

Premessa

Dopo aver fornito un inquadramento dell'origine e della valenza della teologia delle religioni per la dogmatica, si intende mostrare quanto con l'opera di Hans Küng questa disciplina si sia fatta – all'indomani della presentazione della potente ipotesi sullo 'scontro delle civiltà' – strumento capace di dialogo e di solidarietà fra le grandi religioni, attraverso la Dichiarazione del Parlamento mondiale delle religioni per un'etica mondiale. Questa Dichiarazione non si presenta come alternativa alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; al contrario, intende fornire ad essa un possibile complemento. E vi giunge attraverso la formulazione di un differente universalismo – contestuale e policentrico – che può costituire un'originale alternativa all'eurocentrismo contestato alla Dichiarazione del 1948.

1. 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 questo 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 da quando, nel 1964, il teologo tedesco Heinz Robert Schlette ha pubblicato il proprio volume *Le religioni come tema della teologia*, ha preso avvio un metodo di ricerca e di riflessione nuovo, che rappresenta, all'interno di quella storia, un significativo mutamento di prospettiva, passato sotto il nome di 'teologia delle religioni'.

La novità di questo approccio era evidente a cominciare dall'*incipit* stesso di questo saggio: «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»¹[1]. Nonostante le vicissitudini alterne, da allora le religioni si sono profilate all'interrogazione della teologia come una tematica nuova, e non solo per la missiologia o per la sistematica, ma già per la dogmatica. Proponeva infatti Schlette: «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»²[2].

Nell'aprire questa fruttuosa, inedita 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 questa 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*³[3]), poiché non si poteva più ignorare l'esistenza e il valore di intere religioni accanto a quella cristiana: «Dal problema dei non cristiani – riferito alla condizione generale o al singolo – vale la pena ora distinguere quello riguardante le *religion*i non cristiane»⁴[4].

In secondo luogo, le diverse confessioni non venivano più trattate, in questo 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,

1[1] Heinz Robert SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer "Theologie der Religionen"*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964, p. 5; il testo si citerà tuttavia dalla versione italiana: *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968 (p. 7).

2[2] H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, p. 67.

3[3] Questo assioma tradizionale, di origine tardoantica-medievale (risalente ad Origene e a Fulgenzio, 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". Della posizione, per certi versi analoga, della teologia dialettica di Karl Barth, si tratterà poco più oltre.

4[4] H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, p. 16.

le religioni tribali (quelle dei "popoli naturali"), come anche la religione Bahá'í e la setta giapponese Tenrikyō»5[5]. Nel 1964, in coincidenza storica con il febbrile processo di decolonizzazione6[6], questo testo giungeva ad affermare una sorta di "principio di autodeterminazione delle religioni mondiali". In questo stesso senso, la novità di questa lente teologico-religiosa veniva da Schlette riconosciuta con una similitudine assai significativa: «qui ci si trova di fronte a un terreno dogmaticamente nuovo, paragonabile alle zone bianche degli antichi atlanti»7[7]; con l'irrompere di nuovi paesi – e nuove religioni – sulla scena mondiale, era divenuto necessario un diverso strumento teologico, per potersi rapportare a queste realtà in maniera dialogica, critica e costruttiva.

In questo nuovo, mutato contesto, e su questi nuovi presupposti, il teologo tedesco riprendeva così un tema che era già stato percorso da Karl Rahner (teologo e quasi "nume tutelare" del Concilio vaticano II) in una allora recentissima pubblicazione, *Cristianesimo e religioni non cristiane*: le religioni mondiali venivano considerate dal gesuita austriaco come «strutture religioso-sociali»8[8] preparatorie, non più solo non-cristiane, dunque, ma – sul piano della storia della salvezza – *precristiane* (o anonimo-cristiane9[9]), indispensabili alla grazia; una definizione che permetteva di rivalutarne pienamente 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)»10[10].

È proprio ampliando la portata delle elaborazioni di Rahner che Schlette, in conclusione, formula le vere e proprie tesi teologico-dogmatiche del proprio volume: «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 autentico»11[11].

L'approdo finale della tesi di Schlette veniva così a consistere in definitiva nel *rovesciamento* di un luogo comune teologico, nella definizione cioè delle religioni mondiali come vie di salvezza "ordinarie", accanto alla

5[5] H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, 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).

6[6] Si tenga conto, a titolo d'esempio, di quanto Hans Küng disse 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*, Queriniana, Brescia 1967, p. 14.

7[7] H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, p. 19.

8[8] Karl RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 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).

9[9] Cfr. K. RAHNER, *I cristiani anonimi*, in ID., *Nuovi saggi*, I, Paoline, Roma 1968, pp.

10[10] H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, p. 38; si confronti con la posizione di Rahner: «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» (p. 565).

11[11] H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, p. 85.

via di salvezza "straordinaria", che è costituita dalla chiesa¹²[12]. 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)»¹³[13]. In quest'ultima affermazione, appare chiaro quanto si tratti di due differenti prospettive su cui si gioca la salvezza attraverso le religioni mondiali: a fronte della fede, propria del teologo, in un unico evento salvifico costituito da Gesù Cristo, le diverse vie vengono però comprese, nella loro fattualità e storicità, come tante vie (*a/ plurale*) che conducono al compimento della salvezza.

2. La teologia delle religioni di Hans Küng

Verso la metà degli anni Ottanta (pur avendo fin dal 1964 dedicato la propria attenzione al problema del rapporto fra la chiesa e le religioni non cristiane¹⁴[14]) Hans Küng riprendeva le fila del discorso teologico-religioso nei suoi aspetti più teorici¹⁵[15]. In un saggio del 1987 intitolato *Esiste l'unica religione vera? Saggio di criteriologia ecumenica*¹⁶[16], infatti, il teologo di Sursee metteva anzitutto in chiaro come il problema, dopo le definizioni date in seno al Concilio Vaticano II dalla *Lumen Gentium* e ancor più dalla *Nostra Aetate*, non si ponesse più tanto nei termini di una possibilità di salvezza attraverso le religioni mondiali – questione che proprio il Concilio stesso aveva opportunamente lasciato alla superiore volontà di Dio, il quale «vuole che tutti gli uomini siano salvati» (1 Tm 2,4)¹⁷[17] – ma permanesse la necessità di definire una «criteriologia per giustificare la pretesa di verità delle singole religioni»¹⁸[18]. L'urgenza di un dialogo interreligioso era vista già allora da Küng con occhio assai disincantato, tanto che egli percepiva chiaramente (cosa oggi vera *a fortiori*) che «il confronto con le altre religioni del mondo in vista della pace mondiale è addirittura una questione di sopravvivenza»¹⁹[19].

In merito al problema delle affermazioni di verità, Küng già in via preliminare concedeva che «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

¹²[12] 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".

¹³[13] H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, p. 93.

¹⁴[14] Cfr. H. KÜNG, *Cristianità in minoranza. La chiesa e le altre religioni*, Queriniana, Brescia 1967 (derivante da una comunicazione al Congresso eucaristico mondiale di Bombay del 1964), ma già nel 1957, allora studente in Gregoriana, Küng aveva dedicato al tema il saggio *Über den Glauben. Ein Versuch*.

¹⁵[15] 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.

¹⁶[16] H. KÜNG, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 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 – M. WELKER (edd), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für J. Moltmann zum 60. Geburtstag*, Kaiser, München 1986, pp. 536-558.

¹⁷[17] 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*, Queriniana, Brescia 1991, p. 70.

¹⁸[18] H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 256.

¹⁹[19] H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 255.

cristianesimo»²⁰[20]. Su questo aspetto dell'agenda teologica, Küng doveva assumere così una posizione che lo avvicinava considerevolmente alle posizioni del padre del pragmatismo americano, William James: «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?»²¹[21].

A questo punto dell'argomentazione, il saggio di Küng ci permette di comprendere quale nuovo punto di riferimento avesse preso il cammino della teologia delle religioni. Almeno a partire dalla Conferenza delle religioni mondiali di Kyoto del 1970²²[22] era divenuto chiaro quanto le differenti confessioni avessero la possibilità, e dunque la responsabilità, di farsi incontro alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, assumendosi in tal modo il compito di formulare dei criteri etici "quadro", intesi come 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, irreversibile, incondizionata, anzi spesso ottengono persino una codificazione giuridica (come "diritti umani" o "diritti fondamentali")»²³[23].

Proprio questa viene ad essere la riflessione che sta alla base dell'enunciazione del primo e più generale dei tre criteri ecumenici di verità, l'*Humanum*, che viene così definito: «*criterio positivo*: nella misura in cui una religione è a servizio dell'essere umani [*der Menschlichkeit dienend*], 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»²⁴[24]. Ciò che qui appare come un primo elemento comune, uno strumento che permette il dialogo interreligioso, è però anche, sotto un'altra angolatura prospettica, il punto di partenza perché le religioni, insieme, possano «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»²⁵[25]. Questo mostra già la strada che ha condotto Küng al *Progetto per un'etica mondiale*²⁶[26], e – successivamente – alla *Dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali per un'etica mondiale*.

²⁰[20] H. KÜNG, *Teologia in cammino*, pp. 266 s.; in questo passaggio ben s'avverte l'eco della teologia dialettica di Karl Barth, che Küng ha a lungo studiato. Se, anche in merito alla teologia delle religioni, la religione era per Barth «*incredulità*», la religione è un interesse, anzi si deve addirittura dire che è l'interesse *per eccellenza* dell'uomo *ateo*» (K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale. Antologia a cura di Helmut Gollwitzer*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 47) – posizione, questa, che sarebbe stata peraltro ridiscussa dallo stesso Barth nel 1954, quando avrebbe scritto che «anderen wahren Worten auch *extra muros ecclesiae* [...] gesprochen sein möchten und noch gesprochen werden könnten» (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, EVZ, Zürich 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*, Queriniana, Brescia 1969 (ed. or. 1957), p. 343.

²¹[21] H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 268; limitatamente a questo aspetto, Küng interpreta le religioni mondiali non tanto dal punto di vista *fenomenologico*, quanto da un punto di vista *socio-psicologico*, su cui appunto si cfr. William JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 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). Per una discussione sul classico di James si veda ora Charles TAYLOR, *La modernità della religione*, trad. e a cura di Paolo COSTA, Meltemi, Roma 2004.

²²[22] Cfr. Maria Alberta LÜCKER (ed.), *Religionen, Frieden, Menschenrechte. Dokumentation der ersten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Kyoto 1970*, Jugenddienst, Wuppertal 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» (*Konferenzzerklärung*, pp. 110-113, p. 111: «le precarie condizioni sociali che devono essere riconosciute chiaramente nel mondo di oggi, rendono chiaro il rapporto fra pace e il riconoscimento, la promozione e la tutela dei diritti umani»).

²³[23] H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 272.

²⁴[24] H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München 1987, p. 293, la traduzione è di chi scrive.

²⁵[25] H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 272.

²⁶[26] H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991.

Tuttavia, accanto a questo, Küng afferma un secondo (è vero ciò che è autentico o canonico) e un terzo criterio di verità, quello specificamente cristiano: «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»^{27[27]}. Küng si domanda, in questo modo, del confine stesso fra identità e dialogo, fra contestualismo e universalismo: «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»^{28[28]}.

La soluzione consiste nella separazione di due prospettive: se si osservano le religioni da un punto di vista scientifico, storico-sociologico, «si può vedere il cristianesimo, come ogni altra religione, interamente dall'esterno, come un "osservatore neutrale", come studioso delle religioni, come non cristiano o non più cristiano – senza alcun dovere nei confronti del messaggio, della tradizione o della comunità cristiana. Il cristianesimo si inserisce allora tra le religioni universali e deve soddisfare i diversi criteri generali di verità etici e religiosi. In questa prospettiva si danno *molte* religioni *vere*»^{29[29]}. Viceversa, intesa fenomenologicamente, da teologo, e da cristiano, Küng afferma che «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»^{30[30]}. Queste due visioni, lungi dal venir contrapposte l'una all'altra, vengono concepite come due sfere (definite *esterna* ed *interna*) che debbono necessariamente coesistere per far fronte all'accresciuta complessità del mondo, all'interno del quale «per il singolo è perfettamente lecito e serio integrare le due prospettive»^{31[31]}.

3. Il relativismo assolutizzato e lo scontro delle civiltà

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 un articolo del direttore dell'Institute of Strategic Studies dell'Università di Harvard, Samuel P. Huntington, dal titolo: *The Clash of Civilizations?*^{32[32]}. A dispetto del punto interrogativo del titolo, il saggio delineava con nettezza la propria 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»^{33[33]}. Quello che Huntington veniva così a formare era un quadro per interpretare il nuovo scenario generale del dopo-guerra fredda, all'interno del quale «Lo scontro delle civiltà dominerà la politica globale. Le linee di faglia fra le civiltà saranno le linee di battaglia del futuro»^{34[34]}.

Di fronte a questo vero e proprio postulato, la prima questione, che era del resto il testo stesso a porsi, consisteva nel precisare che cosa si intendesse con il termine "civiltà". Huntington 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

^{27[27]} H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 278.

^{28[28]} H. KÜNG, *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, in «Concilium» 1 (1986), pp. 156-165, pp. 161 s.

^{29[29]} H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 278.

^{30[30]} H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 285.

^{31[31]} H. KÜNG, *Teologia in cammino*, p. 279.

^{32[32]} Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs» 72 (1993) 3, pp. 22-49, poi ampliato nel volume: *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.

^{33[33]} S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, p. 22; le traduzioni sono mie.

^{34[34]} S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, p. 22.

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 civiltà»^{35[35]}. Il presupposto di fondo di quelle pagine va rintracciato precisamente in quest'ultimo assunto: l'*umanità* non rappresenta in alcun modo un insieme di civiltà differenti che presentano fra loro anche delle comunanze. Questo è implicito, ma evidente, anche nell'affermazione che segue, e che precisamente omette di considerare 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»^{36[36]}.

L'elemento religioso gioca poi nell'opera di Huntington un ruolo fondamentale. Questo fattore è ritenuto cruciale nell'operare quella distinzione culturale che dovrebbe portare presto o tardi allo scontro fra le 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 presto»^{37[37]}.

La funesta profezia dello scontro è tuttavia passibile di adempimento. Potrebbe essere l'esito, estremo, di un atteggiamento descritto dalla categoria, utilizzata per interpretare la società multiculturale, che alcuni anni dopo il sociologo Ulrich Beck ha definito come "contestualismo universalistico". 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»^{38[38]}, il sociologo tedesco delinea tre principali atteggiamenti nei confronti delle affermazioni di verità in età multiculturale. Accanto all'*universalismo universalistico*, monocentrico e missionario, caratteristico (per esempio) dell'Illuminismo classico^{39[39]}, Beck descrive l'atteggiamento postmoderno di un *contestualismo universalistico*^{40[40]}, ossia di un "relativismo assolutizzato", 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»^{41[41]}.

Come osserva Beck tuttavia, pur presentandosi quale netta alternativa all'universalismo universalistico, rappresentato dall'«imperialismo occidentale, [che,] tronfio delle sue armi, nasconde il proprio zelo missionario dietro la retorica del "dialogo interculturale"»^{42[42]}, la posizione "postmoderna", relativista, finisce 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 di non-mescolanza tra le culture, in una sottintesa impossibilità di

35[35] S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, pp. 23-24, il corsivo è di chi scrive.

36[36] S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, 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).

37[37] S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, p. 25. Cfr.: «Even more than ethnicity, religion discriminates sharply and exclusively among people», p. 27.

38[38] Ulrich BECK, *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999, p. 100 (cfr. in part. "Com'è possibile una critica interculturale", pp. 100-110).

39[39] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, 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».

40[40] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, 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».

41[41] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, p. 105.

42[42] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, p. 100.

dialogo così come nell'impossibilità di un cambio di prospettiva»⁴³[43]. Ciò che in queste formulazioni resta appena implicito, è che con la presunzione di un'impotenza dei giudizi di valore si lascia il terreno ai soli rapporti di forza (i fucili dei *conquistadores*, lo scontro delle civiltà).

Carlo Ginzburg per altre vie è giunto 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 forte»⁴⁴[44].

La soluzione prospettata da Beck in vista di un dialogo critico interculturale è invece quella di un "universalismo contestuale", definito come l'atteggiamento che «parte dalla circostanza opposta che la non-mescolanza è impossibile»⁴⁵[45], che ammette l'interpretazione generale della realtà e della verità, ma non, con ciò stesso, la sua universalizzabilità (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». 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» alla presa d'atto positiva che «ci sono *molte* universalismi, universalismo *plurale*»⁴⁶[46].

Il testo di Beck porta ad esempio di questo terzo atteggiamento proprio l'universalismo dei diritti umani, e ne enfatizza la genesi *reiterativa*: «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 religioni»⁴⁷[47].

Era precisamente in questa direzione che si era mossa la teologia delle religioni di Hans Küng. Ed è in questo senso che ha trovato formulazione la Dichiarazione per un'etica mondiale.

4. Dalla Dichiarazione per un'etica mondiale all'Anno delle Nazioni unite per il dialogo tra le civiltà

Nella medesima 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 mondiale⁴⁸[48]. Questa dichiarazione doveva profondamente la propria formulazione alla riflessione künghiana dei dieci anni precedenti: nella sua introduzione si ritrovano infatti, sviluppate, le istanze che Küng aveva già individuate nel saggio *Esiste l'unica religione vera?*.

⁴³[43] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, pp. 105-106, il corsivo è dell'autore.

⁴⁴[44] C. GINZBURG, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 14.

⁴⁵[45] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, p. 106.

⁴⁶[46] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, p. 107.

⁴⁷[47] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, 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*, Marietti 1820, Genova 2004, pp. 134-151.

⁴⁸[48] Ricorda la storia del Parlamento delle religioni mondiali K.-J. KUSCHEL, nella sua postfazione *Il parlamento delle religioni mondiali (1893-1993)*, in H. KÜNG – ID. (edd), *Per un'etica mondiale*, pp. 85-116.

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»⁴⁹[49].

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 mondiale»⁵⁰[50].

«L'istanza etica fondamentale: "ogni uomo deve essere trattato umanamente" venne accettata come del tutto pacifica⁵¹[51]. L'*Humanum* veniva in questo modo a rappresentare pienamente la risposta delle religioni alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo: «quello che essa 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»⁵²[52].

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

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 rappresentate⁵⁴[54]. I diversi comandamenti vennero approvati nel loro aspetto di negazione (*non* uccidere), ma ribaditi anche nel proprio aspetto positivo: «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 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 religioni»⁵⁵[55].

Fin dalle prime parole 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»⁵⁶[56]. 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

⁴⁹[49] H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd), *Per un'etica mondiale*, p. 14.

⁵⁰[50] H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd), *Per un'etica mondiale*, 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».

⁵¹[51] H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd), *Per un'etica mondiale*, p. 78.

⁵²[52] H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd), *Per un'etica mondiale*, p. 21.

⁵³[53] H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd), *Per un'etica mondiale*, 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».

⁵⁴[54] 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 un'espressione 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.

⁵⁵[55] H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd), *Per un'etica mondiale*, p. 29.

⁵⁶[56] H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd), *Per un'etica mondiale*, p. 7.

di centinaia di milioni di uomini»⁵⁷[57]. Oltre alle sottoscrizioni alla Dichiarazione raccolte nel volume *Yes to a Global Ethic*⁵⁸[58], il 1 settembre del 1997, l'InterActionCouncil, un organismo costituito da ex capi di stato e di governo impegnati nella soluzione di problemi umanitari, ha proposto, sull'esempio di quella per un'etica mondiale, una Dichiarazione universale delle responsabilità umane⁵⁹[59].

Proprio all'indomani degli eventi dell'11 settembre, il 28 novembre del 2001, Hans Küng ha avuto occasione di replicare personalmente alle tesi di Huntington. In un suo intervento 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»⁶⁰[60]. 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*»⁶¹[61].

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 Irlanda⁶²[62]. 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 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»⁶³[63]. Da ultimo, nell'analisi di Küng, Huntington trascura le *comunanze* presenti tra le civiltà: «Ovunque egli sottolinea

⁵⁷[57] H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (edd), *Per un'etica mondiale*, pp. 7-8 (cfr. anche p. 81); in sintesi, si legga quanto Küng ebbe occasione di dirmi personalmente: «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.

⁵⁸[58] H. KÜNG (ed), *Yes to a Global Ethic*, SCM Press, London 1996, che contiene interventi, fra gli altri, di Élie Wiesel, Hajime Nakamura, Mahmoud Zakzouk.

⁵⁹[59] A sottolineare le consonanze con la Dichiarazione per un'etica mondiale, si considerino l'art. 1: «**Every person**, regardless of gender, ethnic origin, social status, political opinion, language, age, nationality, or religion, **has a responsibility to treat all people in a humane way**» e l'art. 4: «All people, endowed with reason and conscience, must accept a responsibility to each and all, to families and communities, to races, nations, and religions in a spirit of solidarity: **What you do not wish to be done to yourself, do not do to others**»; (in tutti tre i casi, l'enfasi è nell'originale). Altrettanto significativo è che la Dichiarazione universale delle responsabilità umane è, come quella sull'etica mondiale, costruita attorno ai quattro imperativi di *rispettare la vita; comportarsi onestamente; dire la verità e comportarsi rispettosamente nella sfera affettiva e sessuale*. La Dichiarazione è scaricabile all'URL <http://www.interactioncouncil.org/udhr/declaration/udhr.pdf>

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

⁶¹[61] H. KÜNG, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, p. 21.

⁶²[62] H. KÜNG, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, p. 21.

⁶³[63] H. KÜNG, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, p. 21. Si considerino, almeno, le affermazioni: «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*, pp. 310, 383.

gli antagonismi tra le culture senza riflettere sugli elementi comuni, come ad esempio gli elementi comuni esistenti nella cristianità, nell'ebraismo e nell'islam»⁶⁴[64].

Il tema dell'etica mondiale, in connessione a quello dei diritti umani, è emerso nuovamente nel 2001, quando è stato dichiarato l'Anno delle Nazioni Unite per il dialogo tra le civiltà, con la collaborazione attiva dello stesso Hans Küng. Con questa iniziativa l'ONU ha infatti proposto, attraverso una risoluzione dell'Assemblea generale, la "Global Agenda for Dialogue Among Civilizations". Fra le altre cose, questa agenda intende promuovere «l'identificazione e la promozione di un terreno comune fra le civiltà per affrontare sfide comuni che minacciano i valori condivisi, gli universali diritti umani e le conquiste della società umana in vari campi»; «la promozione e la protezione di tutti i diritti umani e delle libertà fondamentali e l'arricchimento della comune comprensione dei diritti umani» e ancora, «Lo sviluppo di una migliore comprensione degli standard etici comuni e dei valori umani» (art. 2)⁶⁵[65].

5. Osservazioni conclusive

In questo contributo si è mostrato l'itinerario della teologia delle religioni dal suo debutto, ad opera di Heinz Robert Schlette, fino alla presa in carico del tema dei diritti umani da parte di Hans Küng e alla conseguente proposta di una Dichiarazione per un'etica mondiale. All'interno di questo percorso, lo strumento epistemologico centrale va individuato in quella "doppia prospettiva" che si era già intravista all'opera nella prima teologia delle religioni di Heinz Robert Schlette, per la quale la visione soteriologica cristiana del teologo non impediva, già nel 1964, di affermare, dal punto di vista della storia, la *pluralità delle vie* che possono condurre alla salvezza.

In senso più specifico, la "doppia prospettiva" era stata fatta oggetto di dettagliata attenzione all'interno della discussione di Küng sui criteri di verità, e accanto all'affermazione "fenomenologica" «per me, esiste la religione vera», sussisteva uno sguardo da storico, da sociologo delle religioni che gli permetteva di affermare altrettanto che «si danno molte religioni vere». Ciò ha rappresentato la chiave di volta per la quale è stato possibile formulare una Dichiarazione sull'etica mondiale, poiché da quel momento il criterio generale di verità delle religioni veniva individuato, ed approvato dal Parlamento mondiale delle religioni, in quell'*Humanum* che di tutte le religioni è il massimo valore, che in questo senso tutte trascende.

Una simile capacità di cambiamento di prospettiva è centrale anche per l'atteggiamento descritto da Beck come "universalismo contestuale": «[è] l'autolimitazione dei *miei* santuari che, a sua volta, porta a interrogarsi sull'universalismo *altrui*»⁶⁶[66]. Questa medesima attitudine può rappresentare lo strumento affinché, attraverso lo studio delle dichiarazioni nei diversi contesti, anche il discorso dei diritti umani, per evitare Scilla, ovvero l'intervento umanitario "totalitario" in nome di un "universalismo universalistico", non finisca contro Cariddi, ovvero la totale rinuncia *a priori* di un giudizio di valore sulle violazioni dei diritti, in nome di un "contestualismo assolutizzato".

Gianmaria Zamagni è Assegnista di ricerca in Filosofia morale (con un progetto su 'religione e politica') presso il Dipartimento di Politica, Istituzioni, Storia dell'Università di Bologna e Borsista post-doc presso la Fondazione per le Scienze religiose "Giovanni XXIII" di Bologna.

Il presente contributo nasce dalla 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 debbo ringraziare Thomas Casadei e Gianfrancesco Zanetti. Ciò che qui si propone si avvale anche della monografia *La teologia delle*

⁶⁴[64] H. KÜNG, *Religioni universali – Pace mondiale – Etica mondiale*, p. 21.

⁶⁵[65] *Global Agenda for Dialogue among Civilizations*, Risoluzione A/res/56/6 dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, 21 novembre 2001, online all'URL <http://www.un.org/documents/ares566e.pdf> (p. 3).

⁶⁶[66] U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione?*, p. 107.

religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990), nel frattempo edita dalle Edizioni Dehoniane di Bologna (2005).

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)