Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

LA GIUSTIFICAZIONE (DELL'UOMO)
Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth

Antonio Russo

An Ecumenical theological anthropology: Hans Küng and the Dialogue with Karl Barth

Abstract

This paper examines Hans Küng's (1928 -) dissertation Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection (1957). In his first work Küng compared the doctrine of justification, as understood by the Protestant theologian Karl Barth (1886-1968) to the classic Catholic theology affirmed by the Council of Trent (1545-1563), which remained the Church's doctrine for the next four hundred years. Küng expressed the idea that there is a fundamental agreement between Trent and Barth's doctrine and that the divergent viewpoints "would not warrant a division in the Church".

The book has become a classic work and «marked the dawn of a new era of positive ecumenical discussion of a doctrine which had hitherto been seen largely as an insuperable obstacle to such dialogue» (A. E. McGrath).

The main purpose of this essay is to clarify the anthropological-theological structure of Küng's book. It is intended as a *critical analysis and* a contribution to our current discussions.

Keywords: Hans Küng, Karl Barth, Theological Anthropology, Ecumenical Dialogue, Justification

Introduzione

Martin Lutero, nel 1535, commentando l'epistola ai Galati di San Paolo, e in particolare Gal. 1, 3, scriveva: *iacente articulo iustificationis iacent omnia*. *Necesse igitur esse, ut quotidie acuamus* [….] *et inculcemus euem*. *Nam satis vel nimium non potest concipi et teneri.* Si può perciò dire che la dottrina della giustificazione, con i suoi corollari e le sue implicazioni, «sta alla radice della sterminata battaglia teologica […] sulla vera forma del cristianesimo; sta alla radice della più grande catastrofe che abbia colpito la chiesa cattolica nel corso della sua storia bimillenaria».[1] Affrontare e analizzare, quindi, questo ambito tematico, comporta non poche difficoltà. Qui, la nostra ricerca si limita ad un dialogo particolarmente significativo, tra Karl Barth – che nel Novecento ha riunito in sé «la formulazione più espressiva del protestantesimo e un approccio al cattolicesimo della maggior

[1] H. Küng, *La giustificazione*, trad. it. a c. di T. Federici, Queriniana, Brescia 1969, p. 23.

consistenza»[2] – e Hans Küng. L'intento principale di queste pagine è quello di offrire un contributo al discorso della fondazione dell'essere umano, cioè dell'antropologia, alla luce della fede cristiana, attraverso la rilettura di un dialogo esemplare, che a partire dalla fine degli anni Cinquanta vide attivamente coinvolti i teologi più rappresentativi di entrambe le parti in causa.

Si tratta, qui, dell'analisi di ben precisi aspetti, attinenti il tema della giustificazione, cioè in definitiva la questione di Dio e dell'uomo nell'evento salvifico. La ricerca, tuttavia, pur se puntualizzata attraverso l'esame di singole personalità o specifiche tendenze di pensiero, non intende essere un asettico studio storico, ma è mossa dall'intrinseca necessità di dare una risposta a determinati quesiti.

Come afferma lo stesso Hans Küng, nell'introduzione al suo primo testo, «non si fa quindi minimamente questione di essere 'per' o 'contro' Barth; è invece l'indivisibile verità di Cristo che è qui in questione».[3]

1. Hans Küng

Küng, prete e teologo cattolico, è una delle più tipiche espressioni della generazione teologica post-conciliare. Studioso di Barth, perito del cardinale Suenens al Vaticano II, professore per oltre un trentennio di teologia dogmatica ed ecumenica all'Università di Tübingen, direttore dell'*Institut für Ökumenische Forschung* dello stesso Ateneo, autore di numerose opere teologiche tradotte e diffuse in varie lingue, è noto anche ai non addetti ai lavori, in particolar modo per le sue posizioni fortemente critiche e le polemiche contro le gerarchie ecclesiastiche. Esse sono state tali da non rimanere senza conseguenze. Hanno dato luogo, infatti, per alcuni decenni ad un susseguirsi di dibattiti e di vicende e, infine, sono culminate nella sua estromissione, cioè nel ritiro della *missio canonica*, dalla locale facoltà teologica[4].

[2] Ivi, pp. 15-16.

[3] Ivi, p.15.

[4] Per un primo approccio al "caso Küng", soprattutto in relazione ai suoi rapporti conflittuali con il magistero ecclesiastico, sono utili le documentazioni a cura di N. Greinacher, H. Haag, *Der Fall Küng. Eine Dokumentation*, Piper Verlag, München 1980 e W. Jens, *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng*, Piper Verlag, München 1978. Una visione generale dei vari problemi dibattuti, e un'idea della ampiezza della bibliografia che gravita sul Küng, la offrono le seguenti raccolte di interventi: K. Rahner - K. Lehmann - M. Löhrer, *Rispondono all'"Infallibile?" di Hans Küng*, Edizioni Paoline, Roma, 1971; H. Küng, hrsg. von, *Fehlbar? Eine Bilanz*, Benzinger Verlag , Einsiedeln 1973; H. Häring, J. Nolte, *Dibattito su "La Chiesa" di Hans Küng*, Queriniana, Brescia, 1973; AA. VV., *Diskussion über Hans Küngs "Christ sein"*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1976. Per una cronologia delle vicende biografico-accademiche e delle opere di H. Küng, cfr. soprattutto il volume a cura di H. Häring - K. J. Kuschel, *Hans Küng Weg und Werk*, Piper Verlag, München, 1978. Sul dibattitto, *pro o contra*, si veda, poi, anche: *Zur Sache. Theologische Streitfragen im "Fall Küng"*, hrsg. von L. Bertsch - M. Kehl, Echter Verlag, Würzburg, 1980; *Küng in Conflict*, a c. di L. Swidler, Doubleday, New York, 1981; H. Häring - K. J. Kuschel, hrsg. von, *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens*, Piper Verlag, München, 1993 (con, in appendice, una bibliografia pressocché

Tutto ciò ha provocato un'imponente mole di recensioni e interventi, in cui si è cercato di scandagliare i vari aspetti della sua teologia, di rispondere alle sue istanze critiche o semplicemente di opporsi ad esse. Cosicché, a prima vista, sembrerebbe non tanto facile, e perfino impossibile, dire qualcosa di nuovo in proposito.

A questa più che comprensibile preoccupazione può offrire una risposta soltanto una diretta tematizzazione critica di tale bibliografia e delle istanze künghiane nelle sue connotazioni essenziali.

Per poter comprendere adeguatamente le posizioni da Küng via via assunte nel corso della sua ampia produzione, occorre rifarsi al momento genetico del suo pensiero. In altri termini, è necessario ripercorrere a ritroso il cammino della sua formazione intellettuale, che si svolse in particolare all'Università Gregoriana.

A Roma, infatti, tra il 1948 e il 1955 egli studia filosofia e teologia e vi trova il nutrimento intellettuale più redditizio e decisivo per il successivo sviluppo del suo pensiero, dedicandosi intensamente e per lungo tempo, anche al di fuori dei normali corsi accademici, allo studio di Barth. Tuttavia, nel dibattito che si è sviluppato attorno a Küng risulta scarsamente messo in rilievo il periodo in cui egli incominciò ad assumere una ben precisa fisionomia di studioso. E ancora oggi ci si limita, per lo più, a parlare genericamente di dipendenze da Barth, Hegel, Congar, Rahner e a liquidare la questione con metodi sbrigativi. Ne consegue, come risultato principale, un impoverimento nella conoscenza dei presupposti filosofici e teologici dai quali egli muoveva e muove tuttora nei suoi scritti. In tal modo, le stesse sue posizioni teologiche vengono ad essere esaminate, combattute o difese, senza tenere nel debito conto le sue prime opere e, pertanto, si giunge alla formulazione di giudizi unilaterali e, quindi, incompleti sulla sua complessiva figura di studioso, sulle sue reali intenzioni riformatrici della vita ecclesiale cattolica, sui predominanti e manifesti intenti pastorali, presenti in ogni opera da *Rechtfertigung* a *Existiert Gott*? e *Projekt Weltethos*.

Esistono non poche difficoltà per uno studio che voglia indagare e precisare le fonti künghiane e sono rappresentate soprattutto dal fatto che l'autore in questione è ancora vivente e il periodo storico da prendere in considerazione è ravvicinato. Ciò non rende certo facile il compito di vagliare con una certa obiettività i vari elementi che si hanno a disposizione e di comporre un mosaico con le frammentarie notizie

completa degli scritti di Küng). Per un profilo biografico, cfr. la ricostruzione di R. Nowell, *A Passion for Truth. Hans Küng: A Biography*, Collins, London, 1981. Tra i testi più recenti, senza per questo voler essere esaustivi, si veda: R. Becker, *Hans Küng und die Ökumene. Evangelische Katholizität als Modell. Mit einem Geleitwort von Hans Küng*, Matthias Grünewald, Mainz 1996. Di recente, poi, è stata data alle stampe la sua autobiografia: H. Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München, 2002 e, inoltre, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München, 2007; *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München, 2013 (tutti e tre i volumi sono stati tradotti e pubblicati in italiano col titolo. *Una battaglia lunga una vita. Idee, passioni, speranze. Il mio racconto del secolo*, Rizzoli, Milano, 2014). Per una esposizione sistematica e complessiva delle posizioni di Küng, si veda soprattutto il lavoro di un suo antico collaboratore, ossia H. Häring, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Matthias - Grünewald, Mainz 1998.

raccolte da interviste, riferimenti presi dai suoi testi. Queste difficoltà non agevolano l'intento di porsi in una prospettiva storicamente distanziata dal reale svolgersi degli avvenimenti di cui ci si occupa. Come se ciò non bastasse, riguardo a Küng si sono avute dure polemiche, le quali, tutt'altro che sgomberare il terreno da ostacoli per una comprensione che voglia tendere, in un certo qual modo, ad essere obiettiva, lo rendono irto di ostacoli. E prendere le distanze da questa situazione e su argomenti di un'attualità scottante, verso i quali ci si sente attivamente portati a prendere posizione pro e contro, a volte con notevole partecipazione personale, è difficile. Ciò non toglie che si debba perlomeno tentare di capire il teologo di Tubinga, imparando la sua lingua e soprattutto il suo modo di pensare e come egli sia giunto a pensare in un determinato modo, per non precludersi a priori la possibilità di comprenderlo. Küng, parlando, nella sua prima opera, di Barth e delle difficoltà che spesso si incontravano nel capire la dottrina barthiana, così si esprime: «Se voglio capire un cinese che non parla la mia lingua e che forse mi dovrebbe dire cose importanti, non mi resta che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché esse entrino a far parte della mia vita. Ciò non significa che io debba a priori dimenticare la mia lingua come meno esatta o addirittura inutilizzabile. Ma in questo caso servirmi solo della mia lingua e del mio modo di pensare, significherebbe rinunciare a priori ad una vera comprensione dell'altro»[5]. E ciò a maggior ragione dovrebbe valere per la sua persona e la sua opera.

2. La formazione di Hans Küng

Hans Küng, nasce a Sursee (Cantone di Luzern) il 19 marzo 1928 e si forma inizialmente in un ambiente aperto al dialogo interreligioso, per via del contatto quotidiano, nella stessa classe ginnasiale, con cattolici, protestanti ed ebrei[6]. Matura, dopo l'*Abitur*, l'intenzione di diventare medico o architetto, «ma tendeva a qualcosa che fosse insieme più spirituale e più concreto, più utile ai giovani, perciò decise di diventare sacerdote e teologo cattolico» [7].

Dai superiori viene inviato a Roma, per compiervi gli studi di filosofia e di teologia. Entra così al Collegio Germanico, dove trova il p. Klein come «discreto animatore e padre spirituale […] che, non soltanto con la sua preghiera e il suo consiglio, ha impedito il naufragio della mia conversio romana, ma l'ha resa fruttuosa con le sue sagge ispirazioni e col suo confortante affetto»[8]. Da lui Küng dice di aver appreso non soltanto a pensare in un certo modo, ma anche e soprattutto di aver ricevuto un decisivo sostegno morale e spirituale. Al punto che afferma: «probabilmente non avrei resistito in quei sette anni senza il mio padre spirituale al

[5] H. Küng, *La giustificazione*, trad. it. a c. di T. Federici, Queriniana, Brescia, 1969, p. 21.
[6] H. Küng. *Weg und Werk*, a c. di H. Häring e J. Kuschel, Piper Verlag, München 1978, p. 123.
[7] Cfr. l'intervista a D. Porzio, *Un parlatore di Dio*, in "Epoca" del 28 aprile 1976, p. 17.
[8] H. Küng, *Riforma della chiesa e unità dei crstiani*, Borla, Torino, 1965, p. 8.

Collegio Germanico, P. Wilhelm Klein, il quale – preparato da una molteplice attività come professore di filosofia, come provinciale della provincia gesuita della Germania del Nord e come visitatore per la Compagnia di Gesù dalla Scandinavia fino al Giappone – portava con sé un orizzonte di vedute raro e molto ampio [...] Egli era anche l'uomo che per primo mi rese attento riguardo a molti problemi filosofici e teologici scottanti. Con lui parlavo soprattutto di Hegel e poi di Karl Barth. E a lui per primo mostravo i miei brevi manoscritti teologici, che redigevo da solo e che egli per lo più prima stroncava nel modo più tagliente per poi costringermi ad un pensare veramente dialettico, che includesse già nella sintesi anche il contrario»[9]. Tra l'altro, fu proprio W. Klein che indusse «in maniera decisiva»[10] il giovane Küng a scegliere come argomento di tesi *ad licentiam* la teologia barthiana.[11]

In quegli stessi anni, «lo stato d'animo che regnava sotto Pio XII al centro della cattolicità non era affatto favorevole ad un risveglio»[12]. Autori come Henri de Lubac (1896-1991) (ma anche Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard, Jean Daniélou), erano bersaglio di feroci critiche e venivano visti come esponenti di una *nouvelle théologie* e, quindi, investiti dell'accusa di essere dei novatori o neomodernisti. L'enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950) segna il momento culminante dell'opposizione a de Lubac – che così diventa il simbolo di pericolose deviazioni dottrinali – ed ha l'effetto di produrre un clima di oppressione negli ambienti teologici. Pio XII, poi, scomunica i comunisti[13] e sconfessa a più riprese i preti operai; fa allontanare dalle loro cattedre i teologi più 'progressisti'. Teilhard de Chardin viene privato della possibilità di pubblicare i propri scritti che non siano di carattere strettamente scientifico. Questo clima dura per lungo tempo. Tanto che, nel 1957, mons. Piolanti – allora Rettore della Pontificia Università Lateranense – nel primo numero della sua rivista "Divinitas", commentando le più recenti trattazioni del problema del desiderio naturale di vedere Dio, attribuisce al de Lubac una concezione in netta antitesi non solo alla dottrina di San Tommaso, ma anche in opposizione formale con l'insegnamento del Magistero.[14]

Küng viveva, trovandosi fortemente a disagio, a contatto sia con la «teologia romana» sia con l'ambiente spirituale e culturale del Germanico per non pochi aspetti molto più aperto. Non tener conto allora di questo momento genetico significa,

[9] H. Küng, *Weg und Werk*, *cit.*, p. 128.
[10] *Ivi*, p. 131.
[11] H. Küng, *Incarnazione di Dio in Hegel*, Queriniana, Brescia, 1970, p.10
[12] H. de Lubac, *La Chiesa nella crisi attuale*, Roma, 1972, p. 17. Dopo il Concilio, riandando con la memoria a quegli avvenimenti, de Lubac ha affermato, riferendosi ad autori come R. Garrigou-Lagrange e M. M. Labourdette O.P., che godevano di grande stima, che «leur influence était encore prédominante, engendrant un climat malsain» (H.de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Ed. Du Cerf-France Catholique, Paris, 1985, p.15).
[13] Cfr. "L'Osservatore romano" del 15 .7.1949 e la "Civiltà Cattolica", 3,1949, pp. 316-317.
[14] Su tutte queste vicende, cfr. A. Russo, *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, pref. di W. Kasper, Studium, Roma, 1992, pp.369-373 e, poi, A. Russo, *Henri de Lubac*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp.143-206.

perciò, non prendere in considerazione i motivi di fondo presenti in *Rechtfertigung*, dove compaiono, a volte non del tutto sviluppati o finanche *in nuce*, i principali elementi caratteristici della teologia künghiana (le istanze pastorali, l'avversione per la metafisica classica, il confronto continuo con la teologia protestante e di Barth), e così non si coglie pienamente il coerente sviluppo ulteriore delle sue tesi che dal lavoro del 1957 traggono impulso e linfa vitale.

Küng, nel ripercorrere a ritroso il proprio cammino, ha ripetutamente avvertito la necessità di un simile modo di procedere, al punto da ammettere di essere stato «senza ombra di dubbio plasmato e in maniera duratura [...] dai sette anni romani» [15]. In particolare, lo studio delle opere di Karl Barth gli ha dischiuso non soltanto «l'accesso alla teologia evangelica», ma gli ha anche chiarito «cosa possa essere la teologia come scienza»[16], fornendogli «dei criteri permanenti» per orientarsi «nella prassi e nel pensiero teologico». In quest'arco di tempo, e cioè dal 1951 in poi Küng si impegna a fondo nello studio della teologia di Barth e nel 1955 scrive il proprio lavoro di Licenza sullo stesso autore, sotto la guida di Maurizio Flick, uno dei suoi professori di dogmatica alla Gregoriana.[17]

Tale testo poi, nel 1957, ulteriormente ampliato e rielaborato, verrà presentato per il conseguimento del dottorato in teologia a Parigi (Institut Catholique) sotto la direzione di Louis Bouyer e nello stesso anno pubblicato nella casa editrice di Hans Urs von Balthasar (Johannes Verlag), col titolo: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*[18].

L'opera del teologo di Basel gli si impone per varie ragioni e, in tutto il suo cammino intellettuale, egli la prenderà a termine di assidui riferimenti e di confronti. E perciò molti sono i legami che stringono la teologia di Küng in particolare alla

[15] *Hans Küng. Weg und Werk*, hrsg. von H. Häring und K. J. Kuschel, Piper Verlag, München 1978, p. 128.

[16] *Ivi*, p. 137. Nelle stesse pagine, poi, Küng afferma, pur rilevando differenze nel punto di partenza teologico e nel metodo con il teologo di Basilea: «Zuerst möchte ich betonen, dass ich meine, die grundlegenden Barthschen Intentionen bis hin zu "Existiert Gott?" bei allen Wandlungen, die ja auch Barth in hohem Ausmass – etwa von der "Göttlichkeit Gottes" zur "Menschlickeit Gottes" – durchgemacht hat, festgehalten zu haben» (*ivi.*, p. 139)

[17] Era una «220 Seiten zählende *Lizentiatsarbeit über die Rechtfertigungslehre Karl Barths (und des Konzils von Trient*)» (H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, Piper Verlag, München/ Zürich 2002, p. 153). Si trattava di un tema non consigliatogli, per la sua ampiezza e le sue implicazioni, dall'allora *Repetent* del *Collegium Germanicum et Hungaricum*, P. Gumpel. Sugli sviluppi del lavoro di Licenza e della sua trasformazione in tesi dottorale, cfr. H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit*., pp.161-163, dove Küng riferisce dei suoi incontri con G. De Broglie S.J. e, poi, dei suoi rapporti con H. Bouillard oltre che col suo *Doktorvater* L. Bouyer «einem Konvertiten aus dem Luthertum und hervorragenden Kenner der christlichen Spiritualität» (*ivi*, p. 163). Bouyer, dietro consiglio di Bouillard, che all'epoca non poteva seguire tesi ed insegnare, accetta il giovane H. Küng come dottorando e così quest'ultimo «beginnt nun ernsthaft das *Barth-Studium*» e, contemporaneamente, approfondisce la lettura del volume di H. U. von Balthasar su Barth (*ivi*, p. 162).

[18] Per le varie tappe della vita e dell'attività accademica e scientifica di Hans Küng, cfr. il volume *Hans Küng. Weg und Werk*, hrsg. von H. Häring und K. J. Kuschel, Piper Verlag, München 1978.

Dogmatica ecclesiale. Però, il motivo principale di questo interesse e di questa scelta è che «Nessun teologo protestante di questo secolo [XX sec.] possiede una autorità più grande di quella di Barth, per la sua lotta contro il Nazismo, per il suo ingegno e il suo instancabile lavoro […] Cosa trovo di così grandioso nella teologia di Barth? Non solo la forza di espressione linguistica e di pensiero, ma soprattutto l'architettura della sua opera piena d'ingegno, che mi ricorda Tommaso d'Aquino, ma che in Barth è ispirata dall'*Institutio* di Calvino e soprattutto dalla *Dottrina della fede* di Schleiermacher. In più è un totale cristocentrismo, che mi rende possibile una nuova determinazione del rapporto tra fede e sapere, natura e grazia, creazione e redenzione»[19].

Questa rilettura del teologo di Basilea, nei suoi tratti essenziali, si muove nello sfondo e sul presupposto dell'opera di von Balthasar, a cui Küng riconosce apertamente di essere debitore, tanto da ammettere che senza di essa «non sarebbe stato affatto possibile» il proprio confronto con Barth e i suoi ulteriori svolgimenti sul terreno di una teologia ecumenica[20].

[19] H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit.*, p. 167.

[20] H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit*., p. 168: «Vom Barth-Buchs Balthasars, ohne das meine eigene Arbeit über Barth kaum denkbar gewesen wäre, lerne ich: Das Katholische und das Evangelische werden gerade dort versöhnbar, wo beide am folgerichtigsten sie selbst sind. Ich kann Balthasar beistimmen, dass Karl Barth, gerade weil er die Konsequenteste Durchbildung der evangelischen Theologie verkörpert, so auch der katholischen am nächsten kommt: evangelisch ganz und gar ausgerichtet auf die Christus – Mitte und gerade deshalb katholische universel ausgreifend. Hier erkenne ich die Möglichkeit einer neuen schrift – und zeitgemässen ökumenischen Theologie». Si tratta, qui, dell'opera *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag Jacob Hegner, Köln, 1951, in cui von Balthasar, per quanto riguarda il rapporto tra natura e grazia, giunge alla conclusione che vi è una «tieferliegende Übereinstimmung» (cfr. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seuner Theologie*, p. 389) tra le posizioni di Barth e quelle espresse da un gruppo di pensatori e teologi cattolici, tra cui soprattutto Henri de Lubac (*ivi*,, pp. 306 sgg.; ma anche la lettera di von Balthasar a de Lubac del luglio 1950, cit. in E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 379: «Ho finito il mio Karl Barth che in fondo è una discussione tra lui e Lei. Vorrei dedicarLe questo libro che Le deve quasi tutto»). Le differenze esistenti non sono maggiori di quelle tra Barth ed Emil Brunner o di quelle che caratterizzano il dibattito intracattolico, tanto che per Balthasar esse non giustificano «eine grundsätzlich verschiedene, die Kirche spaltende Form» (*ivi*, p. 389). Riguardo a questo testo di von Balthasar, Barth stesso ebbe modo di esprimersi in varie occasioni, parlandone come di un «bekannte Buch, das Hans Urs von Balthasar mir zugewendet hat, in welchem ich mich nun doch gerade, was die in der KD [*Kirchliche Dogmatik*] angestrebte Konzentration auf Jesus Christus und auf den damit implizierten christlichen Wirklichkeitsbegriff angeht, unverhältnissmässig viel kräftiger verstanden finde als in den allermeisten Bestandteilen der kleinen Bibliothek, die sich nachgerade um mich angesammelt hat».(K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, 1, *Die Lehre von der Versöhnung*, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich, 1953, p. 858). Sulla stessa linea delle posizioni di von Balthasar, cfr. anche H. Bouillard, *Karl Barth*, 3 voll. Vol 1: *Genèse et évolution de la théologie dialectique*. – Vol. 2 e 3: *Parole de Dieu et Exsitence Humaine,* Aubier, Paris, 1957. Barth stesso, nel giugno del 1956, si recò a Parigi (assieme a von Balthasar e ad Adrienne von Speyr), per assistere alla discussione della tesi di Bouillard, «der 1220 seiten über mich geschieben hat und 5 Stunden lang (an der Sorbonne) über mich veröhrt wurde, mit Nachfeier in einem Chinesischen Restaurant».(Karl Barth, Brief an H. Vogel, del 5.9.1956, cit. in

3. La giustificazione (1957)

Ad ogni modo, con la pubblicazione della sua tesi di dottorato, Küng raccoglie intorno al suo nome un'ondata di simpatie e di riserve, soprattutto per merito di una sorprendente dichiarazione di Karl Barth, dove si affermava: «Se quella che lei sviluppa nella seconda parte del suo libro come dottrina della chiesa cattolica romana è veramente la sua dottrina, io devo ammettere che la mia dottrina sulla giustificazione concorda con quella. E devo già ammetterlo poiché in tal caso, e in certo modo del tutto sorprendente, la dottrina cattolica romana è daccordo con la mia»[21].

Era un «caso più unico che raro d'incontro tra un sacerdote cattolico e un pastore protestante»[22], su di un argomento come quello della giustificazione, alla radice della divisione tra cattolici e protestanti. L'interesse non poteva certo mancare e difatti non mancò[23]. Ma le questioni discusse si concentrarono quasi esclusivamente sulla possibilità di un accordo teologico tra la dottrina barthiana e quella cattolica espressa dal Küng, nel solo tentativo di rilevare punti di contatto o di divergenza tra i due autori e le rispettive confessioni religiose, senza addentrarsi in merito ad altre problematiche. I temi specifici considerati furono due: 1) viene rettamente inteso il pensiero teologico di Karl Barth? 2) viene resa con esattezza la dottrina cattolica sulla giustificazione?[24]

E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf,* Chr. Kaiser Verlag, München 1976, p. 437). Per Barth, anche Bouillard, come von Balthasar, «ist in aufsehenerregender Weise d'accord mit mir, auch er möchte mich als eine Art trojanisches Pferd in die römische Theologie einführen» (Karl Barth, Brief an seine Söhne del 5 luglio 1956, cit. in E. Busch, *op. cit*., p.437). Per il teologo di Basilea, la discussione di tesi di Bouillard, fu «ein ausserordentliches Ereignis, als das Objekt einer solchen These nicht mehr unter den Lebenden weilen darf» (cit. in E. Busch, *op. cit*., p. 437).

[21] K. Barth, *Lettera all'autore*, in H. Küng, *La giustificazione*, Brescia, Queriniana, 1969, p. 7.

[22] A. Perego, *A colloquio con Karl Barth*, in "Civiltà Cattolica", 4, 1958, p. 183.

[23] Cfr. J. Alfaro, *Justificatión Barthiana y Justificatión Católica*, in "Gregorianum", 4, 1958, p. 757: «Ha suscitado un interés especial la obra de Hans Küng, *Rechtfertigung»*; poi H. Stirnimann, *Rechtfertigung in dialektischer Besinnung*, in "Freiburgische Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 1957, p. 317: «Das sensationelle am Buch von Hans Küng über *Rechtfertigung* besteht zum grossen Teil im Geleitbrief von Karl Barth»; J. Iturrioz, *Signo de los tiempós: un estudio sobre Karl Barth*, in "Razon y Fé", 3, 1958, p. 304: «Y se han dado más de una vez sorpresas, al comprobar que las distancias no eran tan grandes»; G. A. Lindbeck, *A new phase in the protestant-roman-catholic encounter?*, in "The ecumenical Review", 11, 1958, pp. 334-340.

[24] Così, ad esempio, J. Ratzinger, *Hans Küng, Rechtfertigung*, in "Theologische Revue", 1, 1958, p. 31: «Zwei Fragen sind angesichts eines solchen Ergebnisses zu stellen: 1. Ist hier Karl Barth richtig ausgelegt? 2. Ist die katholische Lehre zutreffend wiedergegeben?»; per K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade. Bemerkungen zu dem Buch von Hans Küng, "Rechtfertigung"*, in "Theologische Quartalschrift", 1958, pp.40-77, per il quale: «Küngs Darstellung ist katholisch» (p. 43) e, inoltre, l'interpretazione künghiana del Barth è esatta in quanto: «Barth selbst sieht seine Ansicht bei Küng, und zwar in *beiden* Teiles des Buches richtig wiedergegeben [...] Barth muss am besten wissen was er eigentlich meint» (p. 47); poi H. Fries, *Hans Küng, Rechtfertigung*, in "Theologische Quartalschrift",

D'altronde, lo stesso Küng aveva così delimitato, ne *La giustificazione*, il proprio campo d'indagine[25]. E, nel precisare ulteriormente il proprio pensiero di fronte ad interlocutori quali H. de Lubac, H. Bouillard, evidenziava come necessario il limitarsi agli aspetti teologici della dottrina sulla giustificazione, per poter aprire un dialogo e tentare di conseguire un'unità di fondo con la teologia dei Riformatori, data l'importanza da loro attribuita all'*articulo stantis vel cadentis ecclesiae*[26].

Il principale risultato del dibattito avutosi può essere sinteticamente riassunto con le parole di J. L. Witte. E cioè: oltre al *Geleitbrief* di K. Barth premesso al libro del Küng, vari teologi protestanti hanno espresso il loro dubbio nella possibilità di una «consenso cattolico»[27] con la dottrina della giustificazione di Barth[28]. Mentre, da parte cattolica, anche se «tutti i recensori cattolici, a parte critiche di dettaglio, sono concordi nell'affermare che gli elementi della dottrina sulla giustificazione, sviluppati nella seconda parte del volume, espongono *una* concezione teologica quantomeno possibile nella chiesa cattolica»[29], lo stesso Witte (solidale in ciò con H. Bouillard, J.

1957, p. 356 s.; G. Philips, *Trois ouvrages catholiques sur la théologie de Karl Barth*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 1958, pp. 48-55, J. I. Tellechea, *Los protestantes y nosotros*, in "Lumen", 24, 1957, pp. 338-343; J. L. Witte, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?*, in "Münchener Theologische Zeitschrift", 10, 1959, pp. 38-48; A. Ebneter, *Ist Karl Barths Lehre von der Rechtfertigung katholisch?*, in "Orientierung", 21, 1957, pp. 157-159; J. Feiner, *Katholische und protestantische Theologie im Gespräch. Zum Barth-Buch von Hans Küng*, in "Schweizerische Rundschau", 58, 1958, pp. 191-199.

[25]Cfr. H. Küng, *La giustificazione*, pp. 11-12.

[26] Cfr. H. Küng, *Ist in der Rechtfertingungslehre eine Einigung möglich?*, in "Una Sancta*", 12* (1957), pp. 116-121, in part. p. 116: «Die Theologie der Reformatoren setzte bei der Rechtfertigungslehre ein; alles wird für die Wiedervereingung davon abhängen, ob *hier* eine Einigung möglich ist. Dazu einige Gedanken». H. Küng, *Rechtfertigung in katholischer Besinnung. Eine Antwort (an H. Stirnimann)*, in "Schweizerische Kirchenzeitung"*, 125* (1957), pp. 619-621; H. Stirnimann, *Zur Rechtfertigung in dialektisch-katholischer Besinnung*, in "Schweizerische Kirchenzeitung", 52, 1957, pp. 650-652; H. Küng, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth (Antwort auf H. de Lubac)*, in "Dokumente*", 15 (1959), p. 31*; poi H. de Lubac, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth*, in "Dokumente", 14, 1958, pp. 448-454; per una critica al Küng, anche se posteriore al Vaticano II, da parte di uno dei migliori conoscitori italiani del pensiero di Barth, cfr. B. Gherardini, *La Justification*, in "Seminarium"*, 1* (1966), pp. 241-249.

[27] Cfr. J. L. Witte, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?,* in "Münchener Theologische Zeitschrift", 10 (1959), p. 38s.

[28] Tra gli interventi più significativi si vedano soprattutto: P. E. Person, *Karl Barths Dogmatik in katholischer Darstellung*, in "Lutherische Rundschau", 8, 1958, pp.104-107; O. Weber, *Gnade und Rechtfertigung bei Karl Barth*, in "Theologische Literaturzeitung", 83, 1958, pp. 402-408. Su tutto questo dibattito così si esprime O. E. Pesch, *Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung*, in "Lutherische Rundschau", 16, 1966, pp. 399sgg.: «Die lutherische Kritik ist im allgemeinen schärfer ablehnend als die katholische, und man versäumt auch nicht, die Unterschiede zwischen Karl Barth und Luther herauszustellen».

[29] Per quanto riguarda le prese di posizione da un'ottica cattolica cfr., oltre a K. Rahner, A. Ebneter, J. Alfaro, H. Fries, J. Ratzinger, J. Aranguren, *La doctrina de la Justification en el catolicismo y en Karl Barth*, in "Arbor", 141-142, 1957, pp. 141-145; J. C. Groot, *Zijn Barth en Rome het eens inzake de rechtvaardingsleer?*, in "Het Schild", 34, 1957, pp. 247-259; W. Siebel, in "Stimmen der Zeit", 160, 1957, pp. 474-475; P. Smulders, *Karl Barth verzoend met Trent?*, in "Bijdragen", 19, 1958, pp. 77-87;

Hamer, J. Ratzinger)[30], giunge alla conclusione che «la dottrina della giustificazione di Barth non concorda sostanzialmente con quella cattolica»[31]. E il Küng non sarebbe riuscito nel suo intento di dimostrare il contrario, perché non avrebbe posto al teologo protestante le più importanti domande che emergono dalla dottrina cattolica guardata nel suo complesso e nella sua inscindibile unità, e avrebbe trascurato così gli aspetti inerenti alla dottrina sulla giustificazione strettamente correlati con la cristologia, l'ecclesiologia e la dottrina dei sacramenti[32].

Da parte sua, il Küng, con un *Nachwort zur 4. Auflage* posto in appendice al suo libro *Rechtfertigung*, riprenderà la sintesi del Witte, senza menzionarne le conclusioni negative, riconoscendo l'esistenza già a priori di importanti punti di divergenza tra le posizioni barthiane e quelle cattoliche, per riaffermare che nel risultato della propria ricerca «si trattava non di un 'accordo' totale, ma '*fondamentale*', cioè di un accordo che su questo punto specifico non autorizza una divisione della chiesa»[33]. E che, quindi, nonostante le riconosciute ed importanti differenze esistenti sulla dottrina della giustificazione, le divergenze tra Barth e Trento in definitiva potrebbero essere intese come espressioni di due diverse scuole teologiche, e in quanto tali entrambe avrebbero diritto di cittadinanza all'interno dell'unica e medesima chiesa. Tanto più, secondo il Küng, che nella stessa storia del cattolicesimo spesso le lotte tra le varie tendenze teologiche, e proprio su questioni decisive come quelle cristologiche e trinitarie, sono state molto più aspre al punto da

E. Sstakemeier, in "Theologie und Glaube", 47, 1958, p. 297.

[30] Cfr. H. Bouillard, *Karl Barth*, vol. 1,Paris, Aubier, 1957, p. 123; J. Hamer, *Le programme de Karl Barth et le voeu de tout théologien*, in "Revue de science Philosophique et Théologique", 42, 1958, pp. 437-454, in part. p. 441; poi A. Ebneter, *Ist Karl Barths Lehre von der Rechtfertigung katholisch?*, *art. cit.*, p. 159 afferma: «Wir haben jedoch ernste Bedenken, Karl Barth Rechtfertigungslehre als solche schon für katholisch zu halten»; poi J. Ratzinger, *Hans Küng, Rechtfertigung*, *art. cit*., pp. 30-35.

[31] J. L. Witte, *art. cit*., pp. 38-39: «Uns scheint jedoch der erste Teil des Buches der bessere zu sein. Hier lässt der Autor Barth ganz ausreden». Uno studioso di Lutero e di san Tommaso come O. H. Pesch, comunque, nel suo volume *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia, 2008, riconosce che: «nel 1957 Hans Küng pubblicò il suo libro sulla dottrina della giustificazione in Karl Barth […] ne constatò la sostanziale concordanza con la dottrina del concilio di Trento e della tradizione cattolica» (*ivi*, p. 241).

[32] *Ivi*, pp.39-40.

[33] H. Küng, *Rechtfertigung*, p. 365. In merito si veda anche il volume di C. Hempel, *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth-Hans Küng-Rudolf Bultmann und seine Schule*, Frankfurt-Bern, Peter Lang Verlag, 1976. La Hempel, tuttavia, nel suo lavoro parte dall'affermazione del Küng che «in der Rechtfertigungslehre […] heute wieder grundsätlicher Übereinstimmung besteht zwischen katholischer und evangelischer Theologie»(*op. cit*., p. 3). Dedica, poi, tutta la la prima parte della sua ricerca (pp. 8-117) ad un «Diskussionsbericht zum Buch Rechtfertigung», sulla scia delle valutazioni offerte dallo stesso Küng nella quarta edizione di *Rechtfertigung* (cfr. C. Hempel, *op. cit*., p. 5) per passare, poi, all'analisi delle posizioni di R. Bultmann e della sua scuola. Quindi, in definitiva, alla Hempel importa più che altro verificare il consenso verificatosi a seguito del dibattito suscitato dalla tesi dottorale di Küng, per cercare «ein Stück des Weges mitzugehen, den die Kirchen gemeinsam in dieser Richtung bestritten haben»(*op. cit.*, p. 6). Pertanto, esula dal suo intento un esame critico delle posizioni che determinano a monte tutta l'articolazione discorsiva del libro künghiano.

scagliarsi reciprocamente più anatemi che contro vere e proprie eresie[34].

In forza di queste considerazioni e soprattutto di questa convinzione acquisita con il dibattito relativo al volume *Rechtfertigung* e il *Geleitbrief* ad esso premesso, il Küng nella sua successiva riflessione teologica non cesserà più di porsi il problema del dialogo e quindi della riunificazione dei cristiani divisi, cercando di offrire una soddisfacente soluzione ai principali punti nodali al centro del dibattito fra protestanti e cattolici, spinto in ciò, oltre che da evidenti preoccupazioni d'indole pastorale e dogmatica, in particolare da alcuni *desiderata* espressi dal Barth[35]. E così la teologia di Karl Barth diventerà «den Grundstein für Küngs konsequente und nie ermüdende Theologie».[36]

Comunque, nel momento iniziale della sua opera, Küng prende in esame, con piena coscienza delle difficoltà da superare, la dottrina della giustificazione del peccatore, ossia l'articolo di fede con cui, secondo Lutero, regge e cade la stessa chiesa.

4. La dottrina cattolica

Per mostrare una possibile, profonda e sostanziale, convergenza tra Barth e il Concilio di Trento, e così porre le basi di un dialogo proficuo, Küng deve «chiarire ancora di più le intenzioni e le prospettive proprie di Barth […] E d'altro canto scovare in ambito cattolico "un gran nuvolo di testimoni" (Ebr. 12,1), che documenti, che nelle dottrine controverse, come ad esempio quella della giustificazione "per sola fede" o della dottrina secondo cui "colui che viene giustificato è nello stesso tempo peccatore", si tratta di una dottrina che viene difesa anche nella teologia cattolica».[37]

Tali istanze devono indurre, dopo secoli di controversie e di feroci polemiche, ad un radicale cambiamento di metodo: «Si dovrebbe parlare non con un semplice avversario, ma con un interlocutore, invece che una semplice dialettica, si cercherà il dialogo, il colloquio comprensivo»[38]. Lo stesso Barth «ha mostrato a più riprese d'essere un maestro del dialogo comprensivo»[39] e perciò è opportuno instaurare un «dialogo *dogmatico*», che deve tener conto e del tipico modo di pensare cattolico e

[34] *Ivi*, pp. 365-366.
[35] H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit*., p. 227: «im Herbst 1958 erhalte ich in Luzern einen Telefonanruf von KARL BARTH: Er lädt mich ein zu einer Gastvorlesung» e chiede a Küng: «Hochinteressant wäre es, von ihnen als einem katholischen Theologen zu hören, was er zu sagen hat zu >*Ecclesia sempre reformanda*< zur >immer wieder zu reformierenden Kirche<». Da questa conferenza nascerà il libro *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* (1960). Küng afferma in proposito di aver avuto: «mit meinem Basler Vortrag das detaillierte Grundkonzept für ein Buch zum Konzil bereits fertig» (H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit*., p. 230).
[36] H. Häring, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Matthias –Grünewald, Mainz 1998, p. 50.
[37] H. Küng, *La giustificazione*, op. cit., p. 169.
[38] *Hans Küng. Weg und Werk*, cit., p. 105.
[39] Ivi, p. 106.

delle intenzioni di Barth, spesso giudicato inafferrabile. La difficoltà di comprendere Barth è dovuta al fatto che egli parla e pensa altrimenti. E in questo caso non resta altro da fare che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché la sua terminologia, l'apparato categoriale di cui egli si serve, non sono quelli della teologia cattolica mutuati dalla Scolastica, ma quelli presi a prestito assimilando tutto lo sviluppo filosofico che va da Kant a Hegel e soprattutto la teologia di Schleiermacher.

In particolare, per capire Barth occorre tener presente che la dottrina sulla giustificazione è «soltanto [...] *un aspetto particolare* del messaggio redentivo cristiano»[40]. Nell'insieme della dogmatica ecclesiale del teologo di Basilea, infatti, «il centro al quale tutto deve tendere e dal quale tutto deve irraggiare è l'*uomo-Dio Gesù Cristo*»[41]. La sua perciò è una posizione radicalmente cristocentrica, tanto che la stessa giustificazione è fondata, come ogni altra opera di Dio, «nell'*eterna scelta di grazia di Dio in Cristo*» [42].

Tale scelta divina rappresenta l'alleanza con l'uomo, che si manifesta e realizza nel tempo e nella storia a partire dalla creazione, via e strumento dell'alleanza di cui la giustificazione è la convalidazione.

Infatti, per chi riesce a penetrare anche minimamente nel lessico barthiano, risulta chiaro che «nella dottrina sulla riconciliazione viene affermata l'esistenza di un centro, nel quale Dio e l'uomo si trovano riuniti, riconciliati. Tale centro è l'unico mediatore tra Dio e l'uomo, Gesù Cristo [...] Fondamento, nodo e chiave della dottrina sulla riconciliazione è dunque la *cristologia* in senso stretto. Anche il resto è cristologia»[43]. All'interno di questa prospettiva cristocentrica, che parte per così dire *von oben*, si colloca la dottrina sulla giustificazione. E proprio su questo aspetto teologico di capitale importanza si concentra il tentativo di risposta di Küng, per mostrare che la dottrina cattolica «prende sul serio la giustificazione come l'atto libero e sovrano di Dio, prende veramente sul serio la grazia come grazia, e l'affermazione dell'unità della grazia»[44].

Per poter dissipare i fraintendimenti e avviare al recupero della dimensione dialogica sacrificata dalla teologia controversista, è necessario secondo Küng, prima di esporre la dottrina cattolica vera e propria, «premettere dei rilievi sull'evoluzione del dogma cattolico, sulla posizione del concilio di Trento nella storia dei dogmi e sulle fonti della dogmatica cattolica»[45].

[40] Ivi, p. 25.
[41] Ivi, p.26.
[42] Ivi, p.29.
[43] Ivi, p. 39.
[44] Ivi, p. 44.
[45] Ivi, p. 107.

4. La dottrina cattolica e Barth

Nella seconda parte di *Rechtfertigung*, per questo motivo, si affrontano alcuni aspetti preliminari e metodologici. In essa, Küng rileva una scarsa disponibilità di Karl Barth alla comprensione della dottrina cattolica sulla giustificazione e perciò si preoccupa di sgomberare il terreno dagli ostacoli, precisando la reale portata delle definizioni dogmatiche cattoliche. A Barth, in particolare, muove il rimprovero di non aver tenuto conto, anzi di aver manifestato una «violenta trascuratezza» della «storicità delle formule dogmatiche» e del «carattere polemico e difensivo del concilio di Trento e della sua dottrina»[46].

Egli così non ha capito che ciò che la Chiesa cattolica, con le sue decisioni magisteriali, custodisce e difende non è stato mai considerato come una formulazione irreformabile, una volta per sempre data, ma come un'indicazione viva, suscettibile di ulteriore sviluppo e precisazione. Le definizioni di fede, per Küng, sono, è vero, delle formulazioni dogmatiche e come tali esse toccano la verità infallibilmente, ma non esauriscono mai la pienezza della verità divina, che in quanto tale va al di là di ogni formulazione esplicita[47]. Questo inesauribile e costante processo di attingimento della verità divina, soggetto ad essere incorporato in sempre nuove forme di pensiero, produce nella Chiesa nello stesso tempo un indebolimento e una perdita di vitalità (come le eresie), già per il solo fatto di limitarsi a delle questioni ben precise e parziali e di mettere da parte gli elementi dottrinali non posti in contestazione, ponendo così l'accento su ciò che al momento risulta più urgente e tempestivo. In altri termini, la Chiesa concentra, in maniera difensiva e polemica[48], «tutte le sue forze sul punto della divina rivelazione[49] in immediato pericolo, con pronunciamenti improntati inevitabilmente ad una ristrettezza di visuale per se stessa insufficiente ad esprimere tutta la dottrina.

Küng a base della proprie considerazioni teologiche, pone così la storicità del dogma. Difatti, l'argomento centrale opposto al teologo protestante è costituito dal rilievo che la dottrina cattolica non è un qualcosa di pietrificato e perciò non è mai

[46] Ivi, p. 110.
[47] Ivi, p. 108.
[48] Nel rispondere ad alcuni dei suoi critici, nello stesso anno della pubblicazione di *Rechtfertigung*, Küng precisa ulteriormente alcuni punti controversi della sua tesi. In una lunga replica a Stirnimann. H. Küng, *Rechtfertigung in katolischer Besinnung*, pubblicata in "Schweizerische Kirchenzeitung", 50, 1957, pp. 619-621 e 50, 1957, pp.637-639. ad esempio, Küng ancora una volta parla della necessità di fondare metodologicamente la propria risposta alle incomprensioni di Barth circa la dottrina cattolica. Tale esigenza, secondo Küng, ha un duplice scopo: 1. rispondere ai rimproveri di Barth e mostrare che si tratta di incomprensioni; 2. impostare metodologicamente la risposta cattolica. Per questo, occorre chiarire il fatto che le definizioni dogmatiche hanno un carattere difensivo e polemico, nel senso di *polemos, kämpferisch, defensiv ut errores et haereses exstirperentur*, nel senso di *streitende Kirche* (p. 620).
[49] H. Küng, *La giustificazione*, op. cit., p. 115.

stata considerata come un qualcosa di morto, ma come un'indicazione viva. Le stesse definizioni dogmatiche «sono soggette alla storicità di tutto ciò che è umano: esse pongono degli accenti irrevocabili, eppure storicamente condizionati, determinano una certa prospettiva oggettiva, e, restando proposizioni finite, che non dicono mai semplicemente tutto, non esauriscono mai la pienezza della verità. Perciò le formule dogmatiche possono assolutamente precisarsi e migliorarsi, anche perché la chiesa non è legata ad un qualsiasi caduco sistema filosofico»[50]. Ne consegue che: «l'*unica* verità di fede, per la sua unica struttura fondamentale può essere umanamente espressa in molte forme che mutano tale struttura fondamentale»[51].

Tutto ciò implica la convinzione che «ogni teologia ha la sua tendenza: una la teologia dei padri greci ed una la teologia di Agostino, una la tomista ed una la scotista. In sé la tendenza non rasenta ancora l'errore [...] nessuna tendenza può avanzare una pretesa assoluta; l'acqua può scorrere a valle, per vie diverse»[52] e lo porta alla conclusione della sostanziale coincidenza delle tesi barthiane sulla giustificazione con quelle espresse dal concilio di Trento, ossia gli offre la possibilità di usare sia le formule e il linguaggio di Barth, più comprensibili al mondo moderno per la loro attualità, sia quelle tridentine espresse secondo le categorie aristotelico-tomiste della Scolastica. Il dissenso tra Barth e Trento, quindi, sarebbe da valutare non come una sostanziale diversità e opposizione di pensiero teologico, ma piuttosto come un differente uso terminologico e concettuale. Tutto ciò porta a ridimensionare l'assolutezza delle formulazioni dottrinali e ammette la possibilità di sostituirle con altre.

Küng intende mostrare al Barth che il pensiero cattolico non è qualcosa di monolitico, ma un insieme di dottrine vive che si evolvono nel corso della storia, per dimostrare l'infondatezza delle sue accuse nei confronti della dottrina cattolica (pietrificazione delle formule dogmatiche, assenza di vero sviluppo nelle dottrine fondamentali, ecc.)

Ma dove cercare la dottrina cattolica? Quali sono le fonti da cui attingere?

Per Küng, la fonte o norma normante, da cui traggono linfa vitale la dottrina e la teologia cattolica, è la Parola di Dio[53]. Alla Scrittura, quale testimonianza originaria, viene così ascritto un rango e una dignità non equiparabile a nessun'altra autorità. Per queste ragioni, le formulazioni dogmatiche, i documenti ufficiali del magistero ecclesiastico, persino le definizioni più importanti, non sono una fonte materiale e aggiuntiva del dato rivelato: esse non fanno altro che testimoniare «con parola *umana* la rivelazione».[54] Solo la Scrittura è *divinae traditionis caput et origo* e, di conseguenza, tutte le categorie teologico-filosofiche, espresse e sedimentatesi nel corso della storia per l'intelligenza della fede, debbono essere confrontate, verificate e

[50] *Ivi*, p. 114.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ivi*, p.291.
[53] H. Küng, *La giustificazione*, p. 123.
[54] Ivi, p.124.

normate dalla Parola di Dio.[55] La stessa tradizione ha un ruolo esplicativo e interpretativo, non è mai da intendere in termini di *pari affectu*, come se si trattasse di un *partim – partim* (teoria delle due fonti) ed essa dovesse rivendicare per sé, al pari della Scrittura, il carattere di divina rivelazione. I simboli di fede, le definizioni conciliari, le opere dei Padri, sono come dei «sussidi (*instrumenta*) umano-ecclesiastici, per conservare la tradizione divina. Ancora una volta si manifesta qui l'incondizionata pienezza della sacra Scrittura, che in ogni sua posizione è Parola di Dio immediata e percepibile, mentre i documenti della tradizione soltanto *contengono* la Parola di Dio»,[56] Tuttavia, i documenti della tradizione, e del magistero, hanno un «valore sommo e non escludibile», e vi è «l'obbligo di riferirsi alla dottrina ecclesiastica veramente autoritativa»[57] In altri termini, la Scrittura «va letta nella chiesa cattolica e nella sua tradizione vincolante» e in questo modo è da intendere il senso ed acquista validità l'espressione *pari affectu*[58]. Non si può, quindi, contrapporre la Scrittura alla tradizione e trascurare il problema della trasmissione ed interpretazione della Parola di Dio, perché i due aspetti sono tra di loro strettamente connessi. Al punto che: «la concentrazione della teologia sulla sacra Scrittura non solo non esclude, ma implica un obbligo di riferirsi alla dottrina ecclesiale veramente autoritativa [….] Il teologo cattolico qui si sente vincolato non in modo relativo, ma assoluto».[59] E da qui la difficoltà del discorso, quando si tratta di individuare ed esporre la dottrina cattolica nella sua pienezza. Queste stesse ragioni mostrano anche, sia al teologo cattolico sia a quello evangelico, quanto «sia difficile avere coscienza della pienezza della verità cattolica». [60]

E questo aspetto, secondo Küng, «è dolorosamente assente nella riflessione teologica di K. Barth: l'ultima obbligatorietà d'obbedienza e fede».[61]

Ciò comporta la necessità di mostrare al teologo di Basilea la complessità – molto più ampia di quanto possa racchiudersi in una semplice diversità di teologie e tale da coinvolgere il problema della trasmissione, e delle sue forme concrete, della rivelazione – della verità cattolica, che è sempre espressa da una *theologia viatorum* e, perciò, non può essere pietrificata una volta per tutte, ma è continuamente imperfetta e bisognosa di essere compresa e che può essere «trovata nella sua totalità solo nell'insieme della rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento»[62].

Per evitare di ingannarsi e per poter cogliere con precisione i punti della fede qui in discussione, resta, a questo punto, da precisare il contesto in cui inserire la dottrina della giustificazione, alla cui luce intenderne la reale portata teologica.

[55] Ivi, p. 125.
[56] Ivi, p. 129.
[57] Ivi, p.131.
[58] Ivi, p. 132.
[59] Ivi, p. 131.
[60] Ivi, p. 132.
[61] Ivi, p. 133.
[62] Ibidem.

5. Il cristocentrismo

Per cogliere correttamente e impostare il senso di questa dottrina, per Küng, Barth «contro Lutero, segue la migliore tradizione cattolica – il *dogma centrale* del cristianesimo è il mistero del Cristo: il mistero nel quale è rivelato il mistero del Dio trino, come anche il mistero di tutta la creazione, creata buona, decaduta, redenta e da glorificare (I Cor. 2, 16; Col. 4, 3; Gv. 17, 5, 14, 6, Apoc. 22,13)».[63] Da ambedue le parti, quindi, il centro può essere soltanto «il mistero del Cristo […] La dogmatica è veramente dogmatica cristiana, solo se è integralmente considerata in Gesù Cristo – e dunque in senso trinitario. La teologia in quanto tale e dunque la dottrina della giustificazione, ed in connessione anche quella della creazione e del peccato, debbono essere una costante riflessione su Gesù Cristo. Solo così sarà possibile superare anche la divisione dei cristiani a causa della dottrina della giustificazione»[64].

Si tratta di un orientamento radicalmente cristocentrico[65], che fa da presupposto e sfondo alla cui luce affrontare tutti gli altri problemi e che costituisce perciò anche la base della dottrina cattolica sulla giustificazione[66].

Questa prospettiva comporta il riconoscimento che: «i problemi decisivi della dottrina sulla giustificazione – e quindi della connessa dottrina della creazione e del peccato – troveranno risposta soltanto nella cristologia».[67] Nessun teologo cattolico, secondo Küng, potrebbe disattendere questo enunciato e i passi biblici che ne sono a monte, come ad esempio, il celebre testo di Col. 1,12-20, valgono come una verità che non può essere persa di vista, caposaldo e addirittura inno battesimale protocristiano, della dottrina della redenzione, della remissione dei peccati, in cui viene presentato il ruolo del Cristo nella creazione e nel governo del mondo. Tuttavia, nel corso della storia, tale idea è stata sempre di più relegata in secondo piano, per «l'influsso delle eresie; l'influsso della speculazione agostiniana sulla Trinità; il modo con cui, anche presso i Greci, si considera questa verità di salvezza, cioè troppo metafisico e troppo poco storico-salvifico».[68]

Ne deriva, al di là dell'ammissione di un ipotetico stato di natura pura, che «dal momento che tutto (anche la natura umana) è visto in Gesù Cristo, appare come manchi *a priori* ogni fondamento teologico […] a questo naturalismo autonomo

[63] Ivi, p. 136.
[64] Ivi, p. 136.
[65] Per uno sguardo panoramico del dibattito cristologico contemporaneo, cfr. A. Schilson -W.Kasper, *Cristologie oggi*, Paideia, Brescia 1979; e, poi, W. Kasper, *Christologische Schwerpunkte (mit Beiträgen von J. Gnilka, W. Kasper, K. Lehmann und E. Zenger)*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980.
[66] H. Küng, *La giustificazione*, p. 137: «L'orientamento cristocentrico è diventato nuovamente una vigorosa istanza della teologia cattolica contemporanea».
[67] *Ivi*, p. 138.
[68] Ivi, p. 152.

teorico e pratico dei tempi moderni, constatato da H. de Lubac (*Surnaturel*, pp.150-155, ecc.)». [69]

Negli ulteriori svolgimenti del suo pensiero, Küng non si è discostato dal significato di questo lessico, tanto che lo stesso discorso compare con forza anche in un testo di poco successivo a *Rechtfertigung*. Infatti, in un articolo, intitolato *Christozentrik*, redatto per il *Lexicon für Theologie und Kirche*, nel 1958, viene riproposto ancora una volta il tema della centralità dell'aspetto cristologico, nella convinzione che «il pensiero teologico della chiesa primitiva parte da Cristo e non da Dio»; e Cristo, come il Dio-uomo, è il centro di ogni opera e parola divina»[70]. A partire da questo costante riferimento, per Küng, noi possiamo e dobbiamo svolgere tutta la nostra vita. E perciò anche la teologia deve essere «orientata in maniera cristocentrica»[71]. Ciò porta ad una accentuazione dell'evento storico dell'incarnazione, non solo contro ogni astratta ipostatizzazione della teologia del Logos, di tipo neoplatonizzante, penetrata nella teologia cristiana primitiva dietro influssi ellenistici, ma anche in opposizione alla Scolastica, in cui «sempre di meno l'intera teologia viene costruita sistematicamente a partire dall'incarnazione». e l'intero ordine della creazione viene inteso a partire dalle categorie della «filosofia greca»[72]. E, in epoca moderna, la profonda devozione a Cristo di santi e uomini come Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Ignazio di Loyola e Pascal «non ha avuto nessun apprezzabile influsso sulla sistematica della scolastica dei secoli XVI e XVII»[73]. La Riforma, poi, pur con tutta la sua forte accentuazione del riferimento personale a Cristo, si è dimostrata più interessata agli aspetti soggettivi del peccato, della legge, della grazia e della fede e si sono viste le pesanti conseguenze negative di questo approccio nella dottrina della predestinazione di Calvino. Soltanto, dopo la I Guerra mondiale, con la teologia dialettica di Karl Barth, si è dato nuovo e più ampio spazio, nella teologia delle chiese nate dalla Riforma, alla dottrina dell'uomo-Dio, passando da considerazioni astratte sulla sovranità di Dio «alla sempre più concreta parola di Dio in Gesù Cristo»; e, infine, con la *Dogmatica ecclesiale*, all'articolazione di una sintesi teologica veramente cristocentrica. Sul terreno della teologia cattolica, si è sempre di più imposto lo stesso e medesimo quadro di pensiero, preparato dalla teologia dell'annuncio, dalla rinascita della teologia dei Padri e degli studi biblici.[74]

[69] Ivi, p. 157. Su de Lubac e sulle vicende relative a *Surnaturel*, ci si consenta di rinviare al nostro *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, pref. di W. Kasper, Studium, Roma, 1992.
[70] H. Küng, *Christozentrik*, in "Lexicon für Theologie und Kirche", Bd. II, Herder, Freiburg im Br. 1958, pp. 1169-1174.
[71] Ivi, p. 1169.
[72] Ivi, p. 1171.
[73] Ivi, p. 1172.
[74] *Ibidem*.

6. Cristologia e antropologia

A partire da queste considerazioni, si pongono le basi e si istituisce poi anche il rapporto tra cristologia e antropologia[75]; e si fonda, in altri termini, il discorso

[75] Per i vari aspetti relativi all'antropologia teologica, cfr., a titolo di esempio, K. Rahner, *Saggi di antropologia teologica*, Roma 1965, W. Pannenberg, *Was ist der Mensch. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1964; L. Scheffczyk, *Der moderne Mensch vor dem Biblischen Menschenbild*, Freiburg 1964; M. Flick, Z. Alszeghy, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1969; W. Kasper, *Teologia e antropologia*, in W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, pp.143-225.
Il Vaticano II e, poi, tutta una serie di grandi documenti del Magistero recente hanno posto l'accento su questa realtà. In particolare, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes,* con la sua antropologia orientata sul dato biblico e patristico (spec. nn. 22 e 45), costituisce per questi aspetti un punto d'osservazione privilegiato. In essa, il discorso di un rinnovato umanesimo cristiano deve essere visto alla luce della Croce e della Resurrezione, perché soltanto il Cristo rivela l'uomo a se stesso. E qui alcuni tra i più significativi teologi contemporanei, come ad esempio Henri de Lubac S.J., ma anche Walter Kasper, vedono nel n 22 della *Gaudium et spes*, dove si parla appunto *de Christo novo homine,* la chiave di volta «essenziale dell'antropologa cristocentrica» proposta dal Concilio. Henri de Lubac, poi, in un suo testo, dato alle stampe nel 1985, afferma, parlando: «du 4 chapitre de la première partie de *Gaudium et Spes»*, che: «On a pu dire à juste titre que ce chapitre "qui expose la vision chrétienne de l'homme, est l'un des textes les plus importants du Concile, et dont l'importance apparaît chaque jour davantage"» (H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France Catholique-Cerf, 1985, p.47). Secondo Kasper il discorso antropologico è da intendere alla luce della cristologia, e il Concilio Vaticano II, in particolare il nr. 22 della *Gaudium et spes*, ha espresso adeguatamente, in maniera chiara e vincolante, questo aspetto fondamentale. E, per lui, infatti, «Christus sei der Schlüssel zum Verständnis jener grossen und grundlegenden Wircklichkeit, die der Mensch ist. Man kann nämlich den Menschen letztlich nicht ohne Christus begreifen. Oder besser: Der Mensch kann sich selbst nicht im letzten ohne Christus verstehen. Er kann weder begreifen, wer er ist, noch worin seine wahre Würde besteht, noch welches seine Berufung und was seine endgültige Bestimmung ist. Ohne Christus bleibt ihm das alles unverständlich» (W. Kasper, *Teologie und Kirche*, Bd. 1, Mathias Grünewald, Mainz, 1987, p.209). Tutto ciò consente il superamento dell'attuale situazione di indigenza e di rigettare «der Extrinsezismus von Natur und Gnade, Kirche und Welt» (ibidem) e trova la sua formulazione positiva nell'antropologia orientata su base cristologica della *Gaudium et Spes* 22 e 45, in cui il discorso di un rinnovato umanesimo cristiano viene visto alla luce della Croce e della Resurrezione, perché soltanto *per Christum et in Christo, igitur, illuminatur aenigma doloris et mortis, quod extra Eius Evangelium nos obruit.* Qui Kasper si muove in sintonia con il pensiero di K. Wojtyla che vede nel n. 22 della *Gaudium et Spes* la chiave di volta «essenziale dell'antropologa cristocentrica proposta in *Gaudium et Spes»* (cfr. G.Weigel, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Mondadori, Milano 1999, p. 209). Walter Kasper, su questo aspetto, si colloca sulla linea del 4 capitolo della prima parte di *Gaudium et Spes* – che comprende tra l'altro il n. 45(che tratta *De Cristo, alpha et omega*) –, il cui redattore fu l'allora arcivescovo di Cracovia (cfr., oltre agli autori sopra citati, anche J. Grootaers, *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven, Leuven University Press, 1998, pp. 105-129). Y. Congar, nel suo *Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, t. 2, nel parlare della stesura della bozza dello *Schema XIII,* che poi sarebbe divenuto la *Gaudium et Spes*, sotto la data 3 febbraio 1965, dice che Wojtyla presenta uno schema di testo o «projet de Cracovie», della *Gaudium et Spes* «rédigé à Cracovie» (*ivi*, p. 313). In questo progetto, sempre secondo Congar, «il s'agit moins de réfléchir que d'affirmer trois FAITS qui déterminent le travail de l'Eglise dans le monde contemporaine: 1. Le travail découle de la volonté de

antropologico, perché la dimensione cristologica pervade tutto e quindi è costantemente congiunta e correlata anche a quella antropologica, tanto che l'uomo deve essere considerato in prospettiva cristlogica, perché Cristo, secondo un enunciato classico della professione di fede, si è incarnato *propter nos et propter nostram salutem*. Ci troviamo così di fronte ad un quadro di pensiero in cui «l'uomo è uomo solo mediante Gesù Cristo, ma anche in Gesù Cristo l'uomo è *uomo*». [76]

Ci sono, tuttavia, diversi gradi di quest'essere *in Christo*, che caratterizzano o meno, in maniera fluida, l'incontro dell'uomo con Cristo e di conseguenza la sua rinnovazione ontologica (*apostasia da Dio*, *homo viator*, i membri della *familia Dei*, l'*homo beatus,* ecc.), che possono arrivare, da un lato fino alla *aversio a Deo et conversio ad creaturas* e, dall'altro estremo, alla redenzione, cioè alla sopravvivenza del peccatore, possibile attraverso Cristo, che così «rende inefficace l' 'annientamento' che l'uomo ha iniziato nel suo peccato».[77]

Non a caso i Padri hanno collegato «la creazione in Gesù Cristo con la redenzione», come ad esempio Ireneo, nel suo *Adversos Haereses* 3, 22, ma anche Cirillo Alessandrino (*Thes. assert*. 15) :«egli ha posto suo Figlio come pietra di fondazione sulla quale poi noi avremmo dovuto essere edificati ed ancora una volta risollevati»[78] Questa prospettiva ha delle evidenti implicazioni sociali, «poiché Dio ha posto la sussistenza di tutte le cose in Gesù Cristo, e così fin dall'inizio l'umanità si trova nel suo Capo come un'unità davanti a Dio, ogni peccato contro il Capo è anche un peccato ciontro il corpo. Anche il peccato più prsonale e più segreto non è un peccato privato, ma è un peccato di carattere sociale, cioè asociale. Ogni peccato […] è un'aggressione contro le altre membra dell'unico corpo».[79]

In altri termini, peccare contro Gesù Cristo, cioè contro colui nel quale *omnia facta sunt* e sono creati tutti gli uomini, equivale a peccare contro tutti gli uomini. Come afferma H. de Lubac, nel suo volume *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, a cui H. Küng espressamente rinvia, parlare in questi termini significa mettere in risalto il carattere sociale e storico della realtà cattolica e di tutto il dogma cristiano, accentuando il principio della solidarietà universale che lega tutta la storia della salvezza. Nel 1936, prendendo posizione contro le tendenze individualistiche, e quindi egoistiche, del proprio tempo, de Lubac giungeva all'affermazione che «le catholicisme est essentiellement social. Social, non pas seulement par ses applications

---

Dieu; 2. De la grâce du Christ; 3. De la conscience humaine aux appels de laquelle il répond. Ceci développe une présentation de l'Eglise comme SALVATRICE, d'un salut pas seulement surnaturel, mais impliquant des réalisations temporelles, en quoi s'effectue le rapport 'Eglise-Monde' » (*ivi*, p. 313). Infine, mons. Glorieux, «sécretaire pour le Schema XIII» (Y. Congar, *Mon journal du Concile*, t. 2, p. 313), nella sua ancora inedita *Historia praesertim Sessionum Schematis XVII seu XIII De Ecclesia in mundo huius temporis*, p.171, sotto la data del 12 febbraio 1965, afferma: «Wojtyla Hora 11.20 E.D. textum proponit».

[76] H. Küng, *La giustificazione*, pp.157-158.

[77] *Ivi*, p. 175.

[78] Cit. in *ivi*, p. 178.

[79] *Ivi*, p. 186.

dans le domaine des institutions naturelles, mais d'abord en lui-même, dans l'essence de sa dogmatique. Social, à tel point que l'expression 'Catholicisme social' aurait toujours dû paraitre un pur pléonasme»[80]. Perché l'unità del corpo mistico di Cristo, «unité surnaturelle, suppose une première unité naturelle, l'unité du genre humaine». Da questo punto di vista ogni infedeltà «à l'Image divine que l'homme porte en lui, toute rupture avec Dieu, est de même coup un déchirement de l'unité humaine». E il peccato originale per de Lubac, che qui cita Massimo Confessore, è da intendere proprio per questi motivi, come «une séparation, une fragmentation [...] une individualisation». Perciò la redenzione può essere vista come il «rétablissement de l'unité perdue [...] l'unité surnaturelle de l'homme avec Dieu, mais tout autant des hommes entre eux». E questa prospettiva per de Lubac aveva a monte i testi scritturistici, in particolare Paolo e Giovanni, cioè risaliva alle origini del Cristianesimo[81].

Ma quali sono i tratti caratteristici principali della dottrina cattolica sulla giustificazione? Per poterli individuare correttamente e ben distinguerli varie sono le fonti a cui fare ricorso. Ad esempio, l'enunciato, espresso tra l'altro anche nei *Soliloquia animae ad Deum*, che *omnia per Verbum facta sunt, quaecumque facta sunt. Et qualia facta sunt? Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona (Gen. 1, 31). Omnia quaecumque sunt, per Verbum facta sunt. Quare bona sunt? Quia per Verbum facta sunt. Et sine ipso factum est nihil (Gv. 1, 3), quia nihil bonum sine summo bono, sed malum est ubi non est bonum, quoed utique sine Verbo factum est, sine quo factum est nihi,* fornisce la chiave di una corretta comprensione della dottrina della giustificazione. In altri termini, nonostante l'azione autodistruttrice del peccato, ossia la *conversio ad creaturas*, poiché *omnia per Verbum bona facta sunt*, ciò fa sì che l'uomo rimanga uomo «perché la misericordia e la grazia di Dio l'hanno

[80] H. de Lubac, *Le Caractère social du Dogme chrétien*, Lyon 1936, p.4. Henri de Lubac riconosce apertamente l'importanza del tema e la necessità di chiarirne le implicazioni di fondo, soprattutto nella sua opera programmatica *Catholicisme (1938)*, che, dopo il dramma del modernismo, ha dato alla Chiesa un decisivo impulso verso una nuova determinazione del suo ruolo e della sua presenza nel mondo contemporaneo. A ragione, perciò, è stato giustamente detto: «Henri de Lubac è senz'ombra di dubbio uno dei grandi fondatori della teologia cattolica contemporanea. Né Karl Rahner e né, ancor meno, Hans Urs von Balthasar sono senza di lui pensabili» (W. Kasper, *Prefazione* ad A.Russo, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma, Studium 1990, p. 9). Tale importanza gli viene riconosciuta anche da un autore come Joseph Ratzinger, che in suo testo del 1987, afferma che de Lubac con le sue ricerche e i risultati da esse raggiunti ha rimesso in auge, e con piena coscienza ha «evidenziato fortemente» in *Catholicisme*, «una legge fondamentale che risale fino alle radici più profonde del cristianesimo, una legge che in sempre nuovi modi si manifesta...ai vari livelli di realizzazione cristiana.. il 'noi' con le sue strutture conseguenti appartiene per principio alla religione cristiana. Il credente come tale non è mai solo: cominciare a credere significa uscire dall'isolamento ed entrare nel noi dei figli di Dio; l'atto di adesione al Dio rivelato nel Cristo è anche sempre unione con coloro che sono stati già chiamati. L'atto teo-logico è come tale sempre anche un atto ecclesiale, che ha come sua una struttura sociale» (J.Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano, Ed. San Paolo, 1987, p. 34 e nota 3 della stessa pagina).

[81] *Ivi*, pp.6-7.

perdonato, conservato nella pazienza per la giustificazione, e questo precisamente attraverso l'efficace, preveniente ed operante già nella creazione, potenza di grazia di Gesù Cristo».[82]

Il peccato s'infrange *non virtute propria* all'uomo, ma *praeveniente superna gratia ad meliora* (Gregorio Magno, *Moral*. 22, 20, PL 76, 225). E quindi, «il *terminus a quo* dell'evento della giustificazione è dunque il peccatore; cioè non un uomo che possa comunque ancora reggersi con le proprie forze, che potrebbe anche continuare ad esistere 'come uomo' senza Gesù Cristo, e che così potrebbe conservare per sé un'ultima autonomia, si tratta piuttosto d' un uomo che a Gesù Cristo, che glielo ha conservato per la sua giustificazione, deve quanto ha di umano, e che nonostante il peccato ancora gli resta. Dunqe il peccatore – nonostante la sua facoltà di scelta – non è capace d'una qualsiasi specie d'autogiustificazione su nessun piano»[83]. Questo aspetto viene formalmente enunciato dal Concilio di Trento (in dipendenza dal concilio Arausicano II), proprio all'inizio dei suoi *Canones de iustificatione* (Denzinger 811), ossia una delle affermazioni principali in cui si è articolata la dottrina cattolica, oltre che di importanza decisiva per via dell' «influsso enorme che esso ha avuto nella Chiesa, nella chiarificazione dottrinale»[84], dove si legge «si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Iesum gratia posse iustificari coram Deo: anathema sit».

Dove si trovano allora, se ci sono, i punti di dissenso con Barth?

Soprattutto se si parla, su punti non certo marginali, di una sua convergenza profonda e sostanziale con la dottrina di Trento?

Per Küng, per difetto di radicalità, «i riformatori errarono, quando hanno considerato lo stato del peccatore come del tutto senza grazia; essi dimenticavano anche l'essere in Gesù Cristo della creatura peccatrice; dimenticavano il "*displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus*"(Arausicano II, D 198)».[85] Invece, se fossero stati sufficientemente radicali, si sarebbero accorti che «se l'uomo peccatore fosse di fatto del tutto senza grazia, l'uomo non solo giacerebbe sempre come un abulico tronco di legno, ma sarebbe strappato da questa terra […] Se avessero pensato abbastanza radicalmente, avrebbero affermato che il peccatore non solo ha meritato di giacere, ma anche di essere strappato via, e tuttavia Dio in Gesù Cristo ha fatto sovrabbondare la grazia nel peccato ed ha preservato il peccatore dalla rovina. Allora insieme col Tridentino avrebbe attribuito al peccatore la 'libertà' di farsi-convertire, non in virtù di un'autodeterminazione pelagiana, ma in forza della proteggente

[82] H. Küng, *La giustificazione*, p. 189.

[83] *Ivi*, pp. 182-193.

[84] Per G. Martina, *La Chiesa nell'età della Riforma*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 1978 [3], p. 194, l'importanza eccezionale del concilio di Trento consiste nell' «influsso enorme che esso ha avuto nella Chiesa, nella chiarificazione dottrinale e nella restaurazione disciplinare […] esso aprì una nuova epoca nella storia della Chiesa, ed in certo modo ne determinò i tratti essenziali dal Cinquecento ai giorni nostri».

[85] H. Küng, *La giustificazione*, *op. cit.*, p. 193.

misericordia di Gesù Cristo, il quale finalmente – e secondo questa definizione tale era la grande istanza del Tridentino – nella sua grazia vuole che l'uomo non solo non resti giacente come pigro e rassegnato, ma che in spirito d'umile penitenza operi la propria salvezza per la sola potenza di Gesù Cristo».[86]

7. L'antropologia teologica

Qui, tuttavia, il discorso antropologico ha bisogno, secondo Küng, più di quanto finora non sia stato fatto, di essere ulteriormente e più accuratamente chiarito, prima di poter risolvere o meno in termini di consenso di fondo il confronto con Karl Barth. Occorre, cioè, ben individuare, distinguere e afferrare, l'uso terminologico di concetti fondamentali come libertà, schiavitù, dell'uomo, per poter ben districare il tessuto di relazioni che interviene a connettere l'uno all'altro e, poi, entrambi alla grazia di Cristo.

Per poter svolgere correttamente questo discorso, nell'ambito della fede cristiana, il lavoro teologico, con il suo lessico e le sue categorie, deve primariamente sottostare, come a sua fonte e norma, alla parola di Dio, cioè alla Scrittura. Di conseguenza, l'area semantica coperta, ad esempio, dal concetto di libertà va innanzitutto precisata alla luce del dato scritturistico. Ci si accorge, allora, che nel Nuovo Testamento i termini corrispondenti sono ™λευθερία, ™λεύθεροj, ™λευθερÒw ed essi non ci danno il significato di libertà dell'atarassia o di una «esistenza egoistica rivolta a se stessa, ai propri fini arbitrari»[87], ma di libertà dal peccato (Rom. 6, 18-23; Gv. 8,31-36), dalla legge (Rom. 7, 3s.), dalla morte (Rom. 6, 21s.), che Gesù Cristo ha conquistato per l'uomo (I Cor. 9, 19). «Sottratto in virtù di quest'opera al possesso di sé, e sollecitato mediante la parola e il sacramento dello spirito di essa, l'uomo perviene, nella fede, a non appartenere più a se stesso, sino al punto da donare in pratica la proprio vita per la giustizia, voluta da Dio, dell'amore verso il prossimo (Rom. 6, 18s.)».[88] Invece, la 'libertà' al male ha il significato di schiavitù (2 Pt. 2,19).

In ogni caso, la libertà di scelta, o *liberum arbitrium*, è un insegnamento che è presupposto in tutti i testi scritturistici. In altri termini, «Il potere di scelta è usato bene (con la grazia) o male (contro la grazia). se è usato bene, il potere di scelta è 'libero' (1 Cor. 7,22; 2 Cor. 3, 17); se è usato male, è 'non libero' (Gv. 8,34; Rom. 6, 6-17). Quindi anche nel peccato il potere di scelta resta conservato all'uomo, che continua ad esistere per la grazia di Gesù Cristo; quel potere è reale, anche se indebolito. Però l'uomo non è 'libero', ma è uno 'schiavo del peccato' (Gv. 8, 34). L'*arbitrium* del peccatore è dunque un *servum arbitrium*[…] La libertà perduta è resa

[86] *Ivi*, pp. 193-194.
[87] H. Schlier, ™λεύθεροj in G. Kittel, a c. di (e continuato da G. Friedrich), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. it., vol. III, Paideia, Brescia 1967, p.449.
[88] H. Schlier, ™λεύθεροj, *art. cit*., p. 460.

al peccatore nella giustificazione mediante Gesù Cristo: il Figlio ci fa liberi (Gv. 8,36)»[89] Di conseguenza, come insegna il Concilio di Trento, *omnia opera peccatorum (et infidelium) sunt peccat*a (Denzinger 817), perché *totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse* (Conc. Trid., Sessio V, *Decretum super peccato originali*, Denzinger 788). Non c'è, quindi, possibilità alcuna di auto-giustificazione.

Questo è il contesto e questi sono i documenti da tener presenti per poter cogliere, secondo Küng, correttamente il problema della giustificazione e, perciò, chiarire anche il problema antropologico. Le questioni fondamentali devono essere affrontate e risolte alla luce del discorso cristologico.

Karl Barth, ma lo stesso discorso vale in generale anche per la teologia delle chiese nate dalla Riforma, muove contro la dottrina cattolica l'accusa di essere quasi «una segreta autoglorificazione dell'uomo», che egli identifica come una differenza decisiva con i Protestanti nell'*analogia entis*. Per Küng, invece nell'insegnamento costante della chiesa cattolica emerge che:«Gesù Cristo ha un primato sovrano universale, ch'egli è inizio e fine di tutte le vie di Dio» e, di conseguenza. anche nella concezione cattolica del peccato non c'è posto per «un'autonomia non cristiana» dell'uomo, ma vi è un «unico piano salvifico» e che il peccato «raggiunge l'uomo nel cuore ed in tutte le sue azioni e lo spinge alla morte, dalla quale solo la grazia preveniente di Gesù Cristo lo preserva e lo dispone finalmente alla giustificazione. Così il rimprovero fondamentale di K. Barth contro la dottrina cattolica, di relativizzare l'altezza e la sovranità di Dio e di padroneggiare Gesù Cristo e la sua grazia, è respinto come ingiustificabile ed insostenibile».[90]

Barth, secondo Küng, a più riprese non coglie il vero senso delle definizioni tridentine; e ad esempio in rapporto alla dottrina della giustificazione svolge «una critica superficiale»[91]. Egli, in ciò, «cade vittima della differenza di terminologia».[92] Anche perché «nell'esposizione barthiana si cercheranno assolutamente invano i modi di esprimersi aristotelico-scolastici (cioè le lunghe disquisizioni psicologiche della giustificazione, in corrispondenza con le diverse facoltà dell'anima o con la sostanza dell'anima, secondo lo schema materia-forma, per mezzo delle diverse grazei attuali ed abituali, e così via».[93] Così fraintende e addirittura muove una critica infondata al Concilio di Trento e alla dottrina sulla giustificazione espressa nei suoi documenti. In particolare, «Barth fraintende il *cooperari* del Concilio di Trento: questo non difende nessun *cooperari* all'evento salvifico 'oggettivo' ('redenzione' nella terminologia tridentina, vedi D 794, ma solo all'evento salvifico 'soggettivo' ('giustificazione' nella terminologia tridentina; vedi D 795; 797). La giustificazione

[89] H. Küng. *La giustificazione*, *op. cit.*, p. 198.
[90] *Ivi*, p. 207.
[91] *Ivi*, p. 247.
[92] Ibidem
[93] *Ivi*, p. 274.

di tutti attraverso la redenzione in Cristo, attraverso la sentenza di dio, è esclusivamente opera di Dio. Tale è la dottrina cattolica».[94]

Il *cooperari* non signfica sinergismo, come se ci fosse una cooperazione dell'uomo alla redenzione, ma soltanto come «partecipazione da parte di chi è posto in azione solo da Dio. Il Dio che giustifica in Cristo […] vuole un socio genuino: non un uomo abulicamente spinto o costretto, ma un socio che gli dica un si personale responsabile […] La realtà non è affatto che la giustificazione compete *in parte* a Dio ed *in parte* all'uomo, è stato rilevato abbastanza che il peccatore non può niente senza la grazia di Gesù Cristo […] Tutto viene da Dio, anche la partecipazione dell'uomo».[95]

Per Küng, Barth non potrebbe avanzare nessuna riserva contro un tale modo di intendere l'idea di cooperazione, tanto più che «essa non è che quanto egli stesso espone sulla dottrina della fede e dell' appropriazione 'soggettiva' della grazia che ci viene 'oggettivamente' concessa».[96]

7/a La questione di Dio e dell'uomo

Nel tirare le somme del suo lavoro di dottorato, Küng giunge alla convinzione che vi è un accordo di fondo e non vi motivo alcuno di una divisione della chiesa. Le stesse tesi verranno poi rafforzate in altri lavori successivi; e tutto ciò dimostra il non comune impegno e la passione con cui egli si dedicò agli studi barthiani nei sette anni di studio a Roma. Barth stesso, nel *Geleitbrief* premesso a *Rechtfertigung*, ne prende atto con riconoscenza: «la mia gioia proviene anzitutto dall'apertura e dalla fermezza con la quale lei, al Collegio Germanico di Roma [...] quale intrepido compatriota, ha studiato pure i miei libri ed ha chiarito dialetticamente a se stesso il fenomeno teologico che vi riscontrava»[97].

La conclusione di tutta la ricerca è che, sulla dottrina della giustificazione, non esiste separazione, in quanto alla fede, tra Barth e Trento. Le differenze reciproche non riguardano e non superano il quadro delle opinioni teologiche e possono essere considerate come semplici divisioni di scuole. Sostanzialmente, le due concezioni non di altro parlano, ma usano due modi di pensare, due lingue diverse e perciò: «non esiste per il Barth un vero motivo per una separazione della chiesa antica»[98].

Giunti fin qui, però, si impone all'attenzione un ulteriore problema. Se questi sono i risultati conseguiti dall'analisi della dottrina sulla giustificazione e se vi è un accordo di fondo tra la dottrina di Barth e quella dei documenti del Concilio di

[94] *Ivi*, p.275.
[95] *Ivi*, p. 278.
[96] *Ivi*, p.280.
[97] K. Barth, *Lettera all'autore*, in H. Küng, *La giustificazione*, trad. it. di T. Federici, Queriniana, Brescia 1969, p. 8.
[98] *Ivi*, p.290.

Trento, come spiegare la «rigida opposizione di K. Barth contro la dottrina cattolica, in specie nella problematica chiesa-sacramenti (tradizione ecclesiastica, primato, mariologia, ed inoltre quanto concerne la conoscenza 'naturale' di Dio). Di qui tutta una oscura tenebra cade sulla dottrina di K. Barth sulla giustificazione. Si incontreranno sguardi scettici ed increduli, se si osa parlare d'un effettivo accordo nella dottrina della giustificazione: com'è possibile!? »[99]

Per Küng, anche su questi aspetti, ossia «anche nell'ecclesiologia e nella sacramentaria la maggior parte delle divergenze sarebbero sgombrate via dal cammino con un'esposizione bilanciata (non compromissoria) e coestensivamente accurata sul piano teologico. Ad esempio, non si tratterrebbe meglio il primato, se attraverso tutte le tesi teologiche sul primato si facesse vedere con eguale forza che il papa certo è il '*vicarius* Christi' ma anche e sempre il '*vicarius* Christi'? Non si parlerebbe meglio della chiesa, se s'illuminasse continuamente non solo la sua unità col Capo, ma con eguale forza persuasiva anche la distanza dal Capo, l'illimitata signoria di Gesù Cristo *sopra* la sua chiesa?».[100]

Nei testi successivi questo discorso viene ulteriormente proseguito. Infatti, in *Konzil und Wiedervereinigung* (1960), nato dal desiderio di Barth di sentir parlare Küng sul tema dell'*Ecclesia semper reformanda*, domina l'idea della necessità della riforma perenne della Chiesa: vi si dice che la Chiesa è una istituzione in cui l'umano e il divino si intrecciano a tal punto che «il divino è sempre in essa legato all'umano», e la convinzione in esso espressa è che la Chiesa non può prescindere dall'elemento storico per configurarsi. Allora, la forma storicamente condizionata che essa via via assume è solo una possibile forma storica particolare della Chiesa di Dio, che si attua nel mondo e nella storia del mondo. *Die Kirche* (1967) non presenta nessuna nuova tesi che non sia già presente in pubblicazioni cronologicamente anteriori. Vi è di nuovo soltanto una messa a punto e sistematizzazione delle varie problematiche ecclesiologiche. La Chiesa non è una singola persona, proposizione o formulazione, ma la sua globalità, la quale pur con tutti gli errori di istituzioni, del magistero anche infallibile, nel suo insieme è indefettibile. In queste opere, ma soprattutto nella produzione ecclesiologica vera e propria di Küng, sviluppatasi nell'arco di più di dieci anni, e che quindi costituisce la parte più rilevante della sua ricerca per via della quantità dei testi e per l'impegno profusovi, si ridimensiona la portata delle strutture ecclesiali nell'intento di mettere in evidenza che la Chiesa è un concilio ecumenico di convocazione divina e, quindi, vi è subordinazione e dipendenza di ogni forma di autorità ecclesiale dal Vangelo.

La forma storicamente condizionata che essa via via assume con l'evolversi stesso del tempo, quindi, non realizza mai se non una delle forme possibili alla Chiesa nelle diverse epoche, ed implica sempre, insieme ad un guadagno, anche una perdita, o almeno il rischio di una perdita.

[99] *Ivi*, p. 290.
[100] *Ivi*, p.293.

Queste posizioni hanno condotto Küng ad entrare in rotta di collisione con le gerarchie ecclesiastiche cattoliche. E dopo il ritiro della *missio canonica* avvenuta nel 1979, a seguito di provvedimenti magisteriali presi contro di lui in Germania e a Roma (in cui a Küng è stata tolta la possibilità di insegnare nelle facoltà teologiche cattoliche), egli ha tralasciato di occuparsi di questioni esclusivamente intraecclesiali e si è sempre di più concentrato sul dialogo interreligioso, ad esempio con l'Islam, con l'Ebraismo, con il Buddhismo e l'Induismo e, infine, sul progetto di un'etica mondiale, che tuttora lo impegna attivamente, con tutta una serie di conferenze, pubblicazioni, iniziative di vario tipo e di progetti concreti, come è il caso della stessa Fondazione *Weltethos* avvenuta a Tubinga[101].

Esiti e sviluppi

Il confronto con Karl Barth, tuttavia, fu tale da non rimanere senza conseguenze nel suo pluridecennale cammino. Anzi, il rapporto con il teologo di Basilea fu costitutivo e fece da presupposto e sfondo nella diversità di modi e temi in cui si è orientata da allora in poi la sua produzione scientifica. Küng stesso nella sua *Ansprache zum Tode*

[101] Secondo Küng, il Concilio Vaticano II è stato un evento epocale, di rottura con il clima teologico precedente. Esso, in particolare, ha reso manifesta l'impossibilità da parte della teologia neoscolastica di dare soluzione a problemi di carattere fondamentale, quali quelli relativi al ruolo e alle strutture della Chiesa nel mondo moderno. Per questo motivo, esso ha aperto la strada ad un pluralismo teologico prima impensabile. E anche se apparentemente nel Vaticano II si è trattato soltanto di questioni interne alla Chiesa cattolica, cioè del rapporto tra Scrittura e Tradizione, di ecumenismo e del problema del dialogo con le altre religioni, di fatto l'apertura manifestatasi ha coinvolto interi altri settori e creato un clima di libertà nella ricerca teologica, suscitando interrogativi, ponendo problemi. Dopo il Concilio, secondo Küng si è sempre di più imposto «un duplice *movimento*. Da una parte un movimento *centripeto*: dai campi problematici secondari dell'ecclesiologia e dell'ecumenismo, nella ricerca di fondamenti sicuri, l'indagine critica penetrava di necessità nei campi problematici primari, nella cristologia e nella dottrina di Dio [...]. D'altra parte un movimento *centrifugo*: il "mondo moderno" introdotto nella chiesa al tempo del concilio esigeva di venire preso teologicamente sul serio, non soltanto in maniera astratta e generica, ma il più esattamente possibile e in tutti i suoi aspetti e ambivalenze. La lettura dei "segni dei tempi" doveva rivelarsi nella teologia un'impresa infinitamente più difficile e complessa di quanto si potesse pensare durante il concilio».
Tanto che, nel corso dei decenni successivi alla chiusura dei lavori conciliari, è apparsa sempre più evidente l'ampiezza della crisi che ha investito la teologia e le difficoltà, non limitate ad un singolo e specifico aspetto, non circoscritte ad un qualche problema isolato, ma di carattere fondamentale, sono emerse con forza. Al punto che per Küng è necessario «guardare oltre le singole persone, i singoli avvenimenti, i singoli sintomi» e vedere l'evolversi del clima postconciliare in termini di mutamento di paradigmi e non più di conflitti locali e parziali, circoscritti tematicamente. Da qui l'interesse per le posizioni espresse da uno scienziato come Thomas S. Kuhn circa la struttura delle rivoluzioni scientifiche. Ma da qui anche l'ampliarsi delle prospettive. I risultati più cospicui di questo rinnovato impegno da parte di Küng sono confluiti nei due volumi editi come Atti del Simposio internazionale su «Un nuovo paradigma di teologia», tenutosi a Tubinga nel 1983, ma poi soprattutto nell'opera *Teologia in cammino* (su questi sviluppi ci sia consentito il rimando al nostro *Hans Küng e la teologia come scienza*, in "Studium", 2, 2010, pp. 185-206.

Karl Barths[102]*,* scrive: «ich Karl Barth in den letzten fünfzehn Jahren als meinen mich ständig im Geist begleitenden väterlichen Freund betrachten dürfte»[103]. Il consenso con Barth, non fu un fatto soltanto personale, che si è determinato in virtù di una comune esigenza ed attuazione di un dialogo teologico, ma è da intendere come una conseguenza del riconoscimento da parte di Küng che «Karl Barth ist gerade als grundevangelicher Theologe durch seinen Einfluss auch in der katholischen Kirche – sehr indirekt und doch sehr wirksam, das zu sagen dürfte nicht übertrieben sein – zu einem der geistigen Väter der katholischen Erneuerung im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geworden, einer Erneuerung, die ihn in der letzten Jahren manchmal traurigfroh fragen liess, ob heute der Geist Gottes in der katholischen Kirche nicht lebendiger sei als in seiner eigenen»[104].

Barth, si è visto, scrive una lettera prefazione per il testo *La giustificazione* (1957). E, poi, sin dagli inizi parla di Küng come di un «köstlicher katholischer Eidgenosse», «der überaus muntere Luzerner Theologe Hans Küng»[105]. Nei suoi testi autobiografici, redatti tra il 1948 e il 1958, ritornerà sull'argomento parlando del libro sulla giustificazione come di un'opera in cui Küng ha «haarscharf nachgewiesen […] dass zwischen der reformatorischen Lehre, so wie sie jetzt von mir ausgelegt und vorgetragen werde, und der recht verstandenen Lehre der römischen Kirche gerade in dem zentralen Punkt der Rechtfertigung kein wesentlicher Unterschied bestehe! Das Buch ist drüben bis jetzt von keiner offiziellen Stelle desavouiert, vielmehr von verschiedenen Prominenten ausdrücklich gelobt worden. Was soll man dazu sagen? Ist das Millennium angebrochen oder wartet es doch hinter der nächsten Ecke? Wie gerne möchte man es glauben!».[106]

Negli anni seguenti il consenso si è esteso: ha visto cioè coinvolti nel dialogo ecumenico non soltanto teologi, per quanti significativi, come Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard, Hans Küng, Otto H. Pesch, ecc., ma anche le stesse chiese a livello istituzionale. Küng si è così rivelato come un pioniere, soprattutto nel dialogo con le Chiese nate dalla Riforma. Tanto che A. E. McGrath, nel suo volume *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, ha potuto affermare:« It is no exaggeration to suggest that Küng's book marked the dawn of a new era of positive ecumenical discussion of a doctrine which had hitherto been seen largerly as an insuperable obstacle to such dialogue».[107] Più di quarant'anni dopo la pubblicazione del testo *Die Rechtfertigungslehre* (1957), ossia il 31 ottobre del 1999, poi, in occasione della festa della Riforma, è stata firmata proprio ad Augusta (la città dove, nel 1530, divenne evidente la divisione tra Chiesa

[102] *H. Küng, Weg und Werk*, *op. cit*., pp.37-40.
[103] Ivi, p. 37.
[104] Ivi, p.p. 38-39.
[105] E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Kaiser Verlag, München 1976, p.437.
[106] Ivi, p. 437.
[107] A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 415.

cattolica e Chiesa luterana), una *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* tra la Federazione luterana mondiale e la Chiesa cattolica romana, nella convinzione, secondo J. G. Astfalk, allora decano della Chiesa evangelica luterana in Italia, che «ciò che ci unisce è di più di ciò che ci divide [….] Le condanne del XVI secolo non riguardano i luterani e i cattolici di oggi […] Le differenze vengono elencate, ma non sono più considerate tali da dividere la chiesa».[108] Da parte cattolica, il Card. Walter Kasper, nel 2005, come Presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, sulla scia di alcune affermazioni di Giovanni Paolo II, pur riconoscendo l'esistenza di ulteriori e non certo marginali problemi da risolvere (soprattutto sul terreno dell'ecclesiologia), ha definito la *Dichiarazione* del 1999 come «una pietra miliare»[109] o come «un evento ecclesiale», che ha realizzato un «fondamentale consenso»[110] ed ha ricordato tra i pionieri del dialogo ecumenico anche il nome di Hans Küng, accanto a quelli di Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, di cui «wir sind wie Zwerge auf den Schultern dieser Riesen»[111].

[108] J. G. Astfalk, *Introduzione* a, *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, a c. di F. Ferrario e P. Ricca, Claudiana, Torino 1999, p.5.
[109] W. Kasper, *Weger der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Herder, freiburg i. Br. 2005, p. 173.
[110] *Ivi,* pp. 168-169.
[111] *Ivi*, p. 164.