

Editoriale	242	La festa finita
Emanuele Samek Lodovici	243	La via ad Hegel di Hans Küng (II)
Photina Rech	252	Il simbolismo del calice
AL CAPEZZALE DELLA SCUOLA		
Giampaolo Bonani	258	Crisi politica e « Proposte »
Cosimo Di Fazio	260	Sintesi delle « Proposte per il nuovo piano della scuola »
Enzo Montillo	263	Progetti di razionalizzazione
Angelo Scarfini	267	Sindacati della scuola e riforme
Giuseppe Fioravanti	272	A quando l'educazione permanente?
Filippo Hazon	277	Lo spazio delle regioni (intervista)
Luigi Tirelli	280	Spiritualità. La fede, primo riscatto
Giambattista Torellò	282	Morale. I modi e la moda
Armand	284	« Studi cattolici »
Flavio Capucci	285	Filosofia. Sulla fenomenologia della religione
Cesare Blasi	290	Architettura. La rivoluzione dei containers
Jacques Ellul	292	Sociologia. Primitivi e cristiani di fronte alla tecnica
Pietro Federico	294	Diritto canonico. Circoscrizioni ed enti territoriali
Giuseppe Dalla Torre jr.	298	Giurisprudenza. Il matrimonio alla Corte costituzionale
Riccardo Carucci	301	Esteri. Il trionfo di Indira
P. Palazzini - G. Aula	303	Opinioni e commenti. Precisazioni sugli avvocati cattolici
Fabio Antolini	304	Teatro. In 45 per Woyzeck
Franco Palmieri	306	Riviste & Riviste. Le contraddizioni della violenza
*	308	Libri & Libri
*	320	Libri ricevuti

Novità

ATTESE UMANE / SPERANZA CRISTIANA

atti del V Congresso di teologia pastorale organizzato dalla rivista Studi cattolici con relazioni di Settimio Cipriani, Renzo Fabris, Enzo Lodi, Vincenzo Miano, Felice Montagnini, Gianfranco Morra, Michelangelo Peláez, Pedro Rodriguez, pp. 196, L. 1.500.

È possibile costruire una teologia nuova e impostarla tutta sul principio della speranza? I rappresentanti della nuova corrente teologica definita « teologia della speranza » sostengono che, anziché riferirsi al passato, la vita del cristiano e lo stesso pensiero teologico debbono orientarsi verso la promessa escatologica. Questo volume, che si vale della collaborazione di alcuni fra i più eminenti studiosi italiani delle moderne correnti secolarizzatrici, mostra i limiti e le eredità mondane della teologia della speranza, sfruttandone nello stesso tempo gli apporti positivi.

edizioni ares - 20131 milano - via stradivari, 7

metadogmatici a Tubinga: il dogma fallibile (II)

LA VIA AD HEGEL DI HANS KÜNG

La seconda parte di questo intervento di Emanuele Samek Lodovici (cfr. SC n. 121) è tesa a rilevare alcune concordanze recondite tra il pensiero di Hans Küng, così come esso emerge da « Infallibile? » e le tesi, non ancora note in Italia, sulla cristologia contenute nell'opera « Menschwerdung Gottes ». Se è vero, ad onore di Küng, che l'acrobata è bravo anche quando cade, tuttavia una comprensione del dogma come la sua, subordinata alla logica hegeliana in termini di divenire, finisce per risolversi in un completo svuotamento dell'« oti », del « che » della fede. Se il dogma è inteso solo come un criterio per organizzare temporaneamente la nostra conoscenza della fede è allora chiara e coerente l'opposizione di Küng, a livello logico, al principio di non-contraddizione, al livello storico, alla formulazione precisa di un insegnamento che dia la certezza di credere ciò che crede la Chiesa, a livello cristologico, alla distinzione delle due nature del Cristo (preferendo la loro opposizione). Ma se non vogliamo fare del cristianesimo ciò che Kierkegaard diceva di esso senza il dogma del peccato originale, e cioè un ago che cuce senza aver fatto il nodo nel filo (tale per cui senza il punto fermo, cioè senza il dogma, continua vanamente a cucire senza fine), sarà necessario rifiutare questa visione della dottrina della Chiesa in cui i fedeli diventano dei mangiatori di loto; gente che dimentica, a seconda della misura del mondo del momento o della teologia in voga, il « che », il « wass » cui ha creduto sino al giorno prima.

La prima parte (1) di questa recensione critica all'ultimo libro di Hans Küng si era conclusa proponendo alcune chiavi di lettura dell'economia intellettuale del teologo di Tubinga. Se erano esatte le linee interpretative tracciate, il discorso del nostro si era dipanato man mano dalla considerazione dell'*Humanae Vitae*, al tema dell'infallibilità proclamata al concilio Vaticano I, al problema della verità o dell'errore dei dogmi in generale, sino alla questione del superamento e della necessaria riformulazione, almeno di principio, di ogni definizione dogmatica.

La prospettiva conseguente all'affermazione della possibilità dell'errore nelle definizioni del Magistero doveva rimandare in Küng a una teoria più precisa che distinguesse l'errore dalla verità, ma per esplicita dichiara-

zione dell'autore veniva affermata l'essenziale compresenza, anche se non sotto lo stesso rapporto, in ogni errore, di un germe di verità e reciprocamente in ogni verità di un limite che il Küng non ha esitato a definire più volte come errore (2).

Se dunque *a priori* per Küng non esiste verità, o principio che la esprima, immune dall'errore, diventa ora compito nostro esplicitare quale posizione intellettuale sia sottesa a tale affermazione che è facile vedere grvida di conseguenze, sul piano essenzialissimo per la teologia cattolica, della interpretazione dei dogmi.

(1) Cfr. EMANUELE SAMEK LODOVICI, *Il dogma fallibile di Hans Küng*, *Studi cattolici*, marzo 1971, n. 121.

(2) HANS KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, tr. it. pp. 181-199.

Il punto da cui partiremo questa volta per raggiungere una conclusione generale, sarà l'esame di tre centri di problemi. Il primo gruppo è ancora legato direttamente ad *Infallibile*; il secondo verterà appunto sul tema dell'interpretazione dei dogmi a partire da alcuni dettagli del confronto polemico Rahner-Küng; il terzo toccherà le ragioni speculative che presiedono alla teoria dell'errore di Küng.

ancora su "Infallibile"

Riprendiamo dunque per prima cosa le fila della argomentazione di Küng. Per giocare a carte scoperte, ci accontentiamo qui di uno scopo minimale: controllare la veridicità dell'affermazione di Küng secondo cui ai sostenitori della teoria romana dell'autorità sia da rinfacciare proprio una mancanza di fede, in quanto costoro non riescono a sopportare la presenza dell'errore nella Chiesa e allora si cautelano postulando un'assistenza dello Spirito che annulli in se stesso tutte le manchevolezze umane (3). Se volessimo scherzare (ma non è che si voglia guadagnare il lettore alla nostra tesi, facendo uso di paradossi) dovremmo dire piuttosto che se di scetticismo si parla, quello di Küng non è da meno di quello di Telemaco (4); e di ciò vogliamo dare una prova.

Küng nega di aver messo in discussione la possibilità di un'autentica identità della Chiesa e della sua verità, « solo [vedremo che è su questo "solo" che verte l'essenziale differenza nella soluzione] che si tratta di distinguere perfino all'interno della storia stessa del primato tra una *evolutio secundum evangelium* (senz'altro da pretendere), una *evolutio praeter evangelium* (che in certe condizioni è da tollerare, ma in ogni caso non può mai essere assolutizzata) e una *evolutio contra evangelium* (da combattere con ogni mezzo legittimo) » (5). Ma quali sono i

criteri appropriati a una tale distinzione, criteri che evitino l'arbitrio che comporterebbe l'adesione a questo o quel *pressure group* teologico? Küng non ce lo dice, ma coerentemente afferma che « da questo fatto risulta che questa identità della Chiesa in quanto comunità umana è sempre data contemporaneamente con una non-identità » (6). Küng ammette certo in favore di questa *Ecclesia sancta et peccatrix* (un po' modellata sul luterano *simul peccator et iustus*) la possibilità, almeno in limite, di uno *status confessionis*, di un momento cioè in cui i « presidenti di Chiesa », di fronte all'eresia diligente, in collaborazione con tutti i teologi ben disposti, si raduneranno per dire una parola chiara « su ciò che è e ciò che non è in questo caso fede cristiana ». Naturalmente però tale definizione verrà pronunciata « nella forma di una obbligatorietà ecclesiastica e di una provvisorietà di situazione, con la chiara consapevolezza che *nemo infallibilis nisi Deus ipse* » (7).

Sembra difficile pensare che qui possa essere dato il criterio della distinzione tra verità ed eresia. Non solo perché si dovrebbe tener conto di che cosa Küng intenda per « eresia », ma soprattutto perché in quel caso, come è certo il pensiero del nostro, noi ci troviamo sempre di fronte a una definizione che verità non è, e non si capisce quale efficacia possa avere nei confronti dell'eresia una definizione proclamata con larghe riserve mentali e senz'altra autorità che il numero dei proclamanti. Il criterio dunque deve essere altrove, anche se Küng non ce lo esibisce direttamente. Küng restringe la nozione di verità alla sola accezione precisa di fedeltà del Dio dell'alleanza alla sua parola (8). Ma se non esiste una nozione di verità come oggetto dell'intelletto umano, e in più tale verità non è direttamente percepibile dalla Scrittura (poiché, dice Küng (9), la Scrittura stessa non è la verità ma testimonierebbe semmai la verità della Rivelazione che le starebbe dietro), credere allora significa non tanto accettare proposizioni vere o addirittura infallibili; credere significa accettare in tutta la propria esistenza il messaggio, la persona annunciata: credere significa credere in Gesù Cristo (10).

Si potrebbe senz'altro aderire almeno allo spirito di queste argomentazioni se non sorgesse immediatamente il problema di come sia possibile un credere in Gesù Cristo che non sia un credere *che cosa sia* Cristo, o in altri termini il problema di come sia possibile affermare Cristo, senza affermare una o più proposizioni sull'essere di Cristo. Oltre tutto dovrebbe essere sufficientemente chiaro che Gesù e ciò che gli si riferisce, sono percepibili solo attraverso proposizioni (quelle del Vangelo), che per Küng per principio possono essere errate: allora non si riesce nep-

(3) HANS KÜNG, *op cit.*, p. 204.

(4) Cfr. *Odissea*, Canto I vv 214 ss.: « Ospite, anche io parlerò, senza nulla detorcere dal vero. Dice la madre mia ch'io sono figliuolo d'Ulisse: io per me non lo so: chè niuno conosce suo padre ».

(5) HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, in *Stimmen der Zeit*, febbraio 1971, p. 117.

(6) HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, p. 118.

(7) HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, *op. cit.*, p. 276.

(8) HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, *op. cit.*, p. 255.

(9) HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, *op. cit.*, p. 251.

(10) HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, *op. cit.*, p. 221.

pure a capire come Küng stesso possa dire di credere in Cristo dato che Egli è percepibile solo nella Scrittura (11). Nè d'altro canto ci sembra fondata una infallibilità o una verità che stia oltre gli scritti sacri (la Rivelazione di cui si parlava prima), quando si adduca come prova di ciò la Scrittura stessa (« nessun testo della Scrittura dice che la Scrittura non contiene errori ») (12); in quanto, come è possibile vedere, verrebbe a valere per Küng come testimonianza particolare proprio la Scrittura, che egli *a priori* ha negato poter contenere proposizioni infallibili.

Ma il fatto sorprendente è che Küng ha risolto questo problema del criterio della verità e della sua distinzione dall'errore quando surrettiziamente reintroduce una autorità (magari fornita di tutti gli strumenti « scientifici » che un professore tedesco potrebbe approntarle) là dove fa della comunità qualcosa che è infallibile *oltre* ogni dottrina. Se infatti l'essere della comunità coincide con il suo essere vero (13), la comunità diventa un *totum* (il vero *totum*), in cui il singolo fedele è incluso oltre ogni sua razionalità e oltre ogni storia (14). Questa affermazione sembra confermata da quest'altra: un Concilio potrà affermare di aver avuto per sé la verità, se tale verità particolare si imporrà, lungo la storia, come verità affermata da tutta la comunità (15).

quando Rahner ha ragione

Se la nostra impressione è esatta, abbiamo qui un rovesciamento curioso tra la fede affermata e il razionalismo praticato: non ci troviamo tanto di fronte alla fede di chi crede che nonostante tutti gli errori la Chiesa stia nella verità, quanto al razionalismo di chi pensa (con una strana abitudine alla vittoria) che la verità, costante come il rapporto tra raggio e circonferenza, sorga tutte le volte che si è formata la maggioranza con le carte « scientifiche » in regola e dopo che questa ha conquistato più o meno abilmente una comunità il cui esistere coincide con l'essere vero. A guardarla in faccia la sorridente *nonchalance* del moderno apologeta mostra il suo vero volto: il suo discorso sul trascendente dissimula una filosofia dell'immanenza, il suo suggerimento alla tolleranza una cruda incredulità, il suo strillo per condan-

ne senza processo il *phisque du rôle* di chi imbastisce processi senza contraddittorio.

Passiamo adesso alla seconda sezione del nostro discorso. Lo choc (16) dell'attacco di Rahner viene lentamente a sfumare nella seconda parte della replica di Küng. Da accusato, Küng si trasforma in accusatore e analizza l'interpretazione « speculativa » dei dogmi fatta da Rahner. Avvicinandola in parte a quella « positivista » della neo-scolastica, Küng afferma che l'interpretazione « speculativa » tiene fermo « per ragioni di ortodossia il suono delle parole delle proposizioni di fede..., ma ad esse sul piano della nuova interpretazione viene conferito un significato assimilabile e comprensibile per gli uomini moderni » (17). Küng rileva che tale metodo non è assolutamente non problematico ed è convinto che il problema posto da *Infallibile* abbia colpito il nervo della teologia rahneriana (18). Si tratta dunque di sapere, osserva Küng, se l'interpretazione dei dogmi condotta da Rahner solo sul piano speculativo, senza alcuno sguardo preciso, per sua stessa ammissione, ai risultati della ricerca « scientifica » storico-esegetica (19), possa essere mantenuta o non vada per ragioni di coerenza radicalizzata con una interpretazione del tutto « storica » di essi.

Nella sua replica a Küng, Rahner aveva affrontato decisamente questo tema chiarendo come prima di tutto e sopra tutto dovesse essere tenuta ferma, secondo lui, l'essenziale differenza tra la sua posizione e quella di Küng, semplicemente per il fatto che « per dirla in breve, per me, da una parte il dogma per quanto inadeguato, unilaterale, pericoloso che sia, e dall'altra parte un insegnamento *errato*, che tuttavia venga emesso dal Magistero con l'implicazione di un assoluto assenso della fede, sono due cose essenzialmente diverse » (20). Qualunque possa essere il *quantum* storico ormai metabolizzato nel dogma, esso non può coincidere con l'er-

(11) In parte questa stessa osservazione viene fatta da KARL RAHNER, *Replik auf Hans Küng*, in *Stimmen der Zeit*, marzo 1971, p. 159.

(12) HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 255.

(13) HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 211.

(14) Cfr. GIOVANNI BAGET BOZZO, *Hans Küng: Infallibile? una domanda*, (recensione) in *Renovatio*, gennaio-marzo 1971, pp. 96-97.

(15) HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 237.

(16) Cfr. HANS KÜNG, *Antwort an Karl Rahner*, in *Stimmen der Zeit*, gennaio 1971, p. 45: « E ora improvvisamente, a ciel sereno in ogni caso senza un preavviso, senza la più piccola discussione orale o per iscritto-questo fulmine... ». Chi è al corrente dei gesti pubblici di Küng stenterebbe a riconoscerlo in questo stile avvocatesco.

(17) HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, art. cit., p. 112.

(18) HANS KÜNG, *ibidem*, p. 112-113.

(19) HANS KÜNG, *ibidem*, p. 113.

(20) KARL RAHNER, *Replik auf Hans Küng*, art. cit., p. 146.

rore. « Se Küng si rifiutasse fundamentalmente di porre differenze tra inadeguatezza, pericolosità, ecc. dei principi da una parte ed erroneità degli stessi dall'altra, allora un teologo per il quale hanno valore obbligante gli insegnamenti di entrambi i Concili vaticani, si troverebbe in un sicuro dilemma » (21). Tenendo fermo il senso normale della parola « errore », così come anche tale senso è stato inteso dai due concili e dalle loro definizioni, questo teologo potrebbe concludere soltanto « che Küng ha positivamente rifiutato l'insegnamento relativo ad esso di entrambi i Concili » (22); a meno che sotto « errore » Küng non intenda, in modo forse un poco più scioccante, quel limite di ogni discorso umano, che già la coscienza comune intende.

L'interpretazione del dogma

Più indietro Rahner aveva aggiunto, e su questo punto concordiamo totalmente con lui, alcune precisazioni particolarmente importanti: « Per ogni teologia cattolica, come io la conosco e sempre l'ho presupposta, le cose non possono andare neppure per una volta in modo tale che la coscienza della fede che oggi si esprime nella Chiesa, là dove esige da parte mia un assenso assoluto, ab-

bia per me un significato obbligante solo e soltanto *dopo* che io come singolo teologo abbia a me e agli altri portato la prova storica che tale richiesta di fede da parte dell'attuale Chiesa può sussistere di fronte alla Scrittura e alla tradizione più antica. L'attuale comprensione della fede che ha la Chiesa è per me di per sé una istanza teologica, e in realtà lo è così come essa viene espressa in quelle decisioni magisteriali ordinarie e straordinarie che esigono una adesione assoluta. Per la mia comprensione di ciò che è teologia, ciò appartiene ed è appartenuto ai fondamenti della teologia cattolica » (23).

Quanto al problema centrale dell'interpretazione dei dogmi, Rahner non è meno esplicito. Küng gli aveva rinfacciato lo svuotamento del contenuto originario e, grazie ad equilibrismi interpretativi, il mantenimento furbesco della facciata letterale (24); e in tal senso aveva presentato la propria come l'interpretazione legittima e conseguente di quella di Rahner: « La mia interpretazione *storica* della storicità dei dogmi, non è altro che la conseguenza della sua interpretazione *speculativa* di detta storicità » (25). Rahner, simile ad un Laocoonte impigliato dalla propria eccessiva abilità di tenere contemporaneamente valida la formula per gli « ortodossi » ma svuotata del contenuto antico per essere ben accolta dai « non ortodossi », è una vittima in fondo della propria dialettica approntata per l'interpretazione dei dogmi, e « del suo sforzo — conclude Küng — si può dire ciò che sin dai tempi antichi si è detto di certi atti eroici dei santi: *admiranda*, ma non necessariamente *imitanda* » (26). La risposta di Rahner, e con questo ci avviamo alla conclusione di questo secondo centro di problemi, è precisa. Egli conferma di aver pensato sempre che i dogmi si trovano nella storia e che la loro interpretazione è aperta verso il futuro (*nach vorne*). Ma a questo punto rigetta l'accusa di Küng di trasformare abilmente l'autentico contenuto delle definizioni che presentano difficoltà, in un contenuto ad esse estraneo. Si può, risponde Rahner, « anche senza volerlo e senza esserne coscienti esibire nel singolo caso una interpretazione del dogma, che non viene più realmente giustificata dal suo senso originario » (27). Ma oltre a ciò, anche di fronte al caso di una tale interpretazione del dogma, essa non è mai il trucco speculativo al quale rinfacciare una propria sincera contrassegnazione del dogma come falso o errato (come fa Küng), « in quanto una tale interpretazione del dogma da parte del singolo teologo, secondo il mio parere, viene sempre offerta alla fede della Chiesa (della Chiesa istituzionale!), affinché essa stessa giudichi se possa riconoscere in tale interpretazione la sua propria fede. Ora la dottrina che il Magistero può emettere anche

(21) KARL RAHNER, *ibidem*, p. 156.

(22) KARL RAHNER, *ibidem*, p. 156.

(23) KARL RAHNER, *ibidem*, p. 148-149.

(24) Abbastanza sorprendente è in vero l'affermazione di Rahner (che forse ha la scusante di essere stata scritta alcuni mesi fa e che forse non corrisponde più al suo attuale pensiero) da Küng riportata come prova di un vistoso contrasto con la fondazione trascendentale delle proposizioni dogmatiche e con il rifiuto espresso da Rahner di considerare la possibilità, a partire da *Infallibile?*, di un dialogo tra cattolici, secondo la quale, « noi siamo venuti a trovarci a partire dagli ultimi cento anni in una situazione in cui una nuova definizione non può più apparire falsa, in quanto per tale nuova definizione la larghezza *legittima* delle interpretazioni è così grande, da non poter più permettere accanto a sé l'errore » (K. Rahner, *100 Jahre Unfehlbarkeitsdogma*, in *Stimmen der Zeit*, luglio 1970, p. 29; di questo saggio esiste anche una traduzione francese nel volume, ricco di spunti e composito di posizioni, a cura di Enrico Castelli, *L'infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico*, Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Filosofici, Roma 1970, pp. 57-72).

(25) HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, art. cit., p. 114.

(26) HANS KÜNG, *ibidem*, p. 114.

(27) KARL RAHNER, *Replik auf Hans Küng*, art. cit., p. 150.

proposizioni infallibili è proprio la garanzia di questo comportamento, di questa permanente sempre nuova sottomissione della propria teologia, che uno non può evitare di esercitare se non a proprio rischio e pericolo » (28). Solo in tal senso, aggiunge Rahner, ci si può sentire protetti « da ciò che io temo ancor di più del 'sistema romano' di cui Küng si lamenta e molto spesso con ragione: l'arbitrio della mia propria soggettività » (29).

storicizzazione e/o storia

Se ci fosse consentito intervenire a questo punto dovremmo contestare a Küng che la sua radicale storicizzazione del dogma possa ancora chiamarsi « storica ». Solo se io ammetto una identità nel variare progressivo delle formulazioni dogmatiche, posso parlare di vera storia, perché in caso contrario avrei una semplice giustapposizione di fatti e non una « storia » (30). Una interpretazione diversa e modernizzante del dogma (in base poniamo alle esigenze di un adattamento al presente) è per almeno due ragioni inaccettabile. *Primo*, perché la tesi della storicità della verità include l'affermazione che ogni epoca storica possieda una verità differente, e pertanto giudizi odierni sulle conoscenze di altre epoche storiche fornite di propria verità vengono emessi unicamente dall'orizzonte della nostra verità e dunque le verità degli altri non potranno mai essere conosciute come tali. Sarebbe come supporre un soggetto umano (ma è chiaro che tale soggetto potrebbe anche essere la Chiesa) che non mantenesse la propria identità; si avrebbero allora due tempi o due periodi di due soggetti differenti e fra i due tempi non esisterebbe alcuna relazione. Delle due l'una; o la trasformazione della verità lungo la storia è inessenziale (e quindi potremo sempre riconoscere l'antica verità nello sviluppo della « nuova »), o è essenziale (e allora la nuova verità deve trascinare con sé la distruzione della storia come unità) (31). *Secondo*, perché, argomentando *ad hominem*, il vero circolo ermeneutico non sta nel partire dal presente e, alla luce fioca di esso, dare al dogma il *sensus plenior*; bensì, come si deve costatare che il dogma (quale forma ecclesiastica dell'ermeneutica della Sacra Scrittura) mette in evidenza ciò che la distanza storica dal testo sacro non permetterebbe,

ugualmente bisogna ammettere che è a partire dalla Sacra Scrittura (e non appunto dal presente) che si deve superare la distanza storica tra noi e la formulazione dogmatica (32). Certo Küng potrebbe osservare a questo punto che ciò che gli viene obiettato è proprio in parte ciò che lui afferma: l'ulteriorità continua della Scrittura (più precisamente, abbiamo visto, della Rivelazione) rispetto ad ogni definizione dogmatica; senonché, e qui passiamo all'ultimo punto del nostro discorso, tale ulteriorità informulabile è intesa (come presupposto e risultato) nella forma tipica e metadogmatica dell'Assoluto hegeliano.

Bisogna ammettere che la *Menschwerdung Gottes* (33) è un'opera a suo modo imponente ed affascinante. La ricchezza dei temi ivi contenuti è veramente vertiginosa; ma quello che conta talvolta non è tanto la buona intenzione dell'autore, sia pure più volte esplicitamente espressa, bensì quello che oggettivamente si ricava dai suoi ragionamenti assertori o deprecatori. Il tema generale del libro è racchiuso nella convinzione, delineata nelle prime pagine dell'opera, secondo la quale la cristologia della controriforma, che ancora oggi ha un certo credito « si è mossa sui binari di una sistematica che mostra il fiato grosso » (34); è necessario perciò sostituire a una cristologia « dall'alto » come sarebbe quella controriformistica e come sarebbe diventata quella che ha preso il suo avvio con la formula di Calcedonia (di una persona con due nature), una cristologia « dal basso » (35). Tale servizio potrebbe venire reso, secondo Küng, dal pensiero hegeliano, alla cui disamina sono dedicate le prime cinquecento pagine; la sua dialettica dovrebbe essere adatta ad esprimere per il pensiero moderno quelle caratteristiche dinamiche che sono state soffocate dal fissismo della metafisica greca (36). La soluzione viene vista da Küng nel riconoscimento della storicità di Dio e su questo punto egli

(28) KARL RAHNER, *ibidem*, p. 151.

(29) KARL RAHNER, *ibidem*, p. 152.

(30) Si confrontino le apprezzabili considerazioni svolte su questo tema da JOSEPH RATZINGER, *Il problema della storia dei dogmi nella prospettiva della teologia cattolica*, in *Testimonianze*, agosto 1970, n. 126, p. 512.

(31) Cfr. l'eccellente REINHARD LAUTH, *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, Kohlhammer Verlag, Stoccarda 1966, p. 22.

(32) JOSEPH RATZINGER, art. cit., p. 531.

(33) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder Verlag, Freiburg in Breisgau 1970, pp. 704.

(34) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 15.

(35) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 567.

(36) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 553.

pensa di rilevare « una massimale vicinanza di problemi tra la teologia cristiana e la filosofia hegeliana » (37).

una cristologia antimetafisica?

Le ultime cento pagine vengono perciò dedicate alla posizione del problema: può il dogma di Calcedonia essere ripensato superando la formulazione delle due nature, mutuata dalla metafisica greca dell'essere, con una cristologia che al posto della divinità del Logos indichi la concreta storicità di Gesù? Küng non trascura di rilevare continuamente il rischio insito in un uso indiscriminato della dialettica hegeliana, poiché gli è ben chiaro come in ultima analisi in Hegel trascendenza ed immanenza si identifichino; ma tuttavia ritiene che, a prescindere da tutte le riserve da fare sul rischio possibile « di uno svuotamento dell'avvenimento salvifico in Gesù verso l'una o l'altra direzione: o verso un mito astorico collocato fuori del tempo o nel senso di una insignificante storicità umana » (38), Hegel rimanga l'intelletto che potrà proiettare nel futuro, grazie alla sua decisiva affermazione della storicità di ogni concetto, una nuova cristologia. In una prospettiva come quella di Küng, che si vuole ancora cristiana, sarà da aggiungere a differenza della posizione hegeliana che il processo dell'incarnazione, cioè dell'assimilazione della realtà umana da parte della realtà divina manifestatasi in Cristo, non è ancora giunto a compimento, ragion per cui l'incontro dell'umanità con l'incarnazione di Cristo si potrà sviluppare con sempre mag-

giore pienezza finché ci saranno uomini (39). In una formula che sembra concludere lo sforzo grandioso dell'opera, Küng rileva come in Gesù di Nazareth si manifesti l'umanità di Dio e come « in Lui in quanto Verbo di Dio la vera *Incarnazione di Dio* sia avvenuta per l'*Incarnazione dell'uomo* » (40). Se l'intero libro deve essere inteso a partire dal sottotitolo nel senso di un *prolegomenon* alla futura cristologia, per approntare un minimo di discussione ci sembra necessario scegliere a mo' di cristallo da esaminare la comprensione che Küng ha della formula di Calcedonia.

Tale formula secondo Küng risente eccessivamente dell'astrazione greca. L'affermazione delle Scritture che il Verbo si è fatto carne, non sembra conservare il proprio dinamismo nella formulazione dogmatica « non confuso ma distinto »; bisogna dire allora che sotto l'influsso della metafisica greca è stata bloccata sin dall'inizio l'idea di un divenire in Dio, e particolari contraccolpi se ne sono avuti nei seguenti temi: la capacità di Dio di essere soggetto di sofferenze (se per la metafisica greca sofferenza significava mancanza, era chiaro come essa affermasse rigorosamente l'apatia, l'impassibilità di Dio); il *fundamentum in re* della dialettica della *communicatio idiomatum* (per quanto l'interscambiabilità dei predicati possa essere considerata la pietra di paragone dell'ortodossia, c'è sempre stata una difficoltà nell'ammettere proposizioni come: Dio nasce, mangia, dorme oppure quest'uomo è onnipotente, onnisciente, ecc.; e ciò in conseguenza del radicale dualismo dei greci); il problema dell'immutabilità di Dio e del suo divenire (secondo Küng la Scrittura parla di un'immutabilità di Dio solo nel senso storico di una fedeltà a se stesso, che garantisca la continuità del suo agire) (41). A Küng sembra giusto a questo punto dire che è proprio in Hegel che si può riconoscere, tenuta ferma l'irriducibile differenza tra la divinità di Dio e l'umanità dell'uomo « il perfezionatore e contemporaneamente il superatore del concetto di Dio della metafisica greca, [che], partendo da motivi genuinamente cristiani, ha tentato di prendere sul serio il dolore di Dio, la dialettica in Lui, e il divenire, forse come nessun altro filosofo precedente » (42).

Cominceremo con il dubitare che la dottrina di Calcedonia, « in nessun modo identica al messaggio originario su Cristo del Nuovo Testamento » (43), possa essere superata o comunque meglio espressa dalla dialettica hegeliana, quando si tenga presente che per Küng gli impulsi genuinamente cristiani del pensiero di Hegel si riducono: *primo*, alla buona volontà del filosofo dell'autocoscienza (Hegel avrebbe sempre concepito la propria attività teoretica come « servizio a Dio »

(37) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 557.

(38) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 614.

(39) Questa prospettiva secondo la quale in ultima analisi la cristologia rimanda alla escatologia è, messa in luce anche da un critico benevolo di Küng come PLACIDUS JORDAN in *Eine tiefschürfende Untersuchung* (recensione al libro di Küng) nella rivista svizzera *Civitas*, novembre 1970, p. 207.

(40) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 610.

(41) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., pp. 539-552.

(42) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., pp. 553-554.

(43) Tale affermazione viene fatta indirettamente propria da Küng. Cfr. *Menschwerdung Gottes*, p. 566.

o come « prova di Dio ») (44); *secondo*, alla possibilità che il sistema speculativo hegeliano nella sua esclusione di ogni mero « accidente » non assuma, volatilizzandole nel concetto, la fede e la grazia. E questo perché, sulla scorta del parere di Ernst Bloch, specialista *en titre*, « Hegel non ha mai inteso l'identità [tra uomo e Dio], fondamentalmente nel senso di una cattiva non mediata identità come nel volgare monismo e panteismo, bensì nel senso di una identità differenziata e mediata » (45).

« Sul piano della religione — non della filosofia — anche Hegel pur con tutte le affermazioni dell'unità... tiene ferma un'ultima differenza » (46). L'affermazione di tale differenza, senza accettare come Hegel il superamento successivo che la risolverà nel sapere assoluto, garantirebbe il riscatto della religione dalla filosofia (47). Per parte nostra ci riesce difficile immaginare un'operazione istologica di questo genere sul tessuto della dialettica hegeliana, compiuta con sovrana indifferenza per il legame profondo che tiene unite le parti del suo pensiero.

nature distinte non opposte

Nè ci sembra meno problematica la tesi di fondo del libro, secondo la quale la cristologia classica è rimasta con i suoi termini ellenistici di « natura », « ipostasi », « unione », « persona », legata a un mondo concettuale che corrisponde alle ceneri della verità scientifica di venti secoli fa. E questo non solo perché si potrebbe dimostrare, come è stato fatto da George Prestige (48), che, se di crescita organica si deve parlare tra messaggio evangelico e cultura particolare, questa è avvenuta proprio nella comprensione che della parola rivelata ebbero i Padri; né solo ancora perché si potrebbe dimostrare che neanche Küng ritiene non problematica l'adozione di una nuova terminologia in sede cristologica, quando è costretto ad ammettere di fronte alle tesi di Leslie Dewart che la disellenizzazione del cristianesimo per essere efficace deve proporre contenuti positivi (49) (gli stessi che stiamo ancora aspettando); ma soprattutto perché i termini sostitutivi della formula calcedonese « una persona in due nature » (che per uno dei più grandi studiosi di cristologia non è assolutamente in contrasto con il dato biblico (50), diversamente da quanto pensa Küng) è difficile che possano essere suggeriti

da una cristologia, come quella hegeliana, in cui Dio non è « rigidamente fisso, bensì *diviene* ciò che è »; una cristologia dove gli opposti vengono tolti grazie alla forza attivante del *werden* (divenire) è una cristologia che difficilmente potrà ispirarsi a ciò di cui, secondo ancora la voce di Alois Grillmeier, non si può in nessun modo fare a meno per una nuova sintesi: « Al *non confuso* che deve andare di pari passo con il *senza-separazione* » (51).

Certo non siamo gli ultimi a comprendere che la figura del Cristo è per la sensibilità cristiana ben più antica e ben più ricca della formulazione delle due nature (52). Studiosi autorevoli sono sulle tracce di quella cristologia perduta che non ha avuto agio a mostrarsi nella formula di Calcedonia (53); ma ci sembra difficilmente compatibile con il cristianesimo una comprensione cristologica che, volendo superare la metafisica greca, oracola come impossibile il ritorno ad una immagine di Dio pre-hegeliana, e di fatto torna, al di là di Aristotele, ad Eraclito (54). Se è pur vero che il Dio vivente non è un Dio che esclude il suo opposto, l'uomo, ma lo assume (come più volte fa notare Küng per suggerirne la vicinanza alla dottrina hegeliana della *Versöhnung*, o conciliazione nel superamento) (55), è pur vero che nel dogma di Calcedonia la distinzione delle na-

(44) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 519.

(45) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 519.

(46) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 520.

(47) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 520.

(48) GEORGE PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, Londra 1952, tr. it. Bologna 1969.

(49) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 646.

(50) ALOIS GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, in *Konzil von Chalcedon I*, (Würzburg 1951), p. 199.

(51) ALOIS GRILLMEIER, *L'image du Christ dans la théologie d'aujourd'hui*, in *Questions théologiques aujourd'hui*, Desclée, Parigi 1965, p. 117 (traduzione dell'originale tedesco *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960).

(52) Karl Rahner ha parlato a proposito di Calcedonia di una formula che è un inizio più che una fine. Cfr. *Problemas actuales de cristologia*, in *Escritos de teologia* Madrid 1961, edizione spagnola degli *Schriften zur Theologie*, pp. 169-174.

(53) Cfr. p. es. RANIBRO CANTALAMESSA, *L'omelia « in S. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1967; particolarmente il capitolo sesto. Comunque da questa, come da altre opere (cfr. H. SCHLIER, *Die Anfänge des christologischen Credo* in *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Herder, Friburgo 1970, p. 58), si inferisce una omogeneità tra le proclamazioni bibliche e il credo della Chiesa.

(54) Cfr. A. EGGENSPIELER, *Zu Hans Küngs Menschwerdung Gottes*, in *Civitas*, dicembre 1970, p. 366.

(55) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., pp. 518, 526, 548, 549.

Con il



MULTICREDITO

il BANCO DI ROMA

BANCA DI INTERESSE NAZIONALE CAPITALE E RISERVA L. 54.000.000.000

è

una grande Banca alla portata di tutti

Compagnie Inglesi di Assicurazioni:

THE NORTHERN

Assurance Company Ltd. - Londra (fondata nel 1836)

**THE LONDON
AND OVERSEAS**

Insurance Company Ltd. - Londra (fondata nel 1867)

PROVINCIAL

Insurance Company Ltd. - Londra (fondata nel 1903)

Rappresentanza generale e Direzione per l'Italia

Liberty

ASSICURAZIONI - RIASSICURAZIONI

GALLERIA DE CRISTOFORIS, 1
MILANO - Telefoni 781.584 - 781.586

Rami esercitati: INCENDIO - TRASPORTI
FURTO - INFORTUNI - AUTOMOBILI
RESPONSABILITÀ CIVILE

Agenzie nelle principali città

ture può essere considerata astratta solo a condizione, come fa Küng, di pensare l'unità in Cristo delle « nature » come *coincidentia oppositorum* (56). Ma questo significa riproporre il dilemma che già si era presentato a Lutero quando era costretto a postulare, rifiutando un discorso ontologico, cioè sull'essere di Cristo, una unità realizzata dal fatto che in Cristo *divenivano* l'umanità e la divinità (57). Con il risultato, gravido di conseguenze, di una teologia in cui l'impulso attivante del *werden* (che non sopporta i distinti, ma identifica gli opposti) poneva l'accento non tanto su ciò che Cristo è, ma su *cosa diviene per noi* (non al *wass* ma al *dass*, come è pur percepibile dall'opera di Küng) (58). Ma se il Mediatore non è *in sé* prima di essere *per noi*, in questa teologia funzionale è chiaro che Egli per essere *dipende da noi*. Certo a questo punto si può veramente comprendere la grande coerenza del pensiero di Küng. Per vie sotterranee noi sappiamo che quel rifiuto implicito della distinzione (hegelianamente la *Differenz*) per la opposizione delle nature è passato da Lutero a Hegel (59). E se come sul piano della teoria della verità, in Hegel vero e falso sono non già distinti

ma contrari, la cui rigida (solo per il *Verstand*, l'intelletto unilaterale, ma non per la *Vernunft*, la ragione che toglie gli opposti) contrapposizione deve essere superata in una comprensione più alta che li conservi e inveri, così ugualmente ha ragione Küng nel rifiutare al dogma, come giudizio particolare, la caratteristica di infallibilità. Se il vero è il tutto, non esiste giudizio particolare o dogma, che avendo un suo contrario, non possa essere visto come non solo limitato ma anche addirittura errato dal punto di vista dell'intero. Di qui la necessità fatta propria da Küng di superare i dogmi « metadogmaticamente » (60).

Ma ancora: se il *werden* è inteso attivamente, se il *fieri* di *et homo factus est*, è inteso, come è inteso da Küng, come un addurre un uomo *in divinitatem* («L'avvenimento Cristo è nella sua qualità di autoestranziamento di Dio niente altro che la storia stessa di Dio. Per converso l'esser uomo trascendentesi dentro al mistero divino è già sempre una divino-umanità, la cui punta qualitativamente unica più alta è la divino-umanità di Gesù Cristo») (61), allora ci sembra quasi impossibile evitare questo risultato: che il Cristo diventi solo *un momento*, seppure il più alto di questo incontro tra Dio e l'uomo. Che significato infatti potrebbe avere quella affermazione conclusiva di Küng, secondo la quale in Gesù di Nazareth « in quanto Verbo di Dio è avvenuta la vera *Incarnazione di Dio per la Incarnazione dell'uomo* » (62), se non questo: l'uomo divenendo grazie all'Incarnazione partecipe dei poteri del Cristo accentua la propria progressiva vicinanza a Dio in modo tale che l'Incarnazione non è più un fatto conclusivo (le cui possibilità sono esaurite una volta per sempre) ma qualcosa che continua nell'umanità; *l'Incarnazione diviene progressivamente più piena con il continuare della storia?*

Chi scrive deve fare forza a se stesso per non continuare nelle citazioni e sconfinare quindi in sviluppi che possiamo considerare ancora impliciti, e perciò suscettibili di revisione da parte di Küng. Il drago di carta dell'hegelismo ha preso consistenza sotto i nostri occhi sul filo di una *consecutio* ineccepibile. Eppure questo genere di alta acrobazia intellettuale, che si deve riconoscere all'intelligenza di Küng, ha i suoi limiti. In termini enfatici si può anche ammettere che la verità di Cristo non sia imperdibile e che la storicizzazione possa avere ragione di essa; ma è insopportabile che qualcuno venga con un trucco da prestigiatore a dirci che invece di distruggere la fede la sta consolidando; la sola risposta in regola sarebbe quella di invitarlo a tenersi i suoi argomenti da accademico, perché non è detto che si possano giocare gli altri come gente che dorme.

Emanuele Samek Lodovici

(56) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 549.

(57) Cfr. le precisissime osservazioni fatte da ENRICO DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, La Nuova Italia, Firenze 1967, Parte prima, cap. VII e Parte terza pp. 277-293.

(58) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., dove tali suggerimenti di ordine bultmanniano si rintracciano alle pagine: 601, 602, 603, 605.

(59) Cfr. ENRICO DE NEGRI, *I principi di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1949, pp. IX-XXXVII.

(60) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 599. Sulla base di una ricerca di Josef Nolte, suo allievo, Küng sarebbe convinto della necessità per la teologia di assumere uno stile di pensiero metadogmatico.

(61) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 650. Non è un caso, ci sembra, che in questo punto Küng stia parafrasando proprio Rahner, sullo sfondo della cui cristologia egli a buon diritto ha visto Hegel (cfr. pp. 648-649). E infatti se il presupposto trascendentale della Incarnazione è, secondo Rahner, che l'essenza dell'uomo è aperta all'infinito e dunque la *potentia oboedientialis* dell'uomo è oggettivamente identica all'essenza dell'uomo, è chiaro che l'Incarnazione viene ad essere la radicale realizzazione di ciò che la natura umana è *già per essenza*. Il che vuol dire molto più semplicemente: se l'Incarnazione è la radicale realizzazione dell'essenza dell'uomo, Cristo ha solo realizzato un'esigenza dell'uomo. Altro è dire, come S. Tommaso, che l'uomo è contrassegnato da un *desiderium naturale videndi Deum* (pura possibilità quindi) e altro è dire che l'uomo è già capacità reale di vederlo (realtà dunque e non semplice possibilità) come fa Rahner. Cfr. l'ottimo IGNAZIO SANNA, *La cristologia antropologica di p. Karl Rahner*, Ed. Paoline, Roma 1970, pp. 317-331.

(62) HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 610. Data l'importanza del testo riportiamo di seguito l'originale. « Es liesse sich vielmehr... deutlich machen dass... wir in Jesus mit Gott *selbst* zu tun haben, ... dass in ihm gerade als dem Worte Gottes die wahre *Menschwerdung Gottes* um der *Menschwerdung des Menschen* willen geschehen ist ».