

GIANMARIA ZAMAGNI

TEOLOGIA DELLE RELIGIONI E DIRITTI UMANI
TRA SCONTRO DELLE CIVILTÀ ED ETICA
MONDIALE

PREMESSA

Dopo aver fornito un breve inquadramento dell'origine e della valenza della teologia delle religioni per la teologia dogmatica, si intende in primo luogo mostrare quanto con l'opera di Hans Küng questa giovane disciplina, all'indomani della presentazione della potente ipotesi sullo scontro delle civiltà, si sia fatta strumento capace di confronto fra le grandi religioni, in particolare attraverso la *Dichiarazione del Parlamento mondiale delle religioni per un'etica mondiale*. In secondo luogo, si vedrà che questo documento non si pone in alternativa alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, intendendosi invece come un suo possibile complemento. In particolare, la formulazione di un tipo differente di universalismo - contestuale e policentrico - quale quello perseguito dal Parlamento mondiale delle religioni può costituire un modello e uno strumento perché il patrimonio della dichiarazione del 1948 non vada disperso per l'obiezione di eurocentrismo che gli è rivolta.

Il presente contributo costituisce la rielaborazione della relazione «Diritti umani ed etica mondiale: tra scontro delle civiltà e solidarietà» tenuta il 4 maggio 2005 nell'ambito del IX ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica» organizzato presso il Dipartimento di scienze giuridiche dell'Università di Modena e Reggio Emilia, occasione per la quale mi è gradito ringraziare Thomas Casadei e Gianfrancesco Zanetti.

1. LA «NOSTRA AETATE» E I PRIMI PASSI DI UNA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI

Il domandare della *salvezza* dei pagani, degli infedeli, dei non cristiani è elemento cooriginario alla storia del cristianesimo, congiunto, com'è, alla sua stessa distinzione dalla radice ebraica come religione autonoma. Ciò spiega perché il tema sia stato da sempre un nodo nevralgico e dibattuto, e già dice quanto un riepilogo persino sommario di questa storia sarebbe, in questa sede, inopportuno. Tuttavia, dal momento in cui in seno al Concilio vaticano II un documento, pensato inizialmente come dichiarazione *de Judaeis* e animato dall'intento di formulare una netta condanna dell'antisemitismo dopo Auschwitz e la *Shoah*, prendeva corpo nella *Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane* Nostra Aetate, l'ebraismo diveniva il paradigma, il sacramento di ogni alterità religiosa¹.

In concilio intanto si venivano moltiplicando le declinazioni della teologia rivolta al tema dei non cristiani; in particolare, con il volume *Le religioni come tema della teologia* del teologo tedesco Heinz Robert Schlette, ha preso avvio un metodo di ricerca e di riflessione - una nuova disciplina - che prende il nome di «teologia delle religioni», e che rappresenta, all'interno di quella storia, un importante mutamento di prospettiva. La novità dell'approccio era evidente a cominciare dall'*incipit* del saggio di Schlette: «nella nostra ricerca va studiato fino a che punto le religioni rappresentano un tema della *teologia* e come debbano essere messe in questione e interpretate in quanto tali»². Nonostante le alterne vicissitudini di questa disciplina, da allora le religioni si sono così profilate all'interrogazione della teologia come una tematica significativa non più solo per la missiologia o per la sistematica, ma già per la dogmatica. Proponeva infatti il teologo:

¹ Per una compiuta analisi storica della vicenda, si rimanda a Giovanni Miccoli, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in G. Alberigo, *Storia del concilio Vaticano II*, 5 voll., Bologna, Il Mulino, 1995-2001, vol. 4 (1999), pp. 119-219; si veda anche Alberto MELLONI, *Nostra Aetate e la scoperta del sacramento dell'alterità*, in N. Hofmann, J. Sievers e M. Mottolese, *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2005, pp. 153-179, p. 179.

² Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen»*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1964; il testo si cita dalla versione italiana: *Le religioni come tema della teologia*, Brescia, Morcelliana, 1968 (p. 7).

Ci stiamo interessando alla possibilità di una interpretazione teologico-dogmatica delle religioni come tali [...] il problema va oltre il tema generale riguardante i non cristiani e la non cristianità»³.

Nell'inaugurare questa inedita quanto fruttuosa linea d'indagine, il volume di Schlette poneva due ulteriori precisazioni: anzitutto, vi era la chiara emergenza di un nuovo oggetto per la teologia, nel momento in cui si comprendeva di non poter più trattare il problema aperto delle altre religioni esclusivamente nei termini di singoli *individui* al di fuori della chiesa (come ancora avveniva attraverso l'assioma tradizionale *extra ecclesiam nulla salus*⁴), poiché la teologia non poteva più ignorare l'esistenza e il valore di altre *religioni* accanto a quella cristiana⁵. In secondo luogo, le diverse confessioni non venivano più trattate, nel testo, come un insieme indistinto (ossia «i non-cristiani»), ma riconosciute ed elencate con le proprie denominazioni:

È risaputo che esiste un numero grandissimo di religioni non cristiane; come più significative oggi si possono nominare il Buddhismo (nelle sue diverse forme), il Giainismo, l'Islam, l'Induismo, lo Scintoismo, anche il Confucianesimo, le religioni tribali (quelle dei «popoli naturali»), come anche la religione Bahá'í e la setta giapponese Tenrikyō⁶.

Così, in coincidenza storica con il febbrile processo di decolonizzazione⁷, *Die Religionen* veniva ad affermare in teologia una sorta di

³ H.R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, cit., p. 67.

⁴ Questo assioma tradizionale, di origine tardoantica-medievale (risalente ad Origene e a Cipriano, venne infatti codificato in senso esclusivista da Bonifacio VIII nella bolla *Unam sanctam* nel 1302), ha rappresentato per secoli la risposta principale elaborata in rapporto al problema della salvezza dei non cristiani, quella dell'«esclusivismo».

⁵ H.R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, cit., p. 16: «Dal problema dei non cristiani - riferito alla condizione generale o al singolo - vale la pena ora distinguere quello riguardante le *religioni* non cristiane».

⁶ H.R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, cit., p. 16; si noti ancora che, più oltre, Schlette parla esplicitamente di «*fattualità delle religioni*» e le definisce «empiricamente» come «obiettivazioni sociali afferrabili dal punto di vista storico e sociologico, determinabili chiaramente, delimitabili da altre religioni» (p. 40, in corsivo nel testo).

⁷ Si tenga conto, a titolo d'esempio, di quanto Hans Küng affermò al Congresso eucaristico mondiale di Bombay del 1964: «La rinascita delle grandi religioni mondiali porta da un lato all'assunzione di patrimoni culturali caratteristici dell'Occidente (Radhakrishnan!), e dall'altro lato allo sviluppo di una non trascurabile forza d'urto missionaria, così che i fronti minacciano di capovolgersi»; H. Küng, *Cristianità in minoranza. La chiesa e le altre religioni*, Brescia, Queriniana, 1967, p. 14.

«principio di autodeterminazione delle religioni mondiali», e nello stesso senso, la novità di questa lente teologico-religiosa era da Schlette così riconosciuta, con una similitudine assai significativa: «qui ci si trova di fronte a un terreno dogmaticamente nuovo, paragonabile alle zone bianche degli antichi atlanti»⁸. Con l'irrompere sulla scena internazionale di nuovi paesi – e di «nuove» religioni – era divenuto necessario un diverso strumento teologico, se ci si voleva rapportare a queste realtà in maniera dialogica, assieme critica e costruttiva.

In questo mutato contesto e su questi presupposti, il teologo tedesco riprendeva così un tema che era stato percorso da Karl Rahner (teologo e quasi «nume tutelare» del Concilio) in una pubblicazione allora recentissima, *Cristianesimo e religioni non cristiane*. Le religioni venivano considerate dal gesuita austriaco come «strutture religioso-sociali»⁹ preparatorie, non più solo non-cristiane, dunque, ma – sul piano della storia della salvezza – *precristiane* (o anonimo-cristiane¹⁰), necessarie alla grazia; una definizione che permetteva di reconsiderarne l'importanza per la dogmatica. Sulla scorta di questo saggio di Rahner, le religioni mondiali venivano considerate ancora da Schlette nella prospettiva del piano divino della salvezza, e proprio per questo dovevano avere un significato più preciso di quello che era stato fino ad allora loro attribuito: «le religioni non cristiane, considerata almeno la loro situazione pre-cristiana, hanno un *diritto di esistenza provvidenziale relativo* (qui «pre-cristiano» è da intendersi non nel senso di un *prius* cronologico, bensì teologico, e più precisamente ancora di un *prius* di storia della salvezza)»¹¹.

Era tuttavia ampliando la portata delle elaborazioni di Rahner che Schlette formulava le tesi teologico-dogmatiche del proprio volume:

⁸ H.R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, cit., p. 19.

⁹ Karl Rahner, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Paoline, 1965, pp. 533-571: «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 incluse nel disegno salvifico di Dio» (p. 553).

¹⁰ Cfr. K. Rahner, *I cristiani anonimi*, in Id., *Nuovi saggi*, vol. I, Roma, Paoline, 1968, pp. 759-772.

¹¹ H.R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, cit., p. 38; si confronti con la posizione di Rahner: «egli [il non cristiano] 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» (p. 565).

In quanto le religioni – almeno in linea di principio – possono essere considerate quali oggettivazioni sociali della ricerca umana di salvezza e del donarsi divino, rese possibili e volute da Dio sul piano della storia universale della salvezza, e perciò vanno stimate come manifestazioni di una offerta di salvezza divina che merita fiducia, possono – e questo giudizio può ugualmente provenire solo dalla visione della storia speciale della salvezza – essere ritenute «vie alla salvezza» in senso autentico¹².

L'approdo finale della tesi di Schlette veniva in tal modo a consistere in definitiva nel *rovesciamento* di un luogo comune teologico, nella definizione cioè delle religioni mondiali come vie di salvezza «ordinarie», accanto alla via di salvezza «straordinaria» costituita dalla chiesa¹³. Era attraverso questo percorso che Schlette giungeva a definire la propria originale posizione teologico-religiosa, secondo cui le religioni sono autentiche vie di salvezza indipendentemente dall'elezione di un popolo o di una chiesa:

La convergenza futura-finale della storia della salvezza, vista all'interno della storia, consiste realmente in ciò, che *il traguardo viene raggiunto da vie diverse* (anche se allora dal punto di vista teologico rimane ancora da dire che le differenti vie potevano condurre alla meta soltanto in forza dell'unica via che si chiama Gesù Cristo)¹⁴.

In quest'ultima affermazione vengono cioè in luce *due* differenti *prospettive* su cui si gioca la salvezza attraverso le religioni mondiali. Il teologo cattolico, da una parte, non può prescindere dalla propria fede in un unico evento salvifico costituito dal Cristo (nucleo antichissimo del proprio credo), eppure le diverse religioni vengono al tempo stesso da lui comprese in maniera nuova, poiché esse, nella loro fattualità e storicità, rappresentano altrettante vie (*al plurale*) che conducono efficacemente al conseguimento della salvezza. Si passava così, per usare una terminologia successivamente elaborata da Paul F. Knitter, a una cristologia

¹² H.R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, cit., p. 85.

¹³ Era cioè luogo comune della dogmatica, che anche Schlette riepiloga, il definire ordinaria la salvezza all'interno della chiesa, straordinaria quella al di fuori di essa. Schlette tuttavia nella propria argomentazione, rovesciava questo rapporto, dando a «straordinario» il nuovo senso di «eccellente» (cfr. p. 87), anziché di «eccezionale».

¹⁴ H.R. Schlette, *Le religioni come tema della teologia*, cit., p. 93.

normativa, nella quale il progetto salvifico divino sta *al di sopra* delle religioni storiche¹⁵.

Il 28 ottobre 1965 veniva approvato *Nostra Aetate*. Con questa dichiarazione, com'era avvenuto nello studio di Schlette, le religioni mondiali venivano finalmente riconosciute con la propria identità, ed enumerate con i propri nomi (§ 2, 3), e attraverso l'ebraismo si era giunti a riconoscere loro un ruolo provvidenziale nel piano divino di salvezza (§ 4).

A oltre quarant'anni di distanza occorre forse tornare a porre l'attenzione sul fatto che la teologia delle religioni ha avuto in questo terreno di coltura il suo *imprinting*, e che la sua apertura alle religioni mondiali è stata storicamente – e ancor oggi dev'essere – mediata da un desiderio di far memoria della *Shoah*, nell'elaborazione coraggiosa di vie profonde, dogmatiche, perché niente di simile abbia mai a ripetersi in futuro.

2. HANS KÜNG: TEOLOGIA DELLE RELIGIONI ED ETICA MONDIALE

Verso la metà degli anni Ottanta, con i suoi studi dedicati al cristianesimo nei suoi rapporti con islām, induismo e buddhismo, Hans Küng riprendeva la discussione sulla teologia delle religioni¹⁶. L'urgenza di un dialogo era percepita già allora in modo assai disincantato: egli riconosceva esplicitamente (cosa oggi vera *a fortiori*) quanto «la pace nel mondo dipenda dalla pace tra le religioni»¹⁷. In particolare con *Esiste l'unica religione vera? Saggio di criteriologia ecumenica*¹⁸ il teologo tubinghese ritornava a prestare

¹⁵ P.F. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, in «Concilium», 1 (1986), pp. 133-144, p. 137.

¹⁶ Si veda H. Küng, J. Van Ess, H. von Stietencron, e H. Bechert, *Cristianesimo e religioni universali*, Mondadori, Milano 1986 (ed. or. 1984). Küng aveva però dedicato la propria attenzione al problema del rapporto fra la chiesa e le religioni non cristiane fin dal 1964 (cfr. H. Küng, *Cristianità in minoranza*, cit., derivante da una comunicazione al Congresso eucaristico mondiale di Bombay del 1964), e già nel 1957, allora studente in Gregoriana, aveva dedicato al tema lo scritto *Über den Glauben. Ein Versuch*. Per maggiori riferimenti su questa parte, mi sia permesso di rimandare al mio *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, in part. pp. 87-115.

¹⁷ H. Küng et al., *Cristianesimo e religioni universali*, cit., p. 521.

¹⁸ H. Küng, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Milano, Mondadori, 1987, pp. 255-286; questo capitolo riprendeva il saggio *Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie*, in H. Deuser, G.M. Martin, K. Stock e M. Welker, *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für J. Moltmann zum 60. Geburtstag*, München, Kaiser, 1986, pp. 536-558.

attenzione agli aspetti più teorici di questa disciplina, mettendo anzitutto in chiaro quanto il problema, dopo le definizioni date in seno al Concilio vaticano II da *Lumen Gentium* e da *Nostra Aetate*, non si ponesse più tanto nei termini di una possibilità di salvezza attraverso le religioni mondiali – questione che il Concilio stesso aveva opportunamente lasciato alla superiore volontà di Dio, il quale «vuole che tutti gli uomini siano salvati» (1 Tm 2,4)¹⁹ – ma permanesse intatta la necessità di definire una criteriologia per giustificare la pretesa di verità delle singole religioni.

Già nel volume dedicato a *La chiesa*²⁰, Küng aveva formulato alcuni imperativi ecclesiologicali, dei quali è qui utile ricordare il quarto:

*Gesù ha annunciato il regno di Dio quale evento salvifico per i peccatori. [...] E nonostante tutta l'abbondanza di grazia di cui [la chiesa] si trova investita, anzi, proprio per via di questa abbondanza ricevuta, essa non può mai atteggiarsi a casta giustificata per sé o a classe di puri e santi! Né può mai essa immaginarsi che il male, l'empio e il senza Dio sia sempre esclusivamente all'esterno*²¹.

Era questa base ecclesiologicala e (auto)critica, interna al cattolicesimo, a permettere a Küng già in via preliminare di riconoscere anche all'esterno, in merito alla pretesa di verità delle religioni, quanto

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 cristianesimo²².

¹⁹ Proprio questo passaggio paolino rappresenta il perno di soluzione della problematica della salvezza conseguita attraverso le religioni anche in Concilio: cfr. *Lumen Gentium*, § 16 e *Nostra Aetate* § 1 n. 2; si consideri quanto ha riconosciuto il teologo pluralista americano Paul Knitter a proposito di *Nostra Aetate*: «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. Knitter, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia, Queriniana, 1991, p. 70.

²⁰ H. Küng, *La chiesa*, Brescia, Queriniana, 1969 (ed. or. 1967).

²¹ H. Küng, *La chiesa*, cit., p. 112; cfr. p. 379: «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».

²² H. Küng, *Teologia in cammino*, cit., pp. 266 s.; in questo passaggio ben s'avverte l'eco della teologia dialettica di Karl Barth, che Küng ha a lungo studiato. Se la religione (nel 1938) era per Barth «incredulità; la religione è un interesse, anzi si deve addirittura

La risposta è tuttavia più articolata, e passa attraverso l'elaborazione di tre distinti criteri di verità. Nel *Progetto per un'etica mondiale* del 1990 si fa valere in primo luogo (per tutte le religioni) un criterio di verità intesa come *autenticità* o *fedeltà all'origine*, secondo il quale le figure fondative, le sacre scritture, i testi classici hanno e devono conservare un carattere normativo, proprio in funzione critica (e autocritica). Il criterio dell'autenticità rappresenta in questo senso anche un'istanza di verifica (e di riforma) delle religioni sulla base della loro esperienza fondativa:

Sì, quante volte le religioni dovettero essere rimproverate dai loro critici e riformatori, profeti e saggi perché divenute infedeli alla loro essenza. In altre parole: questa «essenza» originaria, propria di ogni religione, la sua «origine» o il suo «canone» («criterio») normativo, è un criterio interno di verità, valido in modo diverso per ogni religione, di cui garantisce assieme l'identità²³.

In questo quadro si colloca anche il secondo criterio, specifico cristiano nella fattispecie, consistente nella valutazione delle religioni (così come del cristianesimo) in base al loro lasciar trasparire, tanto nei propri aspetti teorici o dottrinali quanto nella prassi, lo spirito di Gesù Cristo. Questo criterio di verità, con il particolarismo che lo contraddistingue, è per Küng al tempo stesso irrinunciabile e limitato. Irrinunciabile, anzitutto proprio in senso teoretico, perché un dialogo interreligioso sia *possibile*: «Che cosa resta allora – ed è questa la domanda difficile – se nel dialogo religioso gli ebrei e i cristiani non possono più richiamarsi semplicemente alla Bibbia (o i musulmani al Corano, gli indù alla Gita o i

dire che è l'interesse *per eccellenza* dell'uomo *ateo*» (K. Barth, *Dogmatica ecclesiale. Antologia a cura di Helmut Gollwitzer*, Bologna, Il Mulino, 1968, p. 47) – posizione, questa, che è stata peraltro ridiscussa dallo stesso Barth nel 1954, quando scrisse che «anderen wahren Worten auch *extra muros ecclesiae* [...] gesprochen sein möchten und noch gesprochen werden könnten» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich, EVZ, 1949-70 [5 voll. in 14 tt.], vol. IV/3 [1959], prima parte, § 69, cap. 2, pp. 122 ss.) – Küng eredita questa posizione barthiana, pur con un'obiezione importante, formulata nel 1957: «Partendo da qui [dall'aver ampiamente riconosciuto l'umanità di Dio in Gesù 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?»; H. Küng, *La giustificazione*, Brescia, Queriniana, 1969 (ed. or. 1957), p. 343.

²³ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, Milano, Rizzoli, 1991, pp. 112 s.

buddhisti al loro canone) come autorità indiscutibile per essere nel diritto, nella verità di fronte agli altri?»²⁴.

In secondo luogo, tuttavia, nel *Projekt* è chiaramente affermata anche la sua limitatezza, ossia quanto il criterio specifico di verità di una religione sia vincolante in definitiva solo per essa²⁵. Su questo punto si ripropone la domanda ultima della teologia delle religioni: come è possibile ammettere la possibilità di più *vie* (in questo caso, più *verità*) senza con ciò stesso compromettere il carattere decisivo, «ultimativo» della propria religione²⁶? La soluzione proposta da Küng consiste nell'affermazione della necessità di una *doppia prospettiva*: se si osservano le religioni assumendo un punto di vista esterno,

viste *dal di fuori*, in prospettiva, per così dire, scientifico-religiosa, esistono ovviamente *diverse religioni vere*: religioni che, nonostante tutte le ambivalenze, corrispondono, almeno in linea di principio, a determinati criteri generali (sia etici che religiosi). Esistono diverse vie di salvezza (con diverse figure salvifiche) per il raggiungimento di un unico fine, le quali perfino coincidono parzialmente e in ogni caso possono avere influssi reciproci fecondi.

E tuttavia resta vero, per il teologo e per il credente, quanto «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: il cristianesimo, in quanto rende testimonianza all'unico vero Dio, quale si è manifestato in Gesù Cristo»²⁷.

²⁴ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., p. 113; cfr. però Id., *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, in «Concilium» 1 (1986), pp. 156-165, pp. 161 s.: «Chi rinuncia al carattere normativo della propria tradizione e parte dal presupposto che i diversi «Cristi» (Gesù, Mosè, Maometto, Gautama) sono in-differenti suppone già come risultato ciò che non sarebbe neanche auspicabile al termine di un lungo processo d'intesa: tale metodo appare aprioristico. [...] Ben difficilmente ci si potrà confrontare se in nessuna religione esiste qualcosa che, in ultima analisi, abbia un carattere normativo e definitivo».

²⁵ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., p. 113; cfr. ancora Id., *Teologia in cammino*, cit., p. 278: «Io applico direttamente questo criterio soltanto al cristianesimo: sulla base dell'interrogazione autocritica, se e in che misura la religione cristiana sia in generale cristiana. Indirettamente - e senza presunzione - lo stesso criterio può venire certo applicato anche alle altre religioni».

²⁶ Si utilizza qui il termine con un richiamo all'*allerletztes Anliegen* (ultimate concern) coniato da Paul Tillich a definire proprio ciò che è una religione; cfr. P. Tillich, *Il cristianesimo e le religioni e Riflessioni autobiografiche*, Milano, Mursia, 1971, p. 70.

²⁷ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., p. 129.

Queste due prospettive, lungi dall'esser contrapposte l'una all'altra, sono comprese come due sfere che debbono necessariamente coesistere in ciascuno di noi per far fronte all'accresciuta complessità anche religiosa delle nostre società, all'interno delle quali è indispensabile evitare tanto i rischi dell'esclusivismo (ossia l'intolleranza) quanto quelli del relativismo (l'indifferenza), per coniugare invece identità con apertura.

È però nel terzo e più ampio criterio di verità che le differenti religioni possono autocomprendersi criticamente e valutarsi le une di fronte alle altre su un piano comune, etico. Questo criterio, chiamato *Humanum*, rappresenta in questo senso il culmine della teologia delle religioni. Ciò che *fa eticamente vera* ciascuna e ogni religione, afferma l'*Humanum*, è tutto quanto in essa non ostacola e opprime, ma difende e promuove la *dignità dell'essere umano vivente*:

Nella misura in cui una religione *serve l'umanità [der Menschlichkeit dient]*, in quanto nella sua dottrina di fede e morale, nei suoi riti e istituzioni *aiuta* gli uomini *a progredire* nella loro identità umana, nel loro senso e valore, e permette loro di raggiungere un'esistenza piena di senso e feconda, essa è una religione *vera e buona*²⁸.

L'itinerario della teologia delle religioni, dal 1964, trovava in questa «chiave di volta» il superamento della dialettica fra relativismo e universalismo, poiché in questo criterio tutte possono riconoscere come elemento originariamente proprio, e al tempo stesso in comune con le altre fedi, la salvaguardia e la promozione della dignità dell'essere umano.

Al tempo stesso, l'*Humanum* dischiude anche – visto sotto un'altra angolatura prospettica – la consapevolezza che le differenti confessioni hanno la possibilità, e dunque la responsabilità, di farsi incontro alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, fornendo alcuni criteri etici «quadro», intesi come

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

²⁸ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., p. 120; limitatamente a questo aspetto Küng si avvicinava così alle posizioni espresse dal classico di William James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia, Morcelliana, 1998: «il criterio ultimo di una credenza [...] non è la sua origine, ma il modo in cui agisce complessivamente», e questo poiché «Dio non lo si conosce né lo si comprende, bensì lo si usa» (pp. 37, 433).

permanente, irreversibile, incondizionata, anzi spesso ottengono persino una codificazione giuridica (come «diritti umani» o «diritti fondamentali»)²⁹.

La consapevolezza di questa corresponsabilità delle religioni mondiali nei confronti dei diritti umani non era nuova; almeno a partire dalla prima Conferenza mondiale delle religioni per la pace del 1970 alcuni grandi leader religiosi avevano affermato che «le precarie condizioni sociali che devono essere riconosciute chiaramente nel mondo di oggi, rendono chiaro il rapporto fra la pace e il riconoscimento, la promozione e la tutela dei diritti umani»³⁰.

E tuttavia era nuovo lo strumento proposto da Küng nel 1990: il progetto per un'etica mondiale, che avrebbe presto avuto una sua convalida nell'assemblea che approvava, di lì a poco, la *Dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali per un'etica mondiale*.

3. L'INCOMMENSURABILITÀ DELLE CULTURE E LO SCONTRO DELLE CIVILTÀ. DUE ESEMPI DI RELATIVISMO ASSOLUTIZZATO

Prima di venire alla *Dichiarazione*, tuttavia, vorrei esaminare due esempi di reazione alla realtà della globalizzazione, che mettono alla prova i fondamenti metodologici dell'etica mondiale. Nel 1983, Lévi-Strauss pubblicava la raccolta di saggi intitolata *Lo sguardo da lontano*, al cui interno si trovava una nuova conferenza presentata all'UNESCO (dopo il più noto *Razza e storia* del '71) sul tema *Razza e cultura*. Nella prefazione dell'opera, egli commentava questo saggio affermando quanto: «non è affatto riprovevole porre un modo di vivere e di pensare al di sopra di tutti gli altri, e provare scarsa attrazione per determinati individui il cui modo di vivere, *di per sé* rispettabile, si allontana troppo da quello a cui si

²⁹ H. Küng, *Teologia in cammino*, cit., p. 272.

³⁰ Cfr. Maria Alberta Lücker, *Religionen, Frieden, Menschenrechte. Dokumentation der ersten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Kyoto 1970*, Wuppertal, Jugenddienst, 1971: «Die sozialen Mißstände, die deutlich in der Welt von heute zu erkennen sind, machen den Zusammenhang zwischen Frieden und der Anerkennung, der Förderung und dem Schutz der Menschenrechte deutlich» (*Konferenzklärung*, pp. 110-113, p. 111). Per una storia della Conferenza si veda: Homer A. Jack, *WCRP. A History of the World Conference on Religion and Peace*, New York, WCRP, 1993, pp. 53-71, ma anche p. 238 s.; sull'ottava conferenza mondiale si veda ora: Günther Gebhardt, *Religions and Global Ethic*, in «Cosmopolis», 2 (2006), pp. 25-31.

è tradizionalmente legati»³¹. Evidentemente scriveva, Lévi-Strauss, di un punto d'osservazione relativo-contestuale, ossia interno a una cultura, senza con questo affermare, di quest'ultima, una superiorità oggettiva.

Nel testo della conferenza, tuttavia, si trovava anche una definizione, non meno discutibile, secondo cui «le culture sono simili a treni che circolano più o meno in fretta, ognuno sul suo binario e tutti in direzioni diverse»³². L'intento di Lévi-Strauss, sia detto esplicitamente, era quello di salvaguardare le differenze culturali per il patrimonio che rappresentano, in maniera particolare allo sguardo dell'antropologo³³; egli invitava infatti a

dubitare con saggezza, magari con malinconia, dell'avvento di un mondo in cui le culture, colte da passione reciproca, non aspirassero più che a celebrarsi a vicenda, in una confusione in cui ciascuna perderebbe il fascino che poteva avere per le altre, e le sue proprie ragioni di esistenza³⁴.

La definizione delle culture «come treni», ossia come sistemi chiusi e isolati gli uni dagli altri, è espressione di un'alquanto problematica concezione «relativistica» della cultura e dei suoi valori, che aveva peraltro un esito piuttosto sconcertante; mi sia permessa una lunga citazione:

È indubbio che noi ci culliamo nel sogno che uguaglianza e fraternità possano un giorno regnare tra gli uomini, senza che la loro diversità sia compromessa. Ma se l'umanità non si rassegna a diventare la consumatrice sterile dei soli valori che ha saputo creare in passato, capace ormai solo di partorire opere bastarde, invenzioni grossolane e puerili, dovrà reimparare che ogni creazione vera implica una certa sordità al richiamo di altri valori, che può giungere fino al loro rifiuto o addirittura alla loro negazione. Infatti, non si può simultaneamente sciogliersi nel godimento dell'altro, identificarsi con lui, e restare diversi. La comunicazione integrale con l'altro, se pienamente riuscita, condanna a breve o lunga scadenza l'originalità della sua creazione e della mia. Le grandi epoche creatrici furono quelle in cui la comunicazione era diventata sufficiente perché corrispondenti lontani fra loro si stimolassero, senza tuttavia essere tanto frequente e rapida da far sì che gli ostacoli, indispensabili fra gli

³¹ Claude Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano. Antropologia, cultura, scienza a raffronto*, Torino, Einaudi, 1984, p. XI, il corsivo è nostro.

³² C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 5-31, p. 13.

³³ C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. XI: «le varie culture non si ignorano, all'occasione si scambiano prestiti, ma, per non dissolversi, hanno bisogno che sotto altri rapporti sussista fra loro una certa impermeabilità».

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. XII.

individui come fra i gruppi, si riducessero fino al punto che gli scambi troppo facili livellassero e confondessero la loro diversità³⁵.

La questione di fondo, qui, è se il mondo quale si presentava agli occhi dell'antropologo, e ancor più quale si presenta oggi, possa permettere ancora alle varie culture di vivere, le une rispetto alle altre, in un siffatto «beato isolamento».

Per venire al secondo esempio, nell'estate del 1993 (in piena crisi jugoslava, mentre fallivano in Bosnia le trattative tra Serbi ortodossi, Croati cattolici e Bosniaci musulmani), la rivista americana «Foreign Affairs» dava alle stampe l'articolo del direttore dell'Institute of Strategic Studies dell'Università di Harvard, Samuel P. Huntington, dal titolo: *The Clash of Civilizations?*³⁶.

A dispetto del punto interrogativo che campeggiava nel titolo, il saggio delineava con nettezza la sua ipotesi: «l'origine fondamentale di conflitto in questo nuovo mondo non sarà in primo luogo ideologica o economica. Le grandi divisioni nell'umanità e la fonte dominante di conflitto saranno di tipo culturale»³⁷. Ciò che Huntington intendeva delineare era un quadro per interpretare il nuovo scenario generale del dopo-guerra fredda, all'interno del quale «[l]o scontro delle civiltà dominerà la politica globale. Le linee di faglia fra le civiltà saranno le linee di battaglia del futuro»³⁸.

³⁵ C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 29 s. Alla tesi di Lévi-Strauss ha replicato l'antropologo americano Clifford Geertz, *Gli usi della diversità*, in Id., *Antropologia e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 85-106 (il testo ha la sua edizione originale in *Tanner Lectures on Human Values*, vol. VII, University of Utah Press, Salt Lake City 1986, pp. 253-275), definendola «inusuale, credo, e non poco sconcertante», e obiettandole quanto «L'immagine di un mondo pieno di genti così appassionatamente innamorate delle culture di ogni altro da aspirare solo a celebrarsi a vicenda non mi sembra un pericolo chiaro e attuale; invece l'immagine di un mondo pieno di gente che felicemente celebra i propri eroi e demonizza i propri nemici, ahimè, lo è. Non è necessario scegliere, anzi bisogna non scegliere tra cosmopolitismo privo di contenuti e provincialismo senza lacerazioni, poiché nessuno dei due è utile per vivere in un collage» (pp. 86 e 105).

³⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs» 72 (1993) 3, pp. 22-49, poi ampliato nel più noto e discusso volume: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996 (trad. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997).

³⁷ S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, cit., p. 22; le traduzioni sono mie.

³⁸ S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, cit., p. 22.

Occorre constatare, tuttavia, che questa considerazione discendeva da un vero e proprio postulato, al quale conduce la prima questione (che era del resto Huntington stesso a porre) consistente nel precisare che cosa si intendesse esattamente con il termine «civiltà». Il testo forniva la definizione seguente:

Una civiltà è una entità culturale. Villaggi, regioni, gruppi etnici, nazionalità, gruppi religiosi, tutti hanno culture distinte a livelli diversi di eterogeneità culturale. La cultura di un villaggio nel sud dell'Italia può certo essere diversa da quella di un villaggio nel nord dell'Italia, ma esse avranno in comune la cultura italiana, che li distingue dai villaggi tedeschi. Le comunità europee, a loro volta, condivideranno caratteristiche culturali che le distingueranno dalle comunità arabe o cinesi. Arabi, Cinesi e occidentali, tuttavia, non fanno parte di alcuna entità culturale più vasta. Essi costituiscono delle civiltà³⁹.

Il presupposto implicito di quelle pagine va rintracciato precisamente in quest'ultimo assunto: *l'umanità* non rappresenta in alcun modo un insieme di civiltà che presentano fra loro - accanto alle differenze - anche delle *comunanze* culturali. Questo postulato è evidente anche nell'affermazione che segue, e che infatti omette di considerare come significativo alcun insieme culturale al di sopra delle differenti civiltà: «Una civiltà è perciò il più vasto raggruppamento possibile e il massimo livello di identità culturale dopo quello che distingue gli umani dalle altre specie»⁴⁰.

L'elemento propriamente religioso ha nell'opera di Huntington un ruolo decisivo, cruciale nell'operare quella distinzione culturale che si presume debba portare presto o tardi a uno scontro fra civiltà:

I conflitti più importanti del futuro avverranno lungo le linee di faglia culturali che separano le une dalle altre queste civiltà. Perché sarà così? Primo, le differenze fra le civiltà non sono solo reali; sono anche fondamentali. Le civiltà sono differenziate le une dalle altre per via della storia, della lingua, della cultura, della tradizione e, cosa più importante, dalla religione. [...] Queste differenze non scompariranno tanto presto⁴¹.

³⁹ S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, cit., pp. 23-24.

⁴⁰ S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, cit., p. 24; su questo problema si cfr. ancora quanto segue: «Un residente di Roma potrebbe definirsi con vari gradi di intensità un romano, un italiano, un cattolico, un cristiano, un europeo, un occidentale. La civiltà alla quale appartiene è il più ampio livello di identificazione con cui si identifichi intensamente» (*ibidem*; tutti i corsivi sono di chi scrive).

⁴¹ S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, cit., p. 25. Cfr.: «Even more than ethnicity, religion discriminates sharply and exclusively among people», p. 27.

Può risultare proficuo analizzare le diverse posizioni di Lévi-Strauss e di Huntington servendoci delle categorie proposte dal sociologo tedesco Ulrich Beck nel suo *Che cos'è la globalizzazione*. Questi, utilizzando l'immagine di una vignetta che rappresenta gli Spagnoli nell'atto di sbarcare nel Nuovo mondo per parlare loro proprio «di Dio, della civiltà e della verità»⁴², delinea tre principali atteggiamenti nei confronti delle affermazioni di verità nell'età multiculturale. Egli rifiuta l'alternativa «secca» fra universalismo e relativismo, poiché se l'universalismo monocentrico e missionario (caratteristico – per esempio – dell'Illuminismo classico⁴³, o anche della «scienza normale») viene escluso in quanto «totalitario», anche il relativismo⁴⁴ – l'atteggiamento postmoderno secondo il quale «il conquistatore ha il suo punto di vista e il conquistato il suo, mentre il vignettista che osserva e il suo pubblico assumono altri punti di vista. Tra tutti loro ci sono differenze più o meno insormontabili. Con questo risultato: tutti sono come sono»⁴⁵ – concepisce (a priori) il dialogo interculturale semplicemente come impossibile, o inutile.

Quest'ultima posizione «postmoderna», relativista, per quanto si presenti in alternativa all'universalismo totalitario dell'«imperialismo occidentale, [che,] trionfo delle sue armi, nasconde il proprio zelo missionario dietro la retorica del “dialogo interculturale”»⁴⁶ finisce tuttavia per avere analoghe conseguenze:

Anche il contestualismo assolutizzato si dimostra cieco di fronte alla verità degli altri, non diversamente dall'universalismo assolutizzato [...]. Il risultato della tesi che sostiene l'impossibilità di comunicare porta a un *aprioristico* patto

⁴² Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci, 1999, p. 100 (cfr. in part. «Com'è possibile una critica interculturale», pp. 100-110).

⁴³ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, cit., p. 105: «Questo vale per esempio per il vecchio illuminismo che parla di *esseri umani* (*Menschen*) quando intende *uomini* (*Männer*), meglio, uomini bianchi di elevato livello culturale. Anche le pretese degli scienziati di esprimere linguisticamente, con l'aiuto dei loro metodi, la natura, la realtà, come essa è veramente, sono diventate ridicole».

⁴⁴ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, cit., p. 105: «Ma, in maniera diversa, questo vale anche per il *contestualismo (relativismo) totalizzante*. In esso il cambio di prospettiva viene rifiutato con argomenti molto diversi ma simili nel risultato, essendo ritenuto semplicemente impossibile».

⁴⁵ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, cit., p. 105.

⁴⁶ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, cit., p. 100.

di non-mescolanza tra le culture, in una sottintesa impossibilità di dialogo così come nell'impossibilità di un cambio di prospettiva⁴⁷.

In altri termini, si finisce così per «concordare il disaccordo». Ciò che in queste formulazioni resta appena più implicito è che in un siffatto relativismo, presumendo l'impossibilità di alcun giudizio di valore, si finisce per lasciare il terreno ai soli rapporti di forza, ovvero, allo scontro delle civiltà.

Lo storico Carlo Ginzburg è giunto per altre vie alla medesima constatazione, quando ha scritto che:

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 forte⁴⁸.

La soluzione prospettata da Beck in vista di un dialogo critico interculturale consiste invece nella formulazione di un diverso tipo di universalismo, denominato «universalismo contestuale», e definito come l'atteggiamento che «parte dalla circostanza opposta che la non-mescolanza è impossibile»⁴⁹, che ammette l'esistenza di interpretazioni generali della realtà (verità), ma che non lascia, con ciò stesso, che esse dispieghino la loro propensione universalistica (per così dire, *totalitaria*). Questo differente assunto naturalmente non dà di per sé una soluzione ai dilemmi e alle difficoltà create da un confronto interculturale; semplicemente opta per affrontarli:

La differenza essenziale non è dunque che nel relativismo viene negata la connessione tra culture, mentre nell'universalismo contestualistico viene affermata, ma che nel primo questa connessione viene esclusa per così dire senza test, mentre il secondo non rinuncia a cercare un possibile passaggio.

⁴⁷ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, cit., pp. 105-106, il corsivo è dell'autore.

⁴⁸ Carlo Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 14. Si veda anche quanto egli scrive a p. 42: «Attribuire un valore superiore alla civiltà dei *conquistadores* su questa base sarebbe una rozza semplificazione. Ma la loro vittoria è un fatto».

⁴⁹ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, cit., p. 106.

Dall'osservazione della odierna, complessa realtà multiculturale scaturisce così l'affermazione di una concorrenza fra molte spiegazioni generali «di Dio, della civiltà e della verità», in altri termini la presa d'atto positiva che «ci sono *molti* universalismi, universalismo *plurale*»⁵⁰.

Il testo di Beck porta ad esempio di questo terzo atteggiamento proprio l'universalismo dei diritti umani, di cui enfatizza la genesi *reiterativa*⁵¹:

i diritti umani non devono attribuirsi all'universalismo universalistico, nel senso che essi debbano possedere una validità in tutto il mondo nella forma elaborata dall'Occidente, e che solo l'Occidente afferma e difende diritti irrinunciabili per tutti gli uomini. Questa idea si trova notoriamente anche in altre culture, tradizioni e religioni⁵².

A una analoga posizione teorica (la doppia prospettiva) era giunta, con Küng, la teologia delle religioni, e nello stesso senso dei *molti universalismi*, e con una medesima attenzione per i diritti umani ha trovato formulazione anche la *Dichiarazione per un'etica mondiale*.

4. LA DICHIARAZIONE PER UN'ETICA MONDIALE E LA REPLICA A HUNTINGTON

Nella stessa estate in cui il saggio di Huntington veniva pubblicato, dal 28 agosto al 4 settembre 1993, a Chicago, duecento delegati di tutte le religioni mondiali approvavano in Parlamento, a larga maggioranza, la *Dichiarazione per un'etica mondiale*⁵³. Questa dichiarazione doveva

⁵⁰ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, cit., p. 107.

⁵¹ Per questo concetto si veda, paradigmaticamente, Michael Walzer, *Nation and Universe*, in G.B. Peterson, *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 509-532, ora riedito in B. Haddock, P. Roberts, e P. Sutch, *Principles and Political Order. The Challenge of Diversity*, London - New York, Routledge, 2006, pp. 10-41.

⁵² U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, cit., p. 107. Sono naturalmente debitore, in questo senso, delle riflessioni di P.C. Bori, *Teologia politica e diritti umani*, in Id., *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova - Milano, Marietti 1820, 2004, pp. 134-151.

⁵³ Ricorda la storia del Parlamento delle religioni mondiali K.-J. Kuschel, nella sua postfazione *Il parlamento delle religioni mondiali (1893-1993)*, in H. Küng e Id., *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 85-116.

profondamente la propria formulazione alla riflessione künghiana dei dieci anni precedenti.

Dichiaravano i delegati: «Noi confermiamo che nelle dottrine delle religioni si trova un comune patrimonio di valori fondamentali, che costituiscono il *fondamento* di un'etica mondiale»⁵⁴. Nel merito, il documento trovava poi ampio consenso su quattro punti comuni:

Nessuno mise in discussione la necessità e l'utilità di una dichiarazione sull'etica mondiale⁵⁵.

L'*Humanum*, cioè «L'istanza etica fondamentale: «ogni uomo deve essere trattato umanamente» venne accettata come del tutto pacifica⁵⁶.

La seconda, complementare, istanza fondamentale, la regola aurea [«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»], venne parimenti recepita come ovvia⁵⁷.

Trovarono piena condivisione, infine, quattro imperativi fondamentali: non uccidere, non rubare, non mentire, non commettere atti impuri, che furono riconosciuti dai delegati delle religioni mondiali come pienamente e originalmente propri di tutte le confessioni rappresentate⁵⁸. I diversi imperativi vennero approvati nel loro aspetto di negazione (*non* uccidere), ma ribaditi anche nell'affermazione del loro contrario:

dalle grandi tradizioni religiose ed etiche dell'umanità apprendiamo la norma: Non uccidere. O in forma positiva: Rispetta ogni vita [...]. Essere veramente uomo, nello spirito delle nostre grandi tradizioni religiose ed etiche, significa essere pieni di attenzione e disponibili all'aiuto, e precisamente nella

⁵⁴ H. Küng e K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, cit., p. 14.

⁵⁵ H. Küng e K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, cit., p. 78; ma cfr. 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».

⁵⁶ H. Küng e K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, cit., p. 78.

⁵⁷ H. Küng e K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, cit., p. 78; ma cfr. p. 25: «c'è un principio, la regola aurea, che da millenni è dato trovare e si è conservato in molte tradizioni religiose ed etiche dell'umanità: non fare agli altri quello che non vuoi che gli altri facciano a te. O in forma positiva: fai agli altri quello che vuoi che gli altri facciano a te».

⁵⁸ Esattamente in questo senso, la Dichiarazione pare nondimeno sfuggire alle obiezioni rivolte verso l'universalismo della «legge onnicomprensiva»: si tratta infatti di un universalismo «reiterativo» (mutuando la terminologia di Michael Walzer) o «contestuale» (Beck), che non rinuncia a partire da un contesto positivo (e, a dire il vero, dai molteplici contesti religiosi) senza «coprire» le differenze della propria universalità.

vita privata come in quella pubblica. Mai dovremmo essere privi di riguardo e brutali. Ogni popolo, ogni razza, ogni religione devono dimostrare tolleranza, rispetto e persino grande considerazione nei confronti degli altri popoli, delle altre razze e delle altre religioni⁵⁹.

Fin dal suo incipit la *Dichiarazione* metteva poi in luce quanto il proprio intento fosse ben lungi dal voler creare un'unica sovrastruttura etico-religiosa globale: «Per etica mondiale non s'intende un'ideologia mondiale o una religione mondiale unitaria al di là di tutte le religioni esistenti»⁶⁰. Non si tratta insomma di un altro universalismo monocentrico, che intenda soppiantare o «ricoprire» la molteplicità degli universalismi:

Un'etica mondiale non intende neppure sostituire l'alta etica delle singole religioni con un minimalismo etico. La Torà degli ebrei, il Discorso della montagna dei cristiani, il Corano dei musulmani, la Bhagavadgita degli indù, i discorsi di Buddha, i detti di Confucio – restano il fondamento per la fede e per la vita, per il pensiero e l'azione di centinaia di milioni di uomini⁶¹.

In merito ai diritti umani, in particolare, i delegati delle religioni mondiali hanno dichiarato:

Noi siamo convinti della fondamentale unità della famiglia umana sul nostro pianeta terra. Richiamiamo perciò alla memoria la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, emanata dalle Nazioni Unite nel 1948. Quello che essa ha solennemente proclamato sul piano del diritto noi vogliamo qui confermare e approfondire alla luce dell'etica: la piena realizzazione dell'invulnerabilità della persona umana, della libertà inalienabile, della fondamentale uguaglianza e della necessaria solidarietà e reciproca dipendenza tra tutti gli uomini⁶².

Proprio all'indomani dell'11 settembre, il 28 novembre del 2001, Hans Küng ha avuto occasione di replicare direttamente alle tesi di

⁵⁹ H. Küng e K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, cit., p. 29.

⁶⁰ H. Küng e K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, cit., p. 7.

⁶¹ H. Küng e K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, cit., pp. 7-8 (cfr. anche p. 81); in sintesi, si legga quanto Küng ebbe occasione di affermare, in un dialogo tenutosi alla Fondazione Weltethos più di recente: «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*, in «La società degli individui», 19 (2004), pp. 135-142, p. 141.

⁶² H. Küng e K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, cit., p. 21.

Huntington, nel frattempo divenute assai discusse. Nel suo conferenza all'Università di Genova, il teologo concedeva all'autore dello *Scontro delle civiltà* innanzi tutto un ruolo fondamentale delle religioni nelle controversie internazionali:

alle religioni, contro tutti i politici e politologi superficiali, che trascurano la profonda dimensione storica, etnica e religiosa dei conflitti politici mondiali, va attribuito un ruolo fondamentale nella politica mondiale»⁶³.

In secondo luogo, si trovava d'accordo con il direttore dell'Institute of Strategic Studies nel dire che

le religioni [...] non tendono verso un'unica religione unitaria fatta di elementi cristiani, musulmani, induistici e buddistici al servizio di una singola società umana. È piuttosto realistico mettere in conto, come contraltare, anche il loro *potenziale conflittuale*⁶⁴.

Tuttavia, accanto a questi elementi di consenso, Küng formulava al saggio sullo scontro delle civiltà una triplice critica. Anzitutto, l'«ipotesi» di Huntington appare in primo luogo schematizzare troppo semplicisticamente le linee dei conflitti lungo le proprie postulate «linee di faglia»: «Huntington sbaglia a trascurare il fatto che gli antagonismi interni a una religione o una civiltà in molti casi tendono ad essere più aspri di quelli tra le religioni», e si porta, a riprova di quest'obiezione, l'esempio di dolorosi recenti conflitti, quali quelli fra Iran e Iraq, fra Iraq e Kuwait, il conflitto in Ruanda e quello in Irlanda⁶⁵. In secondo luogo, la distinzione in blocchi appare troppo marcata e mancante della considerazione che le civiltà (e le religioni) non possono isolarsi le une rispetto alle altre:

La «clash theory» [...] delimita le sette o otto «civiltà» rispetto ad ogni altra come se esse fossero dei monoliti e non ci fossero in molte situazioni delle

⁶³ H. Küng, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, in D. Venturelli, *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, Genova, Il Melangolo, 2002, pp. 13-31, p. 20; ma nel merito era presente a Küng anche il volume di D. Johnston e C. Sampson, *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1994, che documenta il potenziale positivo avuto dalle religioni sulla scena politica internazionale.

⁶⁴ H. Küng, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, cit., p. 21.

⁶⁵ H. Küng, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, cit., p. 21.

sovrapposizioni, degli intermezzi e persino delle fusioni, com'è il caso delle nostre città europee e nordamericane;

in questa concezione si mostra peraltro la tendenza alla costruzione propriamente *distopica* all'opera nell'immaginazione ideologica della cultura differente: «L'islam come un blocco, antioccidentale, un nemico-surrogato»⁶⁶. Da ultimo, nell'analisi di Küng, Huntington trascura le *comunanze* presenti tra le civiltà: «Ovunque egli sottolinea gli antagonismi tra le culture senza riflettere sugli elementi comuni, come ad esempio gli elementi comuni esistenti nella cristianità, nell'ebraismo e nell'islam»⁶⁷.

5. CONSENSO ETICO E DIRITTI UMANI

In conclusione, si possono svolgere tre riflessioni fra loro distinte ma complementari.

In primo luogo, si è visto qui come nell'itinerario della teologia delle religioni, dal suo debutto ad opera di Heinz Robert Schlette, fino al farsi carico di questa disciplina da parte di Hans Küng e alla conseguente proposta della *Dichiarazione per un'etica mondiale*, è stato nel più generale criterio di verità, in quell'*Humanum*, che la teologia delle religioni ha raggiunto il suo punto più alto: una religione è definita vera nella misura in cui serve l'umanità, in cui aiuta gli uomini a progredire nella loro dignità umana.

In secondo luogo, quest'assunto permette di rispondere al tempo stesso alle sfide poste dal dato di fatto della globalizzazione e alle sconcertanti reazioni che questo nuovo assetto ha dischiuso; è passando attraverso la paziente ricerca di un consenso etico fra culture⁶⁸ o – per

⁶⁶ H. Küng, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, cit., p. 21. A titolo esemplificativo, si considerino almeno le affermazioni del politologo americano: «Fino a quando l'Islam resterà l'Islam (e tale resterà) e l'Occidente resterà l'Occidente (cosa meno sicura) il conflitto di fondo tra due grandi civiltà e stili di vita continuerà a caratterizzare in futuro i reciproci rapporti, come ha fatto per quattordici secoli» e «I confini dell'Islam grondano sangue, perché sanguinario è chi vive al loro interno»; S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., pp. 310, 383.

⁶⁷ H. Küng, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, cit., p. 21.

⁶⁸ Pier Cesare Bori, *Per un consenso etico fra culture*, Genova, Marietti, 1995 ma si veda anche l'antologia annotata e commentata a cura di P.C. Bori e S. Marchignoli, *Per un percorso etico fra culture. Testi antichi di tradizione scritta*, nuova ed., Roma, Carocci, 2003.

dirla con Beck – attraverso il confronto aperto fra i diversi universalismi che è possibile superare l'*impasse* generata dalla falsa alternativa fra un «universalismo totalitario» (il colonialismo, la missione), che impone su vasta scala un'unica visione generale della realtà, e un «relativismo scettico» (Lévi-Strauss e, per altri versi, Huntington) che altro non consente se non l'accordo aprioristico del disaccordo esistente fra le grandi culture dell'umanità.

Questo ci conduce a un terzo ed ultimo, fondamentale elemento su cui mi soffermo più in dettaglio: l'affermazione su scala globale dei diritti dell'uomo nel secondo dopoguerra, che ha trovato corpo anche nelle grandi costituzioni democratiche, ha incontrato un proprio limite nella difficoltà di trovare le risorse culturali e religiose perché le rivendicazioni codificate nel senso del diritto dalle grandi rivoluzioni borghesi non restassero un patrimonio segnato da una matrice marcatamente eurocentrica, ciò che può ripercuotersi anche, oggi, sul contesto più ravvicinato delle nostre società multiculturali⁶⁹. La *Dichiarazione per un'etica mondiale* può rappresentare in questo senso il modello di un percorso che ha saputo partire «dal basso», da differenti universalismi, per affermare un contenuto universalmente condiviso. Non solo, ma in questa *Dichiarazione*, e nelle iniziative che ne sono seguite⁷⁰, le grandi religioni si sono presentate come un partner privilegiato perché quello che le grandi costituzioni proclamano sul piano del diritto queste possano riconoscerlo e confermarlo a partire dalle loro più nobili tradizioni etiche.

⁶⁹ P.C. Bori, *Teologia politica e diritti umani*, in Id., *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova – Milano, Marietti 1820, 2004, pp. 134-151; ora rielaborato e ampliato con il titolo *Diritti umani e religioni*, in G. Filoramo, *Religioni e modernità. Nuove tematiche e prospettive*, IV vol., Torino, Einaudi, 2008 (in corso di stampa). Sia permesso rimandare anche alla sezione (a cura di Pier Cesare Bori e di chi scrive) «TeoriaPrassi – I diritti degli altri», in S. Mattarelli, *Il senso della Repubblica: Doveri*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 155-195, contenente i contributi di Slaheddine Ben Abid, Saverio Marchignoli, Amina Crisma e Stefano Pratesi.

⁷⁰ Si pensa al volume a cura di H. Küng, *Yes to a Global Ethic*, London, SCM Press, 1996, che contiene interventi, fra gli altri, di Elie Wiesel, Hajime Nakamura, Mahmoud Zakzouk; alla *Dichiarazione universale delle responsabilità umane*, che ha visto la luce il 1 settembre 1997 per iniziativa dell'InterActionCouncil (un organismo costituito da ex capi di stato e di governo impegnati nella soluzione di problemi umanitari), alla proclamazione del 2001 come anno delle Nazioni Unite per il dialogo tra le civiltà, con la proposta, attraverso una risoluzione dell'Assemblea generale, della «Global Agenda for Dialogue Among Civilizations».

Una medesima attitudine critica e dialogica può rappresentare soprattutto uno strumento affinché anche il discorso dei diritti umani, per evitare Scilla, un intervento (costituzionale, «umanitario») caratterizzato da un universalismo totalitario, non finisca - in nome di un relativismo assolutizzato - contro Cariddi, ovvero la totale rinuncia *a priori* di qualsiasi giudizio di valore sulle violazioni dei diritti, che si commettono ogni giorno a danno di uomini e donne in carne ed ossa.