⁴¹

Paolo formula il suo giudizio sui popoli pagani nei primi due capitoli dell'*Epistola ai Romani*. Küng tiene per fermo che Paolo

³⁶ Gn 12,3b: «in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra», = Gn 28,14c.

³⁷ *CM*, p. 33.

³⁸ Si confronti J. DANÉLOU, *Les saints «païens» de l'ancien testament*, Paris 1956, dedicato capitolo per capitolo proprio a queste otto figure, sante (in Cristo) per la loro devozione ad una religione della rivelazione «cosmica» (viene così evitata la controversia su natura e grazia); trad. it. *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Brescia 1988.

³⁹ Mt 15,24.

⁴⁰ Mt 10,5 ss.

⁴¹ Cfr. Mt 11,21-24; 12,41 ss.

non vuole che i popoli rimangano nel paganesimo; egli li chiama alla conversione. Tuttavia, qui ancora viene mostrata la rivelazione di Dio che si è avuta con la stessa creazione: la conoscenza di Dio è dunque possibile, pur senza una rivelazione particolare. Non può venir trascurato il fatto che Paolo termini con l'invocazione «gloria, onore e pace per chi opera il bene, per il Giudeo prima, poi per il Greco, perché presso Dio non c'è parzialità». ⁴² Qui, osserva Küng, il punto non è chi abbia ricevuto una speciale rivelazione e chi no (bensì chi compie la giustizia), cosa questa che è invece scandalosa per il Giudeo: «Non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che la mettono in pratica saranno giustificati». ⁴³ Viene allora in luce il punto controverso della legge naturale: «Quando dei pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi». Questo «Quando» che in greco è ὅταν non è affatto irreali. ⁴⁴

Gli episodi narrati da Luca negli Atti, quello del discorso a Listra e all'areopago, appaiono in questo senso ancor più positivi. Resta fermo che lo scopo di Paolo è la conversione; tuttavia egli cerca anche una scusante ⁴⁵ per i pagani. Dio «ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada; ma non ha cessato di dar prova di sé beneficiando», ⁴⁶ dice Paolo a Listra. Il Paolo degli Atti riconosce nei pagani il timore degli dei, e vedendo la venerazione al dio ignoto, pur sottolineando che essi devono «ravvedersi», ⁴⁷ assicura nel contempo che Iddio «non [è] lontano da ciascuno di noi». ⁴⁸ Per quanto dunque quelle professate da questi popoli rimangano religioni che non hanno il proprio compimento, «hanno comunque a che fare concretamente con Iddio vero e clemente». ⁴⁹ Ancora, nella Lettera agli Ebrei, è trattata la rivelazione concessa ad Abele, a Enoch, alla prostituta Raab.

⁴² Rm 2,10.

⁴³ Rm 2,13.

⁴⁴ Rm 2,14: ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχουσα ψύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτο νόμον μὴ ἔχουτες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος. Il greco ὅταν introduce un periodo ipotetico dell'eventualità: non solo non è irreali, ma non è nemmeno solo 'possibile': abbiamo infatti una principale (apodosi) all'indicativo.

⁴⁵ «Entschuldigung», contrapposta a «Rechtfertigung», giustificazione.

⁴⁶ At 14,16 ss.

⁴⁷ At 17,30.

⁴⁸ At 17,27.

⁴⁹ «Haben sie es faktisch mit dem wahren und gnädigen Gott zu tun»; H. KÜNG, *Cristenheit als Minderheit*, p. 34; la traduzione è nostra.

Küng riporta infine il *Prologo* di Giovanni, nel quale il Lógos di Dio è presente fin dalla creazione: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto».⁵⁰

Colui che crea è al tempo stesso colui che dà la rivelazione (Lógos). «il Logos ha una funzione rivelativa universale», glossa Küng: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo»;⁵¹ ma: «il mondo non lo riconobbe».⁵² A conclusione di questa parte, troviamo queste parole: «Ovviamente si deve distinguere qui fra l'illuminazione – generata ovunque e per tutti i tempi per mezzo del Verbo che si trova presso Dio – e l'appello della comunità a Dio attraverso l'uomo Gesù».⁵³ Già qui è espressa *in nuce* tutta l'argomentazione successiva, come vedremo.

È possibile a questo punto fare un'osservazione: l'ordine seguito nell'analisi dei testi (prima la Genesi, poi i profeti, e ancora l'ordine Matteo - Lettera ai Romani - Atti - Giovanni) mette in luce il metodo seguito da Küng – che verrà reso esplicito proprio alle primissime battute de *La chiesa* – in questa analisi a soluzione di una problematica; come abbiamo già accennato, la Scrittura è il criterio fondante:

«Ogni commento e interpretazione, ogni spiegazione e applicazione deve desumere continuamente la sua norma e la sua legittimità dal messaggio attestato nella sacra Scrittura con forza originaria, strenua concretezza e insuperabile realismo. La sacra Scrittura è perciò la *norma normans* di una tradizione ecclesiale».⁵⁴

Essa viene poi presa in analisi secondo una impostazione filologica, per la maggiore o minore originarietà – e dunque prossimità all'evento – del testo: «In proposito si deve considerare una triplice 'originarietà' da combinare nella differenza: quella della cronologia ..., quella dell'autenticità ..., la vicinanza effettiva».⁵⁵

⁵⁰ Gv 1,3.

⁵¹ Gv 1,9.

⁵² Gv 1,10.

⁵³ «Zu unterscheiden ist hier offenkundig zwischen der überall und zu allen Zeiten geschehenen Erleuchtung durch das bei Gott seiende Wort und der Berufung der Gemeinde zu Gott durch den Menschen Jesus» (ed. orig. p. 34). Mi discosto nuovamente dalla traduzione italiana che porta: «... l'illuminazione, che si avvera ovunque e in ogni tempo, dalla parola di Dio e dalla chiamata della comunità a Dio per opera dell'uomo Gesù»; *CM*, p. 40.

⁵⁴ *C*, pp. 16 ss.

⁵⁵ *C*, p. 20. Questi criteri ermeneutici acquireranno nuovo significato allorché, in *Teologia in cammino*, verranno a costituire uno dei fondamentali criteri di verità delle religioni.

Riepilogando, in risposta alla questione della presunta intolleranza della Bibbia, proprio per le linee che Küng ha tracciato risulta impossibile sostenere la posizione puramente negativa delle Scritture, una intolleranza esclusiva nei confronti delle altre religioni. Dall'analisi testuale è risultato, inoltre, che il Dio della Bibbia vuol essere il Dio di tutta l'umanità.

In terzo luogo, le affermazioni negative rivolte ai popoli pagani sono valide nella misura in cui quelli si oppongono alla volontà salvifica di Dio, e sono da intendersi non come una condanna, ma come un invito alla loro conversione. Il destino di quelli che vissero prima, che non si confrontarono con la rivelazione di Cristo interessa la Bibbia solo indirettamente.

Quarto, le dichiarazioni positive sul mondo pagano hanno mostrato l'esistenza di una rivelazione di Dio a tutta l'umanità. La conoscenza di Dio che possono avere i pagani è la risposta alla rivelazione fondamentale che è avvenuta con la creazione. Se questo non risponde alla nostra questione, tuttavia mostra l'effettiva vicinanza di Dio persino ai popoli che ne hanno diversa rappresentazione.

Tuttavia, sottolinea Küng, l'intera problematica non va fatta partire tanto dalla chiesa, quanto dalla volontà e dal progetto salvifico di Dio. Rimane cioè insoluta la questione su cosa sia fuori della chiesa, perché quella sulla volontà di Dio è già risposta: «che tutti siano salvati».

Come si è detto, si tratta non più di uomini, quanto di religioni di fronte alla chiesa. Il concetto di religione che Küng assume è quello di Paul Tillich.⁵⁶ Ed è seguendo quest'ultimo, dunque, che Küng include nel novero anche le quasi-religioni, quei sistemi «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».⁵⁷

⁵⁶ P. TILlich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (1963), ora in *Main Works*, V, Berlin - New York 1988, pp. 291-325 (trad. it. *Il cristianesimo e le religioni e Riflessioni autobiografiche*, Milano 1971, pp. 63-163).

⁵⁷ *CM*, p. 43. In Tillich troviamo: «unconditional concern», (ed. orig. p. 293), tradotto in italiano con «interesse supremo», p. 70. Ancora con Tillich: «So it may happen that the dialogue between them, in a not too distant future, will center on the common problems which arise with respect to the secularization of all mankind and the resulting attack of the powerful quasi-religions on all religions proper»; P. TILlich, *Christianity and the Encounter*, pp. 312 ss. («e può accadere che i particolari argomenti teologici divengano di secondaria importanza di fronte alla posizione di difesa in cui si trovano tutte le religioni vere e

E, con Tillich, anche Küng non assume un punto di vista da *outside observer*, posto che ve ne possa essere alcuno,⁵⁸ ma un punto di vista cristiano. Nel suo essere un punto di vista dogmatico, questo non può essere definito con ciò stesso un punto di vista intollerante. Dopotutto, ricorda Küng, nessuna religione ha un punto di vista non dogmatico. Distinguendo – seguendo la ‘piccola fenomenologia delle religioni’ di Joseph Ratzinger⁵⁹ – fra religioni in forma di mistica, di rivoluzione monoteistica, e di illuminismo, egli muove una critica in particolare alla via ‘mistica’ di Radhakrishnan. Secondo l’autore di *Religioni orientali e pensiero occidentale* vi è un possibile accordo fra le religioni, se, lasciati da parte riti e autorità, si tiene presente la «spiritual experience» di ciascuna di esse. Küng non obietta tanto le conclusioni di Radhakrishnan, quanto la presunzione di credere che non abbiano anch’esse un punto di vista dogmatico, riscontrabile nel porre come assoluto «l’esperienza interiore, mistica, senza immagini del divino».⁶⁰ La posizione di Radhakrishnan, chiaramente percepita come una minaccia, è seguita da un’apologetica della religione cristiana, che viene contrapposta alla mistica come il passivo all’attivo. Se nelle religioni «della rivoluzione monoteistica» il fedele risponde all’appello divino portato dai profeti, invece nella mistica l’uomo è attivo, nel suo abbassarsi e immergersi, ascendere e unirsi al divino inteso come «puro passivo».⁶¹ Quindi, nel senso fenomenologico, il cristianesimo non è né più né meno dogmatico delle altre religioni

proprie», pp. 128 ss.), si domanda Küng: «Non sarebbe forse opportuno, anche dal punto di vista della identica minaccia a cui sottostanno, che la chiesa e le religioni non cristiane promuovano un dialogo reciproco?»; *CM*, p. 44.

⁵⁸ Cfr. P. TILlich, *Christianity and the Encounter*, p. 292 (nell’ed. italiana, a p. 68), che includendo nel novero anche le quasi-religioni lascia intravedere che ogni studio delle religioni è necessariamente basato su delle assunzioni ‘dogmatiche’, fossero pure il liberalismo o l’illuminismo.

⁵⁹ J. RATZINGER, *La fede cristiana e le religioni del mondo*, in J. RATZINGER, *Orizzonti attuali della teologia*, II, pp. 319-347. Sul monoteismo come rivoluzione cfr. R. PETTAZZONI, *L’essere supremo nelle religioni primitive. L’onniscienza di Dio*, Torino 1957, appendice: «La genesi del monoteismo», pp. 153-163.

⁶⁰ Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *Religioni orientali e pensiero occidentale*, pp. 301 ss. Così già il saggio di RATZINGER, *La fede cristiana e le religioni del mondo*, p. 332: «Come il ‘monoteismo’ afferma l’assolutezza dell’appello divino da esso ascoltato, così la mistica parte dall’assolutezza della ‘spiritual experience’ come l’unico elemento reale in tutte le religioni».

⁶¹ La discussione richiederebbe un approfondimento che dobbiamo tralasciare. La fonte di Küng è J. RATZINGER, *La fede cristiana e le religioni del mondo*, in particolare pp. 338-346: «Nella mistica vale il primato dell’interiorità, l’assolutizzazione dell’esperienza spirituale. Ciò implica che Dio è il puro passivo in rapporto all’uomo»; p. 338.

nel considerare assoluto il richiamo dei profeti piuttosto che l'esperienza mistica o le conoscenze scientifiche. Questa apologetica è dunque volta solo a non lasciare che il punto di vista cristiano possa essere detto, oltre che dogmatico, anche intollerante, per se stesso e necessariamente. Küng, infine, lascia aperta la questione se gli stessi popoli non cristiani dell'Asia, nell'avvalersi dei risultati della politica, della scienza e della tecnica occidentali, non dovranno con ciò stesso correggere le proprie convinzioni religiose,⁶² soprattutto a riguardo di due sfere: da un lato quanto alla concretezza della persona umana e all'uguaglianza degli uomini, nel senso cioè di una maggiore giustizia sociale; dall'altro quanto all'adozione di un modello progressivo della storia, che porta con sé una rivalutazione del mondo visibile.

Poste in forma di tesi, queste sono le risposte che la cristianità dà alle religioni mondiali nella posizione del Küng di *Cristianità in minoranza*: le religioni mondiali sono in errore su tutte le verità riguardanti il vero Dio, e il vangelo chiede loro la conversione (*Umkehr*). Le religioni mondiali, tuttavia, pur nell'errore, annunciano verità del vero Dio; il vangelo chiede la loro conversione (*Umkehr*), ma non la loro rinuncia (*Abkehr*). Le religioni mondiali possono, a fronte dell'alta, straordinaria salvezza che si ha nella chiesa, essere salvate per la via ordinaria dell'umanità non cristiana.⁶³ Ogni situazione storica, continua Küng, anche fuori della chiesa, è perciò dal principio compresa dalla sua grazia, e «ogni uomo deve trovare la propria salvezza all'interno della propria condizione (*Bedingtheit*, relatività) storica»;⁶⁴ il che significa, dunque, «all'interno di quella religione sociale in cui ognuno, in definitiva, si trova e a cui normalmente non può in alcun modo sottrarsi».⁶⁵ Questo non significa certo che egli dia legittimità a tutti gli errori di quelle religioni, ma che risultano legittimate quelle religioni in quanto tali, come prodotto sociale. Queste sono le religioni «legittime», secondo la terminologia di Karl Rahner.⁶⁶ Proprio il teologo austriaco è il nume tutelare di queste pagine. Discuteremo

⁶² Su questo, cfr. J. NEUNER, *Problemi teologici missionari in India*, pp. 505 ss.; particolarmente sintetica è l'affermazione: «Le nuove possibilità della tecnica possono diventare mezzi per propagare posizioni religioso-morali»; p. 526.

⁶³ L'argomento, che ribalta un classico della dogmatica, era portato già da H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, pp. 85 ss.

⁶⁴ *CM*, p. 51.

⁶⁵ *CM*, p. 51.

⁶⁶ K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 545.

subito se è il suo inclusivismo, che si pone in antitesi alla via della teologia dialettica, a venire adottato da Küng in questa sua prima opera sul tema, o non piuttosto già la posizione di Schlette, sintetizzabile per ora nella formula: «le religioni sono vie salvifiche indipendentemente dalla elezione di un popolo o di una chiesa».⁶⁷ Rahner, nel saggio *Cristianesimo e religioni non cristiane*, aveva così formulato la sua fondamentale impostazione:

«Per religione legittima si deve intendere una religione istituzionale, la cui 'utilizzazione' da parte dell'uomo può essere considerata, nel suo complesso e per un certo lasso di tempo, come un mezzo positivo atto a metterci in rapporto con Dio e quindi a conseguire la salvezza, sì da potersi dire positivamente inclusa nel disegno salvifico di Dio».⁶⁸

L'uomo deve poter essere salvato all'interno della propria specifica religione poiché essa non è una cornice (*Rahmen*), ma già una parte di lui stesso; «egli deve dunque – ed è suo diritto e suo dovere – cercare Iddio all'interno di quella religione nel seno della quale Iddio lo ha trovato».⁶⁹ Küng riutilizza la terminologia di Neuner, quanto alla «relativa validità»⁷⁰ delle religioni e, ancora, di Schlette per l'espressione «un diritto di esistenza provvidenziale relativo».⁷¹ In definitiva, ciò che è realmente decisivo a nostro avviso, Küng lo ripete, è che non ci pertiene alcun giudizio sulla salvezza, che è opera della grazia di Dio. Valuta positivamente, del resto, l'aspirazione alla liberazione (*Moksā*) sentito dalle religioni indiane, la loro attesa per una rinascita e una redenzione dell'uomo in questo mondo,⁷² la prossimità di Dio all'uomo, l'ascolto che porgono all'appello dei propri profeti. Queste sono le verità stesse

⁶⁷ Cfr. H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, pp. 85 ss.

⁶⁸ K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 553.

⁶⁹ *CM*, p. 52. Cfr. K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 565: «egli deve avere il diritto, anzi, il dovere, di praticare questi suoi rapporti con Dio nell'ambito delle strutture religioso-sociali offertegli dalla situazione storica in cui si trova a vivere».

⁷⁰ «Ma i contenuti positivi sono forme e possibilità di una vita soprannaturale, che hanno una relativa validità. Queste forme sono vevoli, perché, sebbene esposte alla possibilità della degenerazione, son sorte entro una effettiva economia di salvezza, sotto l'influsso non di forze puramente naturali o addirittura peccaminose, ma anche sotto l'influsso della grazia soprannaturale, secondo la volontà salvifica di Dio»; J. NEUNER, *Problemi teologici missionari in India*, p. 494.

⁷¹ H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, p. 38.

⁷² Chiaramente Küng non entra nello specifico delle distinzioni dogmatiche fra i concetti indiani e quelli cristiani. Per questo egli rimanda a J. NEUNER, *Problemi teologici missionari in India*, e a J. NEUNER, *Hinduismus und Christentum. Eine Einführung*, Wien - Freiburg - Basel 1962.

del Vangelo, che però non viene riconosciuto come la verità. Tuttavia, le religioni mondiali rappresentano una sfida continua per la riflessione della cristianità: «eine dauernde Herausforderung zur Besinnung».⁷³ Di fronte a questo, la posizione dogmatica di Küng può essere convenientemente riassunta nell'espressione: «das Wort des Vaters *die Wahrheit* ist. Das macht bei allem Licht», ma essi non possono comprendere che esso è «*das Licht*». Insomma, il Lógos del Padre era

«la luce vera
quella che illumina ogni uomo.
Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe».

Le religioni mondiali sono dunque illuminate dalla luce di Cristo eppure all'oscuro di Cristo. Oscurità viene riscontrata sia nel dualismo, che viene definito «scoraggiato» (*verzagt*), sia nel monismo, detto «presuntuoso» (*anmaßend*). Nell'induismo, Küng trova nel contempo un Dio astratto e distaccato o uno 'cosificato' fino ai rituali magici.⁷⁴ In generale, dinnanzi alle religioni mondiali, occorre fuggire dai due estremi: tanto dal rigetto arrogante quanto da un'idealistica equiparazione di esse. I miti di cui sono costituite queste religioni abbisognano ancora di una demitizzazione, di una de-demonizzazione, di una interiorizzazione e di una umanizzazione. Esse sono dunque definite non anticristiane (*unchristlich*), ma precristiane (*vorchristlich*)⁷⁵ o, per dirla con Rahner,⁷⁶ *anonym-christlich*; i loro fedeli sono anonimi designati al cristianesimo, e bisognosi della luce del vangelo per comprendere quale sia il bisogno più intimo dell'uomo, poiché «*das können die Weltreligionen zutiefst nicht wissen*».⁷⁷

⁷³ *CM*, p. 55.

⁷⁴ Cfr. J. NEUNER, *Problemi teologici missionari in India*, p. 499.

⁷⁵ Termine desunto da K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, che tuttavia non lo utilizza mai in questa forma. Compare invece più volte in J. NEUNER, *Problemi teologici missionari in India*, che le scrive: «Come vedemmo, per l'incontro con le vecchie religioni non-cristiane vale già il fatto che esse sono 'pre-cristiane', cioè che ricevono il loro positivo contenuto, hanno ciò che porta effettivamente ai loro aderenti la salvezza, in rapporto a Cristo»; p. 524.

⁷⁶ K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 154, e K. RAHNER, *I cristiani anonimi*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, I, pp. 759-772.

⁷⁷ H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit*, p. 49.

La definizione dell'universalismo cristiano è dunque la seguente: esso è un universalismo radicale, ma «fondato, centrato e concretizzato in Gesù Cristo». ⁷⁸ Ogni uomo può essere salvato poiché da sempre sta sotto la grazia di Dio e ogni religione può essere via di salvezza, ivi incluse tutte le religioni secondo il concetto amplissimo che ne dà Tillich, persino le religioni non teistiche e le quasi-religioni. Küng può dire questo in forza dell'annuncio di Cristo (e la polemica è ancora con Radhakrishnan). In questa fase dell'opera di Hans Küng è proprio nel suo essere cristocentrico che l'universalismo cristiano riesce a tenersi distante dai due estremi, identificati nel particolarismo esclusivo e nell'indifferentismo. Non v'è esclusivo possesso della salvezza da parte di una religione, ma neppure un relativismo. E qui arriviamo alle conclusioni, incentrate sull'ufficio della chiesa inteso come servizio.

Il fronte della missione non viene più visto tanto in Asia o in Africa, quanto nelle stesse parrocchie. Se dinnanzi ai dati sulle missioni ricordate anche al principio del testo di *Cristianità in minoranza* si potrebbe esser presi da paura e disfattismo (*Defaitismus*), ovvero da «rassegnazione», Küng sostiene invece la necessità di lottare contro questo smarrimento. La scomparsa dei pagani è una illusione bizantino-medievale, o davvero ci è stato promesso il trionfo terreno? O non significherà questo forse che la vocazione della chiesa è di essere un piccolo gregge in contraddizione ⁷⁹ di fronte al mondo? La rassegnazione può essere vinta solo se si tiene presente che non è la chiesa, ma Dio stesso a salvare. Se si vede nel servizio il compito della chiesa, la situazione presente non è più una pretesa troppo elevata per essa, ma una sfida. Questa sfida viene articolata in tre proposizioni.

Anzitutto la chiesa conosce la verità di Cristo, che è fonte, via e fine anche delle religioni mondiali. Per questo essa deve loro una comprensiva apertura, nella bontà e nella critica. Secondo: essa è legata alle religioni mondiali in maniera indissolubile, e non può astrarsene, poiché condivide con esse le difficoltà e le speranze che sono di tutta l'umanità. Terzo, essa è impegnata con le religioni mondiali non in una mera co-esistenza, ma in una pro-esistenza, e il dialogo con le religioni mondiali sarà inutile finché non porterà alla

⁷⁸ *CM*, p. 59.

⁷⁹ *Widerspruch*, termine già utilizzato per la chiesa da K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 157, ma qui portato ad un più completo sviluppo.

presa di coscienza di una corresponsabilità delle religioni di fronte al mondo. È questo dunque il triplice servizio della chiesa verso le religioni mondiali: «comprensione» (*Verständnis*), «comunanza» (*Verbundenheit*) e «corresponsabilità» (*Mitverantwortung*).

Il servizio della chiesa è sempre un servizio al fratello, che sia della propria o di un'altra religione o quasi-religione. Poiché «ciò che Dio ha operato in Cristo è avvenuto non soltanto per la chiesa, ma per tutti e in maniera irripetibile»,⁸⁰ per dirla ancora con il *Prologo* di Giovanni e i cantici paolini. Dopotutto, ricorda Küng, sarebbe teologicamente falso, oltre che 'pedagogicamente' sbagliato trattare le religioni mondiali da nemiche, poiché l'annuncio di Gesù ha superato la legge. La chiesa così è come l'avanguardia⁸¹ (*Vortrupp*) dell'umanità, «il piccolo numero che rappresenta la totalità»⁸², o il vessillo delle nazioni.⁸³

Poniamo ora le basi di un'analisi teorico-critica. John Hick, nella sua opera *God and the Universe of Faiths*, ove compare la prima concettualizzazione della rivoluzione copernicana della religione da lui auspicata, ripercorre le tappe della teologia delle religioni, dall'assioma *extra ecclesiam*, fino alle dichiarazioni del Concilio Vaticano II e di Küng, riferendosi proprio a *Cristianità in minoranza*. La prima posizione delineata è quella dell'esclusivismo, paragonato al geocentrismo tolemaico, mentre le posizioni ulteriori vengono interpretate come meri epicicli di esso. Scrive infatti Hick:

«Ho chiamato 'epicicli' queste teorie supplementari, sviluppatasi per modificare il dogma pur lasciandolo verbalmente intatto, proprio perché esse rimandano agli epicicli che vennero aggiunti alla vecchia immagine tolemaica dell'universo, geocentrica, per aggiustare la conoscenza più accurata che si acquisiva dei pianeti».⁸⁴

⁸⁰ *CM*, p. 70.

⁸¹ K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 156.

⁸² Definizione tratta da Y. CONGAR, *Ausser der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils*, trad. ted., Essen 1961, p. 21 (ed. orig., *Vaste monde ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Paris 1959; p. 20, «Le petit nombre que représente le tout»).

⁸³ Is 11,12.

⁸⁴ «I have called these supplementary theories, developed to modify the original dogma whilst leaving it verbally intact, 'epicycles' because they are so powerfully reminiscent of the epicycles that were added to those old Ptolemaic picture of the universe, with the earth at the centre, to accommodate increasingly accurate knowledge of the planets»; J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, p. 124.

Nel quadro di Hick, la posizione del Küng della conferenza di Bombay viene definita come il tentativo «più acuto fino ad ora, per ottenere onestà e realismo riguardo alla più ampia vita religiosa del genere umano senza abbandonare interamente il dogma 'nessuna salvezza al di fuori del cristianesimo'». ⁸⁵ Quello di Küng risulta così essere un ulteriore 'epiciclo' del tradizionale 'geocentrismo tolemaico'. Ciò che al contrario Hick auspica, è proprio una rivoluzione copernicana consistente nel «passaggio dal dogma per cui la cristianità è al centro verso la presa di coscienza che è *Dio* ad essere al centro, e tutte le religioni, inclusa la nostra, sono al suo servizio e ruotano attorno a lui». ⁸⁶ Una preziosa tipologia di posizioni sarà sviluppata da Paul Knitter, alcuni anni dopo. Egli mostra le vie possibili per una teologia cristiana delle religioni: ⁸⁷

– Cristo contro le altre religioni: è la posizione espressa proprio dall'assioma *extra ecclesiam*. Ancora, è la via stessa dell'esclusivismo di Barth, che si è già descritto.

– Cristo nelle altre religioni: è la via percorsa da Karl Rahner, per la quale le religioni mondiali hanno valore in quanto fungono da 'propedeutica' alla rivelazione del vangelo. La cristologia qui è detta «costitutiva».

– Cristo al di sopra delle altre religioni: è la posizione paradigmatica di Schlette, per cui le religioni hanno validità, poiché

⁸⁵ «We must look at one more attempt, and this the boldest so far, to achieve honesty and realism concerning the wider religious life of mankind without entirely abandoning the 'no salvation outside Christianity' dogma»; *ibidem*, p. 128. Hick legge proprio *CM*, dal testo degli atti del Congresso Eucaristico Internazionale del 1964: J. NEUNER (ed), *Christian Revelation and World Religions*, London 1967; continua infatti il testo: «This is the notable paper by Hans Küng read to a conference on 'Christian Revelation and Non-Christian Religions' held at Bombay in 1964»; J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, p. 128.

⁸⁶ «Copernican revolution ... involves a shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realisation that it is *God* who is at the centre, and that all religions of mankind, including our own, serve and revolve around him»; J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, p. 131.

⁸⁷ P. KNITTER, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, in «Concilium», 1 (1986), pp. 133-144. Cfr. anche, dello stesso autore, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll (NY) 1985 (trad. it. parz. *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia 1991); ma si veda già H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture: Five Types of Interpretation*, in E. CELL (ed), *Religion and Contemporary Western Culture. Selected Readings*, Nashville (TN) - New York 1967, pp. 47-64 (sintesi del volume di H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, del 1951). Questa tipologia conserva a tutt'oggi la sua importanza; cfr. per esempio J. FARUGIA, *La sfida del pluralismo religioso contemporaneo alla teologia cristiana nel contesto anglosassone*, in M. CROCIATA (ed), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001, pp. 80-104.

in quanto tali esse sono già vie salvifiche; qui tuttavia resta fermo che è in Cristo che avviene la redenzione divina. Si tratta cioè di una cristologia comunque «normativa».⁸⁸

– Cristo assieme alle altre religioni: è la posizione di Hick e dello stesso Knitter, che si oppone alla precedente, perché quella non può che essere, nella prassi dialogica, una pretesa di verità, minando così alla base lo stesso dialogo.

Si tratta di comprendere, anche alla luce di questo schema, qual è la posizione ed eventualmente quali sono le tappe dell'itinerario intellettuale di Küng. Molte affermazioni di *Cristianità in minoranza* ci mostrano un Küng inserito sulla linea di Rahner: «Le religioni del mondo sono nell'errore in ogni affermazione sul vero Dio ... Il vangelo di Gesù Cristo non esige l'osservanza [*Erfüllung*, che tradurremmo meglio con «adempersi»] delle religioni del mondo, bensì metanoia, conversione».⁸⁹ Küng, in questo luogo di discussione fondato sull'esegesi, pare essere per una linea quantomeno inclusivista: «Il vangelo di Gesù Cristo, con la sua esigenza di conversione, non impone il rifiuto di tutto ciò che nelle religioni del mondo è vero, onesto, giusto, puro, amabile e armonioso».⁹⁰ Tuttavia, il passaggio che mostra Küng essere più sulla linea di linea di Schlette che su quella di Rahner è immediatamente seguente; qui il fuoco è sulla grazia di Dio, presente fin dalla creazione del mondo, e il punto di vista adottato è a partire dalla volontà salvifica universale di Dio; il che permette a Küng di sostenere con Schlette che le religioni sono legittime «in quanto tali», ed «esse possono – non debbono – costituire vie di salvezza».⁹¹

Le affermazioni: «la fede cristiana rappresenta un universalismo radicale, fondato, concretizzato e centrato nel Cristo», e

«ogni religione del mondo sta sotto l'influsso della grazia di Dio e può quindi essere via di salvezza: sia primitiva o evoluta, mitologica o illuministica, mistica o razionale, teistica o no, religione autentica [*eigentliche*, lett.: (vera e) «propria»] o soltanto una quasi-religione»,⁹²

sono specchio della posizione di Küng, che mira da una parte a togliere dalle mani dell'uomo l'ultima parola sulla salvezza, per

⁸⁸ P. KNITTER, *La teologia cattolica delle religioni*, p. 137.

⁸⁹ *CM*, pp. 49 ss.

⁹⁰ *CM*, pp. 49 ss.

⁹¹ *CM*, pp. 52 ss.

⁹² *CM*, p. 59.

salvaguardare d'altro lato l'integrità della verità cristiana. Questa pare essere soprattutto quella del *Prologo* di Giovanni e dei cantici paolini. Come abbiamo già visto più sopra, è in virtù del Lógos di Dio «che illumina ogni uomo», e in lui, che ogni religione, dal principio già compresa nella sua grazia, può essere una via di salvezza.

La chiesa viene definita, nell'ultimo capitolo, «segno di contraddizione nei confronti del mondo e delle sue potenze».⁹³ Anche poco oltre, Küng torna a dire: «soltanto una chiesa impegnata con amore può, qualora lo richieda il vangelo di Gesù Cristo, resistere e contraddire le religioni del mondo».⁹⁴ Pare nuovamente di aver fatto un passo indietro. Eppure, il compito della chiesa dinnanzi alle religioni viene poi descritto come: «proesistenza, ... comprensione, comunanza, corresponsabilità».⁹⁵

Senza indulgere oltre in un'inutile scissione dell'opera presente di Küng, possiamo descriverla, con le sue parole, come intento di salvare la libertà senza per essa sacrificare la verità.⁹⁶ Egli così scriveva:

«Non sosteniamo affatto la *preminenza (Herrschaft)* totalitaria di un'unica religione che soffocherebbe *la libertà!* Sia però chiaro che non sosteniamo neppure una sincretistica *promiscuità* di tutte le religioni, che soffocherebbe *la verità!* Crediamo piuttosto nel servizio della chiesa di Gesù Cristo reso nell'amore, che riunisce verità e libertà, alle religioni di questo mondo».⁹⁷

Del resto, le opere degli anni seguenti, in particolare quelle degli anni Settanta e Ottanta, che analizzeremo fra poco, rappresenteranno dei passi avanti decisivi per queste questioni.

2. «Nostra Aetate»

Nel 1962, Küng, allora già da due anni professore di teologia fondamentale all'università di Tubinga, venne chiamato a Roma da

⁹³ *CM*, p. 62.

⁹⁴ *CM*, p. 65.

⁹⁵ *CM*, p. 66.

⁹⁶ Küng si pronuncerà in questo modo (con maggiore completezza) e in discussione con Paul Knitter, in *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, in «Concilium», 1 (1986), pp. 156-165, che essendo in tutta continuità con *TC*, analizzeremo a tempo debito (cfr. *infra*, cap. II, § 5).

⁹⁷ *CM*, p. 60.

papa Giovanni XXIII in qualità di *peritus* ufficiale in teologia per partecipare alle sessioni del Concilio Vaticano II.⁹⁸

Qui, il 21 novembre 1964, pur preceduta da aspri dibattiti (centrati su temi non attinenti al nostro scopo), venne approvata, a larghissima maggioranza, la Costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen Gentium*, un documento che avrebbe rappresentato il centro di gravità di tutto il Concilio. Questa costituzione dogmatica apriva ad alcune delle istanze sulla teologia delle religioni che erano state ampiamente dibattute negli anni precedenti. Accanto alla dichiarazione fondamentale che attesta che «è gradito a Dio chiunque lo teme e pratica la giustizia (cfr. At 10,35), a qualunque tempo e nazione egli appartenga»,⁹⁹ in questo documento un punto deve venire analizzato nella nostra trattazione. Si tratta di *LG* 16, sul rapporto tra la chiesa e i non cristiani. I popoli non cristiani vengono detti «ordinati al popolo di Dio in vari modi»,¹⁰⁰ seguendo il linguaggio dell'enciclica *Mystici corporis*.¹⁰¹ Nella fattispecie l'elezione degli ebrei a popolo di Dio per l'antica alleanza è detta «senza pentimento», e il fatto che Cristo sia nato fra di essi «nella carne», rappresenta un ulteriore motivo di insolubile fratellanza. Viene invece riconosciuto ai musulmani di attestare la divinità di Dio creatore, che essi condividono con la chiesa assieme alla fede di Abramo e al giudizio escatologico. Il salvatore è detto vicino anche a tutti coloro che cercano un Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini.¹⁰² L'affermazione decisiva è ancora una volta che egli «vuole che tutti gli uomini siano salvati». Vengono nella costituzione *de ecclesia* richiamati e ampliati gli assunti del Concilio di Trento sull'«invincibile ignoranza» e il «battesimo *ex voto*»:

«Coloro che ignorano il Vangelo di Cristo e la sua chiesa senza loro colpa, ma cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere fattivamente la volontà di Dio conosciuta attraverso il dettame della coscienza, costoro possono conseguire la salvezza».

⁹⁸ Per la chiamata alla cattedra di Teologia fondamentale di Tubinga, cfr. H. KÜNG, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002, p. 274. Cfr. inoltre, per una cronologia della vita, H. HÄRING - K.-J. KUSCHEL (edd), *Hans Küng. Weg und Werk*, München 1978, pp. 11-30.

⁹⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen Gentium*, sessione V, 21 novembre 1964, cap. II, 9.

¹⁰⁰ N. 326. Tutte le prossime citazioni sono tratte dallo stesso paragrafo.

¹⁰¹ Cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, p. 468.

¹⁰² Il riferimento è sempre ad At 17,25-28.

Per il nostro scopo è sufficiente tenere presente la dichiarazione: «tutto ciò che di buono e di vero si trova presso di loro, la chiesa lo considera come una preparazione evangelica, come un dono concesso da colui che illumina ogni uomo».

Ma dove la tematica delle religioni è ripresa e fatta oggetto d'esame specifico è la Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate*.¹⁰³ Qui appare per la prima volta il termine 'religioni non cristiane' in un documento ufficiale,¹⁰⁴ e addirittura come titolo. Questo documento era stato concepito in origine per migliorare le relazioni della chiesa con lo stato di Israele dopo il pontificato di Pio XII, e come deplorazione dell'antisemitismo. La *Nostra Aetate* non ebbe vita facile in seno al Concilio, «non solo [per] il tradizionale antisemitismo cattolico, ma anche [per] la resistenza dei padri arabi o filo-arabi, i quali temevano che tale atto venisse sfruttato politicamente dai sionisti e dall'aggressivo stato di Israele».¹⁰⁵

Il 7 ottobre 1964, la bozza venne inserita nello schema *de ecclesia* per decisione della commissione di coordinamento del Concilio. Questo generò una reazione della maggioranza conciliare, poiché le scottanti tematiche sarebbero così passate alla competenza della commissione teologica, che non rispettava i rapporti di forza interni al Concilio. Dopo soli sei giorni venne ripristinata da Paolo VI la situazione di partenza. Il 14 e 15 ottobre del 1965 la dichiarazione sul popolo ebraico divenne la Dichiarazione sulle religioni non cristiane, e venne infine approvata il giorno 28 dello stesso mese. Nella *Nostra Aetate* sono presenti molti temi che erano all'ordine del giorno in teologia. Essa si apre infatti con il riconoscimento della mutata situazione mondiale: «Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente ...». Si è già sottolineato, lo rammentiamo soltanto, che qui si ha la prima presa di coscienza dell'esistenza di altre religioni al di fuori di quella

¹⁰³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate*, sessione VII, 28 ottobre 1965.

¹⁰⁴ I termini espliciti 'altre religioni' erano stati usati solo in occasione del discorso di apertura del secondo periodo: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, Bologna 1992, n. 195*.

¹⁰⁵ Queste notizie sono tratte da G. ALBERIGO, in «Concilio Vaticano II (1962-1965)», introduzione a CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, pp. 3-67; sulla storia propria della *Nostra Aetate* pp. 32, 41, 43, 59 e 61; ma si confronti G. MICCOLI, *La libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in G. ALBERIGO (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, 5 voll., Bologna 1995-2001, IV: *La chiesa come comunione*, pp. 119-219.

cristiana. E viene assunto ancora come punto di partenza che il disegno salvifico di Dio si estende all'intero genere umano.¹⁰⁶ Le religioni rappresentano delle risposte agli «enigmi della condizione umana», «si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie», e per quanto esse non conoscano la fede della chiesa cattolica, esse «riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini». La chiesa cattolica, si afferma, «nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni», ma «annuncia, ed è tenuta ad annunziare, incessantemente Cristo che è 'la via, la verità e la vita' (Gv 14,16)».

Quindi, assieme al riconoscimento della pluralità delle religioni, e degli elementi veri e santi all'interno di esse, la dichiarazione tiene fermo il nocciolo della fede cristiana: è in Cristo che «gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa», ed è in Lui che Dio «ha riconciliato a sé tutte le cose».¹⁰⁷ L'attività missionaria della chiesa pare adombrata dall'espressione «con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, rendano testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i beni spirituali e morali, come pure i valori socio-culturali che si trovano presso di loro».

Di qui si passa all'analisi delle basi per un dialogo fra religioni, fra le grandi religioni del libro in particolare. I musulmani adorano l'unico Dio, tengono Abramo fra i padri della loro fede, assieme a Gesù che è profeta secondo solo a Muhammad, venerano la vergine Maria. Agli ebrei, la chiesa di Cristo è «spiritualmente legata». Vengono ancora ricordati l'insolubilità dell'antica alleanza e la nascita di Gesù nella carne, in seno a quel popolo. A questo, segue la deplorazione dell'antisemitismo e la rimozione di qualsiasi appiglio teologico per la discriminazione etnica. Per restare al nostro tema, tuttavia, è sufficiente leggere le conclusioni: «non possiamo, però, invocare Dio come Padre di tutti, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni uomini creati a immagine di Dio».

Qual è il significato teologico delle due dichiarazioni vaticane? Le interpretazioni di esse sono state assai varie.¹⁰⁸ Innanzitutto vorremmo distinguere le assunzioni della *Lumen Gentium* da quelle

¹⁰⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, n. 854.

¹⁰⁷ 2 Cor 5,18-19.

¹⁰⁸ Per averne un'idea, si veda J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, in particolare pp. 217-229.

della *Nostra Aetate*. Sebbene le formule dei due documenti siano assai vicine, fra esse possono essere mostrate alcune sottili ma non insignificanti sfumature. Nella prima, le espressioni sembrano fare riferimento ancora a retaggi tridentini, laddove si riconosce sostanzialmente al singolo uomo di buona volontà la possibilità di essere salvato. Non vi si trova espressa alcuna partecipazione delle religioni mondiali nel piano salvifico di Dio, poiché sono solo «l'influsso della grazia» e «il dettame della coscienza» a rendere possibile il conseguimento della salvezza. Il soggetto è generico, «coloro che non hanno ancora accolto il vangelo», e vi si dice: «tutto ciò che di buono e di vero si trova presso di loro, la chiesa lo considera come una preparazione evangelica, come un dono concesso da colui che illumina ogni uomo» (LG 16).

Al contrario, nella dichiarazione *Nostra Aetate* (cap. 2), l'oggetto sono le religioni, che si trovano espressamente citate con i propri nomi, induismo, buddhismo, islam, ebraismo. Chiaramente, questo è quasi un riconoscimento ufficiale della loro esistenza in quanto tali. La dichiarazione centrale è allora la seguente: «la chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni». Qui non viene sottolineato tanto l'influsso della grazia e il dettame della coscienza, ma il contenuto di verità e di santità in religioni non cristiane, che «non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini». Nelle raccomandazioni pastorali che chiudono il capitolo, leggiamo ancora: «[i cristiani] riconoscano, conservino, e facciano progredire i beni spirituali e morali, ... i valori socio-culturali che si trovano presso di loro». Dunque, non solo è chiaro che in questa Dichiarazione viene riconosciuta l'esistenza delle religioni mondiali, ma che viene loro nondimeno riconosciuta una scintilla di divino (non solo una teologia naturale), e dei contenuti veri e santi «quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa (la chiesa) crede e propone». Certo, il compito finale della chiesa resta accanto a questo, l'annuncio di «Cristo, che è «la via, la verità e la vita», in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose»; e non è superfluo notare che la centralità della salvezza è così di fatto decisamente passata da un ecclesiocentrismo ad un cristocentrismo.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Qui ci distanziamo dal giudizio di H. MAURIER, *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique*, citato da J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo*

Se non è possibile trovare in queste dichiarazioni l'ammissione esplicita dell'efficacia salvifica delle religioni (essa pare però se non altro adombrata dalla ridondanza della citazione di 1 Tm 2,4) dal momento in cui l'ultima parola sulla salvezza non è più della chiesa, ma di Dio stesso in Cristo, il baricentro dell'attenzione si sposta necessariamente al di fuori del terreno della dogmatica. Rimane la questione su cosa sia fuori dalla chiesa, perché quella sulla volontà di Dio è già risposta: «che tutti siano salvati». In effetti, quello di cui le due dichiarazioni citate particolarmente si preoccupano, sono le «relazioni della chiesa con le religioni non cristiane».¹¹⁰

3. «La chiesa» e «Veracità»

«Ci fu un tempo – quello dei padri della chiesa, e soprattutto dell'alta patristica – in cui la 'Ecclesia catholica' coincideva in estensione abbastanza esattamente con il mondo, con il mondo allora conosciuto ... Data questa prospettiva geografica limitata, fu più facile formulare un assioma come 'fuori della chiesa non c'è salvezza'».¹¹¹

Dopo due anni Küng così riprende il tema affrontato in *Cristianità in minoranza*. Lo fa in un paragrafo («Fuori della chiesa non c'è salvezza?»¹¹²) dedicato proprio all'assioma di cui ci stiamo occupando. Per non ripeterci, sintetizziamo in maniera schematica i contenuti di questo paragrafo, contestualizzandolo all'interno della voluminosa opera *La chiesa*.

Il paragrafo si apre richiamando l'attenzione sulle limitate prospettive geografiche a disposizione degli europei nel periodo della patristica e del medioevo, quasi a rendere plausibile la formazione e l'utilizzo dell'assioma. Vengono poi citate le fonti dei

religioso, Brescia 1997, a p. 228, secondo il quale la prospettiva, in modo particolare nella *Nostra Aetate* è fortemente ecclesiocentrica. Non ci pare che si possa ravvisare quella sovrabbondanza di doni esclusivi alla chiesa di cui parla il teologo francese. Infatti, l'unico punto della dichiarazione in cui la chiesa non solo è soggetto (la chiesa esorta ... ecc.) ma anche oggetto del discorrere performativo è quello laddove si dice: «essa però annuncia, ed è tenuta ad annunziare, incessantemente Cristo, che è 'la via, la verità e la vita', in cui tutti gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose». La pienezza di cui qui si parla è evidentemente Cristo e in Cristo; compito della chiesa resta l'annuncio della sua parola.

¹¹⁰ Come conclude J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, pp. 228 ss.

¹¹¹ C, p. 361.

¹¹² C, pp. 361-368.

Padri e del magistero che testimoniano l'assioma nella sua forma classica, in particolare Origene, Cipriano e Fulgenzio da Ruspe. Küng nota ancora che esso finì per condurre all'eresia, piuttosto che rappresentare un deterrente: Cipriano venne sconfessato dalla chiesa, e Bonifacio VIII fu al centro dello Scisma occidentale. Le elaborazioni della patristica si allontanano peraltro sensibilmente dalla propria fonte, la Lettera di Pietro, la quale portando la metafora dell'arca di salvezza non parla che della salvezza al suo interno, non della dannazione al di fuori di essa. Se Cristo andò ad annunciare il vangelo anche agli spiriti disobbedienti, l'assioma si ribalta, stando alla sacra Scrittura, in «*extra Christum nulla salus*». Ancora, la cristianità intera, messa in rapporto alla storia di tutti i popoli, viene detta «*eine kleine, verschwindend kleine Minderheit*».

Le novità apportate dal Concilio Vaticano II con il capo 16 della *Lumen Gentium* vengono riprese e ribadite:

«Coloro che ignorano il Vangelo di Cristo e la sua chiesa senza loro colpa, ma cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere fattivamente la volontà di Dio conosciuta attraverso il dettame della coscienza, costoro possono conseguire la salvezza».

Questo permette a Küng di dire che il Concilio ha affermato «la possibilità di salvezza non solo per gli scismatici, gli eretici e i Giudei, ma anche per i non cristiani e perfino per gli atei in buona fede».¹¹³ Lo stesso rigorismo giansenista, nel XVIII secolo, ritornò alla interpretazione letterale, ma la proposizione «*extra ecclesiam nulla conceditur gratia*»¹¹⁴ venne rigettata. Nel XX secolo, con il padre gesuita americano Feeney, l'interpretazione esclusivista da questi data è stata sconfessata da un documento del magistero, e il gesuita scomunicato.¹¹⁵

L'interpretazione esclusivista non può più dunque essere ritenuta valida. L'assioma in questione dovrà allora essere commemorato nella storia della dogmatica, ma non mantenuto, e definitivamente abbandonato nell'annuncio, dato che esso genera più malintesi (ambiguità o intolleranza) che retta comprensione della fede.

Riguardo al battesimo *in voto* del concilio tridentino, Küng si mostra ancora una volta critico, poiché esso non rispetta l'autocom-

¹¹³ C, p. 363.

¹¹⁴ Denzinger 1379, citato in C.

¹¹⁵ Sulla questione, si veda ora il contributo di M. CAROSIO, *Extra ecclesiam nulla salus: il caso Feeney*, in «Cristianesimo nella storia», 3 (2004), pp. 833-876.

pressione neotestamentaria della chiesa, basata sulla fede in Cristo e sulla sua esplicita professione, non è necessario per dichiarare la possibilità della salvezza dei non cristiani, rende inutile la missione, estende l'appartenenza alla chiesa anche a coloro che non ne fanno parte e non vogliono farne parte, violando la loro libertà, e infine poiché questa soluzione si mostra come speculativa e astrattamente teologica. Proprio l'aspetto della libertà dell'uomo è un passo avanti rispetto a *Cristianità in minoranza*: «Il volere dell'uomo deve essere rispettato».¹¹⁶

Inoltre, l'assioma può essere inteso in senso personale, esistenziale: «non si deve fare di esso una minaccia di condanna per gli altri che sono fuori, ma una promessa e una speranza per se stessi e per la propria comunità ... per me personalmente fuori della chiesa non c'è salvezza».¹¹⁷ La chiesa in questo nuovo senso non si presenta quale esclusiva depositaria della salvezza, ma come annuncio di salvezza rivolto a tutti i popoli.

Come si può constatare, questo paragrafo di *La chiesa* rappresenta una ripresa del saggio *Cristianità in minoranza*. Vi è dato però maggiore risalto al rapporto fra l'esclusivismo dell'assioma e le sconfessioni operate dalla chiesa verso le posizioni intolleranti; tutta l'atmosfera risente inoltre delle disposizioni conciliari che erano ancora *in fieri* durante la stesura di *Cristianità in minoranza*. Rappresenta una ripresa puntuale solo della prima parte di quel saggio, poiché la seconda, dedicata al dialogo con le religioni non cristiane, non viene fatta rientrare, in quanto tale, nella voluminosa ecclesiologia. Non vi si trova neppure una esplicita trattazione del tema della missione.

Se si potesse invece dare un sottotitolo a *La chiesa*, esso dovrebbe essere *Essenza e forma storica*. Ripercorriamo le tappe logiche e argomentative di questo testo per scorgervi gli assunti su cui si basa il capitolo che abbiamo appena esaminato. La prima parte, tracciando da subito una linea ben precisa, si intitola «La chiesa reale». Si ricerca l'essenza della chiesa reale, che sussiste nonostante tutte le vicende storiche, poiché la sua essenza non muta col mutare della forma o del paradigma storico. Il dialogo con le grandi religioni mondiali si trova già in apertura del testo, fra i compiti enormi che la chiesa deve affrontare nella «nuova

¹¹⁶ C, p. 366.

¹¹⁷ C, p. 367.

età». ¹¹⁸ In questa prima parte dobbiamo prestare attenzione al fatto che la Scrittura vi viene intesa come «*norma normans* della tradizione ecclesiale», ¹¹⁹ che necessita di una critica storica, testuale e letteraria. A riguardo delle differenze all'interno dello stesso canone deve essere fatta valere una triplice originarietà, costituita dalla cronologia (maggiore o minore antichità del testo), dall'autenticità, e dall'effettiva vicinanza agli eventi ¹²⁰. Già nelle prime pagine di quest'opera, quindi, si fanno presenti l'assunzione del testo biblico come norma e la lettura critica di esso, che costituiscono il metodo fondamentale della discussione che ne segue.

Ciò che si definisce chiesa è la comunità di credenti e confessori in Cristo, che non crede *nella* chiesa, ma *la* chiesa. ¹²¹ Küng sottolinea che «la chiesa non è Dio ... Essa non è la fonte della grazia e della verità, essa non è il Signore, il redentore né il giudice». ¹²² Nella seconda parte vengono infatti rintracciati i rapporti che legano la chiesa a Gesù di Nazareth. Küng riporta subito in apertura la critica di Loisy: «Gesù annunciava il regno ed è la Chiesa che è venuta», ¹²³ rispondendo a questo problema non accettando la tesi schweitzeriana dell'escatologia conseguente, ma neppure quella di Dodd di un'escatologia già realizzata, allineandosi invece a Bultmann, Cullmann e altri nell'adozione della formula: il regno

¹¹⁸ C, pp. 3-5: «la chiesa non può assolutamente sottrarsi al nuovo orientamento globale che segna l'inizio di una nuova età, poiché è in questo mondo che essa vive, e non in un altro ... I compiti ... sono giganteschi: ... la creazione di un dialogo con le grandi religioni non cristiane, cioè con l'Islam, col buddhismo, con l'induismo»; l'argomento non viene più toccato, ma proprio al dialogo con queste tre religioni sarà dedicato, in anni successivi, *Cristianesimo e religioni universali*. Se è invece evidente la mancanza dell'ebraismo, è perché Küng se ne occupa in un capitolo intitolato «La chiesa e i Giudei», p. 147, in cui ripercorre tutta la storia dei complessi rapporti fra i due soggetti, e le cause storiche del tradizionale antisemitismo della stessa chiesa. Per l'imperativo presente, Küng si riaggancia alla *Nostra Aetate*, che trova nello studio della comune Scrittura la base per ogni possibile dialogo. Vi ritorneremo.

¹¹⁹ C, p. 17.

¹²⁰ Un esempio fra gli altri di critica storica e di utilizzo dei «criteri di verità» è a p. 339, a riguardo della Lettera di Giacomo.

¹²¹ Cfr. H. KÜNG, *Credo*, Milano 1994, pp. 131 ss.: «È sorprendente che già nel Simbolo apostolico si trovi sì l'affermazione: 'Credo *in* Dio, *in* Gesù Cristo, *nello* Spirito santo'; ma poi venga detto: 'Credo *la* chiesa'. Bisogna prestare attenzione a questa distinzione; essa è qualcosa di più di una sfumatura linguistica. Esprime infatti teologicamente la distinzione fondamentale che esiste tra Dio Padre, Figlio e Spirito, da una parte, e la chiesa, dall'altra, distinzione che non può essere cancellata». In C Küng cita AGOSTINO, *In Jo.*, 29,6, a p. 34.

¹²² C, p. 36.

¹²³ A. LOISY, *Il vangelo e la chiesa*, Roma 1975 (ed. orig. 1902), p. 141.

«già adesso e non ancora». L'annuncio apocalittico era finalizzato alla metanoia.

Sulla origine della chiesa, seguendo le tesi storico-ermeneutiche di Vögtle e Kümmel, Küng può dire: «il Gesù pre-pasquale durante la sua vita *non ha fondato alcuna chiesa*». E assieme a questo, «il Gesù *pre-pasquale* con la sua predicazione e la sua attività, *ha posto le basi* per la manifestazione di una chiesa post-pasquale» e «la chiesa *incomincia ad esistere con la fede nella risurrezione*». ¹²⁴ Quello che viene e verrà più volte sottolineato nel corso dell'opera (e che risulta imprescindibile per la nostra trattazione) è l'impossibile identificazione fra chiesa e regno di Dio: «l'Ekklesia è qualcosa di essenzialmente presente ma che si supererà nel futuro». ¹²⁵ In questo senso, la chiesa ha il compito di annunciare il regno, di porsi al servizio del regno. Da tutto ciò conseguono cinque imperativi ecclesiologici:

1. Il regno, oggetto della predicazione, non è la chiesa: «essa non può farsi centro della predicazione, ma deve invece, a partire dal regno di Dio realizzato in Cristo, proiettarsi sul regno di Dio che essa aspetta *als die kritische Vollendung ihres Auftrages*». ¹²⁶

2. Il regno a-venire è azione di Dio, non della chiesa: «non nella propria azione, ma in quella di Dio, deve essa riporre tutta la sua confidenza». ¹²⁷

3. Il regno annunciato da Cristo non ha un carattere politico, ma puramente religioso. «Le è data la grazia di essere un *ministerium* sotto forma di servizio: servizio di Dio concepito come servizio dell'uomo e servizio dell'uomo come servizio di Dio». ¹²⁸

4. «Gesù ha annunciato il regno di Dio quale *evento salvifico per i peccatori* ... La chiesa non esiste infatti per i pii e i giusti, ma per peccatori e i senza-Dio ... Non c'è dunque nulla in lei che sia perfetto, nulla che non sia minacciato, fragile, incerto, nulla che non richieda continuamente correzioni e miglioramenti! Il fronte

¹²⁴ C, pp. 80, 82, 84; le enfasi sono nel testo.

¹²⁵ C, p. 104. Ci distanziamo dalla traduzione italiana, che porta «che si dissolverà». Il verbo tedesco è *aufheben*, che, come è noto, è carico di significato nell'idealismo tedesco di cui Küng è a suo modo erede. Come nell'idealismo, allora, intendiamo *aufheben* come il superamento che porta con sé, mantiene con sé ciò che è superato.

¹²⁶ H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1967, p. 120 (C, p. 109). L'aggettivo «kritisch» è reso nella traduzione italiana con «giudiziale».

¹²⁷ C, p. 110.

¹²⁸ C, p. 111.

perciò tra mondo e regno di Dio attraversa per il mezzo la chiesa, per il mezzo il cuore dei singoli membri della chiesa». ¹²⁹

5. «Gesù ha esigito per il regno di Dio la scelta radicale dell'uomo a favore di Dio ... anche la stessa chiesa, in questo tempo finale, è di fronte ad una scelta: Dio e il suo regno o il mondo e il suo regno». ¹³⁰

Fin qui la parte che maggiormente ci interessa. Il testo continua con la parte più relativa alle strutture della chiesa, che comunque fa riferimento ad alcune esegesi che ci possono essere utili. Come si era accennato nell'analisi dedicata a *Cristianità in minoranza*:

«Gesù non si era mai lasciato dominare, in tutto il suo atteggiamento e soprattutto nella sua escatologia, da pensieri di odio e di vendetta contro i pagani (e Samaritani). Non li ha mai esclusi per principio dalla salvezza, anzi al contrario. In ogni caso, nel tempo della sua vita pubblica, – l'eccezione conferma la regola – Gesù aveva strettamente limitato l'attività sua e dei suoi discepoli ad Israele». ¹³¹

Nonostante questo, la primissima chiesa, sulla base del messaggio universale di Gesù e a causa del fallimento della missione ai Giudei, dovette già con Paolo rivolgersi alle comunità fuori di Israele, e, secondo la parola di Gesù stesso, autocomprendersi come nuovo popolo di Dio. Israele viene percepito 'per opposizione', e la prima chiesa si autocomprende essa stessa per opposizione a Israele. Il momento della distinzione va ravvisato in Paolo, laddove egli sottolinea il superamento della legge e il primato della fede per ottenere l'adozione da parte del 'nuovo popolo di Dio'. Sin da ora, «per esso in quanto tale, nonostante tutte le debolezze, la salvezza è certa». ¹³² Ne segue una clericalizzazione del popolo. Ma l'opposizione di Küng a questa è netta: egli fa notare che proprio λαός, popolo, è la radice stessa di «laico». Küng insiste più volte sulla impossibilità di identificare chiesa e regno, chiesa e spirito, chiesa e Cristo, chiesa e Dio.

Il rapporto fra cristianesimo ed ebraismo, come si diceva, è al centro di un cospicuo paragrafo. Esso si divide in due sezioni;

¹²⁹ C, pp. 112-113. Küng ritorna sull'argomento più oltre: «la chiesa è per l'appunto il campo di battaglia tra lo spirito di Dio e il male, e il fronte non scorre semplicemente tra la chiesa santa e il mondo profano, ma proprio in mezzo al cuore del peccatore toccato dal perdono e dalla grazia di Dio»; p. 379.

¹³⁰ C, p. 113.

¹³¹ C, p. 124.

¹³² C, p. 137.

dapprima viene svolta un'analisi storica dell'antigiudaismo e antisemitismo della chiesa nei secoli, poi si mostrano le prospettive presenti e gli imperativi per il futuro. «Già nella chiesa imperiale costantiniana – scrive Küng – l'antiebraismo *pagano* precristiano fu assunto in chiave 'cristiana' e più tardi nel medioevo ancora più inasprito». ¹³³ Di base vi fu il non conformismo politico-religioso del popolo ebraico, nella propria coscienza di essere il 'popolo eletto' da Dio. Lo stesso cristianesimo adottò questa formula per sé, e nel progressivo ellenizzarsi della propria radice culturale si operò un estraniamento della chiesa dalla Scrittura ebraica, e l'interpretazione di essa divenne esclusivamente tipologica, allegorica. A questo si aggiunse l'ascrizione, a tutto il popolo ebraico indistintamente, dell'uccisione di Gesù. Nella sua età imperiale il cristianesimo fece propri anche i motivi più marcatamente politici. Contro gli Ebrei furono organizzate vere e proprie crociate, in Francia e Spagna, fino al pontificato negativamente esemplare di Innocenzo III.

L'elezione della chiesa a nuovo popolo di Dio (questo coincise con la Pasqua, come la prima elezione coincise con il passaggio del mare, due eventi in strettissima correlazione nella liturgia) significò immediatamente rigetto del 'vecchio' popolo, verso il quale sono indirizzate tutte le maledizioni della Bibbia e tutti i noti pregiudizi storici. Eppure, nonostante i passi avanti rappresentati dalla «Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino» dopo la rivoluzione francese, il XX secolo poté arrivare alla catastrofe nazionalsocialista. L'unica cosa che può fare il 'cristiano' Küng è un *mea culpa* a nome della chiesa per tutte le complicità storiche: «La chiesa ha predicato amore e seminato l'odio più mortifero, ha annunciato la vita e diffuso la morte più sanguinosa», ¹³⁴ e mostrare il passo avanti della dichiarazione *Nostra Aetate*, ove si dice che la chiesa «deplora gli odii, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro i Giudei in ogni tempo e da chiunque». ¹³⁵ Tuttavia fa anche notare come tutte le misure prese dal regime nazionalsocialista non fossero nuove alla storia:

«Né il segno di riconoscimento mediante un abito particolare, né l'esclusione da professioni o la proibizione di matrimoni misti, né il saccheggio né il

¹³³ C, p. 149.

¹³⁴ C, p. 153.

¹³⁵ *Nostra Aetate*, 4.

bando o i campi di concentramento, né le carneficine, né i roghi – tutto ciò c'era già nel medioevo 'cristiano'». ¹³⁶

A ciò segue l'imperativo del presente. Già il documento conciliare che abbiamo citato auspica «la mutua conoscenza e stima, che si ottengono soprattutto con gli studi biblici e teologici e con un fraterno dialogo». Già la ricerca critica e storica anteriore alla seconda guerra mondiale superò l'unilateralità dell'interpretazione tipologica. Moltissimi nel secondo Novecento sono gli studi su Gesù effettuati da autori ebrei. ¹³⁷ Se infatti la Bibbia rappresenta il terreno comune del dialogo, essa ne rappresenta anche una minaccia, proprio perché la Bibbia cristiana è stata distinta in due testamenti. Tuttavia, la stessa dichiarazione *Nostra Aetate* si pronuncia assai chiaramente a riguardo delle relazioni fra ebrei e cristiani, proprio a partire dalle cause dell'«odio inestinguibile», e cercando di rimuoverle, di decostruirle, ¹³⁸ per quanto è in suo potere: i cristiani sono detti «figli di Abramo secondo la fede, ... inclusi nella vocazione di questo patriarca»; l'alleanza mosaica è detta «senza pentimento» e, ciò che più conta, «da essi proviene Cristo secondo la carne» e «dal popolo giudaico sono nati gli apostoli, fondamenta e colonne della chiesa, e la gran parte dei primi discepoli». Il riconoscimento di un Gesù ebreo – e di un Paolo ebreo – può sanare le lunghe discordie. La speranza finale è inoltre la stessa: «per tutti c'è alla fine la comune salvezza escatologica». ¹³⁹

La conclusione di questo paragrafo ci conduce a rapidi passi verso una visione dell'intero volume nell'ottica di una teologia delle religioni: «la chiesa dovrebbe dunque, con la sua intera vita vissuta, testimoniare la realtà della redenzione». ¹⁴⁰ L'esortazione e l'imperativo sono in quest'opera molto più frequenti dell'indicativo di una analisi storica o dogmatica. Questo ci riporta alla distinzione, tenuta sempre ferma, fra Dio, Padre, Figlio, Spirito e regno da un lato, e chiesa dall'altro: ¹⁴¹ «solo il Signore glorificato

¹³⁶ C, p. 154.

¹³⁷ Küng più oltre farà esplicito riferimento a Martin Buber e Shalom Ben-Chorin.

¹³⁸ Per la terminologia ci riferiamo soprattutto al volume dell'egittologo tedesco J. ASSMANN, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it., Milano 2000, che tratta tematiche analoghe risalendo però alla prima distinzione: quella mosaica.

¹³⁹ C, p. 164.

¹⁴⁰ C, p. 167.

¹⁴¹ «Malgrado tutta la loro intimità, c'è un'alterità fra Cristo e la chiesa che non sarà mai superata»; C, p. 273.

dona il suo spirito e rende così la comunità dei discepoli chiesa»,¹⁴² sottolineando sempre che «lo Spirito agisce dove vuole ... non può essere limitato, nella sua attività, dalla chiesa ... agisce, in definitiva, non solo nella cristianità, ma, ancora, dove egli vuole: nel mondo intero». ¹⁴³ Questo suscita la domanda di Küng:

«Non sarebbero forse i *cristiani* un po' più cauti, aperti e giusti nei loro giudizi e nel loro agire riguardo alle grandi religioni mondiali non cristiane, se essi fossero interamente convinti che lo Spirito santo, che si manifesta nella chiesa e mediante la chiesa, è il libero Spirito del Signore del mondo intero che può agire dove vuole?». ¹⁴⁴

Quello che è avvenuto nella storia è stata al contrario la pre-sunzione di un impossessamento del divino, in definitiva un'idolatria:

«Al concilio di Trento, la Scrittura sarebbe stata soppiantata dalla tradizione; al Concilio Vaticano I la vera tradizione storica sarebbe stata soppiantata dal magistero attuale della chiesa ... Questa chiesa identica alla rivelazione di Cristo non avrebbe più bisogno, in seguito, di ascoltare; le basterebbe insegnare». ¹⁴⁵

La svolta, il possibile ritorno alla veracità della fede è ravvisata ancora una volta nel Vaticano II: «Questo magistero però non sta sopra la parola di Dio, ma ad essa serve». ¹⁴⁶

Veracità, opera di Küng che segue immediatamente *La chiesa*, rispettivamente del '68 e '67, si apre con una sentenza in latino: «Senatus non errat, et si erret, non corrigit ne videatur errasse», il senato non sbaglia, e se dovesse sbagliare, non corregge, affinché non sembri che ha sbagliato. ¹⁴⁷ Se la verità corrisponde alla *adaequatio intellectus et rei*, nella definizione di Küng la veracità è invece assenza di ipocrisia, *adaequatio* dell'intelletto con ciò che viene affermato. ¹⁴⁸ L'autore rende così chiara in sintesi la

¹⁴² C, p. 193.

¹⁴³ C, p. 199; ci discostiamo tuttavia leggermente dalla traduzione italiana.

¹⁴⁴ C, p. 200.

¹⁴⁵ C, p. 276.

¹⁴⁶ Concilio ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, sessione VIII, 18 novembre 1965, capo 10.

¹⁴⁷ V, p. 25.

¹⁴⁸ «Parliamo di verità quando una affermazione concorda con il suo oggetto ... Parliamo invece di non veracità quando un'affermazione ('soggettivamente') non concorda con l'opinione di chi parla»; V, p. 101.

distinzione fra verità e veracità: «anche gli uomini che possono non trovarsi nella verità devono trovarsi nella veracità. La veracità fa aperti per il dialogo».¹⁴⁹

Il capitolo che prosegue le riflessioni che sono oggetto del nostro studio, è intitolato «Manipolazione della verità?». Esso pone in luce da subito la situazione di non veracità data dalla incongruenza fra due dichiarazioni della chiesa: l'assioma *extra ecclesiam* e l'ammissione della possibilità della salvezza di tutti, perfino dei non credenti, come è espressa dalla *Lumen Gentium* 16:

«Anche a coloro che senza colpa personale non sono ancora arrivati ad una conoscenza esplicita di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta, la provvidenza divina non rifiuta gli aiuti necessari alla salvezza».

Tuttavia, lo stesso concilio non ha apportato una correzione dello stesso assioma. Sono tre le possibili ermeneutiche dell'assioma che Küng confronta cercando di venire a capo dell'apparente aporia.

1. Secondo il « positivismo giuridico », l'assioma può venire a tutt'oggi preso alla lettera: il caso di p. Feeney SJ è ancora una volta esemplare per il metodo e le conseguenze.

2. Un'«interpretazione speculativa» tende a mantenere la formula forzando i termini che la costituiscono fino a svuotarla del significato o addirittura rovesciarla. Il caso di forzatura più frequente è quello di allargare il concetto di chiesa anche al di là dei credenti e confessanti in Cristo. Tuttavia, ammonisce nuovamente Küng, «questo procedimento conduce ad una non voluta mancanza di veracità teologica».¹⁵⁰

3. La «soluzione storica», conserva e «venera» l'antica formula, ma è «consapevole del fatto che la cristianità, in rapporto a passato, presente e futuro, in rapporto alla storia dell'umanità di tutti i secoli e di tutti i continenti, costituisce una minoranza insignificante».¹⁵¹ Fin qui tutto prosegue secondo le linee già individuate in *Cristianità in minoranza*, pur con una migliore schematizzazione.

Quanto segue, interessante per il nostro scopo, è l'esempio, nient'affatto innocente, dello scienziato che rompe l'andamento

¹⁴⁹ V, p. 62.

¹⁵⁰ V, p. 195.

normale della scienza: «Come può essere nel caso che un *fisico*, sulla base di una serie di esperimenti, giunga ad un risultato che contraddice una teoria fisica riconosciuta universalmente»,¹⁵² così può essere per il teologo, «il quale, nella sua indagine esegetica, storica o sistematica, giunge ad una conclusione che non concorda con la fede della chiesa». ¹⁵³ Se già avevamo individuato una rottura, un momento di passaggio storico nella scoperta dei nuovi continenti che esigeva un ripensamento della dogmatica a riguardo dei popoli non cristiani, possiamo e dobbiamo individuare una nuova rottura, scientifica, questa volta, negli scritti della prima metà degli anni Sessanta, dal Tillich di *Il cristianesimo e le religioni*, al Rahner di *Cristianesimo e religioni non cristiane*; dallo Schlette di *Le religioni come tema della teologia* allo stesso Küng di *Cristianità in minoranza*.

Il saggio si chiude con un riferimento al '68 studentesco e con una panoramica sulle quasi-religioni, dette non in grado di dare all'uomo un senso, un fine alla vita. La chiesa, o l'essere cristiani, viene visto nel confronto con le quasi-religioni; ciò inaugura un capitolo assai vasto che si aprirà con gli anni Settanta dell'opera di Küng, soprattutto con *Essere cristiani*, poi con *Dio esiste? L'apertura* di questa fase rappresenterà il passaggio dalla sfera dogmatico-ecclesiologica a quella sistematica, centrata su una cristologia che sarà nostro compito esaminare nelle pagine che seguono.

¹⁵¹ V, p. 197.

¹⁵² V, p. 201.

¹⁵³ V, p. 202.

Capitolo secondo

I cristiani nel mondo secolare e il dialogo con le religioni

«Ogni religione è l'unica vera»

S. WEIL

Negli anni Settanta la produzione di Küng si amplia ad un altro di quei circoli concentrici con cui si può raffigurare la sua teologia.¹ In opere come *Dio esiste?*, *Vita eterna?* ed *Essere cristiani* la prospettiva non è più quella ecclesiologica, attenta all'ecumenismo intracristiano, che ha tanto caratterizzato i tempi conciliari e, più in generale, gli anni Sessanta. Dopo la annosa e dolorosa controversia sull'infallibilità,² che chiude quella fase, l'attenzione viene rivolta al cristianesimo nel suo dialogo con le religioni e quasi-religioni del mondo. L'opera esemplare di questo ciclo, da più parti considerata la *Summa theologiae*³ di Hans Küng, è *Essere cristiani*, che apre il

¹ Per questa schematizzazione si veda, ancora, K.-J. KUSCHEL, *Preface*, in K.-J. KUSCHEL - H. HÄRING, *Hans Küng. New Horizons for Faith and Thought*, London 1993, p. IX: «Hans Küng's thought can be described as an ever-widening theological incorporation of increasingly complex fields of thought, without his ever abandoning the centre of his own faith. This immediately suggests the image of concentric circles. The centre is and remains a convinced being a Christian, reflection on the significance of Christian existence in today's world. Around this centre, in the 1960s Küng first drew a circle of ecclesiology and ecumenical renewal. In the 1970s he decisively broke out of this, first with the questions to Christianity generally, the question of Jesus as the Christ and the question of God in the face of the challenge of historical criticism and modern atheism. In the 1980s a third circle was added, the circle of world ecumenism, dialogue with the non-Christian religions and the question of world ethic».

² La controversia ha avuto inizio con la pubblicazione di H. KÜNG, *Infallibile? Una domanda*, trad. it., Brescia 1970; sono seguiti i volumi K. RAHNER (ed), *Infallibile? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro Hans Küng*, trad. it., Roma 1971; H. KÜNG (ed), *L'infallibilità*, trad. it., Milano 1977 (ed. orig. 1973), di quest'ultimo, esisteva un'edizione parziale, H. KÜNG, *Risposte. Sulla discussione per «Infallibile»*, Bologna s.d. [ma 1971], per citare solo le opere maggiori.

³ Si confronti, ad esempio, J. GOMEZ CAFFARENA, *Eine Summa für Menschen von Heute*, in H. HÄRING - K.-J. KUSCHEL (edd), *Hans Küng. Weg und Werk*, München 1978, pp.

decennio, benché sia edita nel 1974. Al suo interno viene ripreso dopo dieci anni esatti il problema del rapporto fra cristianesimo e religioni che è posto alla nostra attenzione. Dedicheremo poi due brevi paragrafi alla cristologia di questo stesso testo e a qualche passaggio di *Dio esiste?*

1. *Essere cristiani*

Alle problematiche connesse con la teologia delle religioni è dedicato in *Essere cristiani* un capitolo dal titolo: «La sfida delle religioni universali».⁴ Il punto d'avvio della discussione è la domanda sull'applicabilità del concetto di religione al cristianesimo; questa permette a Küng di riprendere il dibattito con la teologia dialettica. Il pensiero di Karl Barth è discusso subito, sebbene non venga analizzato nel dettaglio; attraverso di lui è però precisata in sintesi la storia del concetto di religione nel ventesimo secolo. Accanto alla posizione di Barth, che si è già avuto modo di discutere, figura, come termine della parabola dialettica, quella di Dietrich Bonhoeffer.⁵

All'interno della raccolta di lettere e scritti dal carcere nazista che corre sotto il titolo di *Resistenza e resa*, Bonhoeffer ha in più momenti rivolto la sua attenzione su una possibile interpretazione non-religiosa dei concetti biblici. Küng non ne cita esplicitamente i passi, ma se ne potranno ricordare alcuni per seguire lo sviluppo teologico del concetto di religione nel ventesimo secolo protestante. Se Rudolf Bultmann nel suo saggio sulla demitologizzazione⁶ aveva auspicato una lettura non mitologica del Nuovo Testamento, Bonhoeffer si spinge 'più in avanti', per parafrasare le sue stesse parole. Scrive infatti:

106-116 (già edito su «El Ciervo», 25 [1977], pp. 40 ss.). Di quest'opera esiste la traduzione italiana: *Hans Küng. Itinerario e opera*, Brescia 1978.

⁴ *EC*, pp. 87-119.

⁵ «Navigando sulla scia di Karl Barth e della 'teologia dialettica', taluni teologi cristiani hanno energicamente protestato contro la concezione della fede cristiana come 'religione', giungendo con Dietrich Bonhoeffer a reclamare una interpretazione 'non religiosa' dei concetti biblici»; *EC*, p. 87.

⁶ Per la complessa storia degli scritti bultmanniani sull'argomento, cfr. «1. Il dibattito sulla demitizzazione (1941-1952)», in R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, pp. 31-35.

«Non sono problematici solo i concetti ‘mitologici’, come miracolo, ascensione ecc. (che in linea di principio non è possibile separare dai concetti di Dio, fede ecc.), ma lo sono i concetti ‘religiosi’, semplicemente. Non si possono separare l’uno dall’altro Dio e miracolo (come pensa Bultmann), ma si deve poterli annunciare entrambi in modo ‘non-religioso’».⁷

L’uomo d’oggi, per Bonhoeffer, non è più in grado di comprendere il linguaggio della metafisica; a seguito del pensiero moderno, da Herbert di Cherbury a Feuerbach, Bonhoeffer può scrivere ancora:

«Così il nostro diventar adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona».⁸

Bonhoeffer altrove parlerà della teologia di Barth come di un «positivismo della rivelazione»,⁹ che, pur superando il tentativo teologico-liberale di ‘fare posto’ a Cristo nel mondo, fa difetto proprio per la mancanza di un’interpretazione non-religiosa dei concetti biblici. Küng asseconda Barth e Bonhoeffer, ma pone da subito una delimitazione pragmatica e fenomenologica del problema: «il cristianesimo si presenta come una religione tra le religioni»,¹⁰ «la religione esiste realmente solo nelle religioni».¹¹ Per definire la religione, così, ancora una volta, egli coniuga Rahner e Tillich: essa è

«una determinata realizzazione sociale di un rapporto con un senso-fondamento assoluto, con una meta ultimissima [*allerletztes Anliegen*, analogo all’inglese *ultimate concern*], con qualcosa che mi coinvolge in modo incondizionato».¹²

Come si vede, questa posizione rappresenta la rielaborazione di quella espressa in *Cristianità in minoranza*. Lo stesso può

⁷ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988 (trad. it. dell’ed. ted. del 1970), lettera del 5 maggio 1944, pp. 354 ss.

⁸ *Ibidem*, lettera del 16 luglio 1944, p. 440.

⁹ *Ibidem*, lettera dell’8 giugno 1944, p. 401.

¹⁰ *EC*, p. 87. Chiuso così in qualche modo il ciclo ‘dialettico’, Küng ritornerebbe a costruire la propria teologia a partire da Harnack; cfr. J. RATZINGER, *Christ sein – plausibel gemacht*, in «Theologische Revue», 5 (1975), pp. 353-364.

¹¹ *EC*, p. 96.

¹² *EC*, p. 96; cfr. P. TILICH, *Il cristianesimo e le religioni e Riflessioni autobiografiche*.

dirsi del paragrafo che segue, «Salvezza al di fuori della chiesa»: anche qui Küng in più punti si rifà alle linee di *Cristianità in minoranza*. Conviene tuttavia analizzare alcune importanti variazioni: il fallimento della missione in Oriente viene, con K.M. Panikkar,¹³ visto in stretta connessione con la fine di quattrocento anni di colonialismo, proprio perché spada e croce vennero portati ai popoli spesso in modo strettamente correlato. Rispetto alle opere del decennio precedente, il tono è più storico-politico; il passaggio ad una teologia sistematica, ovvero il passaggio ad un più ampio cerchio di umanità, necessita anche di una nuova forma espositiva.¹⁴

L'elemento di novità è rappresentato dalla *Nostra Aetate* e dalle posizioni assunte dal Consiglio ecumenico delle chiese. Küng fa esplicito riferimento alla dichiarazione di Addis Abeba del 1971: *Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien*. Di questo testo riportiamo una densa citazione di ordine teoretico, a compendiare bene il tono generale della dichiarazione e, ancora, poiché essa tornerà ad essere significativamente ripresa negli anni Ottanta, negli scritti che gravitano attorno all'opera *Teologia in cammino*: «Proprio il dialogo sulla volontà di reciproca comprensione perde il suo significato, se noi come cristiani non testimoniamo la salvezza che in Gesù Cristo ci è stata donata».¹⁵ Da un nuovo interesse alle aperture bibliche verso le religioni universali scaturisce una presa di posizione netta verso

¹³ Cfr. K.M. PANIKKAR, *Storia della dominazione europea in Asia dal cinquecento ai nostri giorni*, trad. it., Torino 1958.

¹⁴ Per questo aspetto, si confronti il notevole saggio di G. MORETTO, *Una filosofia per l'ecumenismo. Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Küng*, in D. VENTURELLI (ed), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Genova 2002, pp. 273-290, in particolare p. 286: «quelli di Küng sono libri che si rivolgono ad ogni uomo autenticamente contemporaneo, non soltanto perché sono scritti in uno stile brillante, giornalistico, ma soprattutto perché sono sostanzialmente libri 'di filosofia nel significato genuino del termine' ... quello che anche alla teologia deve stare a cuore al di sopra di ogni altra cosa è 'la verità e non il cristianesimo'». Ci sia consentito rinviare alla nostra recensione di questo libro, in «Filosofia Politica», 1 (2004), pp. 163-165. Il saggio è la versione ampliata di G. MORETTO, *Philosophie des Ökumenismus. Aspekte aus Italien*, in H. HÄRING - K.-J. KUSCHEL (edd), *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*, München 1993, pp. 706-723.

¹⁵ «Gerade der Dialog um der gegenseitigen Verständigung willen verliert seinen Sinn, wenn wir nicht als Christen das Heil bezeugen, das uns in Jesus Christus zuteil geworden ist»; *Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien*, in H.J. MARGULL - S.J. SAMARTHA (edd), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt a.M. 1972, p. 47.

la tradizionale posizione dogmatica: «salvezza, dunque, effettiva al di fuori della chiesa!».¹⁶

Al paragrafo successivo, «Ricchezza delle religioni», la risposta a Barth e alla teologia evangelica osservante è concisa e semplice, ma stringente, come è tipico dell'argomentare di Küng: «Ogni religione è *in concreto*¹⁷ certamente un miscuglio di fede, superstizione e incredulità».¹⁸ Nonostante questo, dal confronto delle religioni si profila ora la possibilità di un'«etica comune»: «tutte considerano peccato la menzogna, il furto, l'adulterio, l'omicidio e tutte enunciano una sorta di 'regola d'oro' come criterio pratico di validità generale: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te».¹⁹ Accanto a questo, subito, «ricchezza delle religioni» significa anche una varietà di punti di vista sulla divinità, sull'uomo e sul mondo, e sui loro rapporti reciproci, davanti alla quale la teologia deve pronunciarsi.

L'assioma *extra ecclesiam* dopo il Concilio Vaticano II deve essere ridiscusso, ma fin da subito Küng è critico verso la posizione di Karl Rahner, quella che si è soliti indicare con i termini del suo titolo *cristiani anonimi*,²⁰ poiché questa implica un allargamento della chiesa a persone che non ne fanno parte, e a molti che neppure vogliono farne parte, come già si è detto a proposito del concetto di *ecclesia ab Abel*; in tal modo «si identifica, sia pure involontariamente, la chiesa col mondo, la cristianità con l'umanità».²¹ Un'altra possibile risposta è quella della teologia dialettica, caratterizzata da un «disinvolto sorvolare»: se la religione non è che un peccaminoso ergersi contro Dio essa è da escludere dalla teologia. Non appare però chiaro a Küng – quanto lo era a Barth – che il cristianesimo stesso sia altro che una religione.

¹⁶ H. KÜNG, *Christ Sein*, p. 83.

¹⁷ In latino nel testo, sembra sottintendere proprio: nel suo essere storica, al di sotto delle astrazioni della teologia dialettica. Ancora una volta possiamo vedere la chiusura di un circolo che si era aperto con la fine della Grande Guerra.

¹⁸ *EC*, p. 90.

¹⁹ *EC*, p. 90.

²⁰ Più oltre, Küng parlerà della posizione di Rahner in questi termini: «Cristianesimo anonimo è, per chi soppesa le due parole, una *contradictio in adiecto*, come dire: un ferro ligneo»; *EC*, p. 131.

²¹ *EC*, p. 98; cfr. W. KASPER, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam?*, in H. FELD - J. NOLTE (edd), *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für Karl Hermann Schelkle*, Düsseldorf 1973, pp. 347-360, qui pp. 351 ss.

Vi è poi la posizione fenomenologica e storicistica che, spesso a tutt'oggi, tende a mettere in risalto più le analogie dei contrasti. Al cospetto di questa, Küng osserva tutte le forme di culto che il cristiano, per quanto aperto e tollerante, non può accettare, dalle caricature divine di Bali al sacrificio azteco: «Neppure le atrocità dei conquistadores spagnoli e i roghi riservati in Roma agli eretici – non conformi, ma contrari al programma cristiano, non cristiani, ma inequivocabilmente anti-cristiani – possono eliminare questo divario».²²

Questa discussione viene poi rivolta a Radhakrishnan, poiché lo stesso induismo, caratterizzato da un sistema castale, dalla sacralità delle vacche e dalla superstizione popolare, nonostante la notevole produzione teorica del presidente indiano, può ancora – a parere di Küng – imparare tanto dalla fede cristiana. Riguardo alla metafora dell'elefante che abbiamo riportato, Küng pone ora una acuta domanda: «e se uno, cieco, prendesse un tronco d'albero per un elefante?».²³ Non viene detto erroneo tanto l'accordo che Radhakrishnan rileva a livello della *spiritual experience* fra le diverse religioni, quanto la semplificazione della religione alla sola esperienza mistica. È da notare tuttavia, che in *Cristianità in minoranza* la critica mossa a Radhakrishnan era più solida, poiché non gli contestava questa riduzione in sé, ma la pretesa di sostenere che questa non ha un carattere dogmatico mentre mette sotto accusa le altre religioni per una analoga, opposta pretesa. Le religioni mistiche orientali, come l'induismo di Radhakrishnan così il buddhismo, sono *naturaliter* inclusiviste, a differenza delle religioni profetiche, ma anch'esse avanzano una pretesa di assolutezza. In realtà Küng scrive di una sorta di 'esclusività inclusiva':

«Determinate religioni orientali di prevalente indirizzo mistico, ... avanzano a modo loro anche una pretesa di esclusività [*Ausschließlichkeitsanspruch*]: diversamente dalle religioni profetiche, ... esse non escludono [*nicht aus-*] tutte le restanti religioni, ma le includono [*sondern einschließen*].»²⁴

²² EC, p. 102.

²³ EC, p. 103.

²⁴ EC, p. 103; così nella traduzione. In tedesco, tuttavia, «alle übrigen Religionen» pare essere soggetto, non oggetto del periodo: «Östliche ... Religionen ... vertreten auf ihre Weise durchaus auch einen Ausschließlichkeitsanspruch: insofern sie nämlich anders als die prophetischen Religionen ... alle übrigen Religionen nicht aus- sondern einschließen». Intendiamo «insofern» come «nella misura in cui», non come «in quanto»; H. KÜNG, *Christ sein*, p. 95.

Sia permessa una puntualizzazione: se l'inclusivismo stesso ha già di per sé una pretesa di esclusività, tutto si gioca solo sulla absolutezza o meno di una religione, e dunque, per il cristianesimo, sulla normatività o meno di Gesù Cristo. Analizzeremo tutti questi aspetti nella prossima sezione. Più oltre, terminando il suo pensiero, Küng scrive:

«Si conosce ormai troppo sul conto delle singole religioni, perché un dogmatico cristiano possa impunemente sostenere che esse sono solo arbitrarie costruzioni umane, un universalista indù che esse sono sostanzialmente tutte uguali, un umanista secolare che sono solo oppio dei popoli».²⁵

Ci chiediamo però: le si conosce invece abbastanza per non avanzare pretese di esclusività, almeno da un punto di vista storico? Il nodo risiede, secondo Küng, nel «problema della verità», sentito non solo dalle religioni cristiane o profetiche, ma anche dalle religioni orientali. Dopo lo spartiacque del Concilio,²⁶ non si pone più il problema della salvezza, ma il problema della verità. Le religioni possono avere un valore salvifico, ma questo non legittima ogni aspetto dei loro culti. L'auspicio di Küng è che tutte le religioni mondiali esprimano teologie sistematiche analoghe e corrispondenti a quella cristiana: «Solo da un'autentica pluralità di teologie può scaturire un autentico dialogo».²⁷

Un altro argomento sviluppato da Küng è quello dell'opera di conversione portata dall'economia, la scienza, la cultura, la tecnica e la politica che, informate dalla storia occidentale-cristiana, prendono piede nei paesi in via di sviluppo. Nel lungo termine, per portare un esempio, l'islām dovrà concedere qualcosa alla cultura occidentale

²⁵ Sono naturalmente le posizioni rispettivamente di K. Barth, S. Radhakrishnan, K. Marx; *EC*, p. 104.

²⁶ Si confronti il paragrafo «Vatican II: A Watershed», in P. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll (NY) 1985, pp. 121-124. Questo paragrafo non compare in quanto tale nella traduzione italiana: P. KNITTER, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia 1991, ma si confronti, alle pp. 70-75, il paragrafo «Inclusivismo – Il modello cattolico romano: 'molte vie, una norma'»: «La Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane del concilio Vaticano II rappresenta uno spartiacque nell'atteggiamento cristiano verso gli altri credenti ... Nella sua sostanza esso rappresenta il meglio del pensiero cristiano progressista (non solo cattolico romano!)»; p. 70.

²⁷ *EC*, p. 106. Su questo esprime dubbi H. DUMOULIN, *Zum Gespräch der Weltreligionen*, in «*Stimmen der Zeit*», 4 (1975), pp. 279-282, che si chiede se le religioni orientali accetterebbero mai di scendere sul piano di una teologia, che implica concettualizzazione, dottrina dei dogmi, infallibilità di alcune dichiarazioni ecc.

e «perciò anche [al] cristianesimo»: ²⁸ «ha ancora un senso ostinarsi a trovare prefigurato nel Corano ... tutto lo sviluppo moderno fino all'elettricità, ai microbi e ai satelliti?». ²⁹ Lo stesso può essere detto per la concezione ciclica della storia, il sistema castale e la concezione del mondo come *māyā* nelle religioni orientali; questi aspetti sono, secondo Küng, destinati a cedere il passo nel loro incontro col progresso concreto. L'ottimismo del teologo tubinghese potrebbe essere obiettato tanto nel metodo, quanto nel merito; in primo luogo: è legittima, auspicabile una siffatta influenza unilaterale, una fecondazione non-reciproca dei modelli? Non è chiaro, poi, che cosa impedisca (a parte la fede nel progresso) di pensare che conservatorismi, oscurantismi regressivi possano avere la meglio in determinati individui, fasce sociali, addirittura in interi Stati e aree. Ancora: è plausibile pensare all'esportazione della modernità in paesi con storie politico-istituzionali completamente differenti? Nel caso affermativo, il sistema sarà sostenibile quando Cina e India (per menzionare solo i casi macroscopici) produrranno, consumeranno e avranno un impatto ambientale simile a quello europeo e americano? Solo qualora si sarà risposto affermativamente a queste questioni, si potrà pensare all'efficacia di quell'opera di conversione «implicita» di cui Küng scrive.

Va detto comunque che questa diagnosi storico-politica «non mira a scagionare il cristianesimo», ³⁰ che ha da parte sua supportato il regime razziale americano, e che convive con l'arretratezza sociale in molti paesi cattolici – fatti, questi, che compromettono il messaggio cristiano alla radice. Resta la fiducia di Küng, tuttavia, che afferma: «scienza e tecnica occidentali racchiudono nella loro storia troppi elementi di tradizione giudaico-cristiana, per poterle semplicemente importare e adottare senza sconvolgere inveterate posizioni religiose». ³¹ La soluzione, dunque, si presenta nel superamento delle due posizioni estreme, nella postulazione del cristianesimo come catalizzatore critico; ³² non più un esclusivismo simile a quello della

²⁸ EC, p. 108.

²⁹ EC, p. 108. Vi ritorneremo brevemente nel paragrafo relativo a *Cristianesimo e religioni universali*.

³⁰ EC, p. 112.

³¹ EC, p. 113.

³² La critica di P. KNITTER, in *No Other Name?*, obietta che la concezione di catalizzatore critico non introduce una novità rilevante rispetto all'inclusivismo di Rahner: «How different, then, is 'normative' from 'constitutive'?»; p. 134 (questi passaggi non sono tradotti nell'edizione italiana P. KNITTER, *Nessun altro nome?*).

teologia dialettica, che «disprezzi la libertà», non un sincretismo «che soffochi la verità».³³ Una soluzione, quella prospettata da Küng, in cui il debito ad Hegel appare evidente: «il cristianesimo deve svolgere il suo servizio tra le religioni del mondo operando una sintesi dialettica tra riconoscimento e rifiuto». Si tratta dunque di un universalismo cristiano inclusivo, «che rivendica al cristianesimo non l'esclusività, bensì l'unicità (*Einzigartigkeit*)».³⁴

Ma non su una parola potremo trovare gli elementi positivi del testo. Al paragrafo successivo, la «fecondazione» fra cristianesimo e religioni mondiali diviene «reciproca»: ³⁵ una semplificazione della dogmatica potrebbe derivare dal confronto col semplice ed austero islām, una concezione più 'transpersonale' di Dio padre, dalle dottrine induiste,³⁶ una metafisica meno 'pesante' attraverso il dialogo col confucianesimo:

«Non si dovrebbe ammettere che certe forme di induismo, di buddismo, di mistica islamica hanno penetrato in modo incomparabilmente più profondo dei greci o anche della 'teoria critica' le verità neotestamentarie dell'amore di Dio, della grazia, della sofferenza vicaria, persino della giustificazione per mezzo della fede?».³⁷

Qual è il metodo per un simile dialogo? Esso è duplice. Da una parte una verifica storica dei rispettivi dogmi, una loro critica svolta al cospetto delle fonti. Dall'altra un'attenzione non solo alle idee, ma alle religioni vissute dagli uomini, «vitali atteggiamenti di fede che uomini reali rivivono in forme sempre nuove nel corso della storia»³⁸.

Con questo progresso si chiude il capitolo relativo alle religioni mondiali. Tuttavia, un'ulteriore analisi ci consentirà di comprendere su quale base cristologica Küng affermi la normatività del Cristo per la religione cristiana.

³³ Cfr. EC, p. 113.

³⁴ EC, p. 114; l'edizione italiana traduce con «Unicità», ma confronta V. MACCHI - W. FRENZEL (edd), *Langenscheidt. Dizionario Tascabile Italiano*, Berlin - München 1978, *ad voces*: «Einzigartigkeit» («incomparabilità»), «einzigartig» («unico, incomparabile»). Il termine *Einzigartigkeit* non ha comunque la forza semantica di *Einmaligkeit*.

³⁵ Cfr. R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, trad. it., Milano 1976.

³⁶ Mi sia permesso di rinviare al mio *Krishna nella Bhagavadgītā. Divinità personale o impersonale?*, in G. ZAMAGNI (ed), *Filosofie del dialogo*, Santarcangelo di Romagna 1998, pp. 57-71.

³⁷ EC, p. 116.

³⁸ EC, p. 118.

2. La cristologia 'dal basso' e la normatività del cristianesimo

I capitoli che ci interessano, per l'analisi cristologica che vi si svolge, si trovano tutti all'interno di una sezione che si intitola, significativamente, «La distinzione». Qui, mentre seguiamo l'argomentare di Küng, ci domandiamo: è possibile evitare che quella distinzione che caratterizza i monoteismi comporti intolleranza e violenza? È possibile cioè evitare che la distinzione comporti necessariamente l'«intraducibilità»?³⁹

Küng riprende quanto scriveva al capitolo precedente sulla sfida delle religioni mondiali per introdurre il problema cristologico. Lo stesso ordine di *Essere cristiani*, che fa precedere il dibattito sul mondo secolare («La sfida dei moderni umanesimi») e sulle religioni universali ai temi più propriamente dogmatici, appare comunque significativo: è un nuovo metodo, non solo la ricerca di un nuovo fondamento cristologico. Comincia: «il tratto peculiare, assolutamente specifico del cristianesimo consiste appunto nel considerare Gesù essenziale, normativo, determinante ... per le relazioni dell'uomo con Dio, col prossimo, con la società».⁴⁰

Gesù è cioè il termine di distinzione. Quale rapporto ha il Gesù di Küng con il Cristo dei primi concili? Egli riprende in sintesi la loro storia, ma finisce col domandarsi:

«Non sarebbe più rispondente alle testimonianze neotestamentarie e più adeguato al pensiero prevalentemente storico dell'uomo odierno comportarsi come i primi discepoli, i quali partirono da Gesù uomo reale, dal suo messaggio e dalla sua apparizione storica, dalla sua vita e dal suo destino, dalla sua realtà e dalla sua incidenza storica, per indagare il rapporto di questo uomo Gesù con Dio, la sua unità col Padre? In sintesi: non tanto una cristologia alla maniera classica, che operi speculativamente e dogmaticamente 'dall'alto', quanto una cristologia storica maggiormente conforme all'uomo odierno, che, pur senza contestare la legittimità della cristologia tradizionale, muova 'dal basso', cioè dal Gesù storicamente concreto».⁴¹

Nella prospettiva künghiana, che è stata peraltro duramente criticata,⁴² il Cristo della fede coincide con il Gesù storico: «Il

³⁹ I termini *distinzione* e *intraducibilità* vengono utilizzati da J. ASSMANN, *Mosè l'egizio*, per spiegare la 'genealogia' delle religioni monoteiste, e dunque degli aspetti di intolleranza e violenza che esse comportano.

⁴⁰ *EC*, p. 127.

⁴¹ *EC*, p. 139.

⁴² Se ne può avere un'idea dalla mole di articoli suscitati da *Essere cristiani*; cfr. *infra*, Bibliografia.

Cristo dei cristiani è infatti una persona del tutto concreta, umana, storica: il Cristo dei cristiani non è altri che Gesù di Nazareth». ⁴³ In questi termini si riprende la tematica della cristologia 'dal basso' dopo gli *excursus* sulle immagini di Gesù fornite dalla letteratura, dalla devozione, dalla dogmatica. Il punto imprescindibile ritorna allora a essere la storicità di Gesù di Nazareth: «ma è poi veramente vissuto?». ⁴⁴ Ripercorrendo i dibattiti sulla storicità di Gesù, Küng discute tutte le fondamentali linee esegetiche degli ultimi due secoli, da Bruno Bauer e Arthur Drews, e la loro tesi che fa di Cristo un prodotto del mito, fino alla teologia liberale; dalla critica dell'escatologia conseguente (A. Schweitzer), alla *Formgeschichte* di Dibelius e Bultmann, fino alla cosiddetta *New Quest on Historical Jesus* (E. Käsemann, J.M. Robinson) che, non negando il valore *kerigmatico* delle scritture, non rinuncia per ciò stesso a indagare la storicità delle testimonianze.

Küng, dinanzi a questa serie di problematiche, in linea con Käsemann, ricerca di nuovo l'autenticità e la storicità dei testi, dopo la parentesi *kerigmatica*, pur accogliendo le istanze di quest'ultima. E benché la certezza storica dell'esistenza di Gesù non sia dai testi attingibile in misura indiscutibile, egli si limita a portarla al confronto con le testimonianze che riguardano i fondatori, le figure normative delle altre religioni: Gesù di Nazareth dispone di una testimonianza storica indubbiamente più attendibile rispetto a quella della maggior parte di essi: «la documentazione di accertato valore storico su Gesù di Nazareth è incomparabilmente più vasta di quella relativa ai fondatori delle grandi religioni asiatiche ... Accurati manoscritti dei vangeli datano già dai secoli terzo e quarto». Nondimeno, questa documentazione viene detta più attendibile di quelle delle tragedie di Sofocle, che «si basa su un solo manoscritto del secolo VIII o IX». ⁴⁵

La storia narrata dai vangeli diverge dal mito, poiché è localizzabile geograficamente, ed è databile con una discreta precisione. Eppure, nonostante questo, «non è possibile scrivere una biografia su Gesù di Nazareth», ⁴⁶ poiché i vangeli non sono opere di storiografia, ma sono «testimonianze di fede impegnate e impegnanti», ⁴⁷

⁴³ EC, p. 154.

⁴⁴ EC, p. 155.

⁴⁵ EC, pp. 155 ss.

⁴⁶ EC, p. 160.

⁴⁷ EC, p. 163.

in una parola, *kérigma*. Questo non impedisce di ricercare, al di là del messaggio esortativo e apologetico, lo sfondo storico reale, che ne è la base:

«La legittima interpretazione di tutti i testi neotestamentari, rispettosa della 'storicità' dell'esistenza umana ('interpretazione esistenziale') e della 'decisione' del singolo, non deve escludere, a vantaggio di una interiorizzazione individualistica, la storia reale».⁴⁸

Questo ci permette dopo un breve *excursus* di tornare al punto: «il Cristo vivente da essi annunciato coincide con l'uomo Gesù di Nazareth»,⁴⁹ e, per ripeterlo ancora una volta, «Il Gesù della storia non coincide, come s'è già visto, con l'immagine di Cristo espressa dalla dogmatica tradizionale», ma, continua, neanche «con l'idea speculativa di Cristo, ispirata al vangelo di Giovanni, dell'idealismo tedesco», e neppure «alle raffigurazioni liberali ... [o] con l'immagine di Gesù dell'«escatologia conseguente», che nel Cristo vede semplicemente il profeta della fine del mondo».⁵⁰ Eppure è possibile ritornare al Gesù della storia, depurandolo dalle influenze tardogiudaiche e dalle successive interpretazioni paleocristiane: «nonostante le difficoltà di ogni genere, si può quindi confidare nella possibilità storica e nella legittimità teologica di un ritorno al Gesù della storia».⁵¹ Se è possibile condividere facilmente la necessità di distinguere ciò che è peculiare del messaggio di Gesù da ciò che in seguito fu su di lui detto per via di 'precomprensione', appare più difficile capire Küng quando intende emendare l'annuncio anche dagli elementi che sono già deducibili dal giudaismo a lui contemporaneo. Ciò che conosciamo dell'atmosfera tardogiudaica va certamente tenuto presente, e forse anche distinto da ciò che nel vangelo è originale rispetto ad essa. Ma se intendiamo emendare il messaggio proprio di Gesù dall'attesa messianica politico-davidica, e da quella soprannaturalistico-danielica, come comprenderemo la loro conciliazione in se stesso operata da Gesù di Nazareth?⁵² Comunque sia, da questo studio storico Küng difende la scrittura dalle minacce esterne:

⁴⁸ *EC*, p. 167.

⁴⁹ *EC*, p. 166.

⁵⁰ *EC*, p. 168.

⁵¹ *EC*, p. 169.

⁵² Cfr. A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, trad. it., Brescia 1986 (ed. orig. 1906), pp. 497 ss.

«Solo in forza di questo procedimento il primitivo e dunque anche l'odierno annuncio cristiano del Cristo può essere difeso dal sospetto di non fondarsi su un fatto storico, ma di ridursi a una mera affermazione, a una proiezione della fede, a un puro mito insomma, a un'apoteosi».⁵³

Ciò di cui si tratta qui è proprio il fondamento della ragionevolezza di credere. Vediamo ora qual è il rapporto di questo con la fede del credente: «Incapace di creare la fede, la teologia non la può neppure distruggere ... La fede presuppone una mia decisione personale. Se la si potesse dimostrare, non sarebbe più fede», ma «solo una fede giustificabile è anche responsabile».⁵⁴

Le conclusioni del capitolo permettono di sintetizzare e di dare un'indicazione per quanto fosse ancora poco chiaro: «a. Uno studio storico-critico di Gesù presuppone la fede? No ... b. Invertendo i termini: la fede presuppone uno studio storico-critico di Gesù? No». Eppure, una fede di quest'ultimo genere viene definita ingenua, e le conseguenze di essa possono essere aberranti: autoritarismo, arroganza, superstizione. Nonostante tutto ciò, «fede cristiana e indagine storica non sono incompatibili nella medesima persona».⁵⁵ Lasciamo ai prossimi capitoli un approfondimento di questa duplicità, e anche della principale domanda che resta senza risposta: in tutto ciò, l'assolutezza del cristianesimo, la sua pretesa di verità, si fondano ancora una volta su una comparazione storico-religiosa⁵⁶ o sulla fede del credente, o su cos'altro?

L'unica risposta definitiva che dà Küng in questo testo è in fin dei conti quella che chiude il volume: «perché si deve essere cristiani?». La risposta data è: «per essere uomini veraci». La coincidenza dei due elementi diviene addirittura sorprendente più oltre:

«Non è possibile essere cristiani [*kein Christsein*] a spese [*auf Kosten*] dell'essere umani. Ma anche viceversa: non è possibile essere umani a spese dell'essere cristiani. ... Essere cristiani significa così un superamento [*ancora Aufhebung*] degli altri umanesimi ... è un umanesimo radicale in

⁵³ EC, p. 170; facile pensare, in questo senso, al testo di J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973; in particolare cap. 12: «Incarnation and Mythology», pp. 165-179, che verrà ripreso dal (posteriore) volume: J. HICK (ed), *The Myth of God Incarnate*, London 1977.

⁵⁴ EC, pp. 172 ss.

⁵⁵ EC, p. 177.

⁵⁶ Era la via di E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, trad. it., Napoli 1968 (ed. orig. 1902).

modo verace, in grado di integrare e avere la meglio anche sul non-vero, il non-buono, il non-bello e il non-umano: ... il dolore stesso, la colpa, la morte, la mancanza di senso».

Anche i versi finali devono essere citati per discutere la conclusione:

«Al seguito di Gesù Cristo
può l'uomo nel mondo di oggi
davvero in modo umano vivere, agire, soffrire e perire:
nella buona e nella cattiva sorte, nella vita e nella morte
sostenuto da Dio e prodigo d'aiuto per gli esseri umani».⁵⁷

La risposta alla nostra domanda può quindi essere di questo tipo:

– La fede cristiana si basa su un uomo, Gesù Cristo (non discuteremo in questa sede del presunto ebionismo di Küng), sulla cui storicità non possono esserci molti dubbi, e il cui messaggio è stato tradito tutto sommato in maniera da poter essere rintracciato per quello che fu in realtà.

– La fede cristiana rappresenta un umanesimo radicale: trova per così dire la propria assolutezza nella propria prassi, che è servizio all'uomo.⁵⁸

– La fede cristiana dà risposta agli interrogativi e alle questioni ultime dell'essere umano: la mancanza di senso, il dolore, la morte stessa.

Per usare la sua terminologia, dovremo così dire (provvisoriamente): la assolutezza del cristianesimo si basa sulla sua origine storica, l'uomo Gesù di Nazareth e sulla veracità di coloro che lo credono e lo confessano come Cristo.

3. *Dio esiste?*

La parte di questo testo che ci interessa è indicata con la lettera G, «Sì al Dio cristiano».⁵⁹ Già alle prime battute, questo testo

⁵⁷ EC, p. 594; la traduzione è nostra.

⁵⁸ Su questo, l'ultimo precedente importante è W. KASPER, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen*, p. 358: «Die sogenannte Absolutheit des Christentums ist nicht so sehr ein Anspruch als die Verpflichtung zu einem universalen Dienst an der Einheit und Hoffnung der Menschheit».

⁵⁹ DE, pp. 651-681.

offre un buon contributo alla discussione sulla teologia delle religioni:

«Non si tratta quindi di mettere in atto uno scontro, tanto insensato quanto sterile, in cui il cristiano pensa, senza successo, di poter dimostrare la superiorità del suo Dio, ma piuttosto di avviarsi ad un incontro autentico e fecondo, capace di stimolare le religioni non cristiane ad esprimere quanto di meglio e di più profondo serbano in se stesse».⁶⁰

Ritornano alcune delle espressioni appena analizzate in *Essere cristiani*, e proprio dal concetto di sfida reciproca, che nella fattispecie sviluppa con le religioni cinesi e il buddhismo, Küng può arrivare ad affermazioni notevoli, che spiega nel linguaggio caratteristico della *theologia negativa*, seguita nella sua linea dallo pseudo-Dionigi a Heidegger: «Dio non può essere colto dal concetto, ... essere-stesso in quanto fondamento e fine di ogni ente e di ogni essere, ... in Dio, trascendenza ed immanenza coincidono».⁶¹ Questo porta alla piena chiarezza affermazioni che erano meno esplicite in *Essere cristiani*: la necessità di una teologia cristiana che parta dalle regioni non tradizionalmente cristiane, e che «pur con tutta la vigilanza nei confronti dell'indifferentismo sincretista, sappia essere tollerante, e che, pur pretendendo una validità incondizionata, sia disposta a rivedere la propria posizione dove questa si riveli bisognosa di revisione».⁶²

Küng riprende ancora la distinzione fenomenologica fra le religioni profetiche e quelle mistiche, che con Friedrich Heiler definisce: «quella forma di rapporto con Dio in cui il mondo e l'io vengono negati radicalmente, mentre la personalità umana si dissolve, si sommerge, scompare nell'Uno infinito della divinità».⁶³ Un'altra distinzione adottata è quella di Rudolf Otto, tra mistica e pietà fondata sulla fede.

La differenza fra di esse è nella volontà: la mistica sarebbe caratterizzata dalla negazione dell'istinto di vita, di contro alla pietà profetica, che è caratterizzata da una volontà, in ultima istanza, etica. E dunque se la prima sarebbe prevalentemente passiva, la seconda

⁶⁰ DE, p. 653.

⁶¹ DE, p. 670.

⁶² DE, p. 670.

⁶³ F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1921, citato in DE, p. 672.

le oppone la propria attività. Maggiore di queste differenziazioni la concezione di Dio, un Dio impersonale nella prima, personale e continuamente attivo nella seconda.

La domanda necessaria è a questo punto: «tutte ugualmente vere?».⁶⁴

Il confronto, è ancora una volta, con la metafora dell'elefante portata da Sarvepalli Radhakrishnan. E ancora una volta Küng ripete «non tutto è in fondo un'unica cosa, e neppure semplicemente uguale».⁶⁵ E ancora, l'apporto che il cristianesimo saprebbe dare a quell'induismo che conserva ancora il culto della vacca, il sistema castale, la superstizione, è grande, per «la virtù illuminante e liberante, demitizzante e sdemonizzante, interiorizzante e umanizzante»⁶⁶ che questa religione ha già maturato.

La religione indiana viene nuovamente definita come un inclusivismo caratterizzato da una pretesa di esclusività. Lasciando ora perdere l'apparente contraddizione terminologica, poniamo ancora una volta la domanda già formulata, nella speranza di avere migliore risposta. Küng e Radhakrishnan sostengono entrambi una posizione inclusivista. Entrambi hanno un'esclusività di fondo, o, per meglio dire, un'assolutezza, un dato che è decisamente normativo in ultima istanza. In base a cosa si può giudicare fondata la «pretesa di assolutezza» dell'uno e dell'altro? Come si risolve il problema della verità, o meglio della pretesa di verità?

William James, padre del pragmatismo americano, nel volume *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, proponeva un criterio pragmatico: «il criterio ultimo di una credenza ... non è la sua origine, ma il modo in cui agisce complessivamente». E questo perché «Dio non lo si conosce né lo si comprende, bensì lo si usa».⁶⁷

La risposta di Küng è lapidaria, nonostante non ci sia alcuna sfumatura di polemica:

«La fede in Dio deve certamente autenticarsi nella prassi, ma ... ciononostante il criterio di verità di tale fede non è semplicemente la prassi; ... è certamente in ultima analisi una decisione di fede».⁶⁸

⁶⁴ DE, p. 675.

⁶⁵ DE, p. 676.

⁶⁶ DE, p. 677.

⁶⁷ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1902, cit. in DE, pp. 678 ss. (trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia 1998, rispettivamente alle pp. 37 e 433).

⁶⁸ DE, p. 680.

che ancora una volta deve essere ragionevole, giustificabile; infatti, pur cambiando i termini precedenti di fede e ragione, ritorna a dire:

«L'esperienza e la riflessione vanno insieme.
Senza l'esperienza religiosa la riflessione religiosa è vuota ...
Senza la riflessione religiosa, l'esperienza religiosa è cieca».⁶⁹

Dal momento che tanto Küng quanto Radhakrishnan sostengono una posizione inclusivistica, con una pretesa di verità/assolutezza, in base a cosa si giudica della fondatezza di questa pretesa? La risposta è che questa, in ultima istanza, è una decisione di fede. Poi la fede ha una sua ragionevolezza: nella comparazione con la storia delle religioni, la storicità di una figura normativa, Gesù di Nazareth, nella prassi: l'imperativo dell'umanesimo radicale.

4. *Cristianesimo e religioni universali*

Nella fase successiva dell'opera di Küng, quella degli anni Ottanta, rientrano due libri importantissimi, che danno ragione della centralità della teologia delle religioni in tutta la sua produzione. Con questi testi possiamo dire definitivamente che Küng ha fatto proprio quello che era il proposito di Paul Tillich al momento della morte. Ne scrive Eliade: «Nel corso di quella splendida conferenza, il Prof. Tillich dichiarò che, se avesse avuto il tempo, avrebbe scritto una nuova *Teologia sistematica* orientata verso l'intera storia delle religioni ed in dialogo con essa».⁷⁰ Rosino Gibellini commenta, a conclusione dell'ultimo capitolo del suo volume: «È questo uno dei grandi compiti, che la teologia del XX secolo ha solo intravisto, e la cui realizzazione affida alla teologia del secolo veniente».⁷¹ La discussione di questi due testi, *Cristianesimo e religioni universali* e *Teologia in cammino*, chiuderà la parte relativa ai «fondamenti

⁶⁹ DE, p. 681.

⁷⁰ M. ELIADE, *Paul Tillich e la storia delle religioni*, introduzione a P. TILlich, *Il futuro delle religioni*, trad. it., Brescia, 1970 (ed. orig. 1966), pp. 35-42, qui p. 35; la conferenza «Il significato della storia delle religioni per il teologo sistematico» è pubblicata in questo stesso volume, alle pp. 115-137.

⁷¹ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, p. 558; si confronti, inoltre, C. GEFFRÉ, *Verso una nuova teologia delle religioni*, in R. GIBELLINI (ed), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, pp. 353-372.

teoretico-ermeneutici [e] oggettivo-contenutistici»,⁷² permetterà di passare al tema *Progetto per un'etica mondiale*.

Nel volume *Cristianesimo e religioni universali*, pubblicato nel 1984, per la prima volta in un testo di teologia la parola sul rapporto cristianesimo-religioni viene attraverso un dialogo con gli specialisti delle religioni mondiali. E tuttavia, un altro passo verrà mosso in avanti quando non saranno solo degli specialisti di religioni, ma degli autentici religiosi (non cristiani) a partecipare a questo dialogo: il che avverrà nell'ultima fase qui in esame, quella attorno al *Progetto per un'etica mondiale*. Il significato di questo *Cristianesimo e religioni universali* è infatti, in questo senso, quello di essere solo preparatorio ad un dialogo vero e proprio.

Di questo volume analizzeremo la premessa e la conclusione teoriche che mostrano la maggiore consapevolezza di Küng di fronte al mondo delle religioni. I due testi hanno, rispettivamente, per titolo «Per il dialogo» e «Non c'è pace mondiale senza pace religiosa», ed entrambi figurano come introduzione e conclusione a tutti e tre i singoli volumi che costituiscono l'edizione tascabile tedesca: *Christentum und Islam*, *Christentum und Hinduismus*, *Christentum und Buddhismus*, a indicare chiaramente la loro capitale importanza teorica.

Nel primo, brevissimo testo, troviamo concentrati moltissimi passi avanti rispetto alle opere fin qui analizzate. In apertura, il testo porta nuovamente le statistiche degli appartenenti alle tre religioni, non lasciando spazi a quell'«ignoramus» della teologia dialettica di cui più volte Küng ebbe modo di lamentarsi; e questo non solo per via di questa maggioranza dell'umanità che si trova al di fuori dell'orbita del cristianesimo, ma anche per il venire drasticamente meno delle frontiere interreligiose.

Ecco dunque enunciato il primo dato, eminentemente pragmatico, del problema: «i fedeli di altre religioni compaiono numerosi anche nel nostro paese, nella nostra città, fabbrica, scuola e persino, spesso, nella medesima strada».⁷³ Questo ci dice di tutta l'urgenza (ora anche sociologica) della tematica teologico-religiosa.⁷⁴ Per la

⁷² PEM, p. 7.

⁷³ CR, p. 3.

⁷⁴ In merito cfr. K.-J. KUSCHEL, *Religioni mondiali e Weltethos nell'era della globalizzazione*, in I. MALAGUTI (ed), *Filosofia e pace*, Santarcangelo di Romagna 2000, pp. 95-108; mi sia consentito rinviare anche a G. ZAMAGNI, *Hans Küng: la sfida teologica nell'epoca della globalizzazione*, in «Il Pensiero Mazziniano», 56 (2001), pp. 102-111. Da

teologia, la questione può invece porsi in questo modo: che cosa significa «ecumene», se l'aggettivo «ecumenico» è confinato al solo dialogo e alla concordia fra le diverse confessioni cristiane?

Il testo di *Cristianesimo e religioni universali* nasce da una serie di lezioni tenute allo Studium generale di Tubinga nel *Sommersemester* del 1982, e il loro stesso carattere dialogico rappresenta un «esperimento audace»,⁷⁵ dal punto di vista sia didattico che contenutistico. Il passo successivo, che avevamo preannunciato, è già anticipato da questa introduzione:

«In futuro si potrà anche certamente pensare, in una università europea, a lezioni dialogiche di teologi cristiani non soltanto con studiosi della cultura e della religione, ma anche con rappresentanti credenti delle rispettive religioni. Il secondo passo però non deve precedere il primo».⁷⁶

La problematica muove ancora il primo passo dalla discussione preliminare sul termine religione. Questo, non più soltanto sulla base delle definizioni di Karl Rahner e Paul Tillich, ma sulla scorta di storici delle religioni quali R. Otto, F. Heiler, M. Eliade e G. Mensching, viene da Küng definito come

«la relazione, dispiegata vitalmente in una tradizione e in una comunità (nella dottrina, nell'ethos e per lo più anche nel rito) e realizzata in maniera social-individuale, a qualcosa che supera e abbraccia l'uomo e il suo mondo: a una suprema realtà vera comunque concepita».⁷⁷

Così la scienza delle religioni. Eppure, ricorda Küng, il compito del teologo diverge da quello dello storico delle religioni. Nessuna novità, certo, già ne scrivevamo trattando di *Cristianità in minoranza*, come dell'impossibile posizione da «outside observer», ma ciò che è qui interessante è la nuova motivazione addotta, che con altra e maggiore ampiezza ritornerà anche in seguito: «senza dubbio non sarebbe utile al dialogo se il teologo istituisse dei paralleli e, a sua volta, presentasse la ben nota storia del cristianesimo e l'insegnamento tradizionale senza aderire personalmente a questa fede e a questo tipo di vita».⁷⁸ Ne vedremo gli sviluppi con *Teologia in cammino*, e ne discuteremo la forza argomentativa.

segnalare anche la recente edizione italiana di H. KÜNG, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione. Intervista con Jürgen Hoeren*, Brescia 2004.

⁷⁵ CR, p. 5.

⁷⁶ CR, p. 5.

⁷⁷ CR, p. 6.

⁷⁸ CR, p. 7.

Nuovo, o comunque assai sviluppato rispetto a *Essere cristiani* è anche il criterio di verità delle religioni che pure giungerà alla propria compiutezza anch'esso solo con *Teologia in cammino*. Se infatti in *Essere cristiani* trovavamo un solo accenno:

«La nostra schematica descrizione del nocciolo delle varie religioni non deve indurre a trascurare i loro aspetti negativi: occorre, al contrario, individuarne i difetti, i punti deboli, gli errori concreti; misurarne l'effettiva lontananza dal nucleo originario; rilevare la caoticità e la contraddittorietà delle loro contaminazioni ...»;⁷⁹

questo viene focalizzato in *Cristianesimo e religioni universali* in questi termini: occorre «una critica delle religioni alla luce del loro proprio messaggio ...».⁸⁰ La teologia delle religioni di Hans Küng pare così aver fatto, al suo ventesimo anno, notevoli passi avanti. Fra essi, il maggiore è l'aver compreso la necessità della critica 'interna', 'immanente' alle religioni, anche per chi ne sta al di fuori. Attraverso questo strumento, sarà possibile avanzare delle critiche non solo da un punto di vista differente (cristiano, nella fattispecie), ma porre questioni di verità o di «veracità» in accordo con i principi stessi di un'altra fede.

Duplici è qui lo scopo immediato di Küng: l'autocritica cristiana che scaturisce dal dialogo con le altre religioni (e che rende quel dialogo possibile) e una critica delle religioni mondiali secondo la loro propria fedeltà all'origine o alle proprie figure normative: le sole cose che possono far giungere ad una comprensione reciproca le religioni. Teniamo per fermo che quella «corresponsabilità» che chiudeva *Cristianità in minoranza* è ancora lo scopo ulteriore a questi due. Volgendosi a questo fine, osserviamo come è descritta ora la via mediana fra esclusivismo e relativismo. Riguardo al primo, Küng fa delle affermazioni notevoli:

«Qui non deve venire difeso né un punto di vista esclusivo, che condanna globalmente le religioni non cristiane e la loro verità, né un punto di vista superiore, che vede a priori la propria religione come la migliore (nella dottrina, nell'etica e nella costituzione)»;⁸¹

notevoli, poiché già superano anche l'inclusivismo della posizione di Rahner, da cui pure Küng non divergeva in modo così netto

⁷⁹ EC, p. 100.

⁸⁰ CR, p. 8.

⁸¹ Cfr. *supra*, cap. I, nota 87, lo schema elaborato da P. Knitter.

fino ad ora. Riguardo al relativismo, occorre non minimizzare, ma «richiamare l'attenzione, sia in noi stessi sia negli altri, sugli errori che pur persistono nonostante tutta la verità».⁸²

Sottolineate le distanze dai due metodi inclusivistico-costitutivo e relativistico, marcata la propria differenza, occorre però ora capire più precisamente qual è la possibile via intermedia. Il paragrafo immediatamente seguente può servirci in questo, a comprendere Küng 'secondo Küng':

«Il confine tra vero e falso non passa più, oggi, nemmeno per la concezione cristiana, semplicemente *tra* il cristianesimo e le altre religioni, ma corre anche, almeno in parte, *all'interno* delle singole religioni».⁸³

È di importanza capitale capire che cosa intenda Küng con quell'«in parte», poiché all'esistenza di contenuti di verità anche all'interno delle altre religioni vi era già giunta la *Nostra Aetate*: occorre cioè comprendere in che modo «nessuno di noi possiede la verità 'piena', ma tutti siamo in cammino verso la verità 'sempre più grande'».⁸⁴ Dovremo, ancora, esaminare in che modo questo si concilia con il dettato evangelico, citato da Küng in *Cristianità in minoranza*: «io sono la via, la verità e la vita», e parafrasato con un semplice corsivo: tutte le religioni hanno qualche contenuto di verità, ma Cristo «è *la* verità»,⁸⁵ ovvero con la specifica pretesa di verità cristiana. Siamo infine giunti ad una posizione pluralistica, «Cristo con le religioni del mondo?», e se è così, questo inficia la specificità del cristianesimo, perso nel relativismo? Per attenerci al problema della verità, più oltre leggiamo:

«La verità non può essere diversa nelle diverse religioni, ma soltanto la medesima; pur in mezzo a tutte le contraddizioni dobbiamo cercare ciò che è complementare, e in mezzo a tutte le esclusività ciò che è inclusivo».

Viene arginato subito il rischio di una deriva intellettualista: la convivenza tra le religioni non scaturisce solo dalla conoscenza dei dogmi, delle tradizioni, della storia l'una dell'altra, ma dalla empatia e dalla «simpatia», «il consentire con gli uomini delle

⁸² CR, pp. 8 ss.

⁸³ CR, pp. 8 ss. Anche qui, come in C, si tratta di un fronte trasversale; cfr. *supra*, cap. I, nota 129.

⁸⁴ CR, pp. 8 ss.

⁸⁵ CM, p. 55.

diverse religioni, i quali, benché in modo molto diverso, sono con noi uomini di questo mondo».⁸⁶

In vista di una pacificazione fra le religioni mondiali, la vicendevole critica, illuminazione e arricchimento possono allora servire nondimeno ad una nuova «presentazione del cristianesimo sotto gli occhi delle religioni universali».⁸⁷ Un breve *excursus* all'interno del testo ci consentirà di fornire qualche esempio chiarificatore. Prendiamo il caso spinoso dell'islām. Nelle «risposte cristiane» che Küng fornisce a Josef van Ess, il nostro teologo sistematico delle religioni (possiamo legittimamente definirlo tale) riconosce all'islām, proprio grazie a una critica che sa essere immanente: di poter avere un valore salvifico (e per questo è sufficiente citare i documenti conciliari);⁸⁸ di avere per fondatore un Profeta autentico. E questo per tre ragioni fondamentali:

- per il rapporto personale che intratteneva con Dio, di cui egli è solo il portavoce;
- per aver vissuto questo tipo di rapporto nella dedizione totale (*islām*), nella compenetrazione totale con 'l'assolutamente altro';
- per aver richiamato con forza alla fede nell'unico Dio, alla giustizia sociale, alla misericordia del giudizio.

E se a Muhammad è riconosciuto il carisma della profezia, che con la prima lettera ai Corinzi dobbiamo sapere non essere estinto con la croce, è plausibile ritenere che il Corano sia ispirato da Dio, almeno a titolo dell'Alleanza noahica e del *lógos* del Prologo giovanneo. Questo non significa tuttavia per Küng rinunciare ai propri 'dogmi' scientifici: la storia e la critica, per cui afferma, pur cosciente del valore divino della Scrittura araba, che lo stesso Corano necessita ancora oggi di uno studio metodico. Non risparmia le critiche neppure alla deduzione del diritto odierno dallo stesso Corano, alla posizione della donna, alla concezione molto 'carnale' dell'amore, o quantomeno non sufficientemente distinto da un tipo di amore di donazione.⁸⁹

⁸⁶ CR, p. 9.

⁸⁷ CR, p. 10.

⁸⁸ CR, pp. 35 ss.

⁸⁹ Tuttavia, Küng marca la propria differenza anche dal classico di A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. it., Bologna 1971; cfr. CR, pp. 114-116. Di recente, l'editore Piper ha dato alle stampe il volume: H. KÜNG, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2004, terzo della trilogia che comprende anche *Ebraismo* (trad. it., Milano 1993) e *Cristianesimo* (trad. it., Milano 1997). Il volume è attualmente in corso di traduzione, curata da A. Vanoli e M. Faggioli.

Il testo che conclude il volume, *Non c'è pace mondiale senza pace religiosa*, si apre con un proverbio: «Chi conosce solo l'Inghilterra non conosce l'Inghilterra».⁹⁰ Qualsiasi coscienza della propria identità può venire solo dal confronto con ciò che è differente.

E «nessuno contesterà oggi seriamente che la pace del mondo dipenda dalla pace tra le religioni». Il timore del possibile olocausto atomico è ben presente nel testo del 1984, e tutto sommato non può essere giudicato come una psicosi che appartiene al 'secolo breve' neppure oggi. A maggior ragione anzi oggi, per motivi – o forse pretesti – anche religiosi. C'era nei giorni in cui fu steso *Cristianesimo e religioni universali*, ma perdura ancor oggi, un conflitto interno all'Europa di natura eminentemente religiosa: quello del nord Irlanda. «Le religioni, il cristianesimo, le chiese non possono risolvere o anche solo impedire tutti i conflitti del mondo, essi però possono ridurre la quantità di ostilità, di odio e di irriconciliazione». Detto in altre parole, le guerre non hanno mai un solo pretesto, ma molteplici e intricate cause, ma, fra esse, una è quella religiosa:

«Le lotte politiche più fanatiche e più crudeli sono le lotte politiche colorate, ispirate, legittimate dalle religioni. Dire questo non equivale a ricondurre i ricordati focolai di conflitto nelle lotte religiose, significa invece prendere sul serio la corresponsabilità religioso-ecumenica per una pacificazione del nostro mondo dilaniato e privo di pace».⁹¹

Alla fine di questo testo compare nella sua prima forma un ammonimento che, pur chiudendo il volume, apre ad una nuova fase. Questo verrà ad avere un ruolo in tutte le future fatiche di Küng, e, per quanto anch'esso sia stato criticato,⁹² riteniamo abbia un valore in sé indiscutibile. In *Cristianesimo e religioni universali* esso figura:

«Non c'è pace tra i popoli di questo mondo senza la pace tra le religioni universali.
Non c'è pace tra le religioni universali senza la pace tra le chiese cristiane.
L'ecumene ecclesiale è parte integrale dell'ecumene mondiale:

⁹⁰ Per questa e le prossime citazioni, *CR*, pp. 521-527.

⁹¹ Si confronti, per questo, il testo di D. JOHNSTON - C. SAMPSON, *Religion. The Missing Dimension of Statecraft*, New York - Oxford 1994.

⁹² Ad esempio R. SPAEMANN, *Weltethos als «Projekt»*, in «Merkur», 9/10 (1996), pp. 893-904.

L'ecumenismo *ad intra*, concentrato sulla cristianità, e l'ecumenismo *ad extra*, rivolto all'intera terra abitata, sono interdipendenti.
La pace è indivisibile: essa comincia dall'interno».

5. *Teologia in cammino*

Per quanto riguarda questo testo, ci occuperemo in particolare del capitolo che ha per titolo: «Esiste l'unica religione vera? Saggio di criteriologia ecumenica».⁹³ Il tono di Küng è ancora più deciso, rispetto alle precedenti opere, quanto al fatto che «il confronto con le altre religioni del mondo in vista della pace mondiale è addirittura una questione di sopravvivenza».⁹⁴ L'urgenza assoluta della pace necessita del dialogo, e questo, a sua volta, necessita di uno studio serio non solo dell'altro, ma altresì di un metodo per potersi rapportare in maniera rispettosa, critica e fruttuosa. Ecco il perché di una criteriologia ecumenica.

Infatti, proprio alla chiarificazione del problema della verità è rivolto da subito il testo. E la questione è altrimenti detta: «C'è una criteriologia per giustificare la pretesa di verità delle singole religioni?».⁹⁵ È la stessa domanda che ci siamo posti più volte nelle precedenti pagine, laddove cercavamo il fondamento della pretesa di assolutezza.

La soluzione non può realisticamente venire dall'oblio del problema della verità, dalla minimizzazione di questa pretesa, poiché, così crediamo, esso ha radici profonde. Non solo, come dice Küng, ciò «ha come conseguenza la mancanza di orientamento e di norme, così che molti non credono più in nulla»:⁹⁶ quest'ultima potrebbe dar luogo a una reazione caratterizzata da un inasprimento dei fondamentalismi:

«Esiste in generale una via, giustificabile teologicamente, che permetta ai cristiani di accettare la verità delle altre religioni senza abbandonare la verità della propria religione e, quindi, la propria identità?».⁹⁷

⁹³ TC. Il capitolo preso in esame è alle pp. 255-286. Esso costituisce l'ampliamento dell'articolo: H. KÜNG, *Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Krieteriologie*, in H. DEUSER - G.M. MARTIN et al. (edd), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für J. Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, pp. 536-558.

⁹⁴ TC, p. 255.

⁹⁵ TC, p. 256.

⁹⁶ TC, p. 256.

⁹⁷ TC, p. 256.

Questa è la domanda fondamentale di una teologia delle religioni come disciplina, quella su cui essa può reggersi o cadere, a destra, nell'esclusivismo, proprio o 'inclusivo', a sinistra, in una con-fusione di religioni che hanno perso coscienza della propria radice.

La soluzione pragmatica (ancora W. James e J. Dewey⁹⁸), della verifica nella prassi, in base ai «frutti», è l'unica possibile? Questa via non è riduzionista, nel limitare la religione ad una prassi etica, o, peggio, ad una funzionalità, ad una convenienza?

Immediatamente prima di *Teologia in cammino* aveva avuto luogo il confronto fra Knitter e Küng sulla rivista «Concilium». In questa sede, Küng formula la replica a riguardo della tipologia elaborata dal primo.⁹⁹ Essa viene ripresa in *Teologia in cammino*, ampliando lo spettro fino a includere nella casistica anche l'ateismo:

– Nessuna religione è vera (ateismo). Küng, per replicare a questa posizione, riprende il Kant della prima *Kritik*: «La nostra ragione teoretica pura, legata a questo mondo, non si estende mai abbastanza per poter dare una risposta a questo problema». ¹⁰⁰ Se non può essere 'puramente' razionale, tuttavia, la fede è (spesso) perfettamente ragionevole.

– Solo una religione è vera (esclusivismo). Non sarà necessario ripetersi ulteriormente su questo punto.

– Ogni religione è vera. «O meglio, tutte le religioni sono ugualmente vere». Ad obiezione di questa posizione Küng scrive: «chi conosce realmente le religioni, non affermerà che sono tutte uguali». ¹⁰¹

Ma «ugualmente vere» non coincide affatto con «uguali». Chi affermasse che diverse opere d'arte (se vogliamo, opere coeve d'arte religiosa provenienti da diverse culture) sono «ugualmente belle», non affermerà con ciò stesso che esse sono «uguali»: nessuna differenza *oggettiva* viene annullata dall'affermazione (che pure è e resta problematica) dell'«analogia verità» delle religioni

⁹⁸ J. DEWEY, *Una fede comune*, trad. it., Firenze 1959; ma su W. James si veda anche C. TAYLOR, *La modernità della religione*, a cura di P. COSTA, Roma 2004.

⁹⁹ P.F. KNITTER, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*; ma cfr. anche P. KNITTER, *Nessun altro nome?*.

¹⁰⁰ *TC*, p. 259.

¹⁰¹ *TC*, p. 263.

in rapporto al divino e all'uomo. Questa terza posizione è definita da Küng «relativistica».¹⁰²

È possibile, si chiede il teologo, trascurare le differenze oggettive, concrete, storiche, tra le religioni, per riscontrare in ognuna la medesima «esperienza spirituale» (ancora la posizione di Radhakrishnan)? La critica rivolta al premier indiano è, ancora una volta, diversa dalle precedenti: ciò che è esperienza mistica in senso 'puro' è, per sua stessa natura, ineffabile. Ora, semplicemente per rendere possibile una simile esperienza occorrerà una struttura di categorie religiose; del pari, per conferire comunicabilità a questa esperienza, occorrerà darle una forma; in nessun caso queste categorie religiose, che sono *a priori* dell'esperienza mistica, e il linguaggio, mezzo necessario per la comunicazione di questa, potranno essere assoluti, svincolati cioè dalle rappresentazioni date della propria cultura. Küng, così, obietta ai pluralisti:

«Non esiste mai un'esperienza religiosa isolata, 'in sé', 'pura' di ogni interpretazione. L'esperienza religiosa è per principio un'esperienza interpretata, è cioè condizionata dalla rispettiva tradizione religiosa e dalle sue diverse forme espressive».¹⁰³

Questa è anche, senza alcun dubbio, la più seria e problematica delle obiezioni rivolte a Radhakrishnan. Küng ci troverà senz'altro concordi in una risposta negativa alla domanda retorica:

«Tutte le enunciazioni religiose, tutti i miti e simboli, tutte le rivelazioni e professioni di fede e, infine, tutti i riti e costumi, tutte le autorità e manifestazioni dell'induismo, del buddhismo, dell'islamismo, dell'ebraismo e del cristianesimo, dovrebbero essere veri e validi in uguale maniera, ugualmente validi in senso pieno?».

Come in *La chiesa*, come in *Cristianesimo e religioni universali*, il confine fra vero e falso passa trasversalmente, all'interno di tutte le singole religioni, non più semplicemente fra il cristianesimo e le religioni «non cristiane» e si pone in maniera specifica il problema dei criteri di verità.

¹⁰² TC, p. 263. La conclusione da Küng tratta da tutto questo lascia insoddisfatti: «Che le 'esperienze religiose' siano ugualmente vere, non si può dire». Di certo non lo si può dire *a priori* e necessariamente. Sarebbe possibile mettere parzialmente in questione la definizione di relativismo data qui da Küng, perché non chiara la premessa iniziale del ragionamento. Tuttavia il testo di *Teologia in cammino* sarà esauriente sulla questione nelle pagine che seguono.

¹⁰³ TC, p. 263.

– Una sola religione è quella vera, e «tutte le religioni partecipano della verità dell'unica religione». ¹⁰⁴ È la posizione inclusivista, tipica delle religioni indiane, ma è, nondimeno, la stessa enunciata da Karl Rahner. Küng la definisce così: «tutte le religioni non costituiscono altro che piani, aspetti diversi dell'unica, universale verità». ¹⁰⁵

Qual è, a parere di Küng, l'atteggiamento cristiano che può favorire, e non ostacolare o rendere inutile il dialogo, e che può collaborare alla pace religiosa? Non indifferentismo, ma indifferenza «nei confronti della sedicente ortodossia», ¹⁰⁶ che impone la propria pretesa di verità; non relativismo, ma un senso maggiore della relatività di tutte le assolutizzazioni umane, che significa anche relazionalità, coerenza della religione col proprio contesto. Non un sincretismo, ma una maggiore volontà di sintesi, «affinché tra le religioni, invece della guerra, dell'odio e della polemica, regni la pace». ¹⁰⁷

Il dibattito diretto con Knitter continua anche oltre a quanto letto. Questi, nel saggio *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, aveva messo in guardia la teologia cattolica da un neocolonialismo religioso:

«Quando uno dei partner insiste, non importa quanto cortesemente, che gli (o le) spetta l'ultima parola, quella normativa, tale dialogo può soltanto finire come quello tra il gatto e il topo ... Sia il modello [2] sia quello [3] ... assomigliano, per il dialogo con le altre religioni, al modello per lo *sviluppo* progettato dal primo mondo, per promuovere il benessere economico del terzo mondo. Come hanno fatto notare i teologi della liberazione, tale sviluppo ... è una forma di neocolonialismo». ¹⁰⁸

Questo è il motivo anche della successiva unione, all'interno della tipologia quadripartita di Knitter, delle due forme di inclusivismo (con una cristologia, rispettivamente, «normativa» e «costitutiva»). Su questa base gli anni immediatamente successivi hanno

¹⁰⁴ TC, p. 264.

¹⁰⁵ TC, p. 264; di Rahner viene, ancora una volta, criticato il concetto stesso di cristianesimo anonimo, con un'obiezione che pare stringente: «un simile inglobamento speculativo dell'interlocutore blocca il dialogo ancora prima che esso cominci».

¹⁰⁶ TC, p. 265.

¹⁰⁷ TC, p. 266.

¹⁰⁸ P. KNITTER, *La teologia cattolica delle religioni*, p. 138; l'argomento non è nuovo, cfr. H. MAURIER, *The Christian Theology of the Non-Christian Religions*, in «Lumen Vitae», 21 (1976), pp. 89-104.

visto la nascita di una teologia della liberazione delle religioni, che ha avuto in Aloysius Pieris¹⁰⁹ uno dei suoi massimi esponenti. La risposta di Küng a questa obiezione mostra però che il pericolo «neocolonialista» non è presente solo nel caso dell'inclusivismo:

«Il problema della verità non deve venire minimizzato e sacrificato all'utopia di una futura unità del mondo e di una religione unitaria mondiale [Cantwell Smith], che proprio nel terzo mondo, in cui la storia coloniale e la storia, fusa con essa, delle missioni non sono ancora affatto dimenticate, verrebbe temuta come minaccia alla propria identità religioso-culturale».¹¹⁰

Non è, infatti, il tipo di concezione portata al terzo mondo a fare la differenza, ma il fatto stesso dell'imposizione dei modelli e delle risposte europee e americane; in questo senso anche il pluralismo appare come un modello europeo-americano.¹¹¹

Dopotutto, tornando al tema del fronte trasversale, «Neppure il cristiano possiede il monopolio della verità», viene poi Küng riprendendo quanto già detto, e:

«I confini tra verità e non verità passano anche attraverso la religione di ciascuno di noi ... neppure nelle religioni tutto è ugualmente vero e buono; anche nelle dottrine dogmatiche e morali, nei riti e nei costumi religiosi, nelle istituzioni e nelle autorità ecclesiali ci sono cose non vere e non buone. Ciò vale naturalmente anche per il cristianesimo».¹¹²

È in passaggi come questo che si percepisce tutta l'eredità lasciata a Küng da Barth, solo con la differenza di una incrollabile fiducia nelle possibilità non solo teoriche, ma anche drammaticamente urgenti di un dialogo fra le (pur provvisorie!) religioni, ivi compreso il cristianesimo.

¹⁰⁹ A. PIERIS, *Una teologia asiatica di liberazione*, trad. it. parz., Assisi 1990 (ed. orig. 1988).

¹¹⁰ *TC*, p. 266; cfr. W. CANTWELL SMITH, *Theology and the World's Religious History*, in L. SWIDLER (ed), *Toward a Universal Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1987, pp. 51-72.

¹¹¹ La teologia della liberazione nasce dalla riflessione sul Vangelo in un contesto sociale e politico, dal quale non può prescindere, e al quale essa è legata come l'interprete al testo; è questo ciò che è stato vissuto dal terzo mondo come liberazione culturale, come l'affermazione storica dell'Altro. Ciò che è dunque in definitiva determinante per la teologia della liberazione è dove, in quali situazioni si dà la genesi della produzione teologica; cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive. Edizione del quinto centenario dell'America Latina, rivista e corretta, con una nuova introduzione: «Guardare lontano»*, Brescia 1992, e E. DUSSEL, *Storia della chiesa in America Latina (1492-1992)*, ed. rinnovata e aggiornata, Brescia 1992.

¹¹² *TC*, pp. 266 ss.

Le cose che vengono spesso criticate del cristianesimo sono la scissione interiore fra mondanità e aldilà; un'exasperante coscienza della colpa perché possa darsi la dipendenza dalla grazia; la deificazione di un profeta, Gesù. Tuttavia, almeno dal momento in cui William James e John Dewey hanno sottolineato l'aspetto pragmatico della verità religiosa, la religione non può più venir intesa solo come speculazione, ma è anche valutabile «in base ai frutti»:

«Le dimensioni del vero e del buono, del senso e del valore della religione si sovrappongono, e il problema della verità o del significato della religione è insieme il problema della sua bontà o del suo valore ... In questo senso la domanda: qual è la religione vera e quella falsa? è identica all'altra: qual è la religione buona e quella cattiva?».¹¹³

Non sono le Scritture il luogo ove i religiosi possono trovare il criterio generale di verità:

«Già nel dialogo con i musulmani e ancor più in quello con gli induisti e i buddhisti un richiamo diretto alla Bibbia come criterio di verità sarebbe fuori luogo»;¹¹⁴

Hans Küng tenta qui un'altra via, porre come criterio universale di verità la dignità umana, l'*Humanum*, non in sostituzione, ma in aggiunta – come apertura al dialogo – ai criteri specifici delle singole religioni, almeno in via ipotetica: «questo passivo teoretico provoca ad avanzare niente più che una proposta di soluzione».¹¹⁵ Dal passaggio che segue comprendiamo, come in trasparenza, quale sia la genesi teoretica delle tesi di Küng. In primo luogo, il fatto che, nel bene o nel male, le religioni per migliaia di anni hanno avuto successo nel dare significato all'uomo, in un orizzonte ulteriore, e, soprattutto, nel condizionare l'agire dell'uomo sulla base di un fondamento ulteriore. Così, per parte sua,

«il cristianesimo, religione in genere [*Religion überhaupt*], può ... motivare la coscienza del singolo ... perché la morale, i valori e le norme etiche obblighino incondizionatamente e così universalmente. In effetti solo l'incondizionato stesso può obbligare incondizionatamente».¹¹⁶

¹¹³ TC, p. 268.

¹¹⁴ TC, p. 269.

¹¹⁵ TC, p. 269.

¹¹⁶ Qui ci scostiamo dalla traduzione italiana, che rende *Religion überhaupt* con «religione per eccellenza»; H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, p. 290.

D'altra parte però, il nostro secolo ha portato una novità decisiva: dal 1948, le religioni devono confrontarsi anche con la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, e dunque con quei

«valori ed esigenze umane fondamentali, che certamente si sono imposti alla coscienza umana soltanto nel corso dell'evoluzione storica, ma che poi – esattamente come l'immagine copernicana del mondo – acquistano una validità permanente, incondizionata, anzi spesso ottengono persino una codificazione giuridica».¹¹⁷

È proprio coniugando queste due diverse prospettive, la religione come possibilità di fondazione incondizionata dell'agire morale e la Dichiarazione del 1948, che nasce la domanda chiave per l'ultima parte dell'opera di Küng, il *Progetto per un'etica mondiale*:

«Non dovrebbe essere possibile, con un appello alla comune umanità di tutti, formulare un *criterio di fondo* universalmente etico, fondato sull'*umano*, sull'*autenticamente umano*, in concreto sulla *dignità umana* e sui *valori fondamentali* ad essa connessi?».¹¹⁸

Dopo questa parentesi, fondamentale per la comprensione della fase successiva della produzione teorica di Küng, il testo ritorna all'ipotesi formulata, quella della posizione dell'*Humanum* come criterio etico universale. «La domanda di fondo per la nostra ricerca di criteri suona dunque così: che cosa è *buono* per l'uomo? La risposta è: ciò che lo aiuta ad essere veramente uomo».¹¹⁹ In qualche misura proprio tornando a William James, è anzitutto sulla base di questo criterio umanistico che Küng propone di valutare la bontà o meno delle religioni. Il criterio dell'*Humanum* si estrinseca in un

criterio positivo: nella misura in cui una religione è *a servizio* dell'*essere umani* [*der Menschlichkeit dient*], nella misura in cui essa, nelle sue dottrine di fede e morali, nei suoi riti ed istituzioni promuove gli uomini nella loro umana identità, significatività e valore, e fa ottenere un'esistenza significativa e fruttuosa, essa è buona e vera religione.

Criterio negativo: nella misura in cui una religione diffonde *disumanità*, nella misura in cui essa, nelle sue dottrine di fede e morali, nei suoi riti ed istituzioni *ostacola* gli uomini nella loro umana identità, significatività

¹¹⁷ TC, p. 272.

¹¹⁸ TC, p. 272. I corsivi sono nel testo.

¹¹⁹ TC, p. 273. I corsivi sono nel testo.

e valore, e così essa concorre *al fallimento* di un'esistenza significativa e fruttuosa, essa è falsa e cattiva religione». ¹²⁰

Se l'*Humanum* è il criterio etico universale di verità, il criterio di verità religioso si basa invece sull'autenticità, sulla canonicità, da Küng definito anche come «'essenza' propria originaria», in base alla quale ogni religione può essere valutata dall'interno, nei suoi aspetti più o meno autentici, originari o spuri. Oltre ad essere un criterio di verità, questo dell'autenticità o canonicità viene visto da Küng come strumento per la tutela di un'identità religiosa nell'epoca odierna:

«Questo criterio religioso, a mio avviso, in un'epoca di grandi trasformazioni sociali e di rapida secolarizzazione, riveste una grande importanza anche per l'orientamento di fondo delle religioni non cristiane ... si tratta dell'identità». ¹²¹

Per mettere a frutto un'altra tipologia generale delle religioni, ¹²² questo criterio dell'autenticità/canonicità non pare porre problemi per le religioni caratterizzate dalla presenza di un testo normativo, e da rappresentazioni religiose personali; sembra più difficoltoso però per quelle prevalentemente caratterizzate dall'assenza di una devozione di tipo personale. ¹²³ Per questo non possiamo non problematizzare quanto Küng scrive:

«Ora, la Thorà non è il normativo anche per gli ebrei, come per i musulmani lo sono il Corano e la figura di Muhammad (in quanto personificazione della via islamica) e per i buddhisti la dottrina (Dharma) e la figura del Buddha?». ¹²⁴

¹²⁰ H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, p. 293, traduzione nostra. Abbiamo preferito tradurre così «der Menschlichkeit dient» per comprendere «umanità» non solo come l'insieme degli uomini (*Menschheit*), ma come qualità individuale (*Menschlichkeit*, appunto, essere *umani*).

¹²¹ *TC*, p. 276.

¹²² Cfr. P.C. BORI, *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova 2004, pp. 29-44.

¹²³ Per esempio, solo limitatamente alla scuola *mahāyāna* pare legittimo dire che la figura personale del Buddha è normativa per la disciplina, in quanto oggetto di devozione (questa è infatti una «via della contemplazione con devozione», B1 nella tipologia proposta da Bori).

¹²⁴ *TC*, p. 275. Küng è peraltro consapevole della complessità; ne accenna in un inciso: «questo criterio dell'autenticità' o della 'canonicità' non può, quindi, venire applicato soltanto al cristianesimo, ma anche a tutte le grandi religioni – certo *mutatis mutandis*, modificato cioè secondo la singola religione e in una religione più facilmente che in un'altra (ad esempio l'induismo)»; *TC*, p. 276.

Il criterio della canonicità potrebbe risultare tuttavia soggetto a grosse difficoltà nel confronto con religioni non strettamente devozionali: con il buddhismo in particolare, che in molte tradizioni non è affatto devozionale, con il taoismo, che si fonda su un verso come: «la via che può essere percorsa non è la vera via»,¹²⁵ e ancora, con l'induismo, poiché molto complessa è l'identificazione del suo «canone». La risposta di Küng a queste domande è tuttavia perentoria: «la vera religione indù è per principio soltanto la religione che si fonda sugli scritti rivelati dei veggenti vedici», e ugualmente,

«il vero buddhismo può essere soltanto la religione che trova il proprio rifugio nel Buddha, che ha messo in moto la 'ruota della dottrina' ... le religioni che rifiutano il Buddha, il dharma e il sangha (la comunità monastica), non vengono accettate come la vera via».¹²⁶

Dopo avere proposto l'ipotesi dell'*Humanum* come criterio etico universale e l'autentico o canonico come criterio religioso, Küng identifica il criterio specificamente cristiano. Secondo quest'ultimo,

«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».¹²⁷

Nessuna religione può rinunciare interamente a giudicare un'altra religione in base al proprio specifico criterio di verità, ammette Küng, eppure «questi criteri valgono anzitutto soltanto per essa e non possono essere rilevanti o addirittura vincolanti per le altre religioni».¹²⁸ Al tempo stesso, rinunciarvi in vista di un Cristo con

¹²⁵ Utilizzo liberamente l'edizione: J.J.L. DUYVENDAK (ed), *Tao tê ching. Il libro della via e della virtù*, trad. it., Milano 1994, cap. I, cfr. XXXV e *Zhuang-zi*, Milano 1992, XII, 7. Küng non applica il secondo criterio di verità al Dao, in *Christentum und chinesische Religion*, scritto sul modello di *Cristianesimo e religioni universali* assieme a Julia Ching (H. KÜNG - J. CHING, *Cristianesimo e religiosità cinese*, trad. it., Milano 1989). Nel buddhismo giapponese, è presente anche la massima: «se incontri Buddha per la strada, uccidilo», cfr. I. SCHLOEGL (ed), *The Zen Teaching of Rinzi*, Berkeley (CA) 1976, pp. 43-44.

¹²⁶ *TC*, p. 277.

¹²⁷ *TC*, p. 278. Mi sono concentrato su questi passaggi, come snodo fra teologia delle religioni ed etica mondiale in G. ZAMAGNI, *Hans Küng: fra teologia delle religioni ed etica mondiale*, in «La società degli individui», 19 (2004), pp. 143-151, qui p. 149.

¹²⁸ *TC*, p. 268.

le altre religioni «suppone già come risultato ciò che non sarebbe neanche auspicabile al termine di un lungo processo d'intesa: questo metodo pare *aprioristico*».¹²⁹ Insomma, quanto, da un punto di vista più pragmatico, anticipava il documento del Consiglio ecumenico delle chiese: «Proprio il dialogo sulla volontà di reciproca comprensione perde il suo significato, se noi come cristiani non testimoniamo la salvezza che in Gesù Cristo ci è stata donata»¹³⁰ viene portato a questa completezza: a cosa dovrebbe servire il dialogo se la propria identità culturale, con tutto l'essenziale che essa comporta, viene lasciata già di partenza al di fuori del tavolo della discussione?¹³¹ Così, anche l'obiezione che Knitter rivolse all'inclusivismo, di non permettere il dialogo, mostra il fianco ad un'obiezione analoga: questa stessa posizione è inutile al dialogo se e proprio nella misura in cui dia per assunto, persino prima di discuterlo, che «all are essentially the same» o che le religioni sono già fin da subito «many ways to the center» – ipotesi che peraltro è ancora da motivare.

È questo il cuore della risposta künghiana alla questione fondamentale per una teologia delle religioni, è qui che Küng va al di là della strettoia fra inclusivismo e pluralismo, come vedremo subito. E riguardo alla domanda sull'assolutezza del cristianesimo e il pluralismo delle religioni, risponde: «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».¹³² Così il criterio ermeneutico che avevamo già visto all'opera precedentemente, in *Cristianesimo e religioni universali*, che suonava: occorre una «critica delle religioni alla luce del loro proprio messaggio ...»,¹³³ viene sviluppato qui considerevolmente.

In un'altra occasione, Paul Knitter aveva creato una metafora destinata a una certa fortuna: si chiedeva se Küng avesse attraversato il 'Rubicone teologico' verso una teologia pluralista delle

¹²⁹ H. KÜNG, *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, in «Concilium», 22 (1986), pp. 156-165, qui p. 161.

¹³⁰ «Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien», in H.J. MARGULL - S.J. SAMARTHA (edd), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt a.M. 1972.

¹³¹ Si può confrontare, anche, R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, trad. it., Assisi 1988, pp. 114-133: «L'epochē nell'incontro delle religioni».

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *CR*, p. 8.

religioni.¹³⁴ Proseguendo, Küng dà un' articolata risposta a questo quesito:

«Si può vedere il cristianesimo, come ogni altra religione, interamente dall'esterno, come un 'osservatore neutrale',¹³⁵ come studioso delle religioni, come non cristiano o non più cristiano – senza alcun dovere particolare nei confronti del messaggio, della tradizione o della comunità cristiana».¹³⁶

All'interno dell'opera di Küng, questo è l'ultimo affinamento dei fondamenti teoretico-ermeneutici necessari per la nuova fase rivolta all'etica mondiale. Continua, in questo senso: «Il cristianesimo si inserisce allora tra le religioni universali e deve soddisfare i

¹³⁴ La questione è stata posta in questi termini al convegno organizzato alla Temple University di Philadelphia nel 1984 da P. KNITTER, *Hans Küng's Theological Rubicon*, in L. SWIDLER (ed), *Toward a Universal Theology of Religion*, pp. 224-230, qui p. 228, che sostiene una risposta negativa: «Would he be ready to recognize that for Muslims, Muhammad is 'the definitive Word of God'? For Buddhists, Buddha is 'the definitive regulating factor'? ... If Küng is saying this, he is saying something different from what he has said in earlier publications. He has crossed a theological Rubicon. But has he?»; la risposta a questa domanda è l'elaborazione stessa del terzo criterio di verità (presente nello stesso volume – ma posteriore al convegno – in H. KÜNG, *What Is True Religion?*, in L. SWIDLER, *Toward a Universal Theology of Religions*, pp. 231-250). Per parte sua, K.W. BREWER, *The Uniqueness of Christ and the Challenge of the Pluralistic Theology of Religions*, in K.-J. KUSCHEL – H. HÄRING, *Hans Küng. New Horizons for Faith and Thought*, London 1993, pp. 198-215, si chiede ancora: «Has Hans Küng crossed the 'theological Rubicon', or is he still at the river's edge?»; p. 198; egli sostiene una risposta negativa: «Knitter (*The Myth of Christian Uniqueness*) reports that when he challenged Küng directly to cross the 'theological Rubicon', Küng refused for two reasons: 'it would alienate him from his faith community and it would tend to diminish the depth and firmness of Christian's personal commitment to Jesus Christ'». Una risposta affermativa dà invece S. COWDELL, *Hans Küng and the World Religions: The Emergence of a Pluralist*, in «Theology», 92 (1989), pp. 85-92, qui pp. 89 ss.: «if Küng's earlier notion of Christianity as a critical catalyst remains, it is purely vestigial. ... Contrary to Knitter's assessments, his theological Rubicon has been clearly crossed». Cowdell considera anche il dialogo Knitter-Küng riportato da *The Myth of Christian Uniqueness*, ma a suo avviso questo non inficia la chiara posizione pluralistica di Küng. Riportiamo le poche battute avutesi fra Knitter e Küng: «Küng mi ha detto personalmente, ma anche pubblicamente, che anche se il muoversi nella direzione di una cristologia non assolutista potrebbe essere logicamente sensato, egli stesso non potrebbe fare un tale passo, anzitutto per due motivi: per prima cosa questo lo estranerebbe dalla sua comunità di fede e tenderebbe a diminuire la profondità e la fermezza dell'impegno personale da parte dei cristiani verso Gesù Cristo»; J. HICK - P. KNITTER (edd), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, trad. it., Assisi 1994 (ed. orig. 1987), pp. 341 ss.

¹³⁵ Si tenga presente la aporia che Tillich ha evidenziato: non è possibile la posizione dell'«outside observer», dato che assieme al nazionalismo e al socialismo anche il liberalismo politico e l'illuminismo scientifico possono essere considerati come quasi-religioni – tesi, questa, che fino ad ora Küng ha sposato in pieno; P. TILlich, *Il cristianesimo e le religioni*, pp. 63-163.

¹³⁶ *TC*, p. 278.

diversi criteri generali di verità etici e religiosi. In questa prospettiva si danno *molte religioni vere*.¹³⁷ Eppure, che molte vie siano vere, non è l'unica vera via:

«Questa considerazione 'dall'esterno' (come una sorta di 'politica estera') non esclude la prospettiva *interna* (come una sorta di 'politica interna'). E per il singolo è perfettamente lecito e serio integrare le due prospettive ... nessuno può essere semplicemente una persona a una dimensione. La realtà è più complessa».¹³⁸

Ma che dire del credente e del teologo in tutto ciò? Il discorso stesso passa qui in prima persona (avviene cioè il cambio di prospettiva):

«Se ora però considero il cristianesimo dall'interno come cristiano e come teologo ... mi colpì qui non soltanto un'argomentazione filosofico-teologica, che esige la mia riflessione, ma una provocazione religiosa e, nel caso del cristianesimo, un messaggio profetico, che sfida la mia personalissima presa di posizione, la mia sequela»

e, ciò che più conta, «Solo così viene compresa correttamente soprattutto questa religione».¹³⁹ Ciò che fa davvero di una religione ciò che è, non è quanto possa essere colto dalla scienza delle religioni, o da un metodo basato comunque sull'osservazione e sulla comparazione: «non si è compresa in profondità una religione se non la si accetta dall'interno, con una serietà esistenziale estrema».¹⁴⁰

¹³⁷ TC, p. 278. Tutti i corsivi, anche nelle prossime citazioni, sono nel testo. È la posizione (4) di Knitter: Cristo *con* le altre religioni.

¹³⁸ TC, p. 279. Proprio questa posizione mostra non solo la risposta ai teologi pluralisti angloamericani, ma anche un superamento teorico, comprendendo la pienezza della fede nel cristianesimo e la non-esclusività di esso nell'ambito dei rapporti interreligiosi. Cfr. *Libertà conquistata. Gianmaria Zamagni intervista Hans Küng*, in «La società degli individui», 19 (2004), pp. 135-142, pp. 138 ss.: «Si pensi per esempio a un diplomatico italiano che deve difendere la posizione dell'Italia in negoziati internazionali, anche lui ha bisogno di due dimensioni: come italiano, è evidentemente legato alla Costituzione italiana, ma d'altra parte deve accettare che la Francia, o la Germania, o l'Austria, abbiano a loro volta una posizione diplomatica ... come si risolve questo caso? Si risolve se ciascuno riflette sempre la sua posizione interiore, rimanendo d'altronde aperto verso gli altri ... questa [è] l'unica posizione praticabile. Quella assolutista non è aperta al dialogo, e l'altra, di chi pensa che tutte le religioni siano uguali, rende superfluo il dialogo: ciascuno resta com'è».

¹³⁹ H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, p. 299, traduzione nostra.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Si confronti anche con S. WEIL, *Quaderni*, II, trad. it., Milano 1985, p. 152-153: «Ogni religione è l'unica vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni quadro, ogni poesia, ecc. è l'unico bello. La 'sintesi' delle religioni

Continua: ne deriva che «per me – come per tutti gli altri credenti – c'è una sola vera religione». Non è possibile uscire dalla condizionatezza storica, per assumere una presunta posizione imparziale, o superiore:

«Chi si rifiuta di parlare dalla sua finestra con sguardo rivolto al tutto, con gli altri, che guardano dalla loro finestra, chi pensa di poter sorvolare e giudicare su tutti, ha manifestamente perduto il terreno sotto i piedi: come già Icaro, è facile che egli bruci le proprie ali di cera al sole della verità».¹⁴¹

Proprio perché non ci si può più permettere di essere «a una dimensione», accanto a quanto Küng dice «mi colpì qui non soltanto un'argomentazione filosofico-teologica» ecc., è necessario aggiungere a nostro avviso: «mi colpì però non soltanto un'argomentazione profetica che chiama alla fede e alla sequela, ma anche il riconoscimento di una provvidenziale pluralità di religioni, il cui senso posso percepire solo in maniera parziale». Solo entrambe le affermazioni coniugate renderebbero maggiormente ragione della complessità del reale.

Resta comunque fermo, per Küng, che «per i cristiani Gesù Cristo è la regola decisiva».¹⁴² Ma in Gesù di Nazareth, è premessa la possibilità stessa di un rapporto reciproco fra gli stessi criteri: «per la fede cristiana, il criterio specificamente cristiano coincide ... con quello universalmente etico dell'*Humanum*»,¹⁴³ ed è con ciò stesso possibile un nuovo inizio nella storia dei rapporti tra il cristianesimo e le altre religioni. Con la künghiana cristologia 'dal basso' è infatti possibile sostituire l'ecclesiocentrismo con un cristocentrismo non dogmatico, ove la predicazione di amore reciproco del Gesù storico venga ritenuta dai cristiani il criterio per i rapporti tra le religioni. Riassumendo tutto ciò:

implica una qualità di attenzione inferiore»; cfr. P.C. BORI, *Ogni religione è l'unica vera. L'universalismo religioso di Simone Weil*, in «Filosofia e teologia», 3 (1994), pp. 393-403.

¹⁴¹ TC, p. 280. Küng riprende qui un'immagine di R. Panikkar. Si confronti tuttavia ancora con S. WEIL, *Lettera a un religioso*, trad. it., Milano 1996 (ed. orig. 1955), pp. 36 ss.: «Le diverse tradizioni religiose autentiche sono differenti riflessi della stessa verità, e forse in ugual misura preziosi. Ma di questo non ci si rende conto, perché ciascuno vive una sola di queste tradizioni e percepisce le altre dall'esterno. Ebbene una religione si conosce solo dall'interno ... È come se due uomini posti in due camere comunicanti, vedendo entrambi il sole attraverso la propria finestra e il muro del vicino illuminato dai raggi, credessero entrambi di essere l'unico a vedere il sole e che l'altro ne riceva soltanto un riflesso».

¹⁴² TC, p. 282.

¹⁴³ TC, p. 283.

«Viste dall'esterno, considerate dal punto di vista della scienza delle religioni, esistono diverse religioni vere ... vista dall'interno, vista dal punto di vista del cristiano credente orientato sul Nuovo Testamento, per me esiste la religione vera, la quale, essendomi impossibile percorrere contemporaneamente tutte le vie, è la via che cerco di percorrere».¹⁴⁴

Il criterio dell'*Humanum* per stabilire la verità di una religione permette di rovesciare in un secondo tempo l'ordine, e dire:

«L'*Humanum* (il rispetto della dignità umana e dei valori fondamentali) è un'esigenza minima di ogni religione: deve esserci per lo meno l'umanità (cioè un criterio minimo) là dove si vuole realizzare una religiosità autentica».¹⁴⁵

¹⁴⁴ *TC*, p. 285; questo schema ritornerà pressoché immutato in *PEM*, p. 129.

¹⁴⁵ *TC*, p. 284.

Capitolo terzo

Il progetto per un'etica mondiale

«Né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre»
Gv 4,21

All'indomani della grande rivoluzione del 1989,¹ e conscio delle possibilità etico-politiche che essa ha aperto, Küng si pone dunque alla testa della ricerca per un'etica mondiale intesa come progetto. Non ritiene possibile infatti pensare di dare all'umanità intera un'etica studiata 'a tavolino', eppure, al tempo stesso, non ci si può neppure esimere dal compito di una discussione sulla sua plausibilità e sulle possibili vie per realizzarla. Tutto questo viene discusso in *Progetto per un'etica mondiale*, proposto nella *Dichiarazione del parlamento delle religioni mondiali* e affermato nel *Sì al Weltethos* da parte di grandi personalità religiose.

1. *Progetto per un'etica mondiale*

Che non si tratti dell'esposizione dettagliata di una disciplina filosofica (*Ethik*), quanto di un progetto di un'etica (*Ethos*) è messo da subito in chiaro nello «schmales Buch»:

«Naturalmente, in questo piccolo libro, sono ben conscio dei miei limiti; si tratta di un'impresa complessa, ampia, che richiede molte competenze e perciò può essere facile bersaglio di critiche. Per questo l'ho definita intenzionalmente 'progetto' di un ethos mondiale. Sarebbe infatti assurdo pensare che un singolo teologo possa davvero ideare qualcosa come un 'ethos mondiale' o addirittura la pace religiosa».²

¹ Cfr. *PEM*, p. 34, p. 101.

² *PEM*, p. 10.

Il testo di questo *Progetto* è diviso in tre sezioni, che con il loro titolo scandiscono l'argomentazione: «Kein Überleben ohne ein Weltethos», non c'è sopravvivenza senza un'etica mondiale; «Kein Weltfriede ohne Religionsfriede», non c'è pace mondiale senza pace tra religioni; «Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog», non c'è pace fra religioni senza dialogo fra religioni. Ci occuperemo in particolare del nucleo teoretico della seconda sezione, riprendendo le fila da quanto abbiamo già discusso, e mostrando l'unità del testo in questo percorso. Già in *Teologia in cammino* avevamo infatti letto:

«Il cristianesimo, religione in genere, può ... motivare la coscienza del singolo ... perché la morale, i valori e le norme etiche obblighino incondizionatamente e così universalmente. In effetti solo l'incondizionato stesso può obbligare incondizionatamente».³

Ancor più a monte di questa questione, uno dei problemi ravvisato alla base dell'etica è la semplice questione: 'perché fare il bene e non il male?', ossia il problema del fondamento del vincolo morale.⁴ Questo stesso problema si pone nelle pagine di apertura di *Progetto per un'etica mondiale*, dopo una dettagliata analisi dell'urgenza della discussione. Che cosa può fondare in maniera incondizionata l'agire morale, i costumi, le leggi, di fronte ai problemi non facili che l'umanità si trova a dover risolvere, pur pretendendo di trovare un 'new order'? L'analisi künghiana prende le distanze dalla posizione di Alasdair MacIntyre, caratterizzata secondo il teologo da un «duro pessimismo culturale»,⁵ trovando invece nel concetto rawlsiano di «overlapping consensus»⁶ un utile strumento per affermare la necessità di un «minimo di valori, norme e atteggiamenti comuni». Questo consenso, sia detto di nuovo chia-

³ TC, p. 290, enfasi nostre; cfr. PEM, p. 116: «Soltanto l'Incondizionato può obbligare in maniera incondizionata, soltanto l'Assoluto può vincolare in maniera assoluta». Non si fa alcuna menzione del cristianesimo.

⁴ «Ci chiediamo quindi ancora una volta in maniera radicale: perché l'uomo – inteso come individuo, gruppo, nazione, religione – deve comportarsi in maniera umana, veramente umana? E perché lo deve fare *incondizionatamente*, cioè in ogni caso?»; PEM, p. 44.

⁵ A. MCINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it., Milano 1988; cfr. PEM, p. 185, nota 36: «La vasta crisi culturale della modernità si fonda su una crisi morale, che MacIntyre però ... vede in maniera esclusivamente negativa alla luce di un duro pessimismo culturale».

⁶ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982, pp. 322 ss.; cfr. PEM, p. 45 e nota 39.

ramente, non è qualcosa di 'già dato'; esso, al contrario, nasce dal negoziato: «deve essere trovato sempre di nuovo nel dialogo».⁷

È nell'«etica della responsabilità», intesa come complementare a un'etica «della convinzione» («concepita in maniera isolata», ad un'etica «assoluta») che Küng trova lo strumento più appropriato per proporre la sua etica mondiale;⁸ un ruolo centrale ha quindi, in questo senso, il «principio responsabilità» proposto da Hans Jonas.⁹ Favorevole ai nuovi ordinamenti transnazionali e multilaterali, il teologo domanda tuttavia: *Quid lege sine moribus?*, ossia: «che cos'è un ordinamento mondiale senza un ethos vincolante e impegnativo – nonostante tutta la sua contingenza – per l'intera umanità, senza un ethos mondiale?».¹⁰ Di fronte alle massime elaborazioni filosofiche dell'ultimo quarto di secolo,¹¹ viene posto il problema

⁷ PEM, p. 46; cfr. p. 69: «Alla fine del XX secolo meno che mai possiamo ricevere dal cielo o dal Tao soluzioni morali fisse, o ricavarle dalla Bibbia o da qualunque altro libro sacro ... da un punto di vista storico, le concrete norme etiche, i valori, le intuizioni e i concetti-chiave delle grandi religioni si sono formati attraverso un processo dinamico-sociale estremamente complesso»; cfr., ancora PEM, p. 80: «In questioni complesse, come la regolazione delle nascite, l'interruzione della gravidanza o l'aiutare a morire, non si possono cercare soluzioni nella Bibbia o in un altro libro sacro»; tornerà analogamente su questo allorché ricorderà nella seconda parte, che molti conflitti «sono stati o sono così incredibilmente fanatici, sanguinosi e spietati perché causati da motivi religiosi. La logica? Se Dio stesso è 'con noi' (*mit uns*), con la *nostra* religione, confessione, nazione, con il *nostro* partito, allora nei confronti del partito contrario, che logicamente deve essere del diavolo, tutto è permesso»; PEM, p. 99.

⁸ PEM, p. 48: «Senza un'etica della convinzione l'etica della responsabilità scadrebbe al livello di un'etica del successo priva di convinzione, per la quale ogni mezzo capace di raggiungere quei fini è giusto. Senza un'etica della responsabilità l'etica della convinzione si ridurrebbe alla cura di un'interiorità soddisfatta di sé»; cfr. M. WEBER, *La politica come professione*, in M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Torino 1948, p. 151: «L'etica della convinzione e quella della responsabilità non sono assolutamente antitetici ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la 'vocazione alla politica'».

⁹ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it., Torino 1990; si veda anche, dello stesso autore, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, trad. it., Torino 1997. Küng coniuga al principio responsabilità il principio speranza: «L'uomo deve sfruttare il proprio potenziale umano in vista di una *società il più possibile umana* e di un *ambiente intatto* in maniera diversa da come finora è avvenuto. Le sue possibilità di umanità attivabili sono infatti maggiori di quanto non si pensi. In questo senso il realistico principio responsabilità e l'«utopico» principio speranza vanno di pari passo»; PEM, p. 50; cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, trad. it., Milano 1994.

¹⁰ PEM, p. 54.

¹¹ Küng si confronta con molti grandi classici nel tentativo di una fondazione dell'incondizionatezza dell'etica; oltre a quelli già citati e discussi, cfr. M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it., Torino 1966; K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M. 1988; di J. HABERMAS si vedano i seguenti lavori: *La nuova oscurità. Crisi dello stato sociale*

della comprensione della dimensione religiosa: «un'analisi del tempo, che escluda la dimensione religiosa, è carente».¹²

È in questo senso che le religioni possono – non debbono¹³ – acquisire un nuovo significato: proprio consentendo con Hans Jonas, Küng raccoglie la sfida della fondazione dell'istanza etica:¹⁴ come è possibile che l'etica sia vincolante in maniera incondizionata, da dove può essa trarre ragione della sua assolutezza?¹⁵ Consapevole della necessaria alleanza fra credenti e non credenti, e della ambivalenza storica, reale delle religioni, Küng

ed esaurimento delle utopie, trad. it., Roma 1988; *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it., Bologna 1986; *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it., Bari 1987; di R. BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione*, trad. it., Bologna 1985, e *Geschichtsprozesse und Handlungsnorme. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1984; cfr. inoltre E. TUGENDHAT, *Problemi di etica*, Torino 1987; di R. RORTY, *Le conseguenze del pragmatismo*, trad. it., Milano 1986, e *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, trad. it., Roma - Bari 1990; M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it., Milano 1963 e, dello stesso autore, *Storia della sessualità*, trad. it., Milano 1984-1985.

¹² *PEM*, p. 65; nonostante il pensiero postmetafisico (J. HABERMAS, *Il pensiero postmetafisico*, trad. it., Roma - Bari 1991) alla fine gli anni Novanta hanno peraltro in larga parte dovuto riconoscere l'importanza politica del fattore religioso, non da ultimo a seguito dei sanguinosi conflitti nell'area dei Balcani; cfr. D. JOHNSTON - C. SAMPSON, *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York - Oxford 1994; S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it., Milano 1997; J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 2000.

¹³ «Non si può contestare dal punto di vista filosofico che all'uomo in quanto essere ragionevole compete una reale autonomia umana, che gli permette, anche senza una fede in Dio, di realizzare una fiducia di fondo nella realtà e di assumersi la propria responsabilità nel mondo: una responsabilità verso se stesso e verso il mondo»; sono molte le pagine da Küng dedicate all'autonomia morale dell'uomo, cfr. *PEM*, pp. 56 ss.; cfr. A. GROSSER, *In nome di che? Fondamenti di una morale politica*, Milano 1972; cfr. *PEM*, p. 67: «è venuto in luce che la religione può contribuire, da un punto di vista sociopsicologico, alla promozione della libertà, al rispetto dei diritti umani e all'avvento della democrazia», in corsivo nel testo; «ribadiamo ancora una volta: anche l'uomo senza religione può condurre una vita autenticamente umana e, quindi, in questo senso, morale; appunto questa è l'espressione dell'autonomia intramondana dell'uomo»; *PEM*, p. 73.

¹⁴ Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, p. 57: «è già stato suggerito che qui [in merito al fondamento del dover essere] la fede religiosa possiede delle risposte di cui l'etica deve ancora andare in cerca, e per di più con incerta prospettiva di successo ... La fede è quindi molto bene in grado di fornire il fondamento dell'etica, ma non è disponibile su ordinazione»; discutendo questi passaggi, Küng replica: «Ritengo però che questa fede in Dio non sia affatto 'assente', ma oggi torni ad essere presente sulla scena pubblica; essa non è 'screditata' come nella modernità, ma ora, nel postmoderno, è tornata a essere credibile e razionalmente giustificata»; *PEM*, nota 78, p. 191.

¹⁵ L'esigenza di (alcune) norme etiche universalmente vincolanti appare già a p. 42: «senza morale, senza norme etiche universalmente vincolanti, anzi senza 'modelli globali' le nazioni corrono il rischio di sfociare, mediante l'accumulazione dei problemi nel corso dei decenni, in una crisi che, alla fine, può condurre al loro collasso».

tuttavia riconosce che queste «possono proporre le loro esigenze etiche con un'autorità totalmente diversa da quella di una semplice istanza umana».¹⁶

Si presenta qui un serio problema di principio: una teonomia risulta senz'altro essere una eteronomia? «Questo fondamento, questo sostegno e questo fine originario non significano per l'uomo una determinazione estranea»? La risposta del teologo è negativa: «rettamente intesa, la teonomia non è [quindi] eteronomia, ma fondamento e garanzia dell'autonomia umana, che non può mai degenerare in arbitrio umano»;¹⁷ questo viene affermato sulla base della acuta replica che Wolfgang Huber ha dato a Jonas.¹⁸ Ne deriva che «la religione può garantire valori supremi, norme assolute, motivazioni profondissime e ideali elevatissimi: il *perché* e il *fine della nostra responsabilità*».¹⁹

È tuttavia possibile l'accordo etico fra le religioni? Al di là di un'infinità di prescrizioni dottrinali opposte, e spesso contraddittorie, esse hanno un minimo etico comune. Sei punti vengono enucleati preliminarmente²⁰ in *Progetto per un'etica mondiale* per questo accordo:

¹⁶ PEM, p. 76; da un lato, Küng afferma che «scienza e tecnica possono dissolvere l'ethos tradizionale, ma non sono in grado, a loro volta, di produrre e nemmeno di fondare una nuova etica» (PEM, p. 41); d'altra parte, va detto subito chiaramente che non si intende effettuare una restaurazione cristiana o ecclesiastica: «(proprio in quanto teologo) non penso di delineare qui uno spaventoso scenario apocalittico della nostra follia di potenza per poi magari rimettere in gioco la religione cristiana o addirittura le chiese cristiane come liberatrici da ogni male»; PEM, p. 32.

¹⁷ PEM, p. 75.

¹⁸ «La parola *responsabilità* ha il duplice senso di resa dei conti (*Rechenschaft*) e cura (*Fürsorge*). Essa contiene in sé il duplice interrogativo, davanti a chi e per chi si deve assumere la responsabilità. Siccome Hans Jonas nel suo progetto originario rinuncia a tematizzare la fondazione religiosa della responsabilità, per lui rileva solo l'aspetto della cura. Perciò egli pensa la responsabilità come un rapporto unilaterale, non reciproco; la cura dei genitori per i loro figli e l'agire del politico in rappresentanza dei suoi sudditi sono per lui gli esempi tipici. Perciò a volte la sua disamina del concetto di responsabilità acquista un tono elitario, non democratico, ciò che può essere superato nel modo migliore se viene pensata la duplice relazionalità della responsabilità. E invece che a un concetto di responsabilità *totalitaria* si giungerebbe a una concezione reciproca e dialogica della responsabilità. Ci sarebbe allora spazio anche per la reciproca apertura delle culture e delle religioni, senza la quale non si può nemmeno pensare un futuro ethos mondiale»; citato in PEM, p. 191, nota 79; cfr. W. HUBER, *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*, München 1990, pp. 145 ss.

¹⁹ PEM, p. 76.

²⁰ In linea con quanto scriveva nella premessa, Küng ribadisce: «nelle complesse questioni di un'etica che congiunga le religioni mondiali qui possono essere indicati soltanto dei principi. Gli specialisti sono chiamati a intraprendere ulteriori tentativi»; PEM, p. 85.

- l'interesse per il bene dell'uomo e la sua dignità;²¹
- alcune massime comuni di elementare umanità: non ucciderai, non mentirai, non commetterai atti impuri, amerai e rispetterai i genitori ed i figli;
- il principio della via mediana, fra legalismo e libertinismo;
- la regola aurea categorica;²²
- fornire motivazioni per l'azione morale, attraverso figure normative (Buddha, Gesù, Confucio, Muhammad);
- dare risposta al problema del senso, attraverso una sopravvivenza, un'ulteriorità.

Dunque esiste, accanto ad un «overlapping consensus» fra credenti e non credenti, un'altro consenso, quello fra le religioni mondiali. Questo naturalmente ha delle potenzialità altissime per la salvaguardia del genere umano: «chi oggi più delle religioni mondiali sarebbe in grado di mobilitare milioni di persone in favore di un ethos mondiale?».²³

Analizzate queste premesse in maniera sufficiente, possiamo addentrarci nell'analisi del nucleo del testo, che comincia con un problema che già conosciamo: la pretesa di verità. Questa si trova, sempre, tra i due baratri dell'oblio e del fanatismo:

«Un cieco fanatismo della verità ha, in tutti i tempi e in tutte le chiese e religioni, ferito e ucciso impunemente. Viceversa uno stanco oblio della verità, una mancanza di orientamento e di norme ha come conseguenza certa che molti non credono più in nulla».²⁴

Il problema centrale, naturalmente, consiste nel mantenere la propria identità aprendola nel contempo alla pretesa di verità di altre parti, eppure:

²¹ Si tratta, evidentemente, del valore dell'*Humanum*, ossia di quel criterio generale di verità delle religioni che Küng ha trattato in *TC*. Come in *TC*, inoltre, si mostra la fusione tra fondazione dell'agire morale e i diritti umani: «il bene e la dignità dell'uomo vengono affermati ovunque con assoluta autorità – quale è possibile soltanto alle religioni – come principio fondamentale e fine dell'agire dell'ethos umano, vale a dire della vita, dell'integrità, della libertà e solidarietà umane in modo del tutto concreto. Così la dignità, la libertà e i diritti umani non vengono soltanto statuiti positivamente, ma fondati in una prospettiva ultima, fondati religiosamente»; *PEM*, p. 79.

²² Cfr. J. WATTLES, *The Golden Rule*, New York - Oxford 1999, e P.C. BORI, *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova - Milano 2004, pp. 179 ss.

²³ *PEM*, p. 85.

²⁴ *PEM*, p. 104.

«è teologicamente giustificabile una via che permetta ai cristiani come ai seguaci di altre fedi di accettare la verità di ogni altra religione, senza per questo abbandonare la verità della propria religione e, quindi, la propria identità?».²⁵

Tre sono le risposte date al problema della verità che Küng ritiene incapaci di soluzione; le possiamo ormai riassumere come esclusivismo, relativismo, inclusivismo. Ma nel *Progetto per un'etica mondiale* esse vengono declinate con una nuova terminologia: una strategia d'assedio, una di minimizzazione,²⁶ una di abbraccio. Riguardo al problema della pace, la prima presume di dare risposta con una religione di Stato; la seconda con una polverizzazione delle differenze, la terza con l'interpretazione 'egocentrica' delle altre religioni. Qui l'integrazione avviene «mediante perdita dell'identità».²⁷

La risposta al quesito sulla pretesa di verità comincia con l'autocritica e l'ascolto delle critiche delle religioni mondiali rivolte al cristianesimo; con l'ammissione che «i confini tra verità e falsità passano anche attraverso la propria religione»,²⁸ sgomberando il terreno dal possibile fraintendimento inclusivista o monologico. I tre criteri di verità che già abbiamo discusso in *Teologia in cammino* ritornano a essere discussi nel *Progetto per un'etica mondiale*, ma in ordine invertito (prima il criterio religioso, poi quello etico), e,

²⁵ PEM, p. 104.

²⁶ Riguardo alla posizione relativista, pare particolarmente ben espresso il parere di Küng: «Un moderno pluralismo dell'indifferenza, oggi assai diffuso tra gli intellettuali, che approva noncurante la propria e le altre religioni, un indifferentismo teologico, per il quale tutte le posizioni e negazioni religiose sono ugualmente valide e, quindi, indifferenti ... non è una soluzione reale»; PEM, p. 106. Ho altrove paragonato queste conclusioni di Küng alla posizione del 'contestualismo universale' per come è definito da U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma 1999, p. 105: «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 ... Anche il contestualismo assolutizzato si dimostra *cieco* di fronte alle verità degli altri, non diversamente dall'universalismo assolutizzato ... porta a un *aprioristico* patto di non-mescolanza fra le culture»; cfr. G. ZAMAGNI, *Hans Küng: la sfida teologica nell'epoca della globalizzazione*, in «Il Pensiero Mazziniano», 2 (2001), pp. 102-111, p. 104; mi pare vada nello stesso senso C. GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000, pp. 14 ss.: «Oggi, in un'età in cui la convivenza, spesso conflittuale, tra culture diverse si è spostata nelle metropoli, si sente affermare da più parti che i principî morali e cognitivi delle varie culture sarebbero imparagonabili. Questo atteggiamento, che in teoria dovrebbe sfociare in una tolleranza illimitata, scaturisce paradossalmente da premesse simili a quelle cui s'ispira il principio che fa coincidere la giustizia col diritto del più forte».

²⁷ PEM, p. 108.

²⁸ PEM, p. 108.

significativamente, non viene da subito trattato il criterio specifico cristiano, la normatività di Gesù, se non nel quadro generale del criterio dell'autentico o canonico. Le figure normative, o le scritture normative, sono «un criterio interno di verità, valido in modo diverso per ogni religione, di cui garantisc[ono] insieme l'identità».²⁹ Nel contempo, proprio perché il dialogo sia possibile, occorre che vi sia uno sguardo vicendevolmente critico anche fra le religioni; non solo per mezzo della critica immanente alla religione che viene criticata, ma anche, seppure «senza presunzione», attraverso il criterio specifico della religione che rivolge la critica:

«Nessuna religione può rinunciare del tutto ad applicare i propri, specifici criteri di verità anche alle altre religioni, siano essi i criteri cristiani, ebraici, islamici, induisti, buddhisti o confuciani. 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».³⁰

Quest'ultima precisazione porta alla domanda: «che cosa resta allora ... come autorità indiscutibile per essere nel diritto, nella verità di fronte agli altri?».³¹ Ritroviamo il contesto generale³² e alcune formule già discusse in *Teologia in cammino*: è nell'incontro con i diritti umani, condannati a torto dalla chiesa (fino al Concilio Vaticano II) che le religioni possono avere un ruolo decisivo, proprio nel senso di una fondazione religiosa dei diritti umani:

«Nella battaglia in favore dell'umano la religione può cioè fondare in modo inequivocabile quello che la politica non può ... la religione può fondare in maniera inequivocabile perché la morale, le norme e i valori etici devono

²⁹ PEM, pp. 112 ss.

³⁰ PEM, p. 113; cfr. p. 127: «in modo diretto il criterio specificamente cristiano può essere applicato soltanto al cristianesimo: in forza dell'interrogazione autocritica, se e in che misura la religione cristiana sia in generale cristiana. In modo indiretto – e senza superbia – il medesimo criterio può certamente essere applicato anche alle altre religioni: per una chiarificazione critica del problema, se e in che misura anche in altre religioni (soprattutto nell'ebraismo e nell'islamismo) si trovi qualcosa di quello spirito che definiamo cristiano».

³¹ PEM, p. 113.

³² «La religione si è sempre rivelata più convincente là dove – molto prima di tutte le moderne rivendicazioni di autonomia – le è riuscito di attribuire, proprio sull'orizzonte dell'Assoluto, importanza e valore a ciò che è veramente umano ... Ogni messaggio religioso, anche quello cristiano, oggi deve certamente essere ripensato nell'orizzonte nuovo di un mondo che è cambiato»; PEM, p. 114. Di qui prende avvio la discussione con i diritti umani.

vincolare *incondizionatamente* (e non soltanto quando fa comodo) e, quindi, *universalmente* (per tutti i ceti, classi e razze) ... soltanto l'Incondizionato può obbligare in maniera incondizionata, soltanto l'Assoluto può vincolare in maniera assoluta». ³³

Già nel colloquio dell'UNESCO sulle religioni tenutosi dall'8 al 10 febbraio 1989 a Parigi è stato riconosciuto quanto sia necessaria una presa di responsabilità delle religioni mondiali verso i diritti umani. ³⁴ In quella sede, l'umano è stato accettato come criterio ecumenico fondamentale: in base a ciò che aiuta l'uomo ad essere veramente umano è possibile discernere ciò che nelle singole religioni è buono e cattivo. Nonostante questo,

«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 suprema, comunque la si intenda sotto il profilo religioso)». ³⁵

Inoltre, riporta Küng,

«tutti i rappresentanti accettavano l'autocritica quale presupposto del dialogo interreligioso ... Tutti erano d'accordo nell'affermare che proprio dalle religioni salga una richiesta di azione in favore dell'educazione dell'uomo all'umanità e alla pace».

E ancora «afferstavano in linea di principio la possibilità di fondare l'umanità in ciascuna tradizione». ³⁶

Resta in tutto ciò problematico come si concili una visione pluralistica delle religioni con la specifica pretesa di assolutezza

³³ PEM, p. 115.

³⁴ I documenti del colloquio sono stati pubblicati in H. KÜNG - K.-J. KUSCHEL (edd), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*, München 1993; cfr. anche K.-J. KUSCHEL, *Weltreligionen und Menschenrechte*, in «Evangelische Kommentare», 22 (1989), pp. 17-19 e H. KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale*, in «Concilium», 2 (1990), pp. 126-144.

³⁵ PEM, p. 121; sul versante religioso e teologico, questo aspetto è rilevante: «la vera umanità è il presupposto di una vera religione. L'umano (il rispetto della dignità umana e dei valori fondamentali) è cioè un'esigenza minima per ogni religione: deve esserci almeno umanità (questo è un criterio minimo) là dove si vuole realizzare un'autentica religiosità»; e di converso: «La religione (in quanto espressione di un senso complessivo, di valori supremi, di un dovere incondizionato) è cioè un presupposto ottimale per la realizzazione dell'umano: deve esserci proprio la religione (questo è un criterio massimo) là dove si vuole realizzare e concretizzare l'umanità come dovere veramente incondizionato e universale»; PEM, p. 121.

³⁶ PEM, pp. 121 ss.

di ognuna di esse. La obiezione che Küng rivolse a Paul Knitter e ai pluralisti torna qui in questa forma: «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?».³⁷ La risposta è articolata nel concetto di stabilità (*Standfestigkeit*), declinato come 'essere saldo', 'resistere', avvicinato ai concetti classici di 'fortezza', e 'costanza'.³⁸ Eppure, nello stesso tempo, la pretesa dell'unicità della propria verità costituisce spesso un ostacolo insormontabile al dialogo. La soluzione?

«Neppure il cristiano possiede il monopolio della verità o il diritto di rinunciare alla professione della verità nella forma di un qualsiasi pluralismo. No, dialogo e testimonianza non si escludono».³⁹

Küng riprende a questo punto i tre criteri di verità di cui abbiamo discusso nell'ambito di *Teologia in cammino*: il criterio etico generale dell'*Humanum*, il criterio religioso dell'origine o del canone, il criterio specificamente cristiano dello spirito di Gesù Cristo, per poter rispondere ancora una volta ai pluralisti Hick e Knitter. Anche la soluzione della doppia prospettiva viene ripresa:

«Dal di fuori ... esistono ovviamente diverse religioni vere ..., diverse vie di salvezza ... Dal di dentro, quindi nella prospettiva del cristiano credente che si riferisce al Nuovo Testamento, per me, dunque, in quanto uomo coinvolto, interpellato [*herausgefordert*], c'è soltanto un'unica vera religione».⁴⁰

Questo ci riporta alle obiezioni rivolte alle conclusioni di Knitter nel dialogo avuto fra i due teologi, riportato da *L'unicità cristiana. Un mito?*. Il metodo prospettato dai pluralisti ancora una volta presta il fianco alle repliche del teologo di Tubinga: esso

³⁷ PEM, p. 123.

³⁸ Küng rimanda alla *Summa theologiae* di S. Tommaso (II-II, q. 123, a.2 e q. 137, a.3).

³⁹ PEM, p. 127.

⁴⁰ PEM, p. 129; qui Küng fa anche un esempio molto eloquente di 'costituzionalismo religioso': «anche l'uomo politico (diplomatico) nelle trattative e il professore di diritto pubblico nelle sue lezioni devono per principio partire dal fatto che l'altro Stato possiede una propria costituzione comunque legittima; che il suo diritto è in ugual modo vincolante e impegnativo per i suoi cittadini. Questa concezione tuttavia può e deve essere pienamente coerente con il suo atteggiamento interno di fondo: in quanto leale cittadino tra gli altri cittadini egli, nella sua scienza e coscienza, si sente legato proprio a questa (e a nessun'altra) costituzione; ... il migliore negoziatore dovrebbe essere, suppongo, proprio quello che sa coniugare idealmente entrambe le prospettive: la massima fedeltà al proprio paese (alla propria costituzione, confessione, religione) con la massima apertura agli altri».

appare «aprioristico»,⁴¹ astorico (nel trascurare la condizionatezza storica delle singole figure normative anche l'una rispetto all'altra), oltre che irrealistico nel richiedere a chi già difficilmente può ammettere la validità di un'altra via addirittura di liquidare il proprio nucleo di fede: «sarebbe letteralmente una follia esigere ... da un ebreo l'abbandono della normatività della Torah o da un musulmano quella del Corano».⁴² Da ultimo, quel metodo è in definitiva non cristiano, se si tiene per fermo il Nuovo Testamento. La conclusione di Küng, riprendendo per un'ultima volta la discussione sul 'Rubicone teologico', è che non si dà dialogo con l'assolutezza della propria via (logocentrismo), ma ugualmente non si dà dialogo senza le rispettive identità delle due persone che dialogano (con-fusione):

«Tutto ciò significa che chi, come cristiano o non-cristiano, fa proprio un tale punto di vista corre il rischio (lo voglia o no) di allontanarsi dalla propria comunità di fede, anzi di smarrire ciò che per la propria religione è essenziale».⁴³

Inoltre, viene messo in gioco il ruolo dell'intellettuale: egli deve essere, anche in questo, integrato; la teologia non può, meno che mai oggi, nascere e restare nel chiuso di uno studio, di un convento, di un'università. Essa si nutre del rapporto dialettico fra questi istituti e la base, dalla quale essa trae le sfide da interpretare alla luce della propria fede religiosa e sulla quale essa ha a sua volta un effetto di testimonianza e di guida; con le parole di Küng:

«Al dialogo tra le religioni non giova che alcuni intellettuali occidentali (e dell'estremo Oriente) realizzino intese 'interreligiose'. Anzi, è ora del tutto chiaro che, in ultima analisi, non ci sarebbe nemmeno bisogno del dialogo se non ci fosse più qualcosa di normativo e di definitivo nelle religioni».⁴⁴

Viene allora auspicato: un metodo «a posteriori»; un metodo assieme storico e rispettoso delle identità delle religioni; attenzione all'importanza delle altre figure normative anche nella propria tradizione (Muhammad come profeta post-cristiano autentico). Per chiudere con la parte B del *Projekt*, riepiloghiamo così:

⁴¹ Significativamente, «aprioristico» è aggettivo che, come abbiamo visto, anche Ulrich Beck utilizza per il contestualismo universalizzato; cfr. *supra*, nota 26.

⁴² *PEM*, p. 131.

⁴³ *PEM*, p. 131.

⁴⁴ *PEM*, p. 131.

«Dovremmo ... alla luce di un impegno autenticamente cristiano e con una continua disponibilità ad apprendere, lasciarci trasformare, sulla nostra via, in maniera sempre nuova, da quello che di nuovo ci viene insegnato dalle altre religioni, così che la fede di un tempo, lungi dall'essere distrutta, resti arricchita».⁴⁵

A chiudere il piccolo libro, la parte C, che rappresenta primariamente un'introduzione metodologica alla ricerca affrontata da Küng per indagare storicamente le tre maggiori religioni profetiche. Questi studi, di grande valore in sé, risultano prioritari ad un dialogo tra religioni, proprio perché «non c'è dialogo religioso senza ricerca di base».⁴⁶

2. *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*

Con questo volumetto, la teologia delle religioni di Hans Küng raggiunge uno degli esiti di massimo rilievo, proprio perché essa non rimane confinata nello studio, facendosi pratica di dialogo. È con questa dichiarazione, e con il seguente *Sì all'etica mondiale* che si ha un dialogo effettivo con le religioni mondiali e con gli esponenti di quelle religioni.

Dal 28 agosto al 4 settembre 1993, a Chicago, 200 delegati del Parlamento delle religioni mondiali⁴⁷ hanno approvato, a larga maggioranza, una *Dichiarazione per un'etica mondiale*. Nell'introduzione alla *Dichiarazione* si ripresentano alcune delle istanze individuate nel *Progetto per un'etica mondiale*: «Noi confermiamo che nelle dottrine delle religioni si trova un comune patrimonio di valori fondamentali, che costituiscono il *fondamento* di un'etica mondiale»; vi si ribadisce, ancora, che le religioni possono fornire una fondazione totalmente diversa dalla giurisprudenza o dalla filosofia a una dichiarazione: «Noi affermiamo che esiste una norma incontestabile e incondizionata per tutti gli ambiti della vita, per

⁴⁵ PEM, p. 134; qui Küng rimanda al testo di J.B. COBB, *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia (PA) 1982.

⁴⁶ Non possiamo, in questa sede, analizzare la grande 'trilogia' dedicata a *Ebraismo* (Milano 1993), *Cristianesimo* (Milano 1997) e *Islam* (Milano 2005, in corso di traduzione).

⁴⁷ Ricorda la storia del Parlamento delle religioni mondiali K.-J. Kuschel nella sua postfazione (*Il parlamento delle religioni mondiali [1893-1993]*) a DEM, pp. 85-116.

le famiglie e le comunità, per le razze, le nazioni e le religioni». ⁴⁸ Le religioni possono dare una norma incondizionata per un'altro motivo fondamentale: essa non parla solo alla ragione dell'uomo, ma anche al suo 'cuore'. ⁴⁹

Il fondamento di questa norma incondizionata, tuttavia, proprio per il fatto che questo doveva essere un documento di consenso, non potè, nella Dichiarazione, essere identificato con Dio: la religione buddhista, in particolare, non avrebbe accettato una simile identificazione: «il buddhismo, se non ateo, è però decisamente agnostico». ⁵⁰ Il documento trovava infine il consenso sulla base di quattro punti comuni:

– «nessuno mise in discussione la necessità e l'utilità di una dichiarazione sull'etica mondiale». ⁵¹

– «La fondamentale istanza etica: 'ogni uomo deve essere trattato umanamente' venne accettata come del tutto pacifica». ⁵²

– «La seconda, complementare, istanza fondamentale, la regola aurea, venne parimenti recepita come ovvia». ⁵³

⁴⁸ DEM, p. 14; cfr. p. 25: «con lo sguardo rivolto a un nuovo ordine mondiale noi vogliamo richiamare alla memoria certe norme etiche immutabili, incondizionate». Ecco reso in pratica ciò che si è già analizzato: il duplice significato di «responsabilità», non solo come «previdenza», ma come «rendere conto», e dunque la capacità assolutamente peculiare delle religioni nella fondazione dell'azione morale.

⁴⁹ DEM, p. 16, 'Introduzione': «La terra non può essere trasformata in meglio se non cambia prima la coscienza dei singoli»; p. 21: «l'impegno a favore del diritto e della libertà presuppone una coscienza della responsabilità e dei doveri e, quindi, si deve far appello sia alla testa sia al cuore degli uomini» e, per concludere (capoverso conclusivo), p. 39: «la nostra terra non può essere cambiata in meglio senza che venga cambiata la coscienza del singolo», ripetuto ancora una volta. Qui occorrerebbe tuttavia includere le quasi-religioni, intese alla maniera di Paul Tillich.

⁵⁰ «In nome di Dio? L'obiezione dei buddhisti», in H. KÜNG, *Storia, senso e metodo della dichiarazione per un'etica mondiale*, in DEM, pp. 47-83, qui pp. 66-71, in particolare p. 68. Così già CR, p. 459.

⁵¹ DEM, pp. 19 ss.: «Noi vogliamo esprimere la nostra convinzione comune: noi tutti abbiamo una responsabilità nei confronti di un miglior ordine mondiale ... Ciò vale in particolare per gli stati moderni: sono necessarie garanzie per la libertà di coscienza e di religione; esse però non sostituiscono valori, convinzioni e norme vincolanti che valgono per tutti gli uomini»; p. 22: «il diritto, senza la moralità, a lungo andare perde ogni consistenza e ... perciò non ci sarà nessun ordine mondiale nuovo senza un'etica mondiale».

⁵² DEM, p. 21: «quello che essa [la Dichiarazione del 1948] ha solennemente proclamato sul piano del diritto noi vogliamo qui confermare e approfondire alla luce dell'etica: la piena realizzazione dell'inviolabilità della persona umana»; pp. 24 ss.: «Di fronte a ogni manifestazione di disumanità le nostre convinzioni religiose ed etiche proclamano: ogni uomo deve essere trattato in maniera umana. Ciò significa che ogni uomo ... possiede una dignità inalienabile e intangibile».

⁵³ DEM, p. 78; cfr. p. 14: «Noi dobbiamo comportarci con gli altri come vogliamo che gli altri si comportino con noi»; e p. 25: «c'è un principio, la regola aurea, che da mil-

– I quattro comandamenti che vi sono esposti: non uccidere,⁵⁴ non rubare,⁵⁵ non mentire,⁵⁶ non commettere atti impuri.⁵⁷

Ognuna di queste quattro norme figura in un paragrafo così strutturato: analisi sociologica della situazione attuale; posizione della norma etica (A); applicabilità di essa, senza la quale non vi può essere soluzione (B); tramandabile attraverso l'educazione (C); intesa anche in senso ambientalista (D) per la realizzazione della piena umanità (E).⁵⁸ Prendiamo ad esempio la norma «non uccidere» (1):

(1): «L'uso della violenza, il traffico degli stupefacenti e il crimine organizzato, spesso dotati di nuovissime possibilità tecniche, hanno raggiunto dimensioni planetarie. In molti luoghi si governa ancora 'dall'alto' con il terrore; dittatori, grandi e piccoli, opprimono i loro popoli, la violenza istituzionale è molto diffusa. Anche in alcuni paesi ove sono in vigore leggi a difesa delle libertà individuali, vengono torturati i prigionieri, mutilate le persone, uccisi gli ostaggi».

(A): «Ma dalle grandi tradizioni ecc.».

(B): «Certamente ci saranno sempre conflitti là dove ci sono degli uomini. Tali conflitti però dovrebbero, per principio, essere composti nel quadro di un ordinamento giuridico, senza fare ricorso alla violenza. Ciò vale sia per

lenni 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».

⁵⁴ DEM, p. 15: «Noi ci impegniamo 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»; poi nuovamente a p. 27: «ma dalle grandi tradizioni religiose ed etiche dell'umanità apprendiamo la norma: non uccidere. O in forma positiva: rispetta ogni vita».

⁵⁵ DEM, pp. 15 ss.: «Noi dobbiamo mirare a un ordine sociale ed economico giusto, nel quale ognuno ottenga uguali possibilità di realizzare tutte le proprie potenzialità umane ... Noi non possiamo rubare. Dobbiamo piuttosto superare il predominio della sete di potere, prestigio, denaro e consumo, al fine di creare un mondo giusto e pacifico» e p. 30: «Ma dalle grandi tradizioni religiose ed etiche dell'umanità apprendiamo la norma: non rubare. O in forma positiva: agisci in maniera corretta e leale».

⁵⁶ DEM, p. 33: «Ma dalle grandi tradizioni religiose ed etiche dell'umanità apprendiamo la norma: non mentire. O in forma positiva: parla e agisci con sincerità ... nessun uomo e nessuna istituzione, nessuno Stato e anche nessuna chiesa o comunità religiosa ha il diritto di dire il falso agli uomini».

⁵⁷ DEM, p. 35: «Ma dalle grandi tradizioni religiose ed etiche dell'umanità apprendiamo la norma: non commettere atti impuri. O in forma positiva: rispettatevi e amatevi a vicenda».

⁵⁸ DEM, ai titoli dei capitoli, porta: «I. Nessun nuovo ordine mondiale senza un'etica mondiale»; «II. Esigenza fondamentale: ogni uomo deve essere trattato umanamente»; «III. Quattro norme immutabili»; «IV. Mutamento di coscienza».

il singolo individuo sia per gli Stati ... Non c'è sopravvivenza dell'umanità senza la pace mondiale».

(C): «Già i giovani dovrebbero imparare, in famiglia e a scuola, che la violenza non può essere un mezzo di confronto con gli altri».

(D): «Ma anche la vita degli animali e delle piante, che con noi abitano questo pianeta, merita protezione, attenzione e cura».

(E): «Essere veramente uomo, nello spirito delle nostre grandi tradizioni religiose ed etiche, significa essere pieni di attenzione e disponibili all'aiuto ...».⁵⁹

Nel commento che segue alla dichiarazione, Küng fornisce le principali formulazioni storiche riguardo alla regola aurea.⁶⁰ Questo commento intende fugare possibili obiezioni e fornire precisazioni della proposta etica (intesa come disciplina e sistema): «con l'etica mondiale non si deve né si può perseguire un'ideologia mondiale o una religione mondiale unitaria». Questo dovrebbe oramai risultarci abbastanza chiaro e familiare. Le scritture o le figure sacre e normative restano valide; esse «offrono, per così dire, un'etica massimale, rispetto alla quale la Dichiarazione sull'etica mondiale può offrire solo un'etica minima». E, per marcare anche le differenze da altri modelli:

«Non si intende proporre un minimalismo etico, come se si fosse già acquisito molto qualora in una nuova generazione umana venisse realizzato anche solo questo minimo di valori ... si intende il minimo di ciò che già ora è comune alle religioni del mondo in materia etica».⁶¹

⁵⁹ Per le citazioni di quest'ultima analisi, cfr. *DEM*, pp. 27-29.

⁶⁰ H. KÜNG, *Storia, senso e metodo della dichiarazione per un'etica mondiale*, pp. 78 ss.: Confucio, *Dialoghi*, 15,23: «quello che tu stesso non desideri, non farlo neppure agli altri uomini»; Rabbi Hillel (*Shabbat* 31a): «non fare agli altri quello che non vuoi che essi facciano a te»; Gesù (Mt 7,12, Lc 6,31): «tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»; Muhammad (*40 Hadithe di an-Nawawi* 13): «nessuno di voi è un credente fino a quando non desidera per il suo fratello quello che desidera per se stesso»; Jainismo (*Sutrakritanga* I.11.33): «L'uomo dovrebbe comportarsi con indifferenza nei confronti di tutte le realtà mondane e trattare tutte le creature del mondo come egli stesso vorrebbe essere trattato»; Buddismo (*Samyutta Nikaya* V,353,35-354.2): «Uno stato che non è gradevole o piacevole per me, non deve esserlo neppure per lui; e uno stato che non è gradevole o piacevole per me, come posso io pretenderlo per un altro?»; Induismo (*Mahabharata* XIII.114.8): «non ci si dovrebbe comportare con gli altri in un modo che sarebbe sgradevole a noi stessi; questa è l'essenza della morale».

⁶¹ Per tutte le citazioni precedenti, cfr. *DEM*, p. 81. Si veda, come replica all'obiezione minimalista, quanto ha detto ancora Küng in conferenza a Genova il 28 novembre 2001: «Ma se deve esistere un nuovo ordine mondiale, è necessario un *minimo di valori comuni, di modelli e atteggiamenti di base*, un'etica che, per quanto di natura condizionata temporalmente, è in tutti i sensi vincolante per il mondo dell'intera umanità, insomma un'etica mondiale. Non un sistema etico uniforme, ma un minimo necessario di valori condivisi, di atteggiamenti e modelli di base che tutte le religioni, nazioni e gruppi di interesse

3. «Yes to a Global Ethic»

In questa raccolta di contributi,⁶² ove sul tema del *Projekt* figurano interventi di personalità della politica, del mondo della pace, e religiose, alcuni passaggi sono significativi proprio a riguardo del tema centrale: come conciliare identità culturale e dialogo religioso.



«Riflettendo su questo problema in quanto ebreo, sento di essere invitato a intraprendere una duplice impresa. Da un lato, mi viene chiesto, in aggiunta alla mia identità e tradizione, di riconoscere tra i valori spirituali, i principi morali e il comportamento di altri, qualcosa di corrispondente ai valori cui io aderisco, ai quali cerco di essere fedele ... D'altra parte mi viene chiesto un tentativo di tradurre e di comprendere nella mia terminologia la mentalità e la cultura altrui. Questo presume da parte mia un'apertura verso gli altri basata sulla mia identità, e sulla mia fedeltà a me stesso, e attraverso questa apertura, l'accoglimento di ciò che è universale».⁶³

Teddy KOLLEK, sindaco di Gerusalemme (1965-1993)

«Coloro che sono stati coinvolti in un dialogo di qualunque tipo, sanno che esso ha un processo ad andata e ritorno. Rivolgendoci all' 'altro' rischiamo di perdere contatto con la nostra comunità ... Spesso la parte più dura del dialogo è tornare a casa e cercare di comunicare a coloro che non hanno avuto la nostra esperienza cosa significa, e perché è importante, assicurando loro che non li abbiamo semplicemente traditi. Il successo di questa nuova iniziativa dipenderà dal grado in cui saremo capaci di portare il dialogo a casa, e dal modo in cui ci aiuteremo ad acquisirlo».⁶⁴

Jonathan MAGONET, ricercatore biblico al Leo Baeck College di Londra

«Un'etica implica le mie relazioni con gli altri o con l'Altro».⁶⁵

Elie WIESEL, premio Nobel per la Pace

possono sottoscrivere»; H. KÜNG, *Religioni universali - pace mondiale - etica mondiale*, in D. VENTURELLI (ed), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, pp. 19-31, qui p. 25; e ancora: «ma le religioni rimangono come sono! L'etica mondiale non può risolvere le questioni di dogmatica, di fede. Ma diciamo: nonostante tutte le differenze di fede, ci sono fortunatamente in tutta l'umanità alcune regole che esistono presso gli Aborigeni dell'Australia, così come in tutte le grandi tradizioni»; *Libertà conquistata. Gianmaria Zamagni intervista Hans Küng*, p. 141.

⁶² YGE.

⁶³ YGE, pp. 86 ss.

⁶⁴ YGE, pp. 95 ss.

⁶⁵ YGE, p. 107.



«Gli inviti sono una cosa a doppio senso: se porto un invito a qualcuno di un'altra fede, sono al tempo stesso chiamato ad ascoltare la sua storia di fede e di attualizzazione ... La visione che sta dietro la Dichiarazione è duplice: la fondamentale unità della famiglia umana e il potenziale di ogni fede per dare un contributo specifico alla pace mondiale». ⁶⁶

George CAREY, arcivescovo di Canterbury



«I tesori spirituali di saggezza e religione che sono stati donati all'umanità intera ci insegnano che ciascuno può fare il bene, se è veramente interessato a farlo ... Così, proprio come musulmano voglio esprimere il mio impegno per la Dichiarazione ...». ⁶⁷

Mahmoud ZAKZOUK, decano della Facoltà di teologia islamica, Università Al-Azhar, Il Cairo



«[citando Vivekānanda] 'Il cristiano non deve diventare hindu o buddhista, né l'hindu o il buddhista devono diventare cristiani. Ma ciascuno deve assimilare lo spirito degli altri eppure preservare la sua individualità' ... La pace mondiale potrà essere acquisita solo quando i popoli comprenderanno questo reale, essenziale significato di religione». ⁶⁸

Hajime NAKAMURA, professore all'Università di Tokyo



Dileep Padgaonkar, membro dell'Unesco e direttore di *The Time of India*: «... tutto ciò richiede una ridefinizione di tolleranza ...: la capacità di comprendere ed 'empatizzare' con l' 'altro' – o, più precisamente, con le 'altrui' istanze etiche – senza rinunciare al proprio nucleo di fede e al proprio stile di vita». ⁶⁹



«Il detto neoconfuciano *li-i-fen-shu* significa che vi è solo un principio, ma diverse manifestazioni di esso. La metafora preferita dei filosofi neoconfuciani era che la stessa luna splende su migliaia di correnti ... Per questa ragione, non c'è bisogno di condannare la nostra tradizione – al contrario, siamo persino chiamati a rivivificare la nostra tradizione ... Infatti, l'ideale massimo dei cinesi è sempre stato *nei-wi-ho-i*, 'l'unità di interno ed esterno'». ⁷⁰

Shu-Hsien LIU, professore di Filosofia all'Università cinese di Hong Kong

⁶⁶ YGE, p. 139.

⁶⁷ YGE, p. 193.

⁶⁸ YGE, pp. 203, 207.

⁶⁹ YGE, p. 214.

⁷⁰ YGE, pp. 218, 220.

Prima di proseguire oltre, occorre brevemente riepilogare quello che ancora è seguito alla Dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali. Già nel 1997, l'InterActionCouncil, formato da ex capi di Stato e di governo ha proposto una *Dichiarazione universale delle responsabilità umane*. Nel dicembre del 1999 è stata la volta del terzo Parlamento delle religioni mondiali, a Città del Capo: in quella data è stato emanato un *Appello alle nostre Istituzioni direttrici*, fondato sulla Dichiarazione del 1993.

Da ultimo, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha indetto il 2001 'Anno internazionale del dialogo tra le culture'. Qui, il 9 novembre, Hans Küng, così come gli altri esperti convocati da Kofi Annan,⁷¹ ha tenuto una relazione di fronte all'Assemblea Generale. Al termine, l'Assemblea ha proclamato una *Global Agenda for Dialogue among Civilizations*, in cui si riconosce che il dialogo può portare all'elaborazione di modelli etici comuni.⁷² Anche papa Giovanni Paolo II, nello stesso anno, ha dichiarato:

«L'umanità nell'intraprendere il percorso di globalizzazione non può più fare a meno di un codice etico comune. Con ciò non si intende un unico sistema socio-economico dominante o un'unica cultura che imporrebbero i propri valori e criteri all'etica. È nell'uomo in sé, nell'umanità universale scaturita dalla mano di Dio, che bisogna ricercare le norme di vita sociale. Questa ricerca è indispensabile affinché la globalizzazione non sia solo un altro nome della relativizzazione assoluta dei valori e della omogeneizzazione degli stili di vita e delle culture. In tutte le varie forme culturali esistono valori umani universali che devono essere espressi e sottolineati quale forza d'orientamento dello sviluppo del progresso».⁷³

4. «Der lange Weg zum Weltethos»⁷⁴

Il problematico nodo della salvezza dei non-cristiani e la contemporanea necessità della fede per la salvezza rappresentò

⁷¹ Per dare i nomi più illustri, Richard von Weizsäcker, Jacques Delors, Hanan Ashrawi, Nadine Gordimer, Javad Zarif, e Amartya Sen, ma cfr. <http://un.org/Dialogue>

⁷² Oltre che al sito delle Nazioni Unite per il Dialogo tra le Culture, si può trovare il testo *Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations* al sito della Fondazione Weltethos: <http://www.weltethos.org>

⁷³ Citato in H. KÜNG, *Religioni universali - pace mondiale - etica mondiale*, p. 26.

⁷⁴ Questa ultima parte, dedicata al manoscritto *Der lange Weg zum Weltethos. Die theologischen Voraussetzungen in einer autobiographischen Betrachtung*, 1998, è stata realizzata per cortesia di Hans Küng, che me ne ha concesso copia. Desidero ancora una volta mostrargli la mia gratitudine.

l'interesse centrale di Küng fin dal 1953. Infatti in quell'anno apparve il suo primo articolo, *Über den Glauben. Ein Versuch*. Già a venticinque anni, Küng scriveva:

«La salvezza degli infedeli è, dagli inizi del cristianesimo, una croce della teologia: la volontà di salvezza generale di Dio – la assoluta necessità della fede: entrambe verità indiscutibili della rivelazione! ... In questo breve saggio – non può essere più di questo – questo segreto della fede deve essere seguito con schiettezza, nella speranza che da esso anche un poco di luce cada su questa per noi così oscura salvezza degli infedeli».⁷⁵

La tappa immediatamente successiva, in questa prospettiva autobiografica, fu quella elaborata in *Cristianità in minoranza*, del quale Küng ricorda la fondazione di un radicale universalismo cristocentrico, attraverso il capovolgimento della terminologia classica della dogmatica: non più la chiesa come via ordinaria alla salvezza, e le religioni universali vie in misura solo straordinaria, ma viceversa (ciò che abbiamo già mostrato essere un debito a Schlette) per il duplice significato dei termini 'ordinario' e 'straordinario'.

Anche nella rievocazione autobiografica di *Der lange Weg zum Weltethos* il terzo passo è il volume *La chiesa*. Esso si fondò essenzialmente sulle acquisizioni e sullo sviluppo delle dichiarazioni vaticane *Lumen Gentium* (16) e *Nostra Aetate*, che funsero da puntello (*stützen*). Là si era dichiarata infatti «la possibilità di salvezza per uomini di altre religioni, e anche per i non religiosi».⁷⁶ Negli stessi anni ebbe luogo l'importante contributo di *Veracità*:

«Lo scritto militante che corrisponde a questo periodo lo chiamai allora *Veracità. Per il futuro della chiesa*. Nel capitolo sulla 'Manipolazione della verità?' ho reso chiaro che né un'interpretazione del dogma positivistico-letterale né una dialettico-speculativa potevano risolvere i problemi, e che solo una storica, e dunque in questo senso verace interpretazione del dogma può riconoscere la problematica».⁷⁷

⁷⁵ Citato da Küng in *LW*, p. 2; traduzione nostra: «Das Heil der Ungläubigen ist seit den Anfängen des Christentums ein Kreuz der Theologie: Der allgemeine Heilswille Gottes – die absolute Notwendigkeit des Glaubens: beides undiskutierbare Offenbarungswahrheiten! ... In diesem kurzen Versuch – mehr kann es nicht sein – soll schlicht diesem Geheimnis des Glaubens etwas nachgegangen werden, in der Hoffnung, daß von ihm her auch etwas Licht fällt auf das für uns so dunkle Heil der Ungläubigen».

⁷⁶ *LW*, p. 4: «Jetzt aber konnte ich mich sogar auf einen Konzilstext stützen ... wo von der Heilsmöglichkeit für Menschen anderer Religionen, ja sogar für Nichtreligiöse ... die Rede ist: ...». Segue la citazione di *LG* 16.

⁷⁷ *LW*, p. 5: «Die entsprechende Kampfschrift dieser Zeit nannte ich denn auch 'Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche' (1968). Im Kapitel über 'Manipulation der

I presupposti specificamente cristologici del *Projekt* vanno ravvisati, come abbiamo mostrato, in *Christ sein*. Il merito di questo testo sta nella sua proposta di una ‘cristologia dal basso’:

«Per un dialogo – non solo con l’ebraismo, ma allo stesso modo con l’islam, e con tutte le altre religioni mondiali – era, ed è di significato decisivo, che qui vengono paragonate non solo le costruzioni speculative di ambo le parti (come la dottrina della Trinità e le diverse analogie per lo più eccelse in altre religioni), ma il Gesù di Nazareth storico con gli storici Buddha Gautama, o Confucio, o Muhammad». ⁷⁸

Dunque, senza questi presupposti cristologici, senza la sintesi critica della ricerca sul Gesù neotestamentario non vi sarebbe affatto stato un libro come *Cristianesimo e religioni universali*.⁷⁹ Questa stessa cristologia, tuttavia, è debitrice dello studio *Incarnazione di Dio*, dedicato alla concezione hegeliana del Cristo. Questo stesso studio è stato necessario perché potesse esserci anche un libro come: *Dio esiste?*. Del suo, quest’ultimo volume è stato necessario al *Projekt* in triplice modo: per il confronto critico con i tre principali negatori dell’esistenza di Dio, Feuerbach, Marx e Freud; per l’alternativa che viene proposta al nichilismo nietzscheano, da ritrovarsi in una «ragionevole fiducia di fondo» (*vernünftiges Grundvertrauen*) e, ciò che più ci ha occupato in questa nostra ricerca, per un confronto costruttivo con le religioni mondiali:

«Già in *Dio esiste?* si trovano due capitoli caratterizzati dal metodo della scienza delle religioni sul Dio dai molti nomi nella religione cinese e sul Dio senza nome nel buddhismo, che culminano nella reciproca sfida tra la comprensione di Dio cristiana e quella asiatica». ⁸⁰

Wahrheit?’ (Kap. B VIII) machte ich deutlich, daß weder eine positivistisch-wörtliche noch eine dialektisch-spekulative Dogmeninterpretation die Probleme zu lösen vermögen, sondern daß nur eine geschichtliche und in diesem Sinn wahrhaftige Dogmeninterpretation der Problematik gerecht wird».

⁷⁸ LW, p. 6: «Für einen Dialog nicht nur mit Judentum, sondern auch mit dem Islam und allen anderen Weltreligionen war und ist es von entscheidender Bedeutung, daß hier nicht nur spekulative Konstruktionen von beiden Seiten (etwa wie die Trinitätslehre und meist höchst verschiedene gelagerte Analogien in anderen Religionen) verglichen werden, sondern der geschichtliche Jesus von Nazareth mit dem geschichtlichen Buddha Gautama, Konfuzius oder Mohammed».

⁷⁹ LW, p. 7: «Ohne die hier auf weit über zweihundert Seiten geleistete kritische Synthese der neutestamentlichen Jesusforschung wäre es mir unmöglich gewesen, ein Jahrzehnt später öffentliche Dialoge mit wissenschaftlichen Vertretern des Islam, des Hinduismus, des Buddhismus, der chinesischen Religion und des Judentums zu führen».

⁸⁰ LW, p. 9: «Schon in ‘Existiert Gott?’ finden sich zwei religionswissenschaftliche Kapitel über den vietnamesischen Gott in der chinesischen Religion und über den namenlo-

Cristianesimo e religioni universali rappresentò dunque un primo ‘banco di prova’ del dialogo per la teologia delle religioni di Hans Küng. Ma, al tempo stesso, «senza conoscenze oggettive precise delle altre religioni come della propria, il dialogo interreligioso non è fondato su basi serie». ⁸¹ Come abbiamo notato, inoltre, «all’epilogo di *Cristianesimo e religioni universali* ho dato il titolo del tutto programmatico: *Non c’è pace mondiale senza pace tra le religioni*». ⁸²

Infine, dopo l’adozione dell’epistemologia kuhniana, è stato possibile giungere a quella nuova «fondazione di una teologia ecumenica» ⁸³ che è rappresentata da *Teologia in cammino*: «In rapporto a questa [teoria dei paradigmi], mi ha particolarmente occupato la questione di ‘una criteriologia ecumenica’, che potè sviluppare i criteri per la ‘vera religione’». ⁸⁴ La discussione che ci ha molto occupato sul ‘Rubicone teologico’ occupa un piccolo spazio in *Der lange Weg*, del tutto sufficiente però per una conclusione netta:

«La fermezza nella propria fede e la capacità di dialogo con uomini di altre fedi sono virtù complementari. Dagli appelli dei ‘pluralisti’, che più avanti mi avrebbero intimato di varcare il ‘Rubicone’ del riconoscimento della fondamentale uguaglianza di tutte le religioni e dei loro fondatori, ero già dal principio immunizzato, grazie a Karl Barth». ⁸⁵

Vengono infine mostrati i presupposti etici, elaborati fin dall’intervento al World Economic Forum di Davos e all’Unesco di Parigi, ove venivano formandosi le basi per il *Projekt*. Da questo manoscritto, dunque, si è avuta conferma del percorso seguito.

sen Gott im Buddhismus, die kulminieren in der gegenseitigen Herausforderung von christlichem und asiatischem Gottesverständnis».

⁸¹ *LW*, p. 9: «Ohne präzise sachliche Kenntnisse der anderen Religionen wie der eigenen ist der interreligiöse Dialog nicht seriös fundiert».

⁸² *LW*, p. 11: «Dem Epilog zu ‘Christentum und Weltreligionen’ aber habe ich dann anderthalb Jahrzehnte später den ganz programmatischen Titel gegeben ‘Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden’ (1984)». Un decennio e mezzo dopo la conferenza per il centenario dell’università americana a Beirut, tenuta nel 1967.

⁸³ Sottotitolo tedesco a *TC*.

⁸⁴ *LW*, p. 10: «In diesem Zusammenhang hat mich insbesondere die Frage einer ‘ökumenischen Krieteriologie’ beschäftigt, die Kriterien für die ‘wahre Religion’ zu entwickeln vermag».

⁸⁵ *LW*, p. 3: «Standfestigkeit im eigenen Glauben und Dialogfähigkeit gegenüber Menschen anderen Glaubens komplementäre Tugenden sind. Gegenüber den Lockrufen der ‘Pluralisten’, die mich später aufforderten, den ‘Rubicon’ zur Anerkennung der grundsätzlichen Gleichheit aller Religionen und ihrer Stifter zu überschreiten, war ich durch Karl Barth von vornherein gefeit».

Qualche passaggio da Küng segnalato non è stato qui toccato (ve ne sono diversi: dall'analisi compiuta della cristologia all'approfondimento dell'adozione dei paradigmi per la teologia, alle opere sulla poesia e la letteratura⁸⁶), questi non sono sembrati – da un punto di vista teoretico – imprescindibili per la comprensione della sua teologia delle religioni. Per quanto riguarda la letteratura critica, non è stato trascurato nulla di ciò che era attinente al nostro tema; la bibliografia potrà dare un'idea della mole di articoli che la produzione di Küng (di per sé già sterminata) ha suscitato, soprattutto per i suoi aspetti più 'controversistici', in particolare l'infallibilità e la cristologia 'dal basso'. Del resto però, il valore dell'opera va a nostro avviso ben al di là delle polemiche in cui più volte è stata costretta. Finora ho limitato al minimo possibile il mio intervento e giudizio, per lasciare innanzi tutto la parola ai testi. Sarà bene ora tirare qualche conclusione di questo percorso.

⁸⁶ Si confrontino H. KÜNG - W. JENS (edd), *Poesia e religione*, trad. it., Genova 1989; H. KÜNG, *Maestri di umanità*, trad. it., Milano 1989 e, dello stesso autore, *Grandi pensatori cristiani*, trad. it., Milano 1999, per non citare che i maggiori.

Conclusioni

Come abbiamo potuto constatare attraverso il nostro percorso, la teologia delle religioni rappresenta, nell'opera ormai cinquantennale di Hans Küng, il *fil rouge* che percorre e lega tutte le opere principali. Il problema del rapporto tra il cristianesimo e le religioni è al centro dell'attenzione del teologo dal 1953, quando scrisse l'articolo *Über den Glauben. Ein Versuch*, e da *Cristianità in minoranza* (1965), fino al *Progetto per un'etica mondiale* (1990) e oltre: alle tre monografie su *Ebraismo, Cristianesimo e Islam* (2004).

D'altro canto, la teologia delle religioni rappresenta un aspetto di primo piano della teologia contemporanea, proprio per la sua problematicità attuale. Essa è parte integrante, centrale, di quanto Rosino Gibellini ha definito come quarto (e ultimo) movimento della teologia del secolo appena trascorso.¹ Con Küng, è stato possibile studiarla attraverso l'autore che maggiormente e più continuativamente l'ha segnata e influenzata, dal Concilio ad oggi.

Nel merito delle tesi, un'osservazione preliminare è anzitutto necessaria: questo rapporto non si incentrò mai sulla possibilità di salvezza per le altre religioni; già nel 1964, infatti, nel proprio intervento per il Congresso eucaristico di Bombay, Küng scriveva che

«È lecito porsi il problema di ciò che si trova al di fuori della *chiesa*, ma difficile è trovarne la risposta. Non è invece un problema domandarsi ciò che si trova fuori di *Dio* e del suo piano di salvezza ... 'Dio vuole che *tutti* gli uomini siano salvati'».²

Questa affermazione di 1Tm 2,4 e il suo sviluppo conciliare nelle due dichiarazioni analizzate, erano e sono rimasti i capisaldi argomentativi del teologo. Già nel Concilio Vaticano II e dalla

¹ Così conclude il volume R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, p. 560: «con l'aprirsi delle teologie confessionali alla teologia ecumenica e alla teologia delle religioni, la teologia del XX secolo compie un quarto movimento, che la introduce in un'epoca ecumenica e planetaria».

² *CM*, pp. 41 ss.

Dichiarazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese ad Addis Abeba (1971), infatti, la questione della salvezza veniva in definitiva lasciata alla sola volontà di Dio.

Resta tuttavia irrisolta la questione riguardante le diverse verità di fede, in merito a cui il giovane Küng si trovava ad avere di fronte personalità della statura di Karl Barth (fautore dell'esclusivismo), oggetto del suo studio giovanile a Roma e Parigi, di Karl Rahner, che aveva sostenuto la soluzione del 'cristianesimo anonimo' (inclusivismo con cristologia 'normativa'), di Heinz Robert Schlette (inclusivismo con cristologia 'costitutiva'), autore del testo che rappresenta il primo tentativo sistematico di una teologia delle religioni, di Sarvepalli Radhakrishnan, e il suo *Religioni orientali e pensiero occidentale* (sostenitore di un pluralismo). Quattro grandi autori, presi ad esempio per quattro modalità fondamentali d'impostazione della problematica teologico-religiosa.

Nella fase 'dell'ecumenismo intracristiano' degli anni Sessanta, dominata dalle conclusioni del Concilio, la posizione di Küng in merito al problema della verità può essere paragonata a quella di Heinz Robert Schlette, e sintetizzata così: la Parola del Padre è la verità che illumina anche le altre fedi, nei confronti delle quali «la fede cristiana rappresenta un universalismo radicale, fondato, concretizzato e centrato nel Cristo».³

Per utilizzare la distinzione teorica fra due tipi di universalismo che è stata proposta alcuni anni fa dal filosofo di Princeton Michael Walzer, la posizione espressa in *Cristianità in minoranza* rispecchia dunque precisamente un tipo di universalismo del primo genere, ovvero della 'covering-law'.⁴ Accanto a questo universalismo della Legge onnicomprensiva (che ha tonalità missionario-imperiali), Walzer individuava un secondo tipo di universalismo, definito 'reiterativo', poiché contemplante la possibilità «policentrica» di 'più esodi'.⁵

³ CM, p. 58.

⁴ Cfr. M. WALZER, *Due specie di universalismo*, trad. it. parz. in «Micromega», 1 (1991), pp. 127-145 (di cui sono grato all'amico Thomas Casadei), qui p. 128: «il primo universalismo ritiene che come c'è un solo Dio, così c'è una sola legge, una sola giustizia, un modo solo di intendere il viver bene o la società buona o il buon regime, una salvezza, un messia, un millennio per tutta l'umanità»; ma cfr. anche P.C. BORI, *Il conflitto fra due universalismi. Il «Racconto dell'Anticristo» di Solov'ëv e L. Tolstoj*, in *La Madonna di San Sisto di Raffaello. Saggi sulla cultura russa*, Bologna 1990, pp. 223-241, e P.C. BORI, *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova 2004, in particolare pp. 29-44.

⁵ Il riferimento esemplare è il profeta Amos (9,7): «Non siete voi per me come gli Etiopi, Israeliti? Parola del Signore. Non io ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei

Fu la contesa con i 'pluralisti' Hick e Knitter, nel corso degli anni Ottanta, a portare il teologo tubinghese al ripensamento dell'intera questione. Il primo, nell'opera *God and the Universe of Faiths* (1973), auspicava una rivoluzione copernicana per la teologia, ovvero il passaggio dall'ecclesiocentrismo a un teocentrismo, e aveva inserito Küng fra quei teologi che cercano una soluzione al problema della pluralità *de facto* delle religioni senza mettere in discussione il dogma tradizionale *extra ecclesiam nulla salus*. La posizione del teologo di Tubinga significava, per Hick, semplicemente l'aggiunta, a quel tradizionale sistema 'tolemaico' (ecclesiocentrico), di un ulteriore 'epiciclo', e questo per quanto il tentativo di *Cristianità in minoranza* venisse definito «il più acuto fino ad ora».⁶

Fu ancora più vivace il dibattito avuto fra Küng e Paul F. Knitter: le divergenze fra i due si erano già manifestate nei convegni delle università di Temple (Philadelphia) e Toronto (rispettivamente dell'ottobre 1984 e novembre 1985). In quelle sedi, anche quest'ultimo aveva ascritto Küng alla posizione inclusivista, dubitando che potesse essere annoverato fra i 'pluralisti', poiché non riconosceva ad altre figure religiose un valore normativo (per i propri fedeli) analogo a quello di Gesù Cristo per i cristiani. Domandava, in definitiva, Paul Knitter: «sarebbe pronto a riconoscere che per i musulmani Muhammad è la 'definitiva parola di Dio'?».⁷

Il pluralismo tuttavia, come paventò Küng, rasentava il rischio di spingersi, per così dire, 'troppo in là', e più precisamente nel perdere il carattere universalistico dell'annuncio delle religioni. È certo preoccupazione necessaria e opportuna per un teologo, e non manca in Küng, quella di non perdere il nucleo della propria professione di fede; e tuttavia la pericolosità di una posizione relativistica non è soltanto dogmatica. La questione è altrettanto delicata dal punto di vista etico e politico, poiché l'assenza di una

da Caftòr e gli Aramei da Kir?». Scrive Walzer: «La liberazione è un'esperienza particolare che si ripete per ciascun popolo oppresso. Al tempo stesso, è in ciascun caso una buona esperienza perché Dio è il liberatore comune. Ciascun popolo ha la *propria* liberazione per mano di un unico Dio, lo stesso Dio in tutti i casi, un Dio che, si presume, trova l'oppressione universalmente odiosa»; M. WALZER, *Due specie di universalismo*, p. 131.

⁶ J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, p. 128.

⁷ P.F. KNITTER, *Hans Küng's Theological Rubicon*, p. 228 (per quanto al posto di 'Muhammad' avrebbe dovuto scrivere 'il Corano'); Knitter ricorda queste discussioni nel suo più recente *Una terra molte religioni. Dialogo interreligioso e responsabilità globale*, trad. it., Assisi 1998, p. 31, nota 4.

simile asserzione di verità mina la stessa necessità del dialogo: ciò è stato ben visto da Küng, che osservava: «ben difficilmente ci si potrà confrontare se in nessuna religione esiste qualcosa che, in ultima analisi, abbia un carattere normativo e definitivo».⁸

Questa deriva è rappresentata dalla categoria che alcuni anni dopo il sociologo Ulrich Beck ha definito «contestualismo universale»: «il conquistatore ha il suo punto di vista e il conquistato il suo ... con questo risultato: tutti sono come sono», con la conseguenza che «anche il contestualismo assolutizzato si dimostra *cieco* di fronte alla verità degli altri, non diversamente dall'universalismo assolutizzato ... porta a un *aprioristico* patto di non-miscelanza tra le culture, in una sottintesa impossibilità di dialogo così come nell'impossibilità di un cambio di prospettiva»⁹ – esito che è naturalmente l'esatto contrario di quanto auspicava lo stesso Knitter nel suo sviluppo di una teologia della liberazione delle religioni, poiché si lascia così (per quanto surrettiziamente) il terreno ai soli rapporti di forza, in una indifferenza verso i giudizi di valore.¹⁰

La replica di Küng ai pluralisti prese forma nel 1986, in un articolo dal titolo *Gibt es die eine wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie*, successivamente pubblicato all'interno di *Teologia in cammino*. Approfondendo e allargando la produzione teorica precedente, questo saggio proponeva l'adozione di tre criteri fondamentali di verità delle religioni; il primo, un criterio propriamente etico (e, aggiungerei, pragmatico): l'*Humanum*, secondo il quale la religione 'vera' è quella 'buona', e la religione è vera e buona «nella misura in cui ... è a servizio dell'essere umani (*der*

⁸ H. KÜNG, *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, p. 162.

⁹ U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, trad. it., Milano 1999, pp. 105-106.

¹⁰ Si è occupato di queste problematiche anche C. GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000, p. 14: «Oggi, in un'età in cui la convivenza, spesso conflittuale, tra culture diverse si è spostata nelle metropoli, si sente affermare da più parti che i principi morali e cognitivi delle varie culture sarebbero imparagonabili. Questo atteggiamento, che in teoria dovrebbe sfociare in una tolleranza illimitata, scaturisce paradossalmente da premesse simili a quelle cui s'ispira il principio che fa coincidere la giustizia col diritto del più forte». Ma si legga anche, a p. 42: «Il sapere incorporato in quei fucili dava ai *conquistadores* la possibilità di controllare in maniera più efficace il mondo che (anche se attraverso categorie cognitive diverse) dividevano con gli indigeni americani. Attribuire un valore superiore alla civiltà dei *conquistadores* su questa base sarebbe una rozza semplificazione. Ma la loro vittoria è un fatto».

Menschlichkeit dient)»;¹¹ il secondo, un criterio religioso: quello della autenticità o canonicità della religione odierna rispetto alla propria origine storica; il terzo, il criterio specifico di ciascuna religione – quello cristiano è: «una religione è vera e buona se e in quanto essa lascia trasparire ... lo spirito di Gesù Cristo».¹²

Ed è con questo terzo criterio, che Küng risponde alla sfida di Knitter, oltrepassando il 'Rubicone teologico'. Scrive infatti che

«non si tratta quindi di un prerogativa esclusivamente cristiana, ma di un criterio religioso applicabile ... anche ad altre religioni, quindi generale: una religione viene qui giudicata in base alla sua dottrina o prassi normativa ... e in certe circostanze anche in base alla sua figura fondamentale (Cristo, Muhammad, Buddha)».¹³

Riguardo al terzo criterio, va nuovamente sottolineato ciò che Küng afferma:

«io applico direttamente questo criterio solo al cristianesimo ... Indirettamente – e senza presunzione – lo stesso criterio può certo venire applicato anche alle altre religioni».¹⁴

L'elaborazione di questi tre criteri porta al cuore della posizione teologico-religiosa dell'ultimo Küng, la 'doppia prospettiva':

«viste dall'esterno, considerate dal punto di vista della scienza delle religioni, esistono diverse religioni vere ... Vista dall'interno, dal punto di vista del cristiano credente orientato al Nuovo Testamento, per me esiste la religione vera, la quale, essendomi impossibile percorrere contemporaneamente tutte le vie, è la via che cerco di percorrere».¹⁵

¹¹ H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, p. 293, traduzione nostra. Questa posizione chiaramente echeggia una tesi di W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, trad. it., Brescia 1998 (ed. or. 1902).

¹² *TC*, p. 278.

¹³ H. KÜNG, *What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology*, p. 243 ss.; cfr. *TC*, p. 276.

¹⁴ *TC*, p. 278. Del resto, proprio la presunzione paventata dal teologo quanto al criterio specificamente cristiano, dovrebbe essere oggi impedita dallo stato della ricerca sulla vita di Gesù e sulle prime comunità, che ci consegnano i tratti di un irriducibile pluralismo; cfr. C. THEOBALD, *Jésus n'est pas seul. Ouvertures*, in P. GILBERT - C. THEOBALD (edd), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris 2002, pp. 381-462, e A. DESTRO - M. PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma - Bari 2000; questo pluralismo delle origini si rispecchia, anche all'interno stesso della chiesa, in una pluralità di centri, di chiese, di teologie; cfr., per esempio, J.K. VOISS, *L'Europa mette forse in pericolo la de-europeizzazione (e purificazione) della Chiesa?*, in «Concilium», 2 (2004), pp. 106-117, in particolare pp. 109-112.

¹⁵ *TC*, p. 285, che torna pressoché identica in *PEM*, p. 129: «Viste dal di fuori, in prospettiva, per così dire, scientifico-religiosa, esistono ovviamente diverse religioni vere ...

Ma forse, rileggendo il dialogo di Gesù con la Samaritana in Gv 4,21-23 («è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre ... in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità»¹⁶), si potrebbe ammettere che non solo dal punto di vista della scienza delle religioni, ma 'dal punto di vista della volontà di Dio possano esistere diverse religioni vere' (ciò che il teologo Küng ammette solo «con riserva»¹⁷), senza, con ciò stesso, che il cristiano debba porre in questione il messaggio del Vangelo, che lo chiama a una professione di fede. Una simile posizione, inoltre, corrisponderebbe meglio all'universalismo 'reiterativo' della definizione di Walzer, o all'universalismo contestuale di Beck, che mi paiono risposte molto prossime, improntate alla ricerca di un dialogo critico interculturale.¹⁸

È su questi fondamenti che Hans Küng ha costruito il proprio *Progetto per un'etica mondiale*. Abbiamo visto come egli raccolga la sfida posta da Hans Jonas per un fondamento incondizionato dell'agire morale, e come segua Wolfgang Huber nel respingere il timore che una teonomia debba rappresentare necessariamente un'eteronomia. Tuttavia, anche con lo stesso Michael Walzer si manifestano tratti di un'interessante comunione d'intenti e di procedura nel campo dell'etica mondiale.¹⁹ Ed è infatti proprio attraverso una metodologia *reiterativa* che il progetto ha avuto un seguito, nelle dichiarazioni che vanno da quella del Parlamento delle religioni del 1993 alla *Global Agenda for Dialogue among*

Vista dal di dentro, quindi nella prospettiva del cristiano credente che si riferisce al Nuovo Testamento, per me, dunque, in quanto uomo coinvolto, interpellato, c'è soltanto un'unica vera religione».

¹⁶ Si può confrontare in particolare, in merito a questo passo di Giovanni, G. GAETA, *Il culto «in spirito e verità» secondo il Vangelo di Giovanni*, in P.C. BORI (ed), *In spirito e verità. Letture di Giovanni 4,23-24*, Bologna 1996.

¹⁷ Così in H. KÜNG, *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, p. 161.

¹⁸ U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, p. 107: «il principio dell'universalismo contestuale afferma che non si può sfuggire all'inquietudine prodotta dalla mescolanza reciproca di certezze esclusive. Fino a che punto il cambio di prospettive, il dialogo, il fraintendersi l'uno con l'altro, il ridere, i conflitti, siano possibili, necessari, senza senso, assurdi o tutto questo assieme, si sa solo *dopo che* si è provato a fare questo passo».

¹⁹ Cfr. il monografico della rivista «Paradigmi», *Prospettive sull'etica mondiale. In memoria di Giovanni Battista Clemente*, Fasano 2000, ove compaiono i contributi di K.-O. APPEL, *L'etica del discorso come etica universale*, pp. 473-497, e di M. WALZER, *L'esperienza dell'universalità*, pp. 579-587; su Walzer, si vedano i contributi di T. CASADEI, «Senso del luogo» e *tensione universalistica: pluralità delle morali e diritti umani in Micheal Walzer*, in «Fenomenologia e società», 1 (2000), pp. 26-51, e *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale e politica in Michael Walzer*, Firenze, in corso di pubblicazione.

Civilizations (2001), e che ha assunto i contorni di un appassionato, instancabile negoziato.

Questi temi sembrano, così, portare lontano dal lessico e dal terreno tradizionale della teologia. Eppure, trattano di problemi che non possono non essere posti (anche dai teologi), e non ci si potrà esimere dal perseguirne tenacemente le soluzioni, se si vuole che la teologia resti in grado di affermare una parola di concordia anche praticabile, impegnata e impegnativa, nel giorno in cui le religioni sembrano invece rappresentare, ancora una volta e da ogni parte, una minaccia alla pace.

Bibliografia

I. ABBREVIAZIONI

- CM* H. KÜNG, *Cristianità in minoranza. La chiesa e le altre religioni*, Brescia 1967; ed. orig. *Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen*, Einsiedeln 1965
- EC* H. KÜNG, *Essere cristiani*, Milano 1976; ed. orig. *Christ sein*, München 1974
- CR* H. KÜNG - J. VAN ESS - H. VON STIETENCRON - H. BECHERT, *Cristianesimo e religioni universali*, Milano 1986; ed. orig. *Christentum und Weltreligionen*, München 1984
- DE* H. KÜNG, *Dio esiste?*, Milano 1979; ed. orig. *Existiert Gott?*, München 1978
- DEM* H. KÜNG - K.-J. KUSCHEL, *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del parlamento delle religioni mondiali*, Milano 1995; ed. orig. *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München 1993
- C* H. KÜNG, *La chiesa*, Brescia 1969; ed. orig. *Die Kirche*, Freiburg i.Br. 1967
- LW* H. KÜNG, *Der lange Weg zum Weltethos, pro manuscripto*, 1998
- PEM* H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, Milano 1991; ed. orig. *Projekt Weltethos*, München 1990
- TC* H. KÜNG, *Teologia in cammino*, Milano 1989; ed. orig. *Theologie im Aufbruch*, München 1987
- V* H. KÜNG, *Veracità. Per il futuro della chiesa*, Brescia 1970; ed. orig. *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Freiburg i.Br. 1968
- YGE* H. KÜNG, *Yes to a Global Ethic*, London 1996; ed. orig. *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München - Zürich 1995

II. OPERE DI HANS KÜNG

Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957; trad. it. *La giustificazione*, Brescia 1969.

Anmerkungen zum Axiom «Extra Ecclesiam nulla Salus», in G.C. BERKOUWER - R. SCHIPPERS (edd), *Ex auditu verbi. Theologische opstellen aangeboden aan Prof. G.C. Berkouwer ter gelegenheid van zijn vijftiëntigjarig ambtsjubileum als hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam*, Kampen 1965, pp. 80-88.

Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen, Einsiedeln 1965; trad. it. *Cristianità in minoranza. La chiesa e le altre religioni*, Brescia 1967.

Die Kirche, Freiburg i.Br. 1967; trad. it. *La chiesa*, Brescia 1969.

Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche, Freiburg i.Br. 1968; trad. it. *Veracità. Per il futuro della chiesa*, Brescia 1968.

Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970; trad. it. *Infallibile? Una domanda*, Brescia 1970.

Risposte. Sulla discussione per «Infallibile», Bologna s.d. [ma 1971].

Christ sein, München 1974; trad. it. *Essere cristiani*, Milano 1976.

Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart 1976; trad. it. *Gesù, segno di contraddizione. Un dialogo ebraico-cristiano*, Brescia 1980.

L'infallibilità, Milano 1977.

Existiert Gott?, München 1978; trad. it. *Dio esiste?*, Milano 1979.

Woran man sich halten kann. Christliche Orientierung in orientierungsarmer Zeit, Einsiedeln 1985; trad. it. *Perché sono ancora cristiano. Un orientamento cristiano in un tempo povero di orientamenti*, Genova 1988.

Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie, in H. DEUSER - G.M. MARTIN - K. STOCK - M. WELKER (edd), *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt. Festschrift für J. Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, pp. 536-558.

Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento, in «Concilium», 1 (1986), pp. 156-165.

What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology, in L. SWIDLER (ed), *Toward an Universal Theology of Religion*, Maryknoll (NY) 1987, pp. 231-250.

Theologie im Aufbruch, München 1987; trad. it. *Teologia in cammino*, Milano 1987.

Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale, in «Concilium», 2 (1990), pp. 126-144.

Projekt Weltethos, München 1990; trad. it. *Progetto per un'etica mondiale*, Milano 1991.

Das Judentum, München 1991; trad. it. *Ebraismo*, Milano 1993.

Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis-Zeitgenossen erklärt, München 1992; trad. it. *Credo*, Milano 1994.

Das Christentum. Wesen und Geschichte, München 1994; trad. it. *Cristianesimo*, Milano 1997.

Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, München - Zürich 1995; trad. ingl. *Yes to a Global Ethic*, London 1996.

Der lange Weg zum Projekt Weltethos. Die theologischen Voraussetzungen in einer autobiographischen Betrachtung, pro manuscripto, 1998.

Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen, München 2002.

Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione. Intervista con Jürgen Hoeren, Brescia 2004.

Libertà conquistata. Gianmaria Zamagni intervista Hans Küng, in «La società degli individui», 19 (2004), pp. 135-142.

Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München 2004; trad. it. *Islam*, Milano 2005.

– CHING J., *Christentum und chinesische Religion*, München 1988; trad. it. *Cristianesimo e religiosità cinese*, Milano 1989.

– KUSCHEL K.-J., *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München 1993; trad. it. *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*, Milano 1995.

– KUSCHEL K.-J., *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*, München 1993.

– ESS VAN J. - STIETENCRON VON H. - BECHERT H., *Christentum und Weltreligionen*, München 1984; trad. it. *Cristianesimo e religioni universali*, Milano 1986.

III. LETTERATURA

ALBERIGO G., *Concilio Vaticano II (1962-1965)*, introduzione a E. LORA - B. TESTACCI (edd), *Concilio ecumenico vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, Bologna 1992, pp. 3-67.

ARCHER D.J., *Küng, Wittgenstein and God*, in «Irish Theological Quarterly», 50 (1983-1984), pp. 238-249.

ASSMANN J., *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano 2000.

BARTH K., *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, a cura di H. SCHMIDT, in K. BARTH, *Gesamtausgabe, II: Akademische Werke*, Zürich 1919.

– *Kirchliche Dogmatik* i, 2, TVZ, Zürich 1993 (ed. orig. 1938), § 17, pp. 304-397 (*Dogmatique*, i, 2, Genève 1954, § 17, pp. 71-147).

– *Dogmatica ecclesiale. Antologia a cura di Helmut Gollwitzer*, trad. it., Bologna 1968.

BAUMANN U., *Hans Küng (* 1928) – Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, in S. LEIMGRUBER - M. SCHOCH (edd), *Gegen die Gottvergessenheit*, Basel - Freiburg - Wien 1990, pp. 469-498.

- BECHMANN U., *Kein Überleben ohne Weltethos? Anfragen an Hans Kungs» Projekt Weltethos*», in «Kathechetische Blätter», 117 (1992), p. 300-302.
- BECK U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma 1999.
- BONHOEFFER D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, trad. it., Cinisello Balsamo (Milano) 1988 (ed. orig. 1970).
- BORI P.C., *Ogni religione è l'unica vera. L'universalismo religioso di Simone Weil*, in «Filosofia e teologia», 3 (1994), pp. 393-403.
- *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova - Milano 2004.
- BREWER, K.W., *The Uniqueness of Christ and the Challenge of the Pluralistic Theology of Religions*, in K.-J. KUSCHEL - H. HÄRING (edd), *Hans Küng. New Horizons for Faith and Thought*, London 1993, pp. 198-215.
- BRUNNER E., *Dogmatik, I: Die christlicher Lehre von Gott*, Zürich 1946.
- BURI F., *Das Problem Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng*, in «Theologische Zeitschrift», 37 (1981), p. 164-172.
- BUTTERWORTH R., *Questions to Hans Küng*, in «Heythrop Journal», 18 (1977), p. 436-446.
- CANTWELL SMITH W., *Theology and the World's Religious History*, in L. SWIDLER (ed), *Toward a Universal Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1987, pp. 51-72.
- CAROSIO, M., *Extra ecclesiam nulla salus: Il caso Feeney*, in «Cristianesimo nella storia», 3 (2004), pp. 833-876.
- Il «caso Küng». Una minaccia alla libertà della ricerca teologica?*, in «La civiltà cattolica», 131 (1980), pp. 105-116.
- CHAMPAGNE C., *Salut, religions mondiales et mission de l'église selon Hans Küng*, in J. TOMKO (ed), *La salvezza oggi*, Roma 1989, pp. 309-318.
- CHIRICO P., *Hans Küng's Christology: An Evaluation of Its Presuppositions*, in «Theological Studies», 40 (1979), pp. 256-272.
- CONGAR Y., *Vaste monde ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Paris 1959.
- *Après «Infaillible»? de Hans Küng: bilans et perspectives*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 58 (1974), pp. 243-252.
- CONIO C., *Le religioni non cristiane nell'opera «Dio esiste?» di Hans Küng*, in «Teologia», 4 (1979), pp. 314-323.
- COWDELL S., *Hans Küng and the World Religions. The Emergence of a Pluralist*, in «Theology», 92 (1989), pp. 85-92.
- DALY M., *Hans Küng*, in J.W. BONEY - L.E. MOLUMBY (edd), *The New Day. Catholic Theologians of the Renewal*, Richmond (VA) 1968.
- DANIÉLOU J., *Les saints «païens» de l'ancien testament*, Paris 1956.
- DEJAIFVE, G. SJ., *Être chrétien selon Hans Küng*, in «Nouvelle Revue Théologique», 97 (1975), p. 251-266.

- DESCAMPS, A.L., *La christologie de Hans Küng. Réflexions exégétiques*, in «*Révue théologique de Louvain*», 10 (1979), pp. 51-75.
- DEWEY J., *Una fede comune*, trad. it., Firenze 1959.
- DUMOULIN, H., *Zum Gespräch der Weltreligionen*, in «*Stimmen der Zeit*», 4 (1975), pp. 279-282.
- DUNCAN R., *On Being a Catholic. What Philosophy Does Hans Küng Follow?*, in «*Homiletic and Pastoral Review*», 78 (1977), pp. 9-23.
- DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, trad. it., Brescia 1998.
- DUSSEL E., *Storia della chiesa in America Latina (1492-1992)*, ed. rinnovata e aggiornata, Brescia 1992.
- ELIADE M., *Paul Tillich e la storia delle religioni*, introduzione a P. TILlich, *Il futuro delle religioni*, trad. it., Brescia 1970 (ed. orig. 1966), pp. 35-42.
- ENGLAND R.G., *Hans Küng: a consideration*, in «*Churchman*», 90 (1976), pp. 34-43.
- FARRUGIA, J., *La sfida del pluralismo religioso contemporaneo alla teologia cristiana nel contesto anglosassone*, in M. CROCIATA (ed), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001, pp. 80-104.
- GAILLARD A., *Être chrétien de Hans Küng*, in «*Études théologiques et religieuses*», 54 (1979), pp. 127-133.
- GAILLARD A., *Encore Hans Küng*, in «*Études théologiques et religieuses*», 55 (1980), p. 449-452.
- GALLI A., *Contributo alla critica di H. Küng*, in «*Sacra Doctrina*», 22 (1977), p. 319-327.
- GEFFRÉ C., *Verso una nuova teologia delle religioni*, in R. GIBELLINI (ed), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, pp. 353-372.
- GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992.
- GINZBURG C., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000.
- GUÉLLUY, R., *Pour une christologie fonctionnelle? A propos de «Être chrétien» de Hans Küng*, in «*Revue théologique de Louvain*», 9 (1978), pp. 311-328.
- GUTIÉRREZ G., *Teologia della liberazione. Prospettive. Edizione del quinto centenario dell'America Latina, rivista e corretta, con una nuova introduzione: «Guardare lontano»*, Brescia 1992.
- HÄRING H., *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Mainz 1998.
- HÄRING H. - KUSCHEL K.-J. (edd), *Hans Küng. Weg und Werk*, München 1978; trad. it. *Hans Küng. Itinerario e opera*, Brescia 1978.
- HARNACK A. VON, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1980 (ed. orig. 1901).
- HICK J. - KNITTER P. (edd), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, trad. it., Assisi 1994 (ed. orig. 1987).

- HICK J. (ed), *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973.
- *The Myth of God Incarnate*, London 1977.
- HUBER W., *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*, München 1990.
- HUMMEL R., *Hans Küngs Weltethos*, in «Lutherische Monatshefte», 32 (1993), p. 7.
- HÜNERMANN P., *Information - Reflexion - Kritik. Zur Auseinandersetzung zwischen Hans Küng und dem kirchlichen Lehramt*, in «Geist und Leben», 53 (1980), pp. 3-17.
- HUNTINGTON S.P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it., Milano 1997.
- JAMES W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*; trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia 1998.
- JAMMARONE G., *I principi ermeneutici dell'attualizzazione di Gesù in «Essere cristiani» di H. Küng*, in «Teologia», 2 (1977), pp. 384-400.
- JAMMARONE L., *Teologia e cristologia nel volume: «Dio esiste?» di Hans Küng (parte I)*, in «Renovatio», 15 (1980), pp. 398-423.
- *Teologia e cristologia nel volume «Dio esiste?» di Hans Küng (parte III)*, in «Renovatio», 16 (1981), pp. 9-45.
- JENS W. - KUSCHEL K.-J., *Dialogo con Hans Küng. Con la lezione di congedo di Hans Küng*, Brescia 1997.
- JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it., Torino 1990.
- KASPER W., *Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam?*, in H. FELD - J. NOLTE (edd), *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für Karl Hermann Schelkle*, Düsseldorf 1973, pp. 347-360.
- KNITTER P.F., *World Religions and the Finality of Christ: a Critique of Hans Küng's «On Being A Christian»*, in «Horizons», 5 (1978), pp. 151-164.
- *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll (NY) 1985; trad. it. *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia 1991.
- *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, in «Concilium», 1 (1986), pp. 133-144.
- *Hans Küng's Theological Rubicon*, in L. SWIDLER (ed), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll (NY) 1987, pp. 224-230.
- KOCH H.G., *Neue Wege in der Christologie? Zu einigen christologischen Neuer-scheinungen*, in «Herder Korrespondenz», 29 (1975), pp. 412-418.

- KRIEG R.A., *Is Jesus the Focus of Küng's Christology?*, in «Heythrop Journal», 22 (1981), pp. 243-260.
- KUSCHEL K.J., *Existiert Gott?*, in «Journal for Ecumenical Studies», 16 (1979), pp. 296-302.
- *Weltreligionen und Menschenrechte*, in «Evangelische Kommentare», 22 (1989), pp. 17-19.
- HÄRING H. (edd), *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*, München - Zürich 1993.
- «Preface», in K.-J. KUSCHEL - H. HÄRING (edd), *Hans Küng. New Horizons for Faith and Thought*, London 1993.
- *Religioni mondiali e «Weltethos» nell'era della globalizzazione*, in I. MALAGUTI (ed), *Filosofia e pace*, Santarcangelo di Romagna 2000, pp. 95-108.
- LEFÈVRE L.J., *La «Somme» de Hans Küng*, in «La Pensée Catholique», 174 (1978), pp. 5-19.
- LOISY A., *Il vangelo e la chiesa*, trad. it., Roma 1975 (ed. orig. 1902).
- MARINELLI G., *Riflessioni su «Essere cristiani» di Hans Küng*, in «Divinitas», 21 (1977), pp. 51-63.
- MCCANN D.P., *Hans Küng's «On Being a Christian»*, in «Journal of Religion», 58 (1978), pp. 53-61.
- MCINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it., Milano 1988.
- MICCOLI G., *La libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in G. ALBERIGO (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, 5 voll., Bologna 1995-2001, IV, *La chiesa come comunione*, pp. 119-219.
- MOLNAR Th., *A propos de Hans Küng*, in «La Pensée catholique», 179 (1979), pp. 59-62.
- MONDIN B., *Una cristologia razionalistica. Lettura critica di «Christ sein» di Hans Küng*, in «Euntes docete», 29 (1976), pp. 324-340.
- MORETTO G., *Una filosofia per l'ecumenismo. Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Küng*, in D. VENTURELLI (ed), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Genova 2002, pp. 273-290.
- Neue Phase im Streit um Hans Küng*, in «Herder-Korrespondenz», 32 (1978), pp. 162-164.
- NEUHAUS G., *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religions-theologische Auseinandersetzung mit Hans Kungs 'Projekt Weltethos'*, Freiburg - Basel - Wien 1999.
- NEUNER J. (ed), *Problemi teologici missionari in India*, in *Orizzonti attuali della teologia*, Roma 1967 (ed. orig. 1964), pp. 487-530.
- *Christian Revelation and World Religions* (Atti del congresso di Bombay), London 1967².

- NOVAK D., *The Image of the Non-Jew and Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York - Toronto 1983.
- NYGREN A., *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971.
- PANIKKAR R., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, trad. it., Milano 1976.
- *Il dialogo intrareligioso*, trad. it., Assisi 1988.
- PETTAZZONI R., *L'essere supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio*, Torino 1957.
- PIERI S., *La prospettiva teo-cristologica di Hans Küng*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 57 (1978), pp. 469-533.
- PIERIS A., *Una teologia asiatica di liberazione*, trad. it. parz., Assisi 1990.
- RADHAKRISHNAN S., *Religioni orientali e pensiero occidentale*, trad. it., Milano 1966.
- RAHNER K. (ed), *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, trad. it., Roma 1965, pp. 533-571.
- *I cristiani anonimi*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, I, trad. it., Roma 1968, pp. 759-772.
- *Infallibile? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro Hans Küng*, Roma 1971.
- *Zu Hans Küngs neuestem Buch*, in «Theologie der Gegenwart», 18 (1975), pp. 80-87.
- RATZINGER J., *La fede cristiana e le religioni del mondo*, in *Orizzonti attuali della teologia*, 2 voll., Roma 1967, II, pp. 319-347.
- *Christ sein – plausibel gemacht*, in «Theologische Revue», 5 (1975), pp. 353-364.
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, trad. it., Milano 1982.
- RENIÉ R.P. SM., *A propos de Hans Küng*, in «La Pensée catholique», 186-187 (1980), pp. 111-122.
- RIEDLINGER H., *Radicale Rationalität. Zur Methode in Hans Küngs 'Christ sein'*, in «Theologie und Philosophie», 51 (1976), pp. 196-243.
- SCHLETTE H.R., *Le religioni come tema della teologia*, trad. it., Brescia 1968.
- SCHWEITZER A., *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, trad. it., Brescia 1986 (ed. orig. 1906).
- SIEBERT R.J., *The Church of the Future - The Church from Below: Küng and Metz*, in «Cross Currents», 31 (1981), pp. 62-84.
- SINGER J., *Christ sein - Modell Küng*, in «Theologisch-praktische Quartalschrift», 123 (1975), pp. 387-391.
- SIPAEMANN R., *Weltethos als »Projekt«*, in «Merkur», 9-10 (1996), pp. 893-904.

- SUBILIA V., *Il caso Hans Küng*, in «Protestantesimo», 35 (1980), pp. 32-39.
- SWIDLER L., *Does God Exist?*, in «Journal for Ecumenical Studies», 16 (1979), pp. 288-295.
- TAYLOR Ch., *La modernità della religione*, trad. it., Roma 2004.
- TILLICH, P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, in *Main Works*, V, Berlin - New York 1988 (1963), pp. 291-325.
- *Il futuro delle religioni*, trad. it., Brescia 1970.
- *Il cristianesimo e le religioni e Riflessioni autobiografiche*, trad. it., Milano 1971.
- TROELTSCH E., *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, trad. it., Napoli 1968 (ed. orig. 1902).
- UN TEOLOGO, *Crisi e destino della Chiesa secondo Hans Küng*, in «Divinitas», 19 (1975), pp. 234-236.
- WEBER, M., *La politica come professione*, in M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Torino 1948.
- WEIL S., *Lettera a un religioso*, trad. it., Milano 1996 (ed. orig. 1955).
- *Quaderni*, II, trad. it., Milano 1985.
- WELKER M., *Auf der theologischen Suche nach einem »Weltethos« in einer Zeit kurzlebiger moralischer Märkte: Küng, Tracy, und die Bedeutung der neuen Biblischen Theologie*, in «Evangelische Theologie», 55 (1995), pp. 438-456.
- WELKER M., *Hans Küngs »Projekt Weltethos«*, in «Evangelische Kommentare», 26 (1993), pp. 354-355.
- *Replik auf Hans Küng*, in «Evangelische Kommentare», 26 (1993), p. 528.
- WILLIAMSON C.M., *The Christology of Hans Küng: a Critical Analysis*, in «Journal of Ecumenical Studies», 30 (1993), pp. 372-388.
- YADAV B.S., *Vaishnavism on Hans Küng. A Hindu Theology of Religious Pluralism*, in P.J. GRIFFITHS (ed), *Christianity through Non-Christian Eyes*, Maryknoll (NY) 1990.
- ZAMAGNI G., *Hans Küng: la sfida teologica nell'epoca della globalizzazione*, in «Il Pensiero Mazziniano», 56 (2001), pp. 102-111.
- *Hans Küng: fra teologia delle religioni ed etica mondiale*, in «La società degli individui», 19 (2004), pp. 143-151.

IV. DOCUMENTI

- Consiglio ecumenico delle chiese, *Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien*, in H.J. MARGULL - S.J. SAMARTHA (edd), *Dialog mit anderen Religionen*, Frankfurt a.M. 1972, pp. 43-49.

Costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium*, Sessione V, 22.11.1964, in CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, Bologna 1992, §§ 284-445.

DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. HÜNERMANN; trad. it., Bologna 1995.

Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non-cristiane *Nostra Aetate*, Sessione VII, 28.10.1965, in CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, Bologna 1992, §§ 853-871.

Kanzelwort und Erklärung der deutschen Bischöfe, in «Herder-Korrespondenz», 34 (1980), pp. 73-85.

Indice dei nomi

- Adorno T.W., 89n
Agostino d'Ippona, 19n, 41n
Alberigo G., 35n
Annan K., 104.
Apel K.-O., 89n, 114n
Ashrawi H., 104n
Assmann J., 45n, 58n
Barth K., 9, 16, 16n, 17, 17n, 20n,
31, 50, 50n, 51, 53, 55n, 76, 107,
107n, 110
Bauer B., 59
Beck U., 93n, 97n, 112, 112n, 114,
114n
Bellarmino R., 18.
Ben-Chorin S., 45n
Berkouwer G.C., 18n
Bloch E., 89n
Bonhoeffer D., 50, 50n, 51, 51n
Bonifacio VIII, 14, 18, 39.
Bori P.C., 79n, 84n, 92n, 110n,
114n
Brewer K.W., 82n
Brunner E., 16, 16n
Buber M., 45n
Bubner R., 90n
Bultmann R., 16, 41, 50, 51, 59
Cantwell Smith W., 76, 76n
Caracciolo A., 52n
Carey G., 103
Carosio M., 39n
Casadei T., 110n, 114n
Casanova J., 90n
Cell E., 31n
Ching J., 80n
Cipriano 39.
Clemente G.B., 114n
Cobb J.B., 98n
Congar Y., 30n, 49n
Costa P., 73n
Coddell S., 19n, 82n
Crociata M., 31n
Cullmann O., 41
Daniélou J., 9, 21n
Delors J., 104n
Denzinger H., 14, 15n, 18n, 39n
Destro A., 113n
Deuser H., 72n
Dewey J., 73, 73n, 77
Dibelius M., 59
Dodd C.H., 41
Dreux A., 59
Dumoulin H., 55n
Dupuis J., 19n, 34n, 36n, 37n, 38n
Dussel E., 76n
Duyvendak J.L.L., 80n
Eliade M., 65, 65n, 67
Ess J. van, 70
Etchegaray R., 10
Faggioli M., 70n
Farrugia J., 31n
Feeney L., 18n, 39, 39n, 47
Feld H., 53n
Feuerbach L., 51, 106
Foucault M., 90n
Frenzel W., 57n
Freud S., 106.
Fulgenzio da Ruspe, 39
Gaeta G., 114n
Gandhi M.K., 14
Geffré C., 65n
Gibellini R., 16n, 50n, 65, 65n, 109,
109n
Gilbert P., 113n
Ginzburg C., 93n, 112n
Giovanni Paolo II, 104
Giovanni XXIII, 34
Gollwitzer H., 17n
Gomez Caffarena J., 49n
Gordimer N., 104n

Grosser A., 90n
 Gutiérrez G., 76n
 Habermas J., 89n, 90n
 Häring H., 13n, 34n, 49n, 52n, 82n
 Harnack A. von, 51n
 Hegel G.W.F., 57
 Heidegger M., 63
 Heiler F., 63, 63n, 67
 Herbert E., Lord di Cherbury, 51
 Hick J., 9, 30, 30n, 31, 31n, 32, 61n, 82n, 96, 111, 111n
 Hoeren J., 67n
 Horkheimer M., 89n
 Huber W., 91, 91n, 114
 Hünermann P., 15n
 Huntington S.J., 90n
 Innocenzo III, 44
 James W., 64, 64n, 73, 73n, 77, 78, 113n
 Jens W., 108n
 Johnston D., 71n, 90n
 Jonas H., 89, 89n, 90, 90n, 91, 91n, 114
 Kant I., 73
 Käsemann E., 59
 Kasper W., 53n, 62n
 Knitter P.F., 9, 31, 31n, 32, 32n, 33n, 55n, 56n, 68n, 73, 73n, 75, 75n, 81, 82n, 83n, 96, 111, 111n, 113
 Kollek T., 102
 König F., 9
 Kraemer H., 16n
 Kümmel W.G., 42
 Kuschel K.-J., 13n, 20n, 34n, 49n, 52n, 66n, 82n, 95n, 98n
 Lanzoni A., 15n
 Lessing G.E., 17, 17n
 Liu H.S., 103
 Loisy A., 41, 41n
 Macchi V., 57n
 Magonet J., 102
 Malaguti I., 66n
 Margull H.J., 52n, 81n
 Martin G.M., 72n
 Marx K., 55n, 106
 Maurier H., 37n, 75n
 McIntyre A., 88, 88n
 Melloni A., 9-11
 Mensching G., 67
 Miccoli G., 35n
 Miegge G., 16n
 Moltmann J., 72n
 Moretto G., 52n
 Nakamura H., 103
 Neuner J., 15n, 26n, 27, 27n, 28n, 31n
 Niebuhr H.R., 31n
 Nolte J., 53n
 Novak D., 20n
 Nygren A., 70n
 Origene 18, 18n, 39
 Otto R., 63, 67
 Padgaonkar D., 103
 Panikkar K.M., 52, 52n
 Panikkar R., 57n, 81n, 84n
 Pesce M., 113n
 Pettazzoni R., 25n
 Petuchowski J., 20n
 Pieris A., 76, 76n
 Pio XII, 35
 Pseudo-Dionigi, 63
 Radhakrishnan S., 14, 14n, 25, 25n, 29, 54, 55n, 64, 65, 74, 110
 Rahner K., 15n, 26, 26n, 27, 27n, 28, 28n, 29n, 31, 32, 48, 49n, 51, 53, 53n, 56n, 67, 68, 75, 75n, 110
 Ratzinger J., 25, 25n, 49n, 51n
 Rawls J., 88n
 Robinson J.M., 59
 Rorty R., 90n
 Samartha S.J., 52n, 81n
 Sampson C., 71n, 90n
 Sartori L., 49n
 Schelkle K.H., 53n
 Schippers R., 18n,
 Schlette H.R., 10, 15n, 26n, 27, 27n, 31, 32, 48, 105, 110
 Schloegl I., 80n
 Schmidt H., 16n
 Schnackenburg R., 49n
 Schweitzer A., 59, 60n
 Sen A., 104n

Spaemann R., 71n
Suarez F., 18.
Swidler L., 76n, 82n
Taylor C., 73n
Theobald C., 113n
Thoma C., 20n
Tillich P., 16, 24, 24n, 25, 25n, 29, 48,
51, 51n, 65, 65n, 67, 82n, 99n
Tommaso d'Aquino, 96n
Troeltsch E., 61n
Tugendhat E., 90n
Vanoli A., 70n
Venturelli D., 52n, 102n
Vögtle A., 42
Voiss J.K., 113n
Voltaire F.M. detto Arouet, 17
Walzer M., 110, 110n, 111n, 114,
114n
Wattles J., 92n
Weber M., 89n
Weil S., 49, 83n, 84n
Weizsäcker R. von, 104n
Wiesel E., 102
Zaccherini G., 15n
Zakzouk M., 103
Zamagni G., 9-11, 57n, 66n, 80n, 83n,
93n, 102n
Zarif J., 104n