

MORALE AUTONOMA E FEDE CRISTIANA: IL DIBATTITO CONTINUA

SOMMARIO: 1) Introduzione; 2) I sostenitori dell'Autonomia Morale; 3) Autonomia teonoma: il contributo di F. Boekle; 4) I critici della Morale Autonoma; 5) Tra Kant e san Tommaso; 6) Valutazioni conclusive.

I. INTRODUZIONE

Perché il dibattito continui occorre che prima sia incominciato. Al cultore italiano di cose teologiche che limitasse invece le sue letture esclusivamente alla produzione nella nostra lingua il tema è pressoché totalmente sconosciuto, perché assente ⁽¹⁾.

Per incontrarlo bisogna varcare le Alpi ed entrare nel mondo culturale di lingua tedesca dove è diventato ormai da un decennio il problema che direttamente o indirettamente viene affrontato in quasi tutta la produzione scientifica e sul quale tutti i moralisti di un certo nome hanno detto la loro. Il consenso è ben lontano dall'essere raggiunto e l'interesse dallo scemare, per cui gli interventi continuano: monografie, per lo più dissertazioni di laurea, articoli di riviste e contributi ai *Festschriften* ⁽²⁾.

(1) Cfr. PRIVITERA SALVATORE, *Per una lettura del dibattito sull'Autonomia Morale*, RTM 43/1979, 437-448. Si tratta di una rassegna bibliografica delle più recenti pubblicazioni estere dal momento che in italiano si possono riferire solo pochissimi saggi — praticamente articoli — che a contarli stanno tutti sulle dita di una mano e sono tutte traduzioni di teologi moralisti tedeschi. Eccetto CHIAVACCI ENRICO, *La fondazione della norma morale nella riflessione teologica contemporanea*, RTM 37/1978, 9-38 che però solo in obliquo e fugacemente tratta il nostro argomento. Lo stesso ritorna sul tema nell'ultimo capitolo « Il dibattito sull'autonomia della morale » (pp. 227-246) nel suo recentissimo volume: *Teologia Morale. 2. Complementi di morale generale*, Assisi 1980. Una conferma della estraneità del tema alla teologia italiana verrebbe dal fatto che i termini « Autonomia, Eteronomia, Teonomia » mancano nel DETM anche nell'ultima edizione. Un recentissimo articolo di ALAIMO BERNARDO, *Specificità e presenza della morale cristiana*, « Antonianum » 1980, 174-214, tratta il tema della specificità dell'etica cristiana senza neppure un accenno al discorso congiunto dell'autonomia.

(2) La circostanza che nel 1977 abbiano compiuto il 65° anno di vita i professori Fuchs J. dell'Università Gregoriana (Roma) e Häring B. dell'Accademia Alfonsiana (Roma) ha visto la pubblicazione in onorem di due raccolte di saggi tra cui figurano alcuni espressamente dedicati al nostro tema. Così in *Christlich Glauben und Handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion* (a cura di DEMMER KLAUS/SCHÜLLER BRUNO), Düsseldorf 1977 — che è il

I teologi moralisti poi di lingua tedesca ne hanno fatto oggetto di discussione nel loro annuale Congresso tenuto a Friburgo (Svizzera) nel settembre '77, di cui furono pubblicati gli atti dal titolo molto chiaro « *Ethik im Kontext des Glaubens* » (3). Atti che Compagnoni e Mieth considerano come i primi risultati comuni di una nuova metodologia in morale, quasi un frutto della discussione in lingua tedesca degli ultimi quindici anni. Grazie a questa pluriennale riflessione la teologia morale di lingua tedesca eserciterebbe oggi un influsso di ampiezza notevole che, per lo meno in Europa occidentale, la porta ad avere un indubbio ruolo di guida. Questa posizione comporta una corrispondente responsabilità e la teologia morale di lingua tedesca si è fatta un dovere di lasciare da parte questioni di dettaglio e confrontarsi piuttosto con la problematica fondamentale rigorosamente scientifica, perché a partire dalla discussione sul proprium dell'etica cristiana divenne presto chiaro ai teologi moralisti che la problematica decisiva e fondamentale consiste nel riflettere nuovamente fino all'ultimo e senza timidezze sulle strutture generali della disciplina (4).

In questo senso si esprime recentemente anche W. Ernst (5) il quale registra come, dopo un periodo in cui ad occupare l'attenzione erano particolarmente problemi di etica speciale, oggi l'interesse della discussione nell'area tedesca si volge a questioni di morale fondamentale, più esattamente alla fondazione della teologia morale. Le ragioni sarebbero diverse, dal tentativo di fondare ultimamente il dovere su principi e norme fondamentali in un collegamento sempre più stretto con l'etica filosofica alle implicazioni congiunte con i concetti di « etica autonoma » e « proprium di un'etica cristiana » — e siamo qui al nostro tema — al problema della fondazione dei giudizi morali. Tutto ciò perché la teologia morale attuale non può fare a meno di rispondere alla provocazione che con la moderna emancipazione dell'etico e dell'etica ha condotto alla dissoluzione della metafisica e della religione (6), emancipazione moderna

Festschrift per il P. Fuchs — i contributi di Auer A., Mongillo D., Demmer K. compresi nella prima parte significativamente intitolata *Zur Christlichkeit christlicher Ethik* (pp. 13-144), mentre in *In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernhard Häring, Studia Moralia XV* (a cura di BOELAARS H. e TREMBLAY R.), Romae 1977 ci riguardano specialmente quelli di Auer A., Boeckle F., Eid V. Del Festschrift in onore del P. Fuchs è apparsa la traduzione italiana: *Fede cristiana e agire morale* (a cura di DEMMER K./SCHÜLLER B.), Assisi 1980.

(3) *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme - Grundsätze - Methoden* (herausgegeben von MIETH D. - COMPAGNONI F.), Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1978.

A riprova dell'importanza e del rilievo che l'argomento dell'autonomia abbia avuto e continui ad avere in Germania si deve registrare che negli stessi giorni del Congresso di Friburgo se ne occupò l'episcopato tedesco nella sua sessione plenaria di autunno a Fulda (19-22 sett. 1977).

(4) Cfr. *Ethik im Kontext des Glaubens*, op. cit., pag. 5 Zur Einführung.

(5) ERNST W., *Grundfragen heutiger Moraltheologie. Ein Überblick*, « Studia Moralia » XVIII/I (1980), 33-81. Ampia e notevolmente documentata panoramica dello stato attuale della teologia morale fondamentale nel mondo linguistico tedesco.

(6) Cfr. ANGELINI G., « Fine della metafisica » e teologia morale, « Teologia » 5 (1980), 66-75. Nello stesso numero altri articoli riguardanti la crisi o la fine della metafisica nella teologia contemporanea, e nella filosofia contemporanea ed in riferimento al quadro interpretativo dell'esperienza cristiana.

che ha nell'autonomia come autodeterminazione (Selbstbestimmung) ed autolegislazione (Selbstgesetzgebung), che non riconosce nessun'altra autorità all'infuori della propria, i concetti fondamentali ed i suoi pilastri portanti (7).

Effettivamente si deve registrare nell'ambito della teologia morale fondamentale uno spostamento del centro di interesse da un discorso più astratto e formale — quale quello dell'Aufbauprinzip — ad uno più concreto e materiale inteso all'individuazione di un'etica universalmente valida. Spostamento inevitabile perché ci si è accorti nel frattempo che la teologia morale non può sviluppare dai principi sistematici (Aufbauprinzipien) — siano essi la sequela Christi o il Regno di Dio o altro ancora — nessuna teoria normativa generale che, corrispondente alla pretesa del messaggio cristiano, vuole essere un annuncio universale per tutti gli uomini, un'etica universalmente valida. Di qui allora la necessità di porre le questioni fondamentali di una teoria etica e di interrogarsi sul significato della fede cristiana per l'etica stessa, cioè il rapporto tra il credere del cristiano ed il suo agire. Problema senz'altro metodologico e di decisiva importanza implicando in che senso la teologia morale sia scienza e quale sia il suo statuto epistemologico, anzi la sua stessa identità, essendo in gioco nientemeno che la rilevanza per essa della fede (8).

II. I SOSTENITORI DELL'AUTONOMIA MORALE: AUER, MIETH, KÜNG, FUCHS, SCHÜLLER

Il nome assolutamente d'obbligo da citare è quello di A. Auer, perché questo tema dell'autonomia della morale l'ha introdotto lui (9).

Il titolo del suo libro « *Morale autonoma e fede cristiana* » esprime bene l'intenzione dell'autore che vuole affrontare entrambi i temi centrali della discussione odierna in teologia morale, in se stessi e nella loro interdipendenza. Si tratta insomma di determinare, nel caso che la moralità sia

(7) Cfr. ERNST, W., *op. cit.*, p. 35.

(8) Come si può già intuire il tema della relazione tra morale autonoma e fede cristiana non è indifferente a molti altri. Lo svolgimento dell'articolo che, pur non indugiando più di tanto sui singoli autori intervenuti nella discussione, vuole tuttavia dare una presentazione aggiornata e sintetica di tutti gli aspetti, non rinunciando a qualche timida considerazione valutativa, lo dovrebbe ampiamente mostrare.

(9) Il primo scritto in cui il nostro tema vien posto è un articolo, e precisamente il seguente: AUER A., *Nach dem Erscheinen der Enzyklika « Humanae Vitae »*. *Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*, « Theol. Quartalschrift » 149 (1969), 75-85. Come si può subito vedere dal titolo è uno dei tanti scritti che a partire dal documento pontificio sulla regolazione delle nascite sollevano discussioni di teologia morale fondamentale il cui oggetto trascende senz'altro l'argomento della contraccezione. Due anni più tardi venne pubblicato il libro che ha dato il nome all'oggetto del dibattito, e cioè: AUER A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971. Ed è soprattutto a questo libro che ci riferiamo nella esposizione che segue del pensiero di Auer, libro che è in un certo senso una ripresa dell'articolo come sta scritto a p. 13: « Die Absicht, diese Thesen ausführlicher zu entfalten und sorgfältiger zu begründen, löst er (cioè Auer stesso) mit der hier vorgelegten Untersuchung ein ».

autonoma, che cosa possa comportare la fede cristiana per una attuazione morale dell'esistenza umana, e quale compito spetti in questo rapporto ai mediatori ed interpreti del messaggio cristiano.

Auer espone innanzi tutto la sua tesi secondo cui il Weltethos (ethos mondano) è il sì alla realtà: in altri termini la realtà è il fondamento dell'etica ed il bene è quindi conformità con la realtà. Una indubbia Seinsethik che presuppone a sua volta come premessa una realistische Erkenntnislehre (epistemologia realista) ed una successiva rationale Ethik (etica razionale). La realtà così conosciuta avanza una pretesa nei riguardi della persona umana perché l'uomo, capace di percepire i valori e le strutture del mondo, sente in sé il dovere morale di determinare la realtà verso la sua pienezza. In tal modo all'uomo basterebbe la sua ragione per arrivare ad una sicura conoscenza della sua essenza e dell'ordine morale, fino al punto che « non certamente senza l'efficace aiuto di Dio, ma sicuramente senza l'espressa conoscenza di Lui, può conoscere il senso pieno della sua esistenza nel mondo e con ciò anche il nucleo decisivo della moralità » ⁽¹⁰⁾.

Auer ovviamente ammette che la realtà, fondamento della moralità, è un dato (Vorgegebenheit) come insieme di strutture che però non costituiscono la negazione della libertà dell'uomo, ma anzi la esigono. L'essere del mondo non è fissato, ma in divenire e preme per giungere alla sua pienezza, al suo compimento, al quale per altro può pervenire unicamente attraverso l'opera responsabile dell'uomo ⁽¹¹⁾.

Illustrata così l'essenza della moralità, il fondamento e la sua elaborazione fino alla statuizione delle norme morali, Auer passa ad esaminare il Weltethos nella Sacra Scrittura nel senso che gli interessa la questione se la fede nell'alleanza di Iahvè con il suo popolo produca indicazioni per il rapporto intramondano prima non conosciute oppure se essa unicamente integri in un contesto religioso una determinata forma della moralità ad essa previa ⁽¹²⁾.

Richiamandosi alle ricerche di alcuni biblisti ammette senza altro che nel caso dei « comandamenti della seconda tavola » — quindi nell'ambito del Weltethos — non si tratterebbe di una moralità specificamente israelitica, in quanto quelli riproporrebbero ingiunzioni e proibizioni di un ethos formatosi dalle naturali necessità di una vita comu-

(10) Cfr. *Ibid.*, p. 30: Nach theologischer Lehre kann der Mensch zwar nicht ohne die wirksame Hilfe Gottes, aber sehr wohl ohne die ausdrückliche Erkenntnis Gottes den Vollsinn seiner Existenz in der Welt und damit auch den entscheidenden Kern des Sittlichen verstehen.

Qui si dice di un Vollsinn, ma ciò è problematico. Se fosse così l'evento soprannaturale della Rivelazione sarebbe salvato nella sua gratuità, ma tanto da diventare superfluo.

(11) Cfr. *Ibid.*, p. 36: Wer fähig ist, die Welt ihrem Sinn und ihrer Ordnung näherzubringen, ist mit dieser Fähigkeit in Pflicht genommen. Hier ist der eigentliche Ursprungsort des Sittlichen.

Senza poi dimenticare che solo in un mondo così razionalmente costruito l'uomo potrà realizzare compiutamente se stesso.

(12) Cfr. *Ibid.*, p. 56: Uns interessiert lediglich die Frage, ob der Glaube an den Bund Jahwes mit seinem Volk vorher nicht gekannte Weisungen für das zwischenmenschliche Verhalten hervorbringt oder ob er lediglich eine bestimmte, ihm vorausliegende Ausprägung des Sittlichen religiös integriert.

nitaria nei gruppi nomadi e seminomadi precedentemente alla Rivelazione ad Israele e generalmente comune a tutto l'oriente antico. Il *proprium* della moralità veterotestamentaria consisterebbe invece nel fatto della religiose Integrierung des vorgefundenen Ethos, cioè nella sua (dell'ethos ritrovato) assunzione allo interno del nuovo rapporto con Dio. Tuttavia non sarebbe solo questione di integrazione (Integrierung), ma anche di uno sviluppo dinamico (Dynamisierung) della moralità, fino al punto che la nuova conoscenza di Dio comporta una correzione ed un ulteriore approfondimento delle intuizioni morali ricevute. Lo specifico della morale veterotestamentaria consisterebbe quindi nell'aver ancorato proibizioni ed imperativi all'autorità di Iahvè ⁽¹³⁾, e questo non solamente nel caso dell'etica del decalogo, ma anche nel caso della moralità sapienziale. La conclusione è che allora le weltethische Weisungen (precetti intramondani) non sono specifiche implicazioni morali della fede in Iahvè che Israele abbia percepito da se stesso e formulato. La loro origine precorre piuttosto la fede in Iahvè, così che la fede nell'alleanza di Dio col suo popolo non comporta per il Weltethos alcuna norma supplementare, ma si confronta criticamente con determinate, già sviluppate configurazioni del Weltethos, ed eventualmente le integra nel nuovo rapporto con Dio non raramente suggerendo anche ulteriori ampliamenti ⁽¹⁴⁾.

Circa il Weltethos neotestamentario Auer, riferendosi a san Paolo, ripropone lo schema precedente affermando che l'Apostolo non sviluppa da se stesso come mediatore del kerygma un nuovo programma etico materiale specificamente cristiano. Paolo non deve illuminare su ciò che sia il bene, né fondare nuovi comandi. Egli può presupporre che i credenti lo sappiano... anche l'etno-cristiano non ha da imparare nella comunità di Cristo una nuova etica ⁽¹⁵⁾.

A questo punto si rasenta l'equivoco. Come si fa ad affermare che « anche l'etnocristiano non ha nessuna nuova etica da imparare nella comunità cristiana »? Ciò non è vero, perché almeno storicamente (rispetto a quel momento ed ambiente in cui fu predicato il Vangelo la prima volta) il Nuovo Testamento ha portato contenuti materiali nuovi.

(13) Cfr. *Ibid.*, p. 68: Das *Proprium* alttestamentlicher Sittlichkeit liegt also in der Verankerung sittlicher Verbote und Gebote in der Autorität Jahwes... Die in der jeweiligen Phase der Geschichte wirklich geltenden ethischen Normen erhalten den Charakter von Forderungen des in dieser Geschichte anwesenden, handelnden und sprechenden Heilsgottes.

(14) Cfr. *Ibid.*, pp. 78-79: Wenn wir aber nach dem letzten Ursprung der weltethischen Weisungen fragen, erkennen wir sie nicht als spezifische sittliche Implikationen des Jahweglaubens, die Israel von sich aus wahrgenommen und formuliert hat. Ihr Ursprung liegt vielmehr dem des Jahweglaubens voraus... Der Glaube an den Bund Jahwes mit seinem Volk erbringt also dem Weltethos keine zusätzlichen materialen Weisungen, sondern setzt sich mit bestimmten, bereits entwickelten Ausprägungen des Weltethos kritisch auseinander, integriert sie, soweit sie der Kritik standhalten, in das neue Gottesverhältnis und stimuliert nicht selten auch ihre weitere Entfaltung.

(15) Cfr. *Ibid.*, p. 110: Paulus muss nicht darüber aufklären, was das Gute sei, muss nicht neue Gebote formulieren. Er darf voraussetzen, dass (die Gläubigen) es wissen... Auch der Heidenchrist hat in der Gemeinde Christi keine neue Ethik zu lernen.

Veramente poco oltre Auer sembra correggersi e come cautelarsi, quasi ritraendosi dopo essersi spinto imprudentemente. Nella parte finale della presentazione dell'etica paolina scrive che « Paolo presuppone sempre che cosa è da valutare come morale e che cosa come immorale. La maggior parte delle sue decisioni o consigli a questioni singole si può trovare, quanto al contenuto materiale, anche nel mondo circostante di allora. Nelle sue dichiarazioni non sono per niente visibili aspirazioni a fondare una nuova morale cristiana. Il proprium cristiano della moralità secondo Paolo sta piuttosto nel fatto che le esigenze etiche umane vengono ordinate in un contesto di fondazione cristiana » (16). Il brano è stato citato per esteso, perché a voler essere precisi ci sarebbero come delle contraddizioni con la tesi di fondo. Nella citazione sopra riportata sta « die meisten » e quindi non la totalità, mentre la tesi costantemente ripetuta è che la Scrittura e la fede non danno alcun contributo nuovo sotto il profilo materiale del comportamento morale. Segno che qui Auer ha avuto un qualche scrupolo ad essere così categorico, una qualche incertezza.

Il terzo ed ultimo capitolo del libro è una riflessione sullo *ethos* mondano nella prassi magisteriale e nella riflessione teologico-morale (17) in cui confluiscono i risultati precedenti. In riferimento per esempio al Concilio Vaticano II laddove si dice che « haec autem infallibilitas tantum patet quantum divinae Revelationis depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum » (LG. 25), Auer ne deriva che il compito della Chiesa viene dunque visto nella conservazione e nella spiegazione della divina Rivelazione ed in questo ambito si ritiene la competenza magisteriale nelle questioni di fede e di morale. L'esercizio invece del Magistero della Chiesa nel campo della moralità naturale sarebbe da ricondurre a « determinati dati sociologici » anche se non si può disconoscere che da Pio XI e soprattutto con Pio XII si è fatto il tentativo in maniera molto esplicita di fondare teologicamente la prassi magisteriale tradizionale. Dal canto suo la teologia morale avrebbe fatto suoi gli argomenti addotti più che svilupparli da se stessa e rifletterli criticamente.

All'interno però del fenomeno della secolarizzazione, giudicato positivamente, diventa urgente una discussione sulla natura e sull'estensione della legittimità (18) della competenza del Magistero nel campo della

(16) Cfr. *Ibid.*, pp. 117-118: Paulus setzt durchweg voraus, « was als moralisch und was als unmoralisch zu bewerten ist. Die meisten seiner Entscheidungen oder Ratschläge zu Einzelfragen lassen sich ihrem material Gehalt nach auch in der damaligen Umwelt nachweisen. In den paulinischen Ausführungen werden keinerlei Bestrebungen sichtbar, eine neue christliche Moral zu begründen ». Das christliche Proprium des Sittlichen besteht nach Paulus vielmehr darin, dass die humanen ethischen Forderungen in den christlichen Begründungszusammenhang eingeordnet werden.

(17) *Weltethos in der lehramtlichen Praxis und in der moraltheologischen Reflexion*, così è intitolato il capitolo III, pp. 137-197.

(18) In occasione della pubblicazione dell'*Humanae Vitae* non si contarono gli scritti critici verso l'enciclica e la soluzione da questa data alla questione morale delle modalità di regolazione delle nascite. Numerosi anche quelli di contestazione, sia pure parziale, della competenza del Magistero in problemi di tale natura. Qualche scritto in tal senso era già apparso prima: basti citare qui per tutti

morale naturale onde evitare indebite teologizzazioni. Per questo il Nostro esprime scarsa simpatia per l'opera di Tillmann, generalmente riconosciuta come rinnovatrice in teologia morale, mentre più benevola è la sua valutazione del tentativo di G. Thils « Teologia delle realtà terrestri », il cui merito sarebbe stato di mostrare la possibilità di un riconoscimento della loro autonomia. Quanto al Concilio Vaticano Secondo Auer registra con favore la presenza di un discorso dell'autonomia, anche se in alcune espressioni risulterebbe chiaro che la relazione tra questa e la moralità non era ancora sufficientemente riflettuta⁽¹⁹⁾.

Senz'altro la risposta alla domanda circa la competenza del Magistero in questo campo presuppone una particolare interpretazione del rapporto Chiesa-mondo come pure la valutazione del fenomeno della secolarizzazione. Quest'ultima è considerata tra i segni dei tempi che si manifestano indiscutibilmente anche nel mondo protestante dove ispirerebbe l'indirizzo dominante, mentre la posizione barthiana di una teologizzazione della morale sarebbe di minoranza.

Confortato anche da questa conferma « ecumenica » Auer passa ad illustrare le funzioni del Magistero ecclesiale e della teologia morale nella statuizione delle indicazioni di etica mondana. Riproposta la distinzione tra Weltethos ed Heilsethos — il primo immanente ed autonomamente e secolarmente sviluppato, il secondo costituito dall'insieme degli obblighi mediante i quali si verificano espressamente la dipendenza dell'uomo da Dio e la sua comunione con Cristo —, quello appartiene alle « verità del mondo » e sta perciò nell'originaria competenza (originären Zuständigkeit) dello spirito umano. Conseguentemente non può appartenere originariamente alla Chiesa ed alla teologia, che invece avrebbero svolto una funzione sussidiaria, analogamente al potere temporale dei Papi nell'ambito politico ed all'attività di istituzioni ecclesiastiche in quello dell'assistenza. Siccome poi in altri campi si è avuto un processo positivo di emancipazione, adesso che il fenomeno della secolarizzazione ha toccato anche quello della morale, ci si pone la domanda se lo stabilire dettagliate indicazioni di etica mondana, come fu praticato dalla Chiesa e dalla teologia, appartenga ai loro compiti originari o non piuttosto soltanto a quelli sussidiari⁽²⁰⁾.

DAVID J., *Kirche und Naturrecht*, « Orientierung » 30 (1966) 129-133, che introduce la distinzione tra Lehramt ed Hirtenamt, il primo infallibile ed il secondo no. Nell'ambito dell'ethos mondana — o in altre parole della legge naturale — si eserciterebbe lo Hirtenamt, non essendo facilmente dimostrabile il Lehramt. Distinzione discutibilissima, ma non intendiamo qui proporre la critica.

(19) Cfr. *Autonome Moral...* op. cit., pp. 146-147: In manchen Ausserungen wird aber doch klar, dass das Verhältnis von Sachgerechtigkeit und Sittlichkeit noch nicht genügend reflektiert war.

(20) Cfr. *Ibid.*, p. 188: Nachdem nun das Ereignis der Säkularisierung — wie wir sahen — auch den Bereich des Sittlichen erfasst hat, stellt sich die Frage, ob die Aufstellung detaillierter weltethischer Weisungen, wie sie von Kirche und Theologie bislang praktiziert wurde, zu deren originären oder nur zu deren subsidiären Aufgaben gehört.

Tuttavia non possiamo tralasciare di far rilevare che il livello della moralità non è quello dei rapporti Chiesa-potere politico o Chiesa-attività assistenziale, e come di conseguenza gli accostamenti proposti siano fuorvianti, mentre l'autore,

Alla teologia ed al Magistero Auer però riconosce alcune funzioni, e specificamente quella di integrare, stimolare e criticare il Weltethos. E qui sembrerebbe che ci sia uno sforzo di recuperare l'importanza della teologia e del Magistero precedentemente troppo ridotta, ma non si vede con quanta coerenza con il resto. Come si concilino espressioni di questo genere « il Weltethos è una morale autonoma... la Chiesa non ha una competenza sua originaria nell'indicare le norme concrete » con queste altre « l'integrazione non sottrae l'ethos autonomo alla sua realtà, ma gli dà la sua piena interiore verità, il suo senso e la sua pienezza. Senza l'integrazione cristiana l'uomo si chiude con il suo ethos nella finitezza... l'integrazione cristiana è dunque irrinunciabile, perché essa compie la verità che, ad una visione almeno complessiva, può restare incompiuta non senza gravi perdite per l'ethos mondano » ⁽²¹⁾ non ci riesce di vedere con chiarezza. Senza poi tacere che la Chiesa è solita intervenire in materia di legge naturale proprio perché ha coscienza che lo uomo si chiude con il suo ethos nella finitezza. Quanto alla formula suggerita da Auer secondo cui il Magistero avrebbe in passato esercitato una funzione sussidiaria di supplenza, quando dettava indicazioni di etica mondana, ci pare come escogitata per raggiungere due scopi: a) giustificare in qualche modo gli interventi fatti; b) invitare ad intervenire d'ora in poi il meno possibile. Coerenza vorrebbe che si fosse più radicali, perché se il Magistero non è originariamente competente quoad Weltethos, in nome ed in forza di che cosa lo fu nel passato così da svolgere una funzione sussidiaria?

Prima di proseguire nell'esposizione di altri scritti di Auer e di altri sostenitori della morale autonoma esprimiamo una valutazione complessiva dell'opera fin qui esaminata. Tesi ripetuta è la distinzione netta tra il Weltethos e lo Heilsethos, il primo appannaggio della ragione, il secondo dipendente dalla fede e dalla Rivelazione. La prova per dire che il primo non è specifico del cristianesimo è che, per esempio, tanto l'antico quanto il nuovo Testamento assumono il Weltethos circostante. Lo specifico, il proprium cristiano, sarebbe dunque lo Heilsethos. Ma già qui sta un equivoco: il fatto che il Weltethos della Scrittura non sia « esclusivo » di questa diventa che non le è « proprio », dove non si avrebbe un passaggio logico corretto, perché può essere « proprio » anche ciò che non è « esclusivo ».

D'altra parte Auer parla di una reciprocità tra i due e della integrazione dell'uno nell'altro, ma perché ci sia vera integrazione occorre prima illustrare che in un certo senso lo Heilsethos contiene già il Weltethos, e cioè investigare il nucleo antropologico dell'asserto di fede (Glaubensaussage). Cosa che Auer non ci sembra fare. Invece proprio le implicanze antropologiche sarebbero il vero anello di congiunzione, ma questo

usando inavvertitamente il termine di autonomia, rimprovera al Concilio una sorta di incoerenza, che invece non è tale, perché una cosa è l'autonomia dell'esercizio della politica e l'autonomia della scienza dalla Chiesa ed un'altra cosa il rapporto tra la Chiesa e la predicazione morale.

(21) Cfr. *Ibid.*, p. 192: Christliche Integrierung ist also unverzichtbar, weil sie die Wahrheit vollzieht, die mindestens im ganzen gesehen nicht ohne schwere Einbussen für das weltliche Ethos unvollzogen bleiben kann.

nucleo antropologico porta il Weltethos nello Heilsethos, così che anche quello è proprio — seppure non esclusivo — della Rivelazione.

Senza dire inoltre che il concetto di Rivelazione, come lo intende Auer, è piuttosto angusto quando scrive ad esempio che « il senso originario delle Chiese cristiane sta evidentemente nella mediazione della salvezza attraverso la Parola ed i Sacramenti » e spiega quindi che « il compito originario della Chiesa sta in questo, annunciare e celebrare Dio come fondamento portante di tutta la realtà e la sua gratuita presenza in Gesù Cristo » (22). In verità proprio in questa Parola (Wort) che la Chiesa annuncia sta anche contenuto il Weltethos con un suo nucleo antropologico.

Se però i rapporti tra Weltethos ed Heilsethos non sono quali se li figura Auer, dovrebbe logicamente cadere la tesi secondo cui la Chiesa ha circa il Weltethos una funzione puramente sussidiaria, tesi del resto non molto chiara, perché alla Chiesa è negata una competenza originaria nel determinare il Weltethos, ma insieme le è riconosciuta una funzione di critica e di stimolo.

Quanto alla fede, mette conto osservare il posto che essa occupa nel sistema o nella metodologia della Morale Autonoma. Non che manchi il riferimento alla fede, ma ci pare che a questa non è dato tutto il ruolo che le compete. Infatti dapprima si suppone una ricerca della moralità intramondana indipendentemente dalla fede, ma solo sulla base della ragione; poi ricorrendo alla fede ci si ricorda che la moralità scoperta non è assolutamente autonoma, perché le leggi iscritte nella creazione sono poste dal Logos; infine si concede alla fede una funzione critica, illuminante e stimolante. La fede naturalmente non è esclusa, ma ci pare — per così dire — mal collocata. Posta alla fine del processo, essa non interviene nella prima parte, e ciò è notevolissimo, perché dalla non-interferenza della fede nella ricerca della moralità intramondana consegue che il Magistero e la teologia non hanno una competenza originaria nello stabilire il Weltethos.

È indubitabile che l'intenzione della Morale Autonoma mira a mostrare l'importanza che la ragione deve avere nell'elaborazione della morale cristiana, in quanto che il messaggio biblico abbisogna di mediazioni — e queste sono appunto l'opera della ragione — per essere applicato in concreto, come pure intende invitare ad un senso critico nell'attribuire alla volontà di Dio ciò che non lo è. Inoltre più che lodevole il desiderio, più volte manifestato espressamente, di dialogare col mondo non-cristiano, ma ci si deve guardare dal pericolo di cadere in un facile positivismo. Infatti si può concedere ad Auer che il comportamento morale è il sì alla realtà e che il fondamento della moralità è la razionalità della realtà, ma ci pare che il processo per ricavare detta razionalità sia concepito in maniera appunto troppo positivista. La conoscenza morale implica certamente tutto lo oggetto, ma anche tutto

(22) Cfr. *Ibid.*, pp. 187-188: Der originäre Sinn der christlichen Kirchen liegt offensichtlich in der Vermittlung des Heils durch Wort und Sakrament... Die originäre Aufgabe der Kirche besteht darin, dass sie Gott als den tragenden Grund aller Wirklichkeit und seine ungeschuldete geschichtliche Präsenz in Jesus Christus verkündet und feiert.

il soggetto nelle sue condizioni (e la fede è una condizione relevantissima). Questa incidenza ed imprescindibilità dal soggetto, et quidem credente, non è sufficientemente presa in considerazione.

Naturalmente c'è un rapporto tra Morale Autonoma e posizione che si assume nella questione circa la specificità dell'etica cristiana, ed infatti Auer sostiene che la ragione dell'uomo ha la possibilità di conoscere la moralità pervenendo, se retta, fino all'amore dei nemici ⁽²³⁾. Ma è più giusto guardare alla storia: non è irrilevante che solo col cristianesimo milioni di uomini si siano persuasi che il nemico va amato né vale dire che qualche raro filosofo vi era arrivato. Anche se non si potesse parlare di una specificità in senso metafisico, rimane tuttavia la domanda se non si dia una specificità storica: « infatti al livello della sua manifestazione storica, cioè della conoscenza esplicita e della sua conseguente formulazione concettuale, la « lex Christi » aggiunge veramente qualcosa di nuovo alla « lex naturalis ». Il senso di questa novità è il seguente: elementi sinora ignoti o tutt'al più imperfettamente noti, vengono nel confronto diretto con la persona di Cristo, conosciuti in maniera perfetta » ⁽²⁴⁾.

Sull'argomento, oggetto del libro fin qui esaminato, Auer è ritornato con numerosi articoli nell'arco di un decennio per ribadire le sue posizioni e rispondere alle obiezioni che non sono mancate. Noi qui ne registriamo solo alcuni — gli ultimi cronologicamente — e precisamente quelli in cui proprio a motivo di critiche puntuali è stato costretto ad esplicitare il suo pensiero ⁽²⁵⁾.

Così alla proclamazione enfatica dell'autonomia in cui consisterebbe

(23) Cfr. più sfumato e più preciso DE FINANCE J., *Filosofia e vita morale*, « Rivista del Clero Italiano » 60 (1979), 835-847, specialmente p. 846: qui, come sempre, fede e ragione si aiutano vicendevolmente. La fede aiuta la ragione guidandola, dirigendo la sua attenzione, il suo interesse là dove troverà la verità illuminante, confermando le sue intuizioni, le sue conclusioni e dando loro una nuova significazione e come una nuova dimensione. E la ragione aiuta la fede a chiarire il proprio contenuto, a sviluppare l'implicito. Consideriamo per es. il precetto evangelico: « amate i vostri nemici ». Forse la ragione da sola non sarebbe mai giunta ad enunciarlo (e di questo non sono sicuro, perché troviamo nel buddismo un ideale di benevolenza universale, senza eccezione), ma riflettendo su di esso ne riconoscerà la perfetta conformità con le sue più profonde esigenze e aspirazioni da se stessa finora ignorate. È vero però che quelli che rifiutano la fede cristiana diventano non di rado incapaci di percepire certi valori, come accade proprio nel caso del precetto qui considerato.

(24) Cfr. DEMMER K., *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamentalmoral*, Padermon 1971, p. 231: Auf dieser Ebene des geschichtlichen Erscheinungsbildes, nämlich der expliziten Erkenntnis wie der ihr folgenden begrifflichen Fassung, fügt nun die « lex Christi » der « lex naturalis » wirklich Neues hinzu. Der Sinn dieser Neuheit ist: Bislang noch nicht Erkanntes oder allenfalls unvollkommen Erkanntes wird in ausdrücklichen Gegenüber zur Person Jesu Christi erkannt, bzw. vollkommen erkannt.

(25) Gli scritti qui considerati sono i seguenti: AUER A., *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*, in: SAUER J. (Hrsg.), *Normen in Konflikt. Grundfragen einer erneuten Ethik*, Freiburg 1977, 29-54; Id., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, « Katech. Blät. » 102 (1977), 60-76; Id., *Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik*, in: *In Libertatem vocati estis. Miscellanea Bernhard Häring*, curantibus H. BOELAARS et R. TREMBLAY (Studia Moralia XV), Romae, 1977, 219-244.

senza dubbio il nucleo della storia della libertà nell'epoca moderna, egli è persuaso che ci sono due modalità di risposta (zwei mögliche theologische Positionen gegenüber dem modernen Autonomismus): una costituita dalla posizione di una « Morale Autonoma nel contesto cristiano », l'altra dall'« etica di fede » (die glaubensethische Position). Quest'ultima avrebbe i suoi sostenitori in B. Stoeckle ed in J. Ratzinger, per i quali l'idea di autonomia si congiungerebbe senz'altro ed in ogni modo con la negazione di un Dio superiore al mondo. Di conseguenza penserebbero di dover opporre alla moderna pretesa dell'autonomia l'esigenza di una radicale etica di fede, in quanto la morale cristiana non può essere autonoma, ma deve essere sviluppata a partire dalla fede. Di qui allora che le norme etiche concrete devono essere acquisite per derivazione o applicazione del messaggio cristiano, ma proprio a questo punto apparirebbero i limiti di ogni posizione del genere (jeder glaubensethischen Position), perché l'agire concreto si elabora solo attraverso il pensiero razionale (nur durch vernünftiges Denken) ⁽²⁶⁾.

Torna il Nostro sulla Glaubensethik e con un tono decisamente più duro e polemico ⁽²⁷⁾. Lamenta che i suoi sostenitori si limitino a criticare la posizione della Morale Autonoma in modo per altro così improprio che quella non si sente toccata, anzi riguardo alle censure di Stoeckle Auer le ritiene insinuazioni e deformazioni ⁽²⁸⁾.

Alle critiche di K. Hilpert, secondo cui il concetto ed il programma dell'autonomia in teologia morale non potrebbe vantare nessuna raccomandazione dalla tradizione dalla quale anzi sarebbe stato inteso come una contrapposizione razionalistica e come tale energicamente avversato, il Nostro ribatte. Afferma che la posizione della Morale Autonoma (das heutige Autonomie-Modell theologischer Ethiker) non espressamente, ma solo vagamente è stata sviluppata a partire dal « programma storico della morale autonoma », anche se riconosce che è una impresa problematica sottrarre il concetto di morale autonoma all'ambito esclusivamente umanistico per applicarlo al modello teologico di un'« etica in contesto cristiano » e qualificare così la « morale autonoma » dell'umanesimo moderno come « morale autonomistica ». Quindi assicura che i rappresentanti della autonomia teologica non condividono minimamente il dogma fondamentale del tipo moderno di una morale autonoma che ritiene incompatibili autonomia e teonomia, amore dell'uomo ed amore di Dio. Tuttavia ciò non vieta di apprezzare la richiesta positiva della storia della libertà, cioè la autovalidità della moralità e di assumerla tanto più che troverebbe conferma nella tradizione classico-cristiana. Il locus theologicus princeps cui richiamarsi è il passo di Rom.2,14 dove Paolo afferma che i pagani che « non hanno la Legge

(26) In tal senso si esprime AUER in *Die Bedeutung...*, pp. 30-32. Un giudizio della Glaubensethik piuttosto sommario, perché senza specificazioni vengono accomunati Stoeckle e Ratzinger, mentre sarebbe da distinguere non solo tra i due, ma addirittura tra gli scritti dello stesso Stoeckle. Come mostreremo oltre parlando dei critici della Morale Autonoma.

(27) AUER A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, « Kat. Blät. » 102 (1977), 65-66.

(28) Cfr. *Ibid.*, p. 65: Neben den Unterstellungen finden sich massive Verzerrungen.

sono legge a se stessi»: qui si avrebbe già il concetto di auto-nomia, una autonomia « relazionale » dell'uomo e del mondo chiaramente corrispondente alla volontà di Dio. Da questa tesi fondamentale della sua antropologia l'Apostolo può venire ad una intesa ed a una cooperazione nel campo morale con i non-credenti, in quanto che solo sul presupposto di accettare la loro autonomia morale, può recepire le norme etiche da quelli elaborate ⁽²⁹⁾.

Passando dalla difesa all'attacco Auer osserva come l'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo non costituisca il concetto del bene morale, altrimenti ci si troverebbe in un positivismo morale teonomo e cristonomo e questo, come ogni positivismo, distruggerebbe ogni autentica moralità. Un positivismo morale teonomo del resto non riesce a durare all'atto pratico: basta guardare anche solo alla radicale « Glaubensethik » di K. Barth per constatare in quante pagine egli si serva della sua propria ragione ed anche esorti i cristiani alla riflessione razionale ^(29bis).

Quanto ai precedenti storici (der theologiegeschichtliche Ort des Autonomie-Modells) della Morale Autonoma e della relativa discussione teologica non è difficile rinvenirne a cominciare dal primo tentativo, ancora esitante, di S. Mutschelle (1749-1800), convinto assertore della componibilità della morale kantiana con quella cristiana e della integrazione di quella nella sua « Morale teologica ». Auer avanza l'ipotesi che a Mutschelle mancasse la forza per condurre a buon fine un'operazione tanto ardita ed afferma che in ogni modo la teologia morale del tempo reagì con una risoluta teologizzazione della moralità (Theologisierung des Sittlichen) nel timore che insieme con la concezione autonoma della stessa si stravolgesse il posto della religione. Non sfugga che responsabili di questa prima teologizzazione sarebbero Sailer, Hirscher, Staudenmaier, Jocham, Werner, come dire i più bei nomi della teologia morale del tempo solitamente recensiti tra i rinnovatori di questa disciplina. Sempre nell'Ottocento, e precisamente nella seconda metà, si sarebbe imposta nell'ambito di lingua tedesca nuovamente una teologia più vicina alla filosofia morale, più sensibile alla

(29) Cfr. *Ibid.*, p. 66: Hier haben wir bereits den Begriff der Autonomie... Nach Paulus entspricht die « relationale » Autonomie des Menschen und der Welt ganz offensichtlich dem Willen Gottes... Von dieser fundamentalen These seiner Anthropologie her kann Paulus zu einer ethischen Verständigung und Kooperation mit Nicht-Glaubenden kommen; nur wenn er ihre sittliche Autonomie akzeptiert, kann er von ihnen entwickelte ethische Normen rezipieren.

(29bis) Crediamo di dover denunciare qui un equivoco manifesto. Auer fa risalire la sua tesi della Morale Autonoma fino a san Paolo e così intende garantirla in maniera che più solidamente non si potrebbe, ma è come combattere i mulini a vento o sfondare una porta aperta. È pacificamente ammesso nella teologia cattolica l'esistenza di un'etica e la sua conoscibilità anche al di fuori del cristianesimo e della Rivelazione cristiana, anche se Stoeckle nelle sue prime critiche ha avuto espressioni eccessive su cui torneremo ed a cui Auer forse qui si riferisce.

La tesi iniziale e che i sostenitori della Morale Autonoma devono soddisfacentemente illustrare non è l'esistenza del fenomeno morale e della relativa interpretazione prima ed al di fuori dell'evento cristiano, ma la assoluta identità materiale contenutistica tra la morale cristiana e quella elaborata indipendentemente. Come pure rimproverare ai critici della Morale Autonoma di essere sulle posizioni di un positivismo morale teonomo ci sembra errato, salvo per Stoeckle a motivo di alcune espressioni.

legge naturale ⁽³⁰⁾, che però avrebbe successivamente provocato una reazione contraria: stavolta a teologizzare la morale sarebbero stati Mausbach, Tillmann, Ermecke, Häring e Stelzenberger tutti anticipatori della attuale Glaubensethik che sarebbe nella loro stessa linea. In questi ultimissimi decenni invece la cristianità avrebbe compreso l'urgenza di guardare al mondo con atteggiamento diverso e di impegnarsi maggiormente, perché il distacco da quello sarebbe responsabile della progressiva assenza di Dio nel mondo moderno. Del resto progredì il tentativo di concepire l'antropocentrismo, l'autonomia e la secolarità come conseguenze della fede cristiana, al punto che la teologia fu posta in condizione di appropriarsi dell'orizzonte di pensiero antropocentrico postcartesiano. Il Concilio Vaticano Secondo sarebbe in una posizione ambigua e contraddittoria, perché se per un verso avrebbe accreditato questa svolta soprattutto nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, per un altro proprio questo stesso documento sulla questione della regolazione delle nascite si sarebbe contraddetto: di qui precisamente ha preso l'avvio la discussione intraecclesiale sull'autonomia della morale e sulla competenza del Magistero nella statuizione delle indicazioni etiche intramondane ⁽³¹⁾.

Dove fallirebbe la Glaubensethik riuscirebbe invece la « Autonome Moral im christlichen Kontext » perché capace di assolvere il compito di un'etica, anche di un'etica teologica, consistente nell'espore il senso dell'esistenza umana già data nella precomprensione morale, criticamente porlo in questione e concretamente attuarlo. Precomprensione che è il principio ed il motivo portante di ogni ulteriore conoscenza morale e che è una unità complessa in cui confluiscono convinzioni, frutto della esperienza umana, considerazioni filosofiche sul senso e sul fine dell'esistenza e naturalmente anche l'effetto integrante, critico e stimolante proveniente dal messaggio cristiano. Ebbene nei confronti di questa precomprensione morale la Morale Autonoma sarebbe capace di una funzione ermeneutica che illustri ad un tempo e la razionalità delle

(30) Cfr. *Ibid.*, p. 67: In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte sich auch im deutschsprachigen Raum wieder eine mehr naturrechtliche moralphilosophisch argumentierende Theologie durch.

Dei rappresentanti di questo indirizzo teologico non dice neppure un nome e francamente tutta questa interpretazione della storia della teologia morale da Kant in poi come favorevole o contraria all'autonomia della morale ci pare piuttosto arbitraria.

(31) Cfr. *Ibid.*, pp. 68-69. Nella nota 29 (p. 75) Auer confermerebbe la sua convinzione sull'incompetenza del Magistero a pronunciarsi in tali questioni di dettaglio (in solchen Detailfragen), quali quella della modalità di regolazione delle nascite e quindi della continenza periodica, con la citazione dell'articolo di B. HÄRING, *New dimensions of responsible parenthood*, « Theol. Studies » 37 (1976), 120-132, secondo cui la pratica del metodo ciclico o continenza periodica sarebbe responsabile di una serie di conseguenze dannose di estrema gravità morale. In verità Auer doveva essere più prudente nel dar credito a questo articolo che è stato severamente criticato da uomini di scienza prima che da teologi. Si veda per i primi SERRA A., *Implicazioni morali dell'applicazione del « Metodo del ritmo »? Commenti ed osservazioni ad una nota del P. Bernhard Häring*, « Medicina e Morale » 27 (1977), 3-39, e per i secondi CICCONE L., *Humanae Vitae dieci anni dopo: verso un primo bilancio* (II), « Riv. Cl. Ital. » 59 (1978), 392-407.

norme etiche e l'apporto della Rivelazione al rinvenimento delle stesse⁽³²⁾. Apporto che si esplica nell'offrire all'agire concreto dell'uomo nuove e specificamente cristiane motivazioni e nell'indurre nel processo informatore della coscienza morale e del rinvenimento delle norme concrete incessantemente il suo effetto integrante, critico e stimolante. In polemica con Scheffczyk Auer sostiene che il processo ermeneutico come avviene nel tipo dell'autonomia teologica non conosce per principio né un prima né un dopo della considerazione razionale e di quella di fede. Ma in verità Auer si limita a respingere la critica di quello, critica che invece ci sembra pertinente e consistente nell'osservare che nel caso della Morale Autonoma a precedere è la fondazione secondo le scienze umane, perché solo successivamente ci si riferisce alle fonti teologiche per l'integrazione, la critica o la promozione del dato già acquisito. Che in effetti sia proprio così è innegabile purché si ricordi quanto Auer scrive ripetutamente per esempio a proposito del contenuto materiale della morale sia vetero sia neotestamentaria, tutta intesa come un *ethos* pre-trovato e pre-elaborato all'evento della Rivelazione⁽³³⁾. Ed i riferimenti all'antico ed al nuovo Testamento sono proposti dal Nostro per legittimare un analogo procedimento anche oggi.

Richiamandosi quindi ad un articolo di B. Schüller, su cui torneremo direttamente, Auer sostiene che è raccomandabile osservare bene la distinzione introdotta da quello tra genesi e validità delle conoscenze morali come pure quella tra *parenesi* ed *etica normativa*, perché anche per i cristiani la conoscenza di un'esigenza morale è logicamente cosa originaria della loro ragione e non della loro fede. La tesi dell'autonomia teologica intende quindi solo occuparsi dello statuto gnoseologico dei giudizi morali, solo della questione se essi, logicamente indipendenti dalla conoscenza di fede giudeo-cristiana, siano provabili come veri o falsi, mentre sulla genesi della conoscenza delle esigenze morali non si esprime minimamente⁽³⁴⁾.

(32) Cfr. *Ibid.*, pp. 72-73: Das theologische Autonomie-Modell stellt ein methodisches Instrumentarium bereit, mit dem die Vernünftigkeit ethischen Normen und der Beitrag der christlichen Botschaft zur Findung ethischer Normen erhoben werden können... Das Autonomie-Modell erhebt übrigens keinerlei dogmatischen Anspruch; es ist lediglich der Versuch, für den Schritt vom Vorverständnis zum Verständnis des Sittlichen eine Verstehenshilfe, ein methodisches Instrumentarium bereitzustellen.

(33) Basti solo la seguente citazione moltiplicabile senza alcuna difficoltà: Wenn wir aber nach dem letzten Ursprung der weltethischen Weisungen fragen, erkennen wir sie nicht als spezifische sittliche Implikationen des Jahweglaubens, die Israel von sich aus wahrgenommen und formuliert hat. Ihr Ursprung liegt vielmehr dem des Jahweglaubens voraus... Das Proprium alttestamentlicher Sittlichkeit liegt in der Übernahme des vorgefundenen Ethos in den alttestamentlichen Glauben... (*Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 78). Le sottolineature sono nostre e ci riesce incomprensibile, perché contraddittorio, comporre espressioni di questo genere con l'affermazione, contro Scheffczyk, che « das hier favorisierte Modell (cioè il suo) kennt kein prinzipielles Vorher oder Nachher der vernünftigen und der gläubigen Betrachtung » come scrive in *Kat. Blät.*, *art. cit.*, p. 73.

(34) Cfr. *Ibid.*, p. 73: Es empfiehlt sich, die von B. Schüller eingeführte Unterscheidung zwischen Genese und Wahrheitswert (Geltung) sittlicher Einsichten genau so zu beachten wie die zwischen Paränese und normativer Ethik. Auch für

Una affermazione sorprendente perché qui, senza dichiararlo e quasi minimizzando, troviamo cambiati i termini del problema. Infatti se la pretesa della Morale Autonoma è semplicemente quella di affermare l'esistenza di una moralità umana logicamente indipendente dalla Rivelazione oppure illustrare che i valori morali, che siano veramente tali, valgono dentro e fuori della fede, non ha fatto che ribadire un dato abbastanza pacifico e comune della teologia morale cattolica e ridetto spesso volte dal Magistero. Non si capisce allora il senso della tesi dei sostenitori della Morale Autonoma ed ancor meno la resistenza o quanto meno le riserve incontrate. Distinguere tra la genesi e la validità di una conoscenza morale, come fanno Schüller ed Auer, sta bene, ma va ricordato che la validità è logicamente indipendente non solo dalla fede, ma anche dalla ragione umana, mentre è funzione della realtà che è conforme alla ragione divina. Un valore morale è tale per la sua verità, cioè conformità con la realtà. Questo per quanto concerne la validità. Per quanto riguarda la genesi o l'accesso alla conoscenza del valore questa può avvenire o attraverso la ragione o attraverso la fede nella Rivelazione. Non raramente la fede conduce alla percezione di un valore morale che poi la ragione stessa riconoscerà. Del resto ancora l'Humani Generis facendo eco al Concilio Vaticano I insegna che « licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem... naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant, quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quapropter divina "revelatio" moraliter necessaria dicenda est, ut ea quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint » (DS 3875-6). Ora è proprio a questo livello della genesi del valore morale che si pone, ci sembra almeno, la tesi della Morale Autonoma quando i suoi sostenitori affermano che la Rivelazione sia vetero sia neotestamentaria non comportò nessuna indicazione morale materiale propria limitandosi ad assumere l'ethos trovato nel mondo circostante (Umwelt).

Anche D. Mieth ha scritto più volte sul tema ⁽³⁵⁾. Egli parte dalla convinzione che da un lato la fede e la morale hanno un rapporto, ma che dall'altro non sono lo stesso e che, se non si possono separare (trennen), si devono però distinguere (unterscheiden). Di qui tutto il dibattito

den Christen ist die Erkenntnis einer sittlichen Forderung « logisch ursprünglich Sache seiner Vernunft und nicht seines Glaubens. Es geht also bei dieser These nur um den gnoseologischen Status der Urteile über die sittliche Forderung, nur um die Frage, ob diese Urteile logisch unabhängig von der judisch-christlichen Glaubenserkenntnis als wahr oder falsch erweisbar seien. Die These äussert sich überhaupt nicht zur Genese der Erkenntnis der sittlichen Forderung ».

(35) MIETH D., *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik*, « Orient. » 40 (1976), 31-34; Id., *Norma morale ed Autonomia dell'uomo. Problema della legge naturale e sua relazione con la legge nuova*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, 175-198; Id., *Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale*, in: *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (a cura di C. J. PINTO DE OLIVEIRA), Fribourg 1978, 85-103; Id., « Natürliche » Theologie und « Autonome » Ethik, in: MIETH-WEBER, *Anspruch der Wirklichkeit*, Düsseldorf 1980, 58-74.

tito sulla Morale Autonoma è in fondo riducibile al problema del rapporto tra fede e morale, rapporto che oggi viene risolto tendenzialmente in due maniere diverse che si sono andate contrapponendo, quella dell'Autonome Moral im christlichen Kontext e quella della Glaubensethik. Egli sta per la prima soluzione partendo dalla considerazione che la verità, anche quella morale, è immanente nella realtà ed è conoscibile. Di qui la tesi della conoscenza razionale della moralità e quella che il proprium cristiano consiste in un nuovo orizzonte di significato ed in motivazioni specifiche. Al Magistero nel campo del Weltethos si riconosce una competenza solo « sussidiaria » che « diventa tanto meno necessaria quanto più la Morale Autonoma stessa fornisce gli argomenti, e tanto più quanto si ha una deficienza della conoscenza morale » (36).

Polemizza quindi con alcuni critici di Auer, per esempio con Hilpert, che vede nella proposta di quello « un dualismo metafisico » ed « una separazione di teoria e prassi », ma a nostro avviso non vale replicare che in Auer l'integrazione avrebbe precisamente lo scopo di risolvere il dualismo mostrando la reciprocità tra Weltethos ed Heilsethos, perché è proprio questa integrazione ad essere problematica fin tanto che non sia stato investigato il nucleo antropologico dell'asserto di fede. Ancora ad Hilpert che attribuirebbe alla Autonome Moral un'opposizione tra Magistero autoritativo e sussidiario, Mieth risponde che l'opposizione è invece tra Magistero originario e Magistero sussidiario, ed è vero. Bisogna però ricordare che a questo Magistero sussidiario è negata la pretesa dell'autenticità se non dell'autorità: « Chiesa e teologia proporranno anche in futuro all'uomo modelli morali e concrete indicazioni, che però non ricaveranno da sé con la pretesa dell'autenticità, ma risaliranno all'etica sviluppata secolarmente » (37).

A Ratzinger Mieth rimprovera di avversare a torto Küng, perché questi ha assunto nel suo libro *Christ sein* le posizioni della Morale Autonoma. Anzi a suo dire lo stesso Ratzinger « non è così lontano da Küng, se si toglie via la polemica, tanto che il problema obiettivo si riduce ultimamente alla questione di allergia » (38). A questo punto pare però che sia Mieth ad equivocare ed a voler ricondurre tutti sotto lo stesso tetto (quello della Morale Autonoma) ed a minimizzare le differenze denunciate come una questione di allergia. Basterebbe infatti questa espressione di Ratzinger « la supposizione che ciò che è ricevuto non possa mai diventare proprio è del tutto falsa » (39) per riconoscere subito

(36) Cfr. MIETH D., *Autonome Moral...*, op. cit., p. 32: Eine lehramtliche Äusserung wird daher um so weniger nötig, je mehr die Autonome Moral selbst die Argumente liefert, und um so mehr, als eine Defizienz des sittlichen Bewusstseins besthet.

(37) Cfr. AUER A., *Nach dem Erscheinen...*, op. cit., p. 83: Aber sie werden diese nicht mit dem Anspruch der Authentizität aus sich selbst hervorbringen, sondern auf säkular entwickelte Ethiken zurückgreifen.

(38) Cfr. MIETH D., *Autonome Moral...*, p. 33: Ratzinger wendet sich gegen H. Küng, CHRIST SEIN (München 1974, 532 ff.), soweit dieser die Position einer autonomen Moral im christlichen Kontext zur Formulierung des christlichen Proprium übernimmt..., dann ist er, streicht man die Polemik weg, nicht mehr weit von Küng entfernt. Die Sachfrage schmilzt so letztlich zur Allergiefrage zusammen.

(39) Cfr. RATZINGER J., *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, p. 48:

il distacco critico dalla Morale Autonoma che invece ha come suo postulato proprio il seguente: il Weltethos ricevuto non è proprio della Scrittura.

Piú generalmente Mieth raccomanda la Morale Autonoma perché sarebbe la sfera di accordo — nel campo della prassi piú che in quello teorico — tra cristiani ed umanisti, anche se entrambi determinano l'autonomia partendo da contesti diversi. Non gli sfugge come il tema ponga una quantità di questioni di teologia fondamentale e dogmatica, come ad esempio quello dell'ermeneutica teologico-morale della « *lex naturalis* » e quello della competenza del Magistero in questioni di etica.

Quanto alla « *lex naturalis* » la sua ammissione secondo la tradizione cattolica, comunque la si intenda, è un'affermazione dell'autonomia del « morale » di fronte alla Rivelazione, alla fede ed alla sua interpretazione da parte della Chiesa, anche se si tratta poi di determinare in quale modo ed in quale grado la « autonomia » dell'uomo è contenuta in essa. A chi proponesse di relativizzarla e riferirla alla tradizione cristiana in cui solo può essere riconosciuta chiaramente e fedelmente interpretata Mieth oppone « il fatto che per essere convinti dei diritti dell'uomo non si ha bisogno delle affermazioni della fede e che le testimonianze della fede nella storia non hanno sempre portato direttamente alla coscienza dei diritti dell'uomo » (40).

Francamente non comprendiamo la pertinenza del ragionamento di Mieth, perché il fatto che si possa dare una conoscenza dei diritti umani (e però quali? fino a che profondità ed estensione?) anche indipendentemente dalle affermazioni di fede non scalfisce minimamente la tesi che la *lex naturalis* ha nell'evento di Cristo e nella Rivelazione che lo esprime la sua pienezza storica insuperabile, né d'altra parte la poca lungimiranza dei credenti nell'individuare i diritti umani nelle situazioni storiche mutevoli e l'incoerenza loro nel realizzarli, se conosciuti, non provano l'insufficienza della Rivelazione.

Indagando in san Tommaso il rapporto tra la *lex naturalis* e la *lex Dei scripta* si ricava che l'Aquinate lo pensa in questi termini: *lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat, vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat in tantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat* (I,II 94,5 ad 1); *ea quae sunt de lege naturae plenarie ibi (in Lege et in Evangelio) traduntur* (I,II 94,4 ad 1). Per cui a parte i consilia perfectionis del nuovo patto, la *lex nova* vuole essere la giusta interpretazione della « *lex naturalis* », e Mieth trova sorprendente che la dottrina di Tommaso sulla congruenza contenutistica dei « *praecepta* » del Nuovo Testamento e della « *lex naturalis* » solo oggi abbia trovato la sua attualità.

Tommaso sarebbe quindi un sostenitore della Morale Autonoma e la norma morale che deve essere spiegata concretamente dalla ragione

Die Unterstellung dass Überkommenes nie zu Eigenen werden könne, ist ganz einfach falsch.

(40) Cfr. MIETH D., *Norma morale ed autonomia dell'uomo...*, p. 176.

è legata perciò alla volontà del Creatore che si manifesta nell'ordine naturale. Diversamente per Kant in cui alla razionalità della realtà si oppone l'autoorientamento della libertà umana, e quindi si avrebbe una comprensione « moderna » dell'autonomia. Rispetto a Tommaso Kant parte dalla fondamentale dualità di natura e libertà e dalla reciproca impossibilità di dedurre l'una dall'altra, per cui la morale è ricondotta completamente alla libertà della volontà e così ne è garantita la sua autonomia. La quale autonomia in Kant è aperta alla trascendenza e può essere integrata nella teologia della creazione, così che si dovrebbe cessare dall'interpretarla a torto — secondo una recezione unilaterale dell'illuminismo — come assoluta disposizione di sé, autarchia. Solo che al posto della dimostrazione dell'esistenza di Dio mediante un'argomentazione teleologico-naturale Kant pone la dimostrazione mediante un'argomentazione teleologico-morale. Non la natura, ma la libera prassi rimanda a Dio: perciò non esiste analogia tra Dio e creazione quale « natura » che comprende l'uomo, ma solo una analogia della libertà tra Dio e l'uomo.

Per Mieth sia Tommaso sia Kant ammettono un'autonomia dell'uomo, ma la diversità sta essenzialmente nel fatto che per il primo si tratta di un'analogia naturale, per il secondo invece di un'analogia personale. Non è veramente un contrasto assoluto, ma rispettivamente un diverso rapporto del fondamento della natura e della libertà. Alla questione ulteriore — ma decisiva per il nostro tema — se cioè l'autonomia nel senso che l'uomo è fine a se stesso, possa essere integrata in senso cristiano Mieth risponde positivamente fino a quando non si intende con autonomia l'autoproduzione morale dell'uomo. Fino a quando cioè si intende questa autonomia nella sua relatività, relatività che non consisterebbe, neppure dal punto di vista della fede cristiana, in una qualche limitazione, ma nella sua decifrazione ed interpretazione come teonoma. Ed in ciò coinciderebbero sia il concetto di autonomia di Tommaso sia quello di Kant. Purtroppo la storia non favorì questa comprensione, perché identificando autonomia col diritto di disporre di se stessi ci si vedeva sempre di nuovo posti di fronte alla scelta fondamentale tra l'affermare la trascendenza contro l'autonomia o il rifiutarla a favore di questa. Mentre l'autonomia in Kant è aperta alla trascendenza (41).

Sulla scia del progressivo antropocentrismo Mieth registra che « al diritto naturale » si sostituiscono i diritti dell'uomo adempiendone la

(41) Cfr. *Ibid.*, pp. 183-188 passim. Abbiamo riportato ampiamente il testo di Mieth per meglio presentarne il pensiero, ma non possiamo non sollevare riserve. E precisamente sulla sua interpretazione del concetto di autonomia morale in Kant, autonomia aperta alla trascendenza e quindi componibile con un'etica teologica. È vero che in Kant la morale postula l'esistenza di Dio, anzi è l'unica porta di accesso, ma Dio non ha alcun rilievo in morale, né lo si può ritenere legislatore. Né Dio né l'essere, ma la ragione — sia pure trascendentale — solo è legislatrice. Di qui il suo rifiuto dei comandamenti rivelati, perché con Kant siamo a livello del deismo. La libertà dell'uomo postula Dio, ma quella è assoluta e non ha affatto da ubbidire a Dio, traendo invece i comandi o i doveri da se stessa. Ecco perché non comprendiamo come l'autonomia kantiana possa essere interpretata in senso cristiano, né ci persuade il tentativo di accorciare le distanze tra Kant e san Tommaso come si vedrà meglio più avanti.

stessa funzione, ma in essi viene espressa molto chiaramente l'autonomia dell'uomo, cioè il fatto che ogni uomo ha il suo fine in se stesso e che corrisponde a questo fine, se segue la normatività interiore della sua libertà. Se si parte da questa interpretazione antropocentrica ed autonomia della morale si aprono maggiori prospettive alla sua creatività ed al suo perfezionamento nella libertà cristiana (42).

Per la verità non si nasconde Mieth che tanto l'autonomia quanto la conseguente creatività possono essere ambivalenti e che la creatività può essere integrata nell'orizzonte cristiano solo se non si comprende come autarchica. Quindi autonomia sí, ma teonoma, e libertà di disporre di se stessi, ma compresa come concreativa e non autocreativa.

Individuato il fattore specificamente cristiano nella « lex nova » come « lex gratiae » si preoccupa che questo non comporti una etica astratta, progressivamente estranea alla vita concreta, ed a questo proposito soccorre molto di più l'affidarsi ai modelli etici biblici e della storia della spiritualità che non alle norme della legge naturale (43). Ciò perché le norme appaiono formali, i modelli concreti invece materiali e sarebbe proprio a questo livello dei modelli che si colloca la specificità dell'etica cristiana: così, esemplificando, « dal fatto che l'uomo è fine a se stesso nasce la norma etica formale della inammissibilità dell'aborto; il contenuto cristiano di questa legge sta solo nel fatto che ci si deve impegnare, perché nessuna donna si trovi in una situazione di necessità per cui il bambino appaia come indesiderabile, ed anche per-

(42) Cfr. *Ibid.*, p. 190: Anche qui non comprendiamo il guadagno ad aver sostituito al « diritto naturale » i diritti dell'uomo, e meno ancora cosa si intenda per normatività interiore della libertà seguendo la quale l'uomo conseguirebbe il suo fine. Qui non si va oltre il formalismo kantiano.

(43) Si veda al proposito MIETH D., *Narrative Ethik*, « Freib. Zeit. f. Phil. u. Theol. » 22 (1975), 297-326: Für alle genannten Autoren, die sich für eine Modellethik einsetzen, kann das Problem des Verhältnisses von Model[und Norm als ungelöst gelten... Demgegenüber sei hier die These aufgestellt, dass man weder die normative Ethik zugunsten der Modellethik aufgeben noch das eine im anderen aufgehen lassen dürfe... Während die Normethik primär an der Findung von Normen, d.h. von gültigen Sollenssätzen innerhalb gegebener ethischer Entscheidungsfragen, interessiert ist, also im wesentlichen Anwendungsethik bleiben muss, ist die Modellethik primär daran interessiert, menschliche Haltungen zu ermöglichen. Die Normfrage in der Sexualethik ist vorwiegend technisch und instrumental: was darf man wann mit wem? Die Frage nach dem ethischen Modell zielt dagegen auf die konkrete Förderungsgestalt der sozialen Liebe. Man kann auch im Zukunft nicht auf die Analyse von Normen im Sinne von Wertvorzugsurteilen in vorgegebenen Situationen, unter vorgegebenen Bedingungen verzichten. Das Modell hat demgegenüber einen präventiven Sinn. Als die Urkirche sich mit dem Problem des Schwangerschaftsabbruchs auseinandersetzen musste, hatte sie noch keine Norm, wohl aber ein Modell: das Modell der unbedingten Annahme jedes menschlichen Lebens durch Gott (pp. 319-320)... Bekanntlich hat auch Jesus in vielen Fällen nicht moralisch argumentiert, sondern statt dessen eine Geschichte erzählt. Ein ebenso bekanntes und daher auch etwas verschlissenes Beispiel ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter... Die Evokation eines solchen Gleichnisses ist durch die konkrete Zeugenschaft des in ihr enthaltenen Handlungsmodells überzeugend; sie ist « schlagend ». Indem sie den Menschen nicht auf dem Umweg über eine Argumentationskette, sondern über seine Vorstellung unmittelbar berührt, bezwingt und ändert sie ihn. Daher haben wir heute ein aktives Modell des Nächsten: noch nach Jahrhunderten kann das Wort « Samariter » für das Modell der Nächstenliebe stehen (pp. 325-326).

ché pure un bambino non desiderato abbia una prospettiva di vita umanamente degna... La legge etica si rivolge alla persona morale; l'etica cristiana cerca di rendere possibile una realizzazione della persona morale ⁽⁴⁴⁾.

Infine sul presupposto della non-specificità cristiana delle norme concrete di comportamento conclude che « le regole del dovere morale non hanno bisogno della rivelazione positiva della volontà di Dio per essere concepite ed interpretate, perché esse sono orientamento soggettivo della libertà umana e quindi autonome » ⁽⁴⁵⁾, così che è cosa ben diversa se il Magistero informa in maniera autentica sul « consilium » etico cristiano del nuovo Testamento o se interpreta norme di legge naturale in maniera concreta. « Nel primo caso il Magistero è legato alla teoria ed alla prassi dell'interpretazione della fede nella Chiesa stessa, mentre nel secondo le competenze vanno ben al di là della Chiesa. Riguardo ai doveri morali dell'etica terrena la Chiesa deve mantenere il dialogo con il mondo, perché il loro concepimento e la loro interpretazione dipendono dallo stato delle cognizioni scientifiche che hanno importanza per la morale e dal grado di esperienze della prassi terrena. Dove questa dipendenza non viene sufficientemente tenuta d'occhio, le decisioni del Magistero sono criticabili. Il grado della loro vincolabilità dipende dalla razionalità della loro argomentazione. Nessuno può vietare al Magistero della Chiesa di difendere l'etica autonoma; anzi esso ne ha il dovere. Ma il diritto a questa difesa non legittima delle disposizioni secondo lo schema di « ordine ed obbedienza », bensì solo proposte orientative in base alla ragione ed alla convinzione. Nei doveri morali non è giusto reclamare un'obbedienza religiosa, che si basa solo sull'istanza imperativa di chi detiene l'autorità e non sul ragionamento e sul parere di chi è sottomesso a questa autorità. I documenti della Chiesa finora sono rimasti ben lontani dal riconoscere questo fatto. Non si sa nemmeno perché un dovere debba ritenersi dimostrato come norma basata sulla legge naturale solo perché viene annunciato dalla Chiesa... Se però la Chiesa stessa insegna che essa non è autrice della legge morale, allora essa non ne è solo misura, ma viene anche misurata ad essa. E cioè viene misurata fino a che punto essa è al servizio di questa legge che può essere riconosciuta in buona parte senza il suo intervento, o se essa se ne fa sovrana basandosi su una ispirazione non controllabile » ⁽⁴⁶⁾.

(44) Cfr. MIETH D., *Norma morale ed autonomia...*, pp. 194-195. Non comprendiamo perché il contenuto cristiano della norma etica proibente l'aborto stia solo nel fatto che ci si debba impegnare a creare condizioni tali che non si sia tentati di procurare l'aborto stesso. Ci sembra che una volta conosciuta l'immoralità dell'aborto e formulata la relativa norma proibente il dovere di togliere quei condizionamenti sociali che possano indurre a provocare l'interruzione della gravidanza nasce per ognuno e non solo per i cristiani.

(45) Cfr. *Ibid.*, p. 195. Espressione estremamente ambigua, perché è un dato autorevolmente dichiarato e riaffermato (Concilio Vaticano I ed *Humani Generis*) quello della necessità morale della rivelazione di verità in rebus religionis et morum per sé non inaccessibili alla sola ragione.

(46) Cfr. *Ibid.*, pp. 195-196. In riferimento a valori e relative norme di diritto naturale riguardanti il mondo della nostra esperienza la Chiesa non pretende una esclusiva competenza ed è vero che non deve prescindere dallo stato di co-

In uno studio ulteriore, inteso ad illustrare il significato ed il posto del concetto di autonomia nella discussione di teologia morale fondamentale, sostiene che detta autonomia dell'Aufklärung non è caduta dal cielo come ingenuamente penserebbero talvolta alcuni suoi difensori o avversari, perché i periodi umanisti della cristianità hanno formulato un pensiero nel quale si profila già l'autonomia. Addirittura scrive che « ogni specialista del diritto naturale (nel senso del diritto della ragione!) che rivendica una teoria propria della conoscenza per l'etica è in un certo senso kantiano anche se resta tomista, per il fatto che scopre implicitamente in san Tommaso o in Aristotile delle preoccupazioni dell'Aufklärung », anche se poi aggiunge che « ci si deve certamente guardare dall'eliminare le differenze storiche, e sarebbe troppo irenico sostenere un'armonia prestabilita tra Kant e san Tommaso a proposito di autonomia morale » (47). Una volta esorcizzato il concetto di autonomia morale illuministico dalle sue valenze agnostiche, umanistiche (orizzontali), autarchiche — sospetti per la gran parte a giudizio di Mieth senza fondamento — niente si oppone alla sua introduzione nella teologia, perché una etica autonoma non si può più confondere con la negazione di Dio o la contestazione del cristianesimo. E viene introdotta — almeno Mieth la concepisce così — come l'indipendenza metodica della ragione morale (aspetto formale) e come la finalità che la persona umana possiede in sé (aspetto materiale), come la congiunzione dei due principi « secundum rationem agere » et « secundum personam agere » (48).

gnizioni scientifiche che hanno importanza per la morale. Bisognerebbe tuttavia ricordare che davanti agli stessi risultati di ordine empirico possono esser prese diverse posizioni morali. Queste ultime si alimentano da predecisioni antropologiche che sono indipendenti dall'empirica constatazione dei fatti. Il Magistero poi nelle sue affermazioni serve la legge naturale e non la domina, né vediamo come si possa lamentare l'assenza di ragionevolezza nelle sue argomentazioni, purché appena si ricordi che non è necessario che siano evidenti. Probabilmente Mieth si riferisce alla *Humanae Vitae* a cui si rimprovera il difetto di non addurre ragioni convincenti, ma onestamente non ne abbiamo trovate di più persuasive tra i suoi (dell'enciclica stessa) critici. Senza dimenticare ancora che non è corretto distinguere la competenza del Magistero in originaria e sussidiaria riferendo quest'ultima all'etica terrena. In verità il Magistero ha competenza originaria su ciò che fa parte del *depositum Revelationis sancte custodiendum et fideliter exponendum*, il quale è comprensivo anche di indicazioni (valori e rispettive norme) di etica terrena. Così sulla norma che vieta l'aborto — la cui immoralità è accessibile anche a chi non crede o non è mai venuto in contatto con la rivelazione giudeo-cristiana (si osservi che sono due situazioni differenti) — il Magistero ha competenza originaria.

(47) Cfr. MIETH D., *Autonomie. Emploi du terme...*, p. 90. Ci sembra che tutto questo favorisca la confusione sia pure nell'intento di avvicinare le posizioni di Tommaso e di Kant, e questo ricorrendo ad una definizione di diritto naturale sbilanciata in quanto si sottolinea solo un elemento, quello formale, e cioè la ragione, trascurando però l'altro elemento, quello materiale, e cioè le strutture della realtà a cominciare dalle inclinaciones naturales. È noto invece come Kant misconosca questo dato perché riconoscerlo comprometterebbe l'autonomia della ragion pratica.

(48) Ancora recentemente in *Natürliche Theologie und Autonome Ethik...*, p. 74 si esprime come segue: Die autonome Moral ist eine wirkliche Möglichkeit des Menschen... Sie entspricht der Logik der Selbstverpflichtung der praktischen Vernunft... es ist nicht einzusehen, warum dies ein Hindernis und nicht eine

In linea con Auer è anche H. Küng nel capitolo dedicato alla morale nel suo libro *Essere cristiani* (49). Partendo dal rilievo che sarebbe la carenza di umanità il motivo per cui tanto spesso la cristianità non verrebbe presa sul serio, propone che la valorizzazione della dimensione cristiana non si risolva a danno, ma a vantaggio della dimensione umana, la quale va però considerata oggi più che mai nel suo mutamento sociale. Mutamento sociale che decreta la fine del procedimento ampiamente usato in passato dalla teologia e che consisteva nel dedurre, in modo solo apparentemente evidente e stringente, i criteri dell'essere uomo e le norme dell'agire umano da una immutabile natura umana universale, criteri e norme di cui si dichiara apoditticamente l'eterna validità. Si deve invece ogni volta assumere come punto di partenza la realtà concreta, dinamica, mutevole e complessa indagandola con rigorose metodologie scientifiche, astenendosi dalle formule categoriche tradizionali e da ogni primitivo dogmatismo apodittico, perché in tutti questi problemi (sovrappopolazione e regolamentazione delle nascite, espansione economica ed inquinamento dell'ambiente, potere politico e suo controllo, aggressività e sessualità...) l'uomo non può far scendere dal cielo soluzioni rigidamente precostituite o trarre una serie di rigorose deduzioni teologiche dal postulato di una sua natura immutabile. Lasciato il criterio della natura « è allora moralmente buono ciò che umanamente « va bene », ciò che alla lunga porta la vita umana nella sua dimensione individuale e sociale ad una buona riuscita ed addirittura al successo sprigionando libertà ed amore » (50). Coerentemente non si possono dare norme vigenti nella sfera interumana capaci di rivendicare una validità assoluta, quasi fossero valide in ogni situazione, incondizionatamente, senza eccezioni — siccome l'unico assoluto è Dio —. Ci si riferisce naturalmente qui alle norme sintetiche, perché quelle analitico-esplicative, in verità tautologiche, sono sempre valide, ma di nessuna utilità nella prassi. Le proposizioni autenticamente sintetiche sono valide non però in sé e per sé, bensì in funzione della realizzazione del bene

Chance für eine christliche Moral sein sollte. Andererseits ist der christliche Kontext nicht einfach eine periphere Bestätigung der Autonomie, sondern er ist ihre vertiefende Bergung... Unter christlichem Aspekt ist die autonome Moral ein Diskurs zur Selbstvergewisserung des Glaubensethos... Denn auch für die christliche Moral gilt, was dem göttlichen Bereich eigen ist: Sie ist nicht das Ganz-Andere gegenüber der eigenverantwortlichen Humanität, sondern sie ist das Nicht-Andere, in der diese zugleich freigesetzt und daheim ist.

(49) KÜNG H., *Essere cristiani*, Milano 1976 (ed. originale tedesca München 1974): D. La prassi, II: Essere uomini ed essere cristiani, 601-630. Come esplicitamente dice nei ringraziamenti i suoi colleghi di etica teologica A. Auer e W. Korff hanno letto il manoscritto nelle parti attinenti questioni etiche.

(50) Cfr. *Ibid.*, p. 608. Espressioni di questo genere pur promettendo molto mantengono poco ed il lettore ne sa come prima. Infatti che cosa sia « moralmente buono » e che cosa « umanamente vada bene » presuppone una definizione di uomo e di natura umana. Rifuggire da questa perché, anziché favorire il dialogo, lo potrebbe compromettere è una pura illusione, perché ogni interlocutore pur condividendo ed usando e sottoscrivendo la stessa espressione del suo partner la intende a modo suo. Il gioco e l'equivoco può continuare finché le espressioni a cui si ricorre sono puramente formali, ma cessa subito appena ci si domanda quale successo, quale libertà, quale amore si intendano.

maggiore, siccome includono sempre la valutazione concreta ed un giudizio di preferenza ⁽⁵¹⁾.

Domandandosi quindi se esistano norme specificamente cristiane si propone pari pari la soluzione di Auer e cioè che l'elemento distintivo dell'ethos veterotestamentario non è da ravvisare nei singoli comandamenti o divieti, ma nella fede in Iahvè, che ha subordinato ogni precetto e divieto alla volontà del Dio della Alleanza, mentre dell'ethos cristiano è la fede in Gesù Cristo per la quale ogni precetto e divieto è subordinato a Lui ed alla Sua Signoria. Questo, perché connotato peculiare della moralità veterotestamentaria non è il rinvenimento di nuove norme etiche, come anche i precetti etici del Nuovo Testamento sia nel contenuto sia nella forma non sono piovuti dal cielo. E però ammette che — e non vediamo come si armonizzino i pensieri — non ci si limita all'assunzione dell'ethos preesistente autonomamente sviluppato, perché lo si rimette anche nuovamente in moto determinando così un'evoluzione e correzione delle norme in vigore alla luce appunto di questo Dio e della sua Alleanza. Se però non si tratta di pura assunzione, ma anche di correzione e di promozione, ciò vuol dire che il concetto di Dio, come si è rivelato, e la relativa fede in Lui comportano una nuova nozione di uomo che è all'origine della individuazione di nuovi comportamenti intramondani (amore del nemico) o della correzione di altri (riprovazione del ripudio ed indissolubilità del matrimonio) ⁽⁵²⁾.

Non può essere certamente dimenticato J. Fuchs ⁽⁵³⁾ che fu tra i primi a trattare del nostro tema come lui stesso fa osservare incominciando la sua relazione a Friburgo (Svizzera) in quel Congresso di moralisti di lingua tedesca di cui abbiamo già detto ⁽⁵⁴⁾. Il problema che egli

(51) Cfr. *Ibid.*, p. 612: Etica non è sinonimo né di «thetica», né di «tattica». Non devono imperare né la sola legge, né la sola situazione. Le norme senza la situazione sono vuote, la situazione senza le norme è cieca.

A noi sembra tuttavia che far dipendere la validità delle norme — come fa Küng — dalla realizzazione del bene maggiore è esattamente «tattica».

(52) Cfr. *Ibid.*, p. 618: Parlare di un'«etica» paolina, a rigore, è improprio, dal momento che Paolo non ha sviluppato nessun sistema e nessuna casistica della moralità. Fatto assai importante, egli attinge invece la sua esortazione (parenese) dalla tradizione ellenistica e soprattutto da quella giudaica.

Ci domandiamo: e parlando non a rigore si può dire che esiste un'etica paolina? È proprio vero che Paolo non ha sviluppato una casistica della moralità? E che cosa fa nella 1ª Lettera ai Corinti? È vero che attinge alle tradizioni ellenistiche e giudaiche, ma non lo fa indiscriminatamente.

(53) FUCHS J., *Gibt es eine spezifische christliche Moral?*, «Stim. der Zeit» 95 (1970), 99-112; *Id.*, *Esiste una morale non-cristiana?*, «Rass. di Teol.» 14 (1973), 361-373; *Id.*, *Autonome Moral und Glaubensethik*, in: *Ethik im Kontext des Glaubens* (Hrsg. MIETH D. und COMPAGNONI F.), Freiburg (Schweiz) 1978, 46-74. Di quest'ultimo contributo esiste anche una traduzione italiana, purtroppo non sempre corretta, in FUCHS J., *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna 1978, 45-76.

(54) Cfr. FUCHS J., *Autonome Moral...*, p. 46: Dass man an meinem Namen festhielt, erklärt sich vielleicht durch meinen erstmals in deutscher Sprache in den *Stimmen der Zeit* 1970 erschienenen Beitrag über das Spezifikum einer christlichen Moral. Allerdings war dieser Beitrag nicht für Moraltheologen geschrieben, gab vielmehr nur einen Vortrag vor der katholischen Studentengemeinde Zürich wieder. Dass ein solcher Beitrag — neben den Beiträgen anderer Autoren und der gründlichen Studie von Alfons Auer «Autonome Moral und christlicher

considera è se la morale cristiana si differenzi essenzialmente nei contenuti rispetto a quel tipo di morale che si rivolge all'essere ed alla dignità dell'uomo come tale. Allo scopo egli indica una distinzione nella morale cristiana tra due elementi sostanzialmente diversi e però interdipendenti: il comportamento particolare-categoriale e le norme ed atteggiamenti trascendentali. Quanto al primo elemento Fuchs giudica scarse le indicazioni della Scrittura ad esso relative e poco chiari il loro significato ed importanza se rapportati alle diverse epoche storiche dell'umanità ponendo così il problema fino a che punto si possa parlare di modi di comportamento categoriali inconfondibilmente cristiani e se non sia invece che i comportamenti propriamente umani nei vari settori della vita sono anche quelli del cristiano ⁽⁵⁵⁾. Diversamente, il secondo elemento, indicato anche come la « intenzionalità cristiana », intesa come decisione attuale per Cristo ed il Padre di Gesù Cristo, coscientemente presente nel comportamento morale di tutti i giorni, va considerato come l'elemento più importante e qualificante della moralità del cristiano.

Illustrato il « decisamente umano » della morale cristiana egli denuncia quella interpretazione del discorso della montagna quasi antitesi all'humanum ed afferma che san Paolo non diversamente da Cristo esigerebbe, in senso puramente materiale, la moralità di una autentica, buona umanità. Di qui la conclusione che « cristiani e non cristiani si trovano davanti agli stessi problemi morali e che entrambi devono cercare la soluzione con una riflessione autenticamente umana e sulla base degli stessi criteri; se, ad esempio, adulterio e rapporti prematrimoniali siano o possano essere ineccepibili moralmente... perché questi problemi sono problemi dell'umanità... Del resto anche l'uomo non cristiano, anche l'ateo, è in grado di capire rinuncia, sacrificio e croce » ⁽⁵⁶⁾.

Pensiamo tuttavia a questo riguardo che Fuchs sia andato oltre le premesse prevaricando nella conclusione: nessuna difficoltà ad ammettere con lui che la morale del discorso della montagna non si oppone ad un'autentica morale umana, ma non è vero che davanti a problemi concreti il cristiano ed il non cristiano sono nelle stesse condizioni e si possono avvalere, per giudicare della moralità di un comportamento,

Glaube » (1971) — in mehreren Ländern eine theologische Diskussion mitverursachte, hatte ich nicht erwarten können.

(55) Cfr. FUCHS J., *Gibt es...*, p. 101: Sind die Aussagen der Schrift über die partikulären, kategorialen Verhaltensweisen in den verschiedenen Lebensbereichen (soziales Verhalten, Familien- und Ehemoral usw.) spärlicher und in ihrer Bedeutung und Tragweite für die verschiedenen geschichtlichen Perioden der Menschheit weniger deutlich. Hier stellt sich vor allem die Frage, inwieweit es *unterscheidend Christliche, kategoriale Verhaltensweisen* gibt oder ob nicht die echt menschlichen Verhaltensweisen in den verschiedenen Lebensbereichen auch die Verhaltensweisen den Christen sind.

(56) Cfr. *Ibid.*, pp. 106-107: Daraus ergibt sich, dass Christen und Nichtchristen vor den gleichen sittlichen Fragen stehen, und das beide in echt menschlicher Überlegung und nach gleichen Kriterien die Lösung dieser Fragen suchen müssen, ob z.B. Ehebruch und vorehelicher Verkehr sittlich einwandfrei sind oder sein können... Diese Frage sind Menschheitsfragen... Es sei zunächst beachtet, dass auch der Nichtchrist, auch der Atheist, ein gewisses Verständnis für Verzicht, Entsagung und Kreuz aufbringt.

degli stessi criteri, perché l'uno conosce la Rivelazione e le indicazioni che quella dà anche circa comportamenti categoriali-particolari, mentre l'altro no. Come pure nessuna riluttanza a concedere che anche l'ateo, se onesto e riflessivo, capisce che nella vita è necessario saper compiere sacrifici, ma sa l'ateo giustificare la sua vita quando questa umanamente (si osservi che nel linguaggio ci esprimiamo proprio così) non ha più alcun valore? Ed ancora, l'ateo come può vivere quella realtà mondana, che è la morte, come un evento pienamente significativo come è per il cristiano? Solo l'ammissione di Dio (o per fede religiosa o almeno per convinzione filosofica) può giustificare certe situazioni particolarmente dolorose ed insensate della vita, compresa quella estrema che è la morte.

Per la verità Fuchs ammette delle motivazioni cristiane che conferiscono al comportamento umano un significato più profondo e più ricco, ma non pensiamo si possa condividere laddove scrive quanto segue: « Dove Paolo esorta i cristiani alla veracità non riprende il concetto dell'inumanità della menzogna — questo è sottinteso —, ma si rifà piuttosto alla contraddizione nei confronti dell'esistenza comunitaria dei cristiani all'interno del mistico corpo del Signore che è la Chiesa. Quando mette in guardia i cristiani di Corinto dall'aver rapporti con una prostituta, presuppone la disumanità di un comportamento del genere, ma ricorda invece ai cristiani che il loro corpo appartiene al Cristo »⁽⁵⁷⁾. Le nostre riserve si appuntano su questo fatto: secondo Fuchs san Paolo chiederebbe al mondo extrabiblico quali sono i comportamenti etico-mondani buoni e quali quelli cattivi e poi giustificerebbe i primi e condannerebbe i secondi aggiungendo ulteriori motivazioni per i suoi fedeli. In verità l'Apostolo non sempre argomenta così presupponendo la umanità o disumanità di certi comportamenti: ciò vuol dire che Paolo, non diversamente da altri autori ispirati, non si limita ad aggiungere motivazioni pro o contro comportamenti nella loro materialità già qualificati buoni o cattivi, ma si esprime con autorità condannando per esempio comportamenti che erano ritenuti buoni e quindi umani, sia pure a torto. Pensiamo al passo di Gesù sul divorzio: il ripudio non doveva parere ai suoi contemporanei disumano e non saranno mancate giustificazioni, ma si vide che era disumano quando Gesù lo condannò. Insomma la Rivelazione concorre creativamente ed indipendentemente a far progredire nella conoscenza dell'humanitas; allora non vale solo la relazione di cui dice Fuchs, e cioè che i comportamenti propriamente umani dei vari settori della vita sono pure quelli del cristiano, ma anche che quanto ci indica la Scrittura in campo morale, nella determinazione dei comportamenti concreti, in quanto rivelazione della piena umanità vale per ogni uomo⁽⁵⁸⁾.

(57) Cfr. *Ibid.*, p. 109: Wo Paulus die Christen zur Wahrhaftigkeit ermahnt, beruft er sich nicht auf das Inhumanum der Lüge — das ist vorausgesetzt —, sondern auf den Widerspruch zur gemeinsamen Existenz der Christen in dem einen mystischen Herrenleib der Kirche (Eph. 4,25). Wo er die Christen von Korinth vor dem Umgang mit der Dirne warnt, setzt er das Inhumanum solchen Verhaltens voraus, erinnert dagegen die Christen ausdrücklich an die Zugehörigkeit ihres Leibes zu Christus.

(58) Del resto dovrebbe essere incontestabile che il concetto di « persona » — fondamentale per la morale — nasce con il cristianesimo, perché prima l'uomo

Ritornando sul tema ⁽⁵⁹⁾ Fuchs scrive con ragione che ogni morale veramente seria è una certa partecipazione alla morale cristiana e che, se storicamente molti uomini non conoscono abbastanza per esempio il precetto dell'amore del prossimo ed anche dei nemici, questo fatto non mostra che questi due precetti non appartengano al vero essere umano, cioè alla morale umana. Come pure che anche le morali non cristiane, nel grado che sono veramente « umane » sono anticipazione e partecipazione della *lex Christi* e che il loro ultimo ed intimo significato è cristiano.

Nella relazione al Congresso dei Moralisti a Friburgo ripropone l'identità tra morale cristiana e morale umana quanto ai contenuti materiali attribuendo a quella una priorità *quoad se* ed a questa una priorità *quoad nos*. « San Tommaso del resto non conosceva una morale cristiana diversa contenutisticamente da quella determinata dalle capacità umane o dalla razionalità » ⁽⁶⁰⁾. Certamente è vero che esiste un ordine morale per la realizzazione dell'uomo, della società e del mondo e che è in sé conoscibile e che la pienezza della fede è sempre una pienezza dell'*humanum*, ma occorre fare attenzione a non confondere i piani, quello di diritto con quello di fatto, quello essenziale o metafisico con quello esistenziale o storico. Così è vero che l'indissolubilità del matrimonio o il divieto del suicidio proclamati come valori irrinunciabili della morale cristiana sono anche valori pienamente umani in quanto rispondo alle esigenze dell'uomo e della sua *humanitas*, ma è stata la Rivelazione a proclamarli con vigore e senza esitazione. La Rivelazione quindi non ha solo aggiunto motivazioni ulteriori a comportamenti già moralmente qualificati dall'indagine razionale (fuori dall'influsso della Rivelazione), ma in alcuni casi ha precorso la ragione. Questa, una volta che la Rivelazione ha portato a conoscenza valori morali ed ha indicato comportamenti anche categoriali, li ha riconosciuti — e non poteva non farlo — conformi alla dignità dell'uomo. Parlare di identità tra etica cristiana ed etica umana è tenere il discorso su un livello astratto, al livello concreto il confronto è invece tra un'etica elaborata sotto l'influsso della Rivelazione ed etiche pensate al di fuori di quest'influsso, che saranno espressioni più o meno riuscite delle esigenze dell'*humanitas*. Laddove contraddicessero il dato rivelato possiamo subito concludere che si ingannano nell'individuazione delle stesse, perché è la Parola Rivelata — comprensiva anche delle indicazioni morali categoriali — a giudicare ed a non essere giudicata ⁽⁶¹⁾.

apparteneva tutto alla società. Questa categoria dell'assolutezza del singolo e dell'uguaglianza degli uomini, patrimonio tanto gelosamente difeso — spesso solo a parole — nella filosofia moderna e contemporanea, è legata indissolubilmente con la rivelazione cristiana dove l'uomo — creato ad immagine di Dio — ne partecipa quodammodo del carattere di assolutezza, mentre Cristo che dà la vita per riscattare indistintamente tutti, di tutti proclama la pari dignità.

(59) Cfr. FUCHS J., *Esiste una morale non cristiana?*, « Rass. di Teol. », 14 (1973), 361-373.

(60) Cfr. Id., *Autonome Moral und Glaubensethik...*, p. 50: Thomas kannte keine inhaltlich von *virtus humana* und *ratio humana* (Vernunft) verschiedene christliche Moral.

(61) Cfr. ALAIMO B., *Specificità e presenza della morale cristiana*, « Antonia-

Nella conclusione della relazione Fuchs dopo aver presentato le caratteristiche dell'etica di fede ne richiama anche il limite che sarebbe quello della sua incapacità a prendere sufficientemente in considerazione tutto ciò che in un modo o nell'altro è stato compreso come « legge morale naturale », ragion pratica etc., « humanum » privandosi così della possibilità di comunicare all'interno della nostra stessa società. Configurata così certamente la Glaubensethik avrebbe questi limiti, ma non vediamo neppure come possa essere una corretta espressione della teologia cattolica. Piuttosto potrebbe indicare l'etica barthiana.

Da ultimo B. Schüller che, al fine di apportare un qualche elemento di soluzione alla vexata quaestio del proprium dell'etica cristiana, fa rilevare la distinzione tra parenesi ed etica normativa e quella tra genesi e validità dei giudizi morali ⁽⁶²⁾.

Quanto alla prima distinzione egli riconosce che l'etica cristiana riposa su un fondamento suo proprio che si può indicare nell'azione salvifica di Dio, come si può ricavare dal comandamento di liberare gli schiavi in Israele, perché anche Israele fu liberato dalla schiavitù. Dove si avrebbe un'applicazione della regola d'oro, in quanto che la giustezza di questa disposizione giuridica di liberare lo schiavo ogni sei anni è ovviamente presupposta mentre il riferimento al gesto di Iahvè è per indurre il popolo ad attenersi ⁽⁶³⁾. Ne consegue che non si tratta di etica normativa, né di determinazioni contenutistiche e articolazioni dell'esigenza morale, al punto che Gesù Cristo nella sua esemplarità per noi è però a sua volta norma normata. Norma normans è invece la esigenza morale: l'uomo si sperimenta già sollecitato a fare il bene e solo a questa condizione Dio può apparirgli come il modello da imitare incondizionatamente. Se l'agire di Dio e di Cristo fossero pensati come costitutivi del concetto di bontà morale saremmo in presenza di un positivismo morale, sia pure teonomo e cristonomo ⁽⁶⁴⁾.

num » 60 (1980), p. 185: E per questo che nel corso della storia la moralità cristiana ha trasformato la morale categoriale delle diverse civiltà, specialmente della Grecia e di Roma.

(62) Cfr. SCHÜLLER B., *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, « Theol. u. Phil. » 51 (1976), 321-343. Così scrive a p. 322: Es sind vor allem zwei Distinktionen, die, wie es scheint, der gegenwärtigen Diskussion über das Proprium christlicher Ethik zugute kommen könnten, und zwar die Distinktionen zwischen: 1. Paränese und normativer Ethik; 2. Genese und Wahrheitswert (Geltung) sittlicher oder sittlich bedeutsamer Einsichten.

(63) Cfr. *Ibid.*, p. 324: Die sittliche Richtigkeit dieser Rechtsbestimmung wird offensichtlich vorausgesetzt. Die Erinnerung an Jahwes Befreiungstat soll dazu dienen, den Angesprochenen zur Einhaltung der Rechtsbestimmung zu bewegen.

(64) Per cui *Ibid.*, p. 327: Die Vorbildlichkeit Gottes und die Vorbildlichkeit Christi sind nicht Massstab für die Bedeutung « sittlichen Gutseins », sondern für die Verwirklichung sittlicher Güte. Su tutto questo discorso vorremmo avanzare delle riserve o almeno delle precisazioni. Concediamo senz'altro che l'uomo ancor prima di entrare in contatto con Cristo conosca le nozioni di valore e di dovere e si senta chiamato a realizzarli, altrimenti gli tornerebbe incomprensibile la stessa Rivelazione. Concediamo altresì che l'uomo arrivi a formulare indipendentemente la regola d'oro che esprime il senso della giustizia, ma con ciò non è ancor detto quali contenuti arrivi a dare alla nozione di bene e quali applicazioni alla regola aurea. Se prendiamo il comando di Gesù — conforme alla sua azione — di amare i nemici, ebbene dobbiamo riconoscere che l'agire del Padre e Suo come si è sto-

Il riferimento a Cristo nella *parenese* è giustificato da Schüller in base alla considerazione che altrimenti si cadrebbe nell'equivoco pelagiano dell'esigenza morale e si indurrebbe una concezione di autogiustificazione, ma sempre di *parenese* si tratta e non di etica normativa. Quella si comunica in espressioni etiche la cui verità si comprende da se stessa, ma da qui non si può concludere alla sua inutilità, perché — pur non mediando da se stessa nessuna nuova intelligenza morale — essa è efficace nel persuadere colui a cui si rivolge a convertirsi, a cambiar vita ⁽⁶⁵⁾.

Questa distinzione tra *parenese* ed etica normativa — che a noi sembra corrispondere alla distinzione di altri autori tra motivazioni e contenuto categoriale di un comportamento — sarebbe suffragata anche da un dato tradizionale nella teologia cattolica da Suarez ai manualisti (Hürt-Abellan, Genicot-Salmans, Zalba) secondo cui tutti i precetti morali della « Legge nuova » sono anche precetti della legge morale naturale. Non diversamente Bultmann che nega un'etica specificamente cristiana, perché gli uomini possono conoscere le esigenze morali anche prima dell'annuncio cristiano, in quanto ciascuno ha una coscienza e può sapere che cosa è bene e che cosa malè. La legge naturale è così ordinata alla ragione naturale come al suo soggettivo principio di conoscenza. Schüller si sorprende perché la sua tesi è guardata oggi come proveniente da uno spirito razionalistico, così che si cerca di correre ai ripari non operando la distinzione proposta tra *parenese* ed etica normativa, ma mostrata la specificità cristiana di quella si ritiene a torto di aver mostrato la specificità cristiana di questa ⁽⁶⁶⁾.

ricamente rivelato non è solo esortazione per gli uomini a fare altrettanto, ma dà ad essi un contenuto nuovo. Certo che anche qui si applica la regola d'oro: come sei stato trattato tu, tratta gli altri, ma solo al cospetto di Dio che ci ha amati pur essendo figli dell'ira e nello stato di inimicizia, possiamo arrivare al dovere di amare i propri nemici. Si osservi: non solo astenersi dalla vendetta, oppure rispettare, ma amare i propri nemici!

(65) Cfr. *Ibid.*, p. 330: *Paränese ist nicht primär nach ihrem Wahrheitswert, sondern nach ihrem Wirkungswert zu beurteilen, ob sie wirkungsvoll oder wirkungslos, ob sie gelingt oder misslingt.*

(66) Effettivamente i manualisti si esprimono così. Per es. GENICOT-SALMANS, *Institutiones Theologiae Moralis*, I vol. (ed. 17), Bruxellis 1951 a p. 74 scrive: « Praecepta moralia specificae novae nulla Christus addidit iis quae iure naturali omnes adstringebant », e VERMEERSCH A., *Theologiae Moralis Principia, Responsa, Consilia*, t. I (ed. 3), Romae 1933, a p. 156 scrive: « Lex autem nova non alia praeccepta imponit nisi fidei et sacramentorum ». Ma al riguardo giustamente Delhaye parla di un imperialismo di una certa concezione del diritto naturale anche se questi teologi manualisti erano ben lontani dalle posizioni dei teologi attuali che sostengono la tesi dell'autonomia. Tuttavia identificando praticamente la legge naturale e la legge di Cristo avrebbero preparato le negazioni di chi inverte i dati del problema arrivando alla negazione dell'autorità diretta del Magistero sulla legge naturale stessa.

Schüller si sorprende e non sa darsi ragione della resistenza incontrata dalla sua tesi che egli con i riferimenti di cui sopra ritiene di aver mostrata tradizionalissima, e proprio nei teologi più conservatori. Ma la ragione pensiamo sia da rinvenire nella continuità solo apparente tra la sua e la tesi dei manualisti: è vero che entrambi dicono che la *lex nova* o *lex Christi* e *lex naturalis* si identificano quanto all'aspetto materiale, ma tutto sta nello stabilire quale delle due *leges* sia quella determinante e polo di riferimento. E la *lex nova* che si identifica con

Per il Nostro si può benissimo sottoscrivere che Cristo è l'imperativo concreto, ma con ciò non è detto niente circa la questione come si pervenga alla conoscenza noeticamente originaria della volontà di Dio circa la moralità, se solo attraverso la fede come un modo determinato del conoscere oppure già attraverso la ragione. Così anche in riferimento a san Paolo non si deve confondere, come invece farebbe Ratzinger, che chi argomenta in base al giudizio venturo esprime un'etica normativa, mentre qui si ha solo una *parenese* del giudizio: infatti la *lex praemians* e la *lex puniens* presuppongono la *lex moralis* (*praecipiens vel prohibens*) come già mediata, cioè un'etica normativa già determinata. In tal modo Schüller è convinto di avere ampiamente provato che nel determinare il proprium dell'etica cristiana sarebbe utile, anzi indispensabile, distinguere tra *parenese* ed etica normativa.

Successivamente egli si accinge a rispondere all'obiezione che, per accreditarsi, non fa alcuna fatica ad elencare numerosissimi errori nella storia della filosofia approdando all'esito che ci si deve fidare della fede, non della ragione. In risposta a questa obiezione e per verificarne la consistenza il Nostro propone di por mente alla distinzione tra genesi e valore della verità del giudizio morale ⁽⁶⁷⁾. Egli sostiene che non è giusto opporre l'etica elaborata in ambito cristiano alla luce della Rivelazione a quella dei filosofi, da Aristotile a Kant, ritenendo quella ovviamente cristiana e questa naturale. Più propriamente invece questa è l'etica filosofica coincidente con l'etica naturale solo se ed in quanto giusta: certamente tutti i filosofi intendono far un uso esatto della loro ragione, ed interpretare correttamente l'esigenza etica, ma la loro pura volontà non è un criterio sicuro del loro successo. Insomma un primo elemento di confusione sarebbe stato l'identificazione di etica naturale e di etica filosofica, mentre l'etica naturale è l'etica filosofica giusta. Il secondo imbroglio dipende dal concetto di etica che potrebbe chiamarsi « storico-genetico ». Gli esegeti, per esempio, per elaborare la particolarità dell'*ethos* cristiano primitivo lo pongono a confronto con l'*ethos* giudaico e pagano del mondo circostante, e fin qui niente di male. Quello che non è corretto è ritenere che le eventuali differenze tra l'etica cristiana e quella stoica devono essere anche differenze tra etica cristiana ed un'etica naturale compresa come normativa. Nel caso ad esempio della *tapeinofrosyne* l'etica cristiana e quella stoica si oppongono giudicandola la prima una virtù, la seconda un vizio, ma di qui non è consentito concludere che l'atteggiamento etico chiamato nel nuovo Testamento « *tapeinofrosyne* » sarebbe estraneo ad una etica naturale compresa come normativa. Più semplicemente potrebbe essere che gli

la *lex naturalis* o la *lex naturalis* con la *lex nova*? A nostro sommo avviso la riprova di questa apparenza di continuità sta nella diversa valutazione della competenza del Magistero in materia morale: estesa senza limiti per i manualisti, piuttosto ristretta per i teologi dell'autonomia.

(67) Cfr. SCHÜLLER B., *Zur Diskussion...*, p. 334: All diese historischen Ausformungen einer philosophischen Ethik sollen durch ihre Mängel und Irrtümer demonstrieren, was es tatsächlich mit der Vernunft des Menschen auf sich habe. Auf den Glauben sei Verlass, nicht auf die Vernunft. Zum Zweck einer Prüfung dieses Einwandes empfiehlt es sich, zwischen der Genese und dem Wahrheitswert sittlicher Einsicht zu unterscheiden.

stoici su questo punto hanno fatto un uso cattivo della loro ragione come a sbagliare possono essere anche un cristiano ed un teologo nella loro comprensione della fede ⁽⁶⁸⁾.

Insomma equivoci si manifestano per esempio laddove i teologi confrontano l'etica cristiana con l'etica naturale indicando con questo nome quella dei filosofi, più o meno poi felicemente presentata, ma ne risulta un confronto non obiettivo in quanto si fronteggiano da una parte l'unica etica cristiana, in sé vera e certa, e dall'altra parte le molteplici opinioni dei filosofi. In questo modo tuttavia la superiorità dell'etica cristiana è ottenuta grazie ad un logico vitium subreptionis. Basterà prendere l'« etica cristiana » solo in un senso storico-genetico ed allora non tornerà particolarmente difficile dare di essa un'immagine confusa come dell'etica filosofica compresa in senso storico-genetico.

Analogamente al cattivo confronto di cui sopra se ne istituiscono altri a detta di Schüller aventi per termini la fede e la ragione. Così per esempio la prima è intesa in senso normativo (cioè vera fede), mentre la seconda in senso storico-genetico (tale che le si possono ascrivere errori ed illusioni): in questo caso alla fede spetta nei confronti della ragione una funzione di vigilanza critica. Ma si possono anche invertire le parti ed alla fede (in senso genetico-storico) opporre la ragione (in senso normativo), quindi la vera ragione cui spetta stavolta la funzione critica. Così richiamandosi a Ratzinger per il quale c'è sempre in ogni tempo la ragione apparente e l'apparire della verità attraverso la ragione osserva che bisogna completare perché in ogni tempo accanto all'apparire della Parola di Dio attraverso la fede c'è la fede fittizia ⁽⁶⁹⁾. Fa

(68) D'accordo che si sbagliava l'etica stoica e che la tapeinofrosyne è virtù sia per il cristiano sia per chi cristiano non è, ma va osservato che è stata la Rivelazione di Dio a distanziare fino all'opposizione la valutazione di questo atteggiamento da parte dell'Apostolo dalla corrente valutazione del mondo circostante. Ancora una volta la nuova nozione di Dio ha comportato una nuova nozione di uomo.

(69) Cfr. *Ibid.*, p. 338: Unter den gemachten Annahmen leuchtet es ohne weiteres ein, dass der Glaube gegenüber der Vernunft die Aufgabe eines kritischen Wächters wahrzunehmen hat, da nun einmal die Wahrheit den Irrtum als solchen aufdeckt. Nur ist es kein grosses Kunststück, das Verhältnis von Glaube und Vernunft so zu fassen, dass unvermeidlich eine Vertauschung der Rollen stattfindet. Man gebrauche das Wort « Glaube » in einem genetischen Sinn, woraufhin es auch Irrglauben und Aberglauben in sich begreift. Alsdann verstehe man « Vernunft » in einem normativen Sinn, so dass damit nur die « wahre Vernunft » (= « die das Wahre erkennende Vernunft ») gemeint ist. Und schon kommt der Vernunft dem Glauben gegenüber das Amt eines kritischen Wächters zu. Und tatsächlich mag sich als logisch absurd erweisen, was ein Theologe für ein mysterium fidei ausgibt.

Al riguardo si dovrebbero fare alcune precisazioni, perché il rapporto ragione-fede non è reciproco come sembrerebbe in Schüller. Così per es. se nella Scrittura ci sono indicazioni morali e precetti non vediamo quali riserve si possano avanzare. Il credente sa che qualora la ragione intraprendesse un suo autonomo cammino di ricerca non potrà che approdare alla stesse verità rivelate, diversamente può escludere a priori che la ratio sia recta. Una verità rivelata è ovviamente già pregiudicata, e non ci sembra che questo sia aderire ad una prospettiva positivista. Questo vale anche quando ad essere rivelata è una verità morale appartenente al Weltethos, senza che ciò significhi limitazione della dignità dell'uomo nella sua ricerca morale, né collocarsi in una prospettiva di positivismo teonomo.

subito notare Schüller che il credente ha la sua certezza che Gesù Cristo ha perfettamente compiuto l'esigenza morale e si rimette così incondizionatamente alla sua autorità; tutto questo però non comporta che l'esigenza morale come Gesù l'ha interpretata e vissuta sorpassi l'ambito della possibile conoscenza razionale.

Parallelamente alla distinzione tra *parenese* ed *etica normativa* e tra *genesì* e *validità* di un giudizio morale, Schüller ricorda anche quella tra la fede come ubbidienza e fede come modalità di conoscenza. Distinzione anche quest'ultima da non trascurare tanto più che noi spesso si usa lo stesso verbo « decidere » sia in senso conoscitivo, se cioè un'azione è giusta o sbagliata, sia in senso volitivo. È fuori discussione che è la fede come obbedienza ad essere decisione per la moralità, mentre è *quaestio* disputata se il cristiano attraverso la sua fede come modalità di conoscenza determini in che cosa consista la differenza tra bene e male, tra ciò che è moralmente giusto e ciò che è moralmente sbagliato.

La distinzione tra *genesì* e *validità* dei giudizi morali deve, secondo Schüller, servire ad illustrare il senso preciso della tesi che anche per il cristiano la conoscenza dell'esigenza morale sarebbe cosa logicamente originaria (*logisch ursprünglich*) della sua ragione e non della sua fede. Si tratta qui soltanto dello status *gnoseologico* dei giudizi morali, della questione se questi giudizi, dimostrabili come veri o falsi, sono logicamente indipendenti dalla conoscenza di fede giudeo-cristiana. Non si vuol dire niente invece circa la genesì della conoscenza dell'esigenza morale e quindi non ci è nessuna difficoltà a riconoscere il dato tradizionale dell'importanza della Rivelazione per una esatta conoscenza della moralità.

III. AUTONOMIA TEONOMA: IL CONTRIBUTO DI F. BOECKLE

Introdotta da Auer il termine ed il tema dell'autonomia morale, il contributo di Boeckle è stato quello di mostrare come questa autonomia non sia incompatibile con la fede in Dio, anzi come solo questa possa dare solido e definitivo fondamento a quella. L'espressione sintetica di questo pensiero è la formula « *Theonome Autonomie* » che — se non andiamo errati — è stata proposta per primo ⁽⁷⁰⁾ da Boeckle stesso e che ha avuto una immediata fortuna. Ci permettiamo pure di avanzare l'ipotesi che non sia estraneo all'intento di Boeckle anche quello di esorcizzare, chiarendolo, un termine come quello di autonomia sospetto in teologia a motivo delle sue origini e vicende nella filosofia moderna ed, esorcizzato, consentirgli il diritto di cittadinanza.

Il punto iniziale è che, secondo Boeckle, non si può più partire oggi

(70) La prima volta il termine « Autonomia teonoma » compare in un paio di articoli del 1972: BOECKLE F., *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer Fundamental Moraltheologie*, in: GRÜNDEL J. - RAUH F. - EID V. (Hrsg.), *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, 17-46; ID., *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, in: OELMÜLLER W. (Hrsg.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1972, 63-86.

semplicemente da una morale del comandamento e della proibizione con una immediata legittimazione divina quale fondazione ultima del dovere, poiché un tale processo richiamerebbe subito il sospetto di eteronomia. Ciò perché l'apporto della filosofia moderna alla discussione circa l'etica teologica consisterebbe alla fine nel fatto che l'autonomia morale viene compresa come la dipendenza del soggetto dalla legge dell'autodeterminazione razionale. L'autolegislazione della ragione (*Selbstgesetzgebung der Vernunft*) è in Kant il supremo principio della moralità e l'autonomia ne è così il fattore determinante. Su questo presupposto si pone inevitabilmente all'etica teologica l'interrogativo se si possa, da un punto di vista filosofico, pensare Dio in congiunzione con la pretesa umana dell'autonomia, oppure — più precisamente — se si possa comporre l'autonomia morale con la fede in Dio. In altri termini se si possa legittimare teologicamente l'autonomia morale.

È esattamente quello che Boeckle pensa e cioè che l'etica teologica, complementariamente agli asserti della filosofia moderna, può e deve mostrare che fede in Dio ed autonomia morale non solo non si contraddicono, ma che la seconda in collegamento con la prima sperimenta una fondazione più profonda ⁽⁷¹⁾.

La legittimazione teologica prende l'avvio dalla fede nella creazione e mostra come l'intuizione filosofica della finitudine dell'uomo (*von nicht-in-sich-selbst-Haben des umfassenden Sinnes*) può essere positivamente spiegata grazie alla comprensione dell'uomo come creatura. Ciò vuol dire che una fondazione ultima teonoma del dovere non toglie l'autonomia morale come umana responsabilità per la formazione delle norme, anzi la urge. Quale persona creata l'uomo è interpellato da Dio nel centro del suo esser persona e lo stare sotto la pretesa del dovere si rivela teologicamente come la necessaria condizione dell'uomo, che non si deve a se stesso, ma si sa costituito come creatura. L'origine stessa è a lui forse solo anonimamente presente come « dovere » oppure come voce della coscienza. Solo nella misura in cui egli si dispone a questa pretesa fondamentale, egli consegue la sua stabilità come essere morale. La confessione di creaturalità fonda così l'autonomia conveniente all'uomo (*die dem Menschen zukommende Autonomie*).

In tal modo la riflessione teologica confermerebbe positivamente l'assunto dell'antropologia secondo cui l'uomo, a motivo della sua finitudine, non si può fare assoluto né come individuo né come collettivo. Tuttavia la relazione ontologica di dipendenza dell'uomo da Dio nella modalità della creaturalità non cambierebbe niente nella struttura della sua ragione morale e l'uomo non verrebbe minimamente consegnato all'arbitraria volontà di Dio. Si può dire di più: non solo dalla legittimazione teologica del dovere in generale non deriva nessuna assolutezza dei giudizi morali categoriali, ma anzi quella costituisce piuttosto una riserva. Con la legittimazione teonoma della pretesa morale viene tolta la contraddizione che un soggetto condizionato sia interpellato incondi-

(71) Cfr. ERNST W., *op. cit.*, p. 42: Die theologische Ethik will... aufzeigen, dass sich Gottesglaube und sittliche Autonomie nicht nur nicht widersprechen, sondern dass die sittliche Autonomie in Verbindung mit dem Glauben eine vertiefte Begründung erfährt.

zionatamente (unbedingt beansprucht) da se stesso o da un altro soggetto condizionato. Il paradosso della libertà finita tuttavia rimane, e la pretesa del dovere viene compresa come totale dipendenza (creaturalità) nella indipendenza dell'autodeterminazione (personalità). La libertà da una parte dice totale dipendenza, in quanto l'uomo riceve la possibilità per la decisione libera (zur Freiheitsentscheidung) come dono (creazione come grazia), ma dall'altra dice anche totale indipendenza. L'uomo è così posto davanti ad una decisione fondamentale che altro non è che la fede, la quale deve come trascendente atto morale abbracciare tutta la vita. Essa determina l'« intenzione cristiana » ed è il supporto fondamentale della relazione di salvezza (der fundamentale Träger der Heilsbeziehung). Essa si attua nella pluralità dei singoli atti, coi quali però non può essere posta semplicemente in parallelo. Richiede e rende possibile il compimento degli atti morali buoni, ma essa non è misura per il giudizio morale degli atti categoriali. I singoli atti morali mantengono la loro propria struttura dei valori che devono realizzare; il loro giudizio rimane riservato all'etica normativa ⁽⁷²⁾. In tal modo « il dualismo di autonomia ed eteronomia è là veramente superato dove l'eteronomia stessa garantisce l'autonomia, dove lo spirito di Dio sollecita l'uomo e gli mantiene la stessa libertà: in una autonomia teonoma dell'uomo » ⁽⁷³⁾.

Dietro il pensiero di Boeckle sta senz'altro ispiratrice la filosofia trascendentale di Rahner. Per questi l'esperienza trascendentale — come è noto — è la conoscenza del soggetto conoscente, conoscenza soggettiva, atematica, presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria ed ineliminabile, nonché la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile. Essa è un'esperienza, perché questa conoscenza di natura atematica, ma inevitabile, è momento e condizione della possibilità di qualsiasi esperienza concreta di qualsiasi oggetto. Ed è trascendentale, perché fa parte delle strutture necessarie ed ineliminabili del soggetto conoscente e perché consiste precisamente nel superamento di un determinato gruppo di possibili oggetti, nel superamento di categorie. Naturalmente tale esperienza trascendentale non è limitata alla pura conoscenza, ma si estende anche alla volontà ed alla libertà ⁽⁷⁴⁾.

Proprio nell'esperienza trascendentale l'uomo, mentre sperimenta radicalmente la sua finitezza, insieme la sorpassa e si comprende così come essere della trascendenza, come spirito. Apertura all'essere ma non in una posizione assoluta di se stesso come soggetto assoluto, ma nel senso di un

(72) Cfr. BOECKLE F., *Der neuzeitliche Autonomieanspruch. Ein Beitrag zur Begriffsklärung*, in: *In Libertatem...*, pp. 75-77.

Espressioni come questa lasciano molto perplessi ingenerando il fondato sospetto che non si vada oltre il nominalismo. Torneremo oltre sul concetto di autonomia come viene qui illustrato per un rilievo critico in quanto non ci sembra superare sostanzialmente gli angusti confini di Kant. Ci limitiamo ad osservare che la fides di cui qui Boeckle è « deminuta », perché si potrebbe ricondurre alla fides qua. La fides quae invece non è affatto incompetente per il giudizio morale degli atti categoriali.

(73) Cfr. BOECKLE F., *Fundamentalmoral*, München 1977, p. 158. Del volume esiste anche una traduzione italiana dal titolo « *Morale Fondamentale* » presso l'Editrice Queriniana, Brescia 1979.

(74) Cfr. RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1977, p. 40.

soggetto posto dal fondamento dell'essere (vom Seinsgrund). E però proprio dove il soggetto si sperimenta come tale, la responsabilità e la libertà si rivelano come una realtà dell'esperienza trascendentale, senza che questo impedisca all'uomo di sentirsi posto e disposto (er erfährt sich als gesetzt und verfügt). L'uomo non è mai la pura posizione della sua propria libertà, ed è sottratto a se stesso nell'origine e nel fine. Affidato alla sua responsabilità e libertà tuttavia l'uomo non può disporre assolutamente su di sé e rimanda a quel mistero assoluto che è Dio. Fondato in Lui e permanentemente dipendente da Lui l'uomo, quale creatura, è una autentica realtà diversa da Dio e che Dio lascia nella sua propria stabilità (Eigenständigkeit). La radicale provenienza fonda la sua propria indipendenza e su questi presupposti l'etica teologica affronta la questione se e come si lasci fondare più da vicino teologicamente l'autonomia morale dell'uomo. Ed è esattamente quello che avviene in Boeckle dove da una parte Dio è inteso come il fondamento della libertà autonoma e dall'altra spetta alla ragione umana di conformare autonomamente il mondo adempiendo così un suo compito (Auftrag), anche perché nella attività creatrice della ragione di ordinazione dei beni in vista di una configurazione complessiva e sensata del mondo l'uomo partecipa in modo di immagine alla ratio divina.

Il tentativo di Boeckle è precisamente quello di assumere le istanze della filosofia moderna incentrata nel concetto di autonomia, ma di mostrare insieme l'insufficienza ed i limiti di ogni tentativo che voglia garantire l'autonomia del soggetto negandone il fondamento teonomo. Il quale risulta dalla comprensione dell'uomo e del mondo come creature di Dio e dalla congiunta azione di salvezza in Gesù Cristo, mentre proprio la fede nella creazione e nella redenzione come « christliche Intention » sostiene le singole azioni morali ⁽⁷⁵⁾.

IV. - I CRITICI DELLA MORALE AUTONOMA: STOECKLE, HILPERT, SCHÜRMANN, SCHNACKENBURG, HAMEL, ROTTER, RATZINGER, DEMMER, FEIL

Come tra i sostenitori della Morale Autonoma il nome più noto è quello di Auer, così tra gli oppositori è quello di B. Stoeckle che sull'argomento è tornato ripetutamente ⁽⁷⁶⁾. Nella critica di questo autore ci sembra di dover registrare una evoluzione nel senso che essa diventa meno approssimativa, più obiettiva e pertinente. Per esempio nel volume *Grenzen der Autonomen Moral* l'opposizione è totale ed il giudizio si spinge fino a suggerire la consonanza della pretesa di un'autonomia morale con uno stile di vita che si potrebbe indicare globalmente come

(75) Cfr. ERNST W., *op. cit.*, p. 51.

(76) Il primo intervento critico è: *Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen*, « Stim. der Zeit » 98 (1973), 723-736; quindi segue il libro *Grenzen der Autonomen Moral*, München 1974; successivamente: *Fuga nell'umano? Riflessioni circa la discussione del Proprium dell'etica cristiana*, « Communio » n. 34, sett.-ott. 1977, 19-33. Si tratta di una traduzione, piuttosto trascurata, dalla corrispondente rivista tedesca « Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" » 6 (1977), 312-325.

« neoeudemonismo » ⁽⁷⁷⁾, per cui la critica si volge ad illustrare la intrinseca problematicità del neoeudemonismo. Per altro canto invece eccedendo nella critica perviene a posizioni insostenibili a nostro avviso come nella voce « *Evidenz* » del *Wörterbuch Christlicher Ethik*. Qui adducendo per la verità una nube di testimoni sostiene che la moralità, se si tenta di determinarla unicamente dall'uomo, non attinge la sua origine, come pure rimangono nascosti la ampiezza e la profondità del comportamento morale e la serietà della sua obbligatorietà. Di qui allora l'inconcludenza ultima di un discorso razionale ed il ricorso alla fede anche perché l'uomo è « homo absconditus ». Le funzioni della fede cristiana, come fede teologale, sarebbero molteplici e non certamente riducibili a provvedere di nuove motivazioni i comandamenti frutto dell'umana riflessione. Pur ammettendo che la ragione umana sia capace di conoscere ed elaborare le norme morali, la ritiene invece insufficiente a dare una fondazione e certezza alle stesse; la fede cristiana appunto supplirebbe a tale mancanza in quanto gettando luce sulla provenienza e sulla destinazione (woher und wohin) dell'uomo giustificerebbe l'obbligatorietà della pretesa morale. Per non dire che essa sola offre la legittimazione di quel comandamento centrale dell'incondizionata fraternità e dell'amore del prossimo e dell'assolutamente identica dignità di ogni uomo.

Se la Morale Autonoma toglie spazio alla fede a vantaggio della ragione, Stoeckle, stando a questi scritti, le concede invece troppo. Non abbiamo nessuna difficoltà a condividere con lui la affermazione che al di fuori della paternità di Dio non si può, rigorosamente parlando, provare la fraternità umana — e quindi senza adeguato fondamento e per così dire abusivamente sopravvive questo concetto nel mondo post-cristiano —, ma non è vero che l'etica abbia la sua fondazione e giustificazione evidente solo nella fede et quidem cristiana. Scrivere che l'etica può guadagnare solo attraverso la fede quegli elementi occorrenti — inaccessibili alla ragione — a stabilire la sua evidenza ⁽⁷⁸⁾ non è vero ed affermarlo è una posizione di fideismo che misconosce la dignità della ricerca filosofica naturalmente aperta ad ammettere Dio. Certo che l'etica abbisogna, come a suo fondamento, di Dio, ma accedere a Dio è possibile anche alla filosofia, che in questo caso si chiama teodicea, e non è necessario ricorrere con una sorta di cortocircuito alla fede. Certo occorre che sia una filosofia aperta al trascendente e non una delle infinite versioni dell'immanentismo moderno, razionalista o no che sia.

(77) Cfr. STOECKLE B., *Grenzen der Autonome Moral...*, p. 39: Es fällt nämlich auf — und Marcuse ist dafür ein typische Illustration —, dass der Anspruch auf sittliche Autonomie, wo immer et laut wird, mit der Propagierung und Plakatierung eines Lebensstiles einhergeht, den man global als « Neo-Eudämonismus » kennzeichnen kann... verdichtet sich auch der Eindruck, dass das theoretische Konzept autonomer Ethik massgeblich zur Legitimierung und Befestigung neo-eudämonistischer Lebenseinstellung bemüht wird, je dieser sein Vorhandensein verdankt.

(78) Cfr. STOECKLE B., *Evidenz*, in *Wörterbuch Christlicher Ethik* (Hrsg. B. STOECKLE), Freiburg 1975, p. 76: Ethik vermag die für die Statuierung ihrer Evidenz erforderlichen Daten des Letztinnes und Letztzieles nur aus dem von der Vernunft nicht mehr erschliessbaren, allein dem Glauben zugäng. Ganzen des Daseinsverständnisses zu gewinnen.

Più meditato e quindi anche più riuscito nella critica è l'articolo apparso in *Communio*. Intanto individua esattamente le ragioni della vivacità della discussione intorno al proprium dell'etica cristiana riconducendole al fatto che nel processo di secolarizzazione l'etica viene liberata dalla protezione della tradizione religiosa, così che a rappresentare ed a mediare i contenuti e le richieste morali non sono più esclusivamente le confessioni religiose. Accanto all'etica religiosa si pone un'etica affidata alla ragione emancipata, indipendente, autonoma, adulta, e nasce quindi la questione della peculiarità della prima. E senza dubbio un problema centrale perché ipotizzando soluzioni estreme che non sono da una parte quelle dell'Autonome Moral e dall'altra quelle della Glaubensethik — almeno tra i cattolici — si perverrebbe nel primo caso a garantire la comunicabilità razionale dell'etica cristiana a scapito dell'affermazione di un'etica cristiana in senso stretto e nel secondo invece, salvata la esclusività della stessa, ci si esporrebbe al rimprovero di mettere in questione ogni conoscenza naturale del buono e del giusto.

Stoeckle pensa che i critici della Morale Autonoma paventano che alla fede venga riservata puramente una funzione decorativa per l'agire morale, mentre riconosce la bontà dell'intento dei suoi sostenitori consistente nell'impedire che il cristianesimo finisca in un'etica settoriale o di ghetto. Li scagiona altresì dall'accusa di ridurre l'ethos cristiano ad un piatto secolarismo, pur tuttavia il loro tentativo non va esente da riserve a cominciare dall'uso del concetto di autonomia morale troppo caratterizzato storicamente e compromesso. Un concetto fatto apposta per creare equivoci: « Di che utilità può essere un concetto che deve esser prima talmente modificato perché possa rivelarsi adeguato per il fine destinatogli? Esso viene estraniato rispetto al suo fondamentale significato originario, ciò che certamente non giova alla sua comunicabilità ed alla sua funzione di portare chiarezza » (79). A Stoeckle sembrano presenti elementi autonomistici nel progetto di Morale Autonoma in quanto l'uomo viene dotato di una sovranità senza limiti, perché, secondo la fondazione teleologica delle norme, viene negato l'intrinseco malum e tutto diventa assolutamente disponibile.

Entrando più direttamente nel merito osserva come la concezione degli autonomisti secondo cui il nuovo orizzonte di comprensione, dato dalla fede, non influisce sulla determinazione materiale, sia una concezione che ignori l'intimo intreccio di motivazione e materia dell'agire. In realtà un orizzonte di comprensione deve essere in grado di imprimere elementi specifici nella materia dell'agire per creare dei propri contenuti e se così non fosse — e cioè l'etica cristiana si differenziasse dalle altre etiche solo per il fondamento del retto agire, ma non per le norme del giusto comportamento — essa si ritirerebbe su un piano che non lascia più intravedere alcun rapporto alle norme ed ai modelli di comportamento.

Siccome poi i sostenitori della Morale Autonoma riconoscono alla

(79) Cfr. STOECKLE B., *Fuga nell'umano...*, p. 23. Questa critica a partire dalla opportunità, o meglio dalla utilizzabilità o meno del concetto di autonomia Stoeckle la prende da Hilpert che, se non erriamo, è il primo ad averla formulata. Come diremo oltre.

Chiesa la funzione di stimolo, di critica e di integrazione dei progetti intramondani, allora è giocoforza considerare la effettiva possibilità di svolgimento di un tale compito, se essa, come depositaria della Rivelazione, non può offrire niente di più di un nuovo orizzonte di comprensione. La fede in realtà presenta anche dei contenuti etici che si rivelano e sono comprensibili alla ragione credente e non a quella non credente e perciò difficilmente si potrà sostenere che per il cristiano non si danno altre norme etiche che quelle della pura etica della ragione ⁽⁸⁰⁾. La distinzione tra Heilsethos e Weltethos, ma soprattutto la rappresentazione della loro relazione tradisce a giudizio di Stoeckle un dualismo, per non dire che alla Morale Autonoma sfugge la considerazione dell'esperienza cristiana come si è attuata nei santi. L'etica teologica invece deve almeno porsi la domanda di come questo ethos dei modelli debba essere globalmente integrato nell'orientamento etico dei credenti, quale pretesa vincolante ne derivi e quali normatività esprima ⁽⁸¹⁾.

Presupposto dell'Autonome Moral è certamente una valutazione ottimistica della ragione umana capace di fondare da se stessa, quindi autonomamente, tutte le esigenze e le norme richieste per la realizzazione di un'esistenza etica. Congiuntamente sembra presupposto un concetto di ragione astratto ed astorico, quasi esistesse la ragione in se stessa, mentre andrebbe ricordato che ogni ragione è radicata in una storia e che conseguentemente non può sfuggire ai condizionamenti ed alle delimitazioni dell'esistenza storica che sono, per esempio, l'influsso di pre-determinazioni e la sua debolezza esistenziale.

Interrogando retrospettivamente il Nuovo Testamento sono numerosissimi i passi che rivelano la coscienza di non potersi identificare con l'etica corrente e che comportano non solamente dei motivi e delle ragioni proprie offrendo così un'etica indipendente anche materialiter. Non sarebbe pertanto consentito di giungere a quell'affermazione conclusiva che ritiene tutti gli atteggiamenti eticamente rilevanti e tutti i comandamenti dell'ethos cristiano come elementi integranti di una precedente teoria etica naturale-razionale.

Terminando con una breve annotazione di bilancio provvisorio non nega che indiscutibilmente vi sono delle costanti etiche nella vita umana che si possono conoscere anche indipendentemente dalla fede cristiana e che pretendono una loro validità, ma è altresì irrinunciabile che l'etica cristiana contiene anche delle richieste che stanno sotto il segno della « stoltezza della croce » e che non sembrano comprensibili alla sapienza di questo mondo, richieste di comportamenti qualificati

(80) Scrive bene ci sembra ROTTER H., *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart*, Graz 1977, pp. 161-162, nota 26: muss ein Angebot an neuen Sinngehalten auch zu neuen Verpflichtungen führen, die erst mit diesem Sinnangebot erkennbar werden. Wenn die christliche Offenbarung ein neues und vertieftes Verständnis von der Liebe und Heiligkeit Gottes und vom Heil des Menschen gebraucht hat, dann ergibt sich damit auch ein sittlicher Anspruch, der in dieser Weise vorgängig zur Offenbarung nicht erkennbar ist. Die sittlichen Konsequenzen, die sich aus einem solchen Sinnangebot ergeben, betreffen auch nicht nur die Motivation, sondern wirken in den inhaltlichen Bereich hinein.

(81) Cfr. STOECKLE B., *Fuga nell'umano...*, p. 29: Se questo venisse esplicitato porrebbe il proprium dell'etica cristiana in una luce diversa da quanto avviene nell'Autonomia Morale.

contenutisticamente e rivelanti il loro senso solo a colui che si è addossato la ragione della fede ⁽⁸²⁾.

Un altro critico della proposta della Morale Autonoma è K. Hilpert ⁽⁸³⁾. Per questi la ricezione del concetto « Autonomia » è un « atto di politica semantica »: esso infatti improvvisamente acquistò da Kant tale risonanza da poter diventare vocabolo fondamentale dell'etica filosofica. Il filosofo di Königsberg criticando direttamente i maestri della teonomia (die theonomen Lehren) iniziò un processo che può essere visto solo come un'impresa concorrenziale all'etica teologica (Konkurrenzenunternehmen zur theologischen Ethik) il cui programma era il distacco dalla Chiesa, dall'autorità e dalla teologia, così che « autonomia » nella sua significanza etica è un concetto programmatico, un Kontrabegriff. Esattamente per la sua valenza antiteologica lo si cercherebbe invano nei Padri o in san Tommaso o nella stessa scolastica barocca, mentre compare per la prima volta in quei filosofi moralisti che tentano di integrare nelle loro teorie i pensieri di Kant e di Fichte. Allora però non tardarono le reazioni e non mancò chi scorresse nell'autonomia della ragione la personificazione del « non serviam » sotto il rivestimento scientifico. Ma la fortuna del concetto di autonomia fu inarrestabile pretendendo di essere quello che meglio definisce l'autocomprendimento dell'uomo attuale, inteso non in una accezione descrittivo-neutrale, della qual cosa la teologia non può non tener conto. Essa infatti non può inventare una lingua speciale chiusa in se stessa in cui proprio i concetti, che ritornano nel linguaggio scientifico o quotidiano, verrebbero usati con un altro significato ⁽⁸⁴⁾.

Fa osservare Hilpert che dalla storia si ricava come il processo in cui l'etica si fa autonoma (Autonomisierung) sia solidale con un cambiamento fondamentale nella comprensione della realtà e che esso è direttamente rivolto contro la metafisica dell'essere e le sue strutture fondamentali come la relativa teoria della conoscenza, la posizione del soggetto, il criterio della verità, la comprensione della realtà, la relazione teoria-prassi. La critica radicale al cristianesimo conseguirebbe dalla critica a queste rappresentazioni fondamentali della metafisica a cui la teologia si era strettamente legata. Sciolta e svincolata da tutto la ragione si determina all'autopensiero. Non più la tradizione e l'autorità, né le inclinazioni la possono condizionare, ma il supremo tribunale è quello della ragione. Di qui la proposta di un'ermeneutica della Scrittura secondo cui le affermazioni ivi contenute devono essere esaminate

(82) Cfr. *Ibid.*, p. 33.

(83) Qui ci riferiamo alla voce *Autonomie* nel già citato *Wört. Chr. Eth.*, pp. 28-34 ed all'articolo: *Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch*, « Münch. Theol. Zeit. » 28 (1977), 329-366.

Purtroppo un suo libro intitolato *Ethik und Rationalität Untersuchungen zum Autonomie-Problem und zu seiner Bedeutung für die Theologische Ethik*, ed annunciato per la primavera 1979 presso l'editore Patmos non ci risulta ancora pubblicato a più di un anno di distanza.

(84) Cfr. HILPERT K., *Die theologische Ethik...*, p. 336: Theologie kann aber nicht einfach eine in sich geschlossene Sondersprache ausbilden, in der sogar Begriffe, die auch in der sonstigen gegenwärtigen Umgangs- und Wissenschaftssprache vorkommen, begegnen, aber mit anderer Bedeutung verwendet werden.

alla luce del principio fondamentale che è « il miglioramento morale dell'uomo » (die moralische Besserung des Menschen). La Rivelazione trova così la sua conferma nella ragione e l'etica si fonda sulla pura ragione « originariamente legislatrice », per cui non è assolutamente necessaria l'idea di un altro essere al fine di conoscere i doveri né quella di un altro incentivo diverso dalla legge stessa per osservarli ⁽⁸⁵⁾. Insomma si potrebbe dire che ogni autonomo « Heilsethos » che si aggiunge al « Weltethos » è per Kant pseudoservizio della religione.

Su questo sfondo dell'origine del concetto di autonomia Hilpert considera la discussione di quest'ultimi anni intorno alla tematica dell'autonomia e della teonomia della morale e giudica che alla base della posizione assunta dai sostenitori della Morale Autonoma ci sarebbe un'insufficiente riflessione ermeneutica ⁽⁸⁶⁾. La qual cosa si rivelerebbe nell'ammissione, per esempio, della secolarizzazione come di un « segno dei tempi » in cui si dispiega la maturità dell'uomo, la liberazione della responsabilità e l'impegno suo nel mondo, impegno che oltre tutto mostrerebbe nuovi problemi e la relativa insufficienza etico materiale della Bibbia e della Tradizione. Comunque l'elemento decisivo non sarebbe ancora qui perché la ragione ultima, e però prevalente, è di natura teoretico-scientifica, nel senso che la moralità è l'obbligazione proveniente dai valori conosciuti. Questi vengono rinvenuti dalla ragione sostanzialmente uguale per tutti e inerente alla creazione, e così la moralità è fondata nella ragione umana al punto che la si può articolare senza dover ricorrere ad implicazioni confessionali o speciali Weltanschauungen. In verità però la distinzione tra « comportamento particolare categoriale » ed « atteggiamento trascendentale » lascerebbe trasparire un dualismo metafisico, cui conseguirebbe l'incapacità a disciplinare la prassi ⁽⁸⁷⁾.

Quanto poi ai riferimenti storici che Auer fa a Mutschelle quale primo esempio moderno di composizione di autonomia con teonomia o altrimenti della filosofia morale kantiana con la dottrina di Cristo, Hilpert osserva come il richiamo ad un teologo come Mutschelle sia discutibile se è fatto con intento di legittimazione, perché la reazione a questo genere di operazione fu più vivace di quanto Auer lasci supporre. E quanti altri la riproposero furono allora e più tardi appassionatamente combattuti perché da questo tentativo ne sarebbe venuto un danno alla moralità ed alla religione. Le accuse che vengono sollevate contro i teologi kantiani sono sempre le stesse: essi concederebbero alla ragione troppo spazio nel conoscere teologico, si riferirebbero troppo alla nuova

(85) Cfr. *Ibid.*, pp. 346-347: Die Offenbarung findet demnach ihre (einzige) Bestätigung in der Vernunft... Kant wird nicht müde, die Fundamentierung der Ethik auf die reine, « ursprünglich gesetzgebende » Vernunft allein einzuschärfen.

(86) Cfr. *Ibid.*, p. 350 dove Hilpert parla letteralmente di « mangelnde hermeneutische Reflexion der Fragestellung ».

(87) Cfr. HILPERT K., *Autonomie...*, p. 33: In der Unterscheidung zwischen « partikulären kategorialen Verhalten » und « transzendentalen Haltungen und Normen, die... die verschiedenen sittl. Kategorien durchdringen und übersteigen » (Fuchs), zwischen « Welt » und Heilsethos » (Auer) oder « Normen, die das zwischenmenschlich. Verhalten » und « Forderungen, die das Grundverhältnis des Menschen zu Gott betreffen, » (Boeckle), wird der metaphys. Dualismus greifbar.

filosofia, dipenderebbero da autori protestanti misconoscendo la tradizione e trascurando la dottrina di fede della Chiesa e del Magistero. Ancora Mausbach rinveniva in Mutschelle « un indebolimento dello spirito tramandato della teologia in seguito dell'irrompere dello spirito del tempo razionalistico » ⁽⁸⁸⁾.

Insomma il richiamo a Mutschelle che dovrebbe legittimare — nel senso dell'argomento della tradizione — la posizione della Morale Autonoma secondo Hilpert non giova perché a quello e ad analoghi tentativi fu sempre contestata la legittimità teologica. Allora ci si potrà rifare ad essi solo se contemporaneamente si ritiene un errore la posizione teologica che li qualificò concezioni non cattoliche e li combatté. Tanto basti per Hilpert.

Prima di esporre il pensiero di altri teologi ci sembra conveniente riferire quanto hanno detto al riguardo alcuni esegeti che si sono pronunciati criticamente, e cioè H. Schürmann e R. Schnackenburg. Il loro contributo qui ci interessa al fine di sapere se è corretta la modalità secondo cui Auer interpreta i precetti morali particolari o categoriali che dir si voglia in san Paolo.

Oggetto dello studio di Schürmann ⁽⁸⁹⁾ è stabilire se certe valutazioni ed indicazioni della Chiesa primitiva possano e vogliano pretendere una obbligatorietà universale o se invece non si tratti che di indicazioni obiettivamente valide per una determinata situazione storica che eventualmente possano e vogliano essere valutate solo come paradigmi, come è la convinzione di Auer ⁽⁹⁰⁾.

Distinte le indicazioni etiche paoline in diversi generi (trascendentali, categoriali e successivamente queste in spirituali e morali) si domanda circa l'eventuale loro perenne validità. Facile la risposta positiva per quelle trascendentali ed anche per quelle categoriali spirituali, mentre è soltanto nel campo, relativamente ristretto, delle direttive concrete e particolari e delle norme operative che i giudizi morali e la parea del Nuovo Testamento devono poter essere ripensate ⁽⁹¹⁾. Più precisamente sostiene che la qualifica di « paradigmi » e di « modelli di comportamento » viene attribuita a torto alle esortazioni di Paolo, perché nel caso suo non viene esemplificato niente nei singoli casi concreti, e semmai sarebbe più esatto parlare di « indicazioni » che in concrete situazioni devono essere attualizzate.

Nella questione se dalla Scrittura ci vengano dei contenuti specifici

(88) Cfr. HILPERT K., *Die theologische Ethik...*, p. 362: J. Mausbach indiziert bei Mutschelle « eine Abschwächung des überlieferten Geistes der Theologie infolge des Eindringens des rationalistischen Zeitgeistes ».

(89) Di questo esegeta utilizziamo i seguenti articoli: *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter?*, « Greg. » 56 (1975), 237-269 e *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, in: RATZINGER J. (Hrsg.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 11-39. Di questo secondo contributo è apparsa una traduzione parziale in « Riv. Cl. It. » 56 (1975), 890-97 da cui citeremo.

(90) E che è un pregiudizio di cui sarebbe vittima Auer insieme con altri autori come Schrage, Blank, Boeckle: ein verbreitetes Vorurteil (das) betont-mehr oder weniger ausschliesslich den « Paradigmencharakter » der paulinischen Weisungen. Così si esprime in *Haben die paulinischen...*, pp. 238-39, nota 5.

(91) Cfr. Id., *Die Frage nach...*, « Riv. Cl. It. » 56 (1975), p. 897.

per l'agire morale Schürmann sembra inclinare per una risposta affermativa, in quanto egli ritiene che la conoscenza morale riceva dalla Scrittura motivazioni e fondazione ulteriori, e con ciò — specialmente in quei valori e decisioni morali difficili da comprendere — una possibilità di conoscenza più profonda e sicura. Forse perfino un contenuto specifico ⁽⁹²⁾. Estremamente interessante là dove Schürmann si chiede se attraverso la predicazione paolina non sia stato apportato niente, all'interno della comunità della Nuova Alleanza, per una migliore conoscenza morale anche delle norme naturali di azione e delle singole decisioni morali, tanto più che non si può escludere la efficacia della *parenese* morale veterotestamentaria e tardogiudaica ed ancor più della Chiesa primitiva. Come pure egli è esplicito nel negare che si debba indicare nell'etica naturale razionale l'unico orizzante legittimo per la comprensione delle esortazioni paoline ⁽⁹³⁾. Conseguentemente l'ermeneutica della teologia morale deve avvenire simultaneamente alla luce della Sacra Scrittura e della ragione, per cui esprime riserve nei confronti di Schüler che porrebbe l'accento unicamente sulla conoscenza razionale (*einseitig auf die Vernunftkenntnis*). Una tendenza parecchio presente nella teologia morale attuale, a suo dire, e francamente pensiamo che non gli si possa dar torto.

Critico anche R. Schnackenburg ⁽⁹⁴⁾. Naturalmente nessuna obiezione all'affermazione che la novità dell'esigenza morale di Gesù non stia primariamente nei contenuti come pure concede senza altro che è lo « orizzonte cristiano » a far guadagnare alla morale cristiana il suo *proprium*, ma avanza un dubbio se siano separabili così decisamente motivazione e contenuto della richiesta. In altre parole la motivazione cristiana raggiunge le richieste contenutistiche accessibili anche ad un'etica razionale (autonoma), o non piuttosto quelle stesse richieste contenutistiche altamente etiche sono sprigionate da quel messaggio di Gesù, e conclude che sembra darsi una interdipendenza tra messaggio ed esigenza contenutistica, tra contenuto e motivazione ⁽⁹⁵⁾.

(92) Cfr. *Id.*, *Haben die paulinischen...*, p. 263: Aus diesem doppelten Kontext gewinnen die sittlichen Erkenntnisse zunächst einen vertieften Begründungs- und Motivationszusammenhang damit dann — besonders bei sittlich schwierig einsehbaren Werten oder Entscheidungen — eine vertiefte und zuverlässigere Erkenntnismöglichkeit (vielleicht sogar einen inhaltlich spezifischen Gehalt).

(93) Cfr. *Id.*, *Die Frage nach...*, pp. 27-28: Es darf gefragt werden, ob ein extensiv und intensiv durch eine derartige geistliche Paränese aufgebauter Raum in der « Gemeinde des Neuen Bundes » nichts beiträgt zur besseren Erkenntnis auch natürlicher Handlungsnormen und Einzelentscheidungen. Schon der Filter der alttestamentlichen und der spätjüdischen sittlichen Paränese, entscheidend dann aber der der urkirchlichen Paradosis wirkt hier klärend und formierend. Paulus würde sich gewiss gewundert haben, hätte ihm gesagt, die natürliche rationale Ethik sei hermeneutisch der einzig legitime und verbindliche Verstehenshorizont für seine Mahnungen und Weisungen. Eine moraltheologische Hermeneutik wird weder biblizistisch noch rein philosophisch vorgehen können, sondern wird ihre Erkenntnisse in der Begegnung und Verschmelzung der « Horizonte ».

(94) Ci riferiamo qui al suo contributo: *Neutestamentliche Ethik im Kontext heutiger Wirklichkeit*, in: *Anspruch der Wirklichkeit und Christlicher Glaube...*, pp. 193-207.

(95) Cfr. *Ibid.*, p. 204: Kommt zu den inhaltlichen Forderungen, die auch einer rationalen (autonomen) Ethik erreichbar sind, wie man gern zugeben wird, jene christliche Motivation als integrierende, stimulierende und kritische Kraft

Richiamandosi infine ad alcuni studi recenti di carattere esegetico-ermeneutico ⁽⁹⁶⁾ Schnackenburg vede provato come nello *ethos* della Chiesa primitiva emergessero concrete indicazioni che non possono assolutamente valere come norme morali già acquisite, anzi naturali, dell'*ethos* del mondo circostante. Del resto il fatto che la comunità di fede della Chiesa si riferisca nel suo agire alla sperimentata azione di salvezza di Dio in Cristo quale supremo, sebbene non unico criterio dell'agire cristiano, autenticamente umano, sarebbe il motivo proprio per il quale lo *ethos* cristiano primitivo, confrontato con le altre configurazioni etiche (*Ethosformen*) precedenti e vicine sarebbe un *ethos* particolare ad una comunità (*gruppenspezifischen Ethos*) indipendente anche sotto il profilo materiale contenutistico.

Concludendo Schnackenburg ritiene di dover concedere all'*Heils-ethos* del Nuovo Testamento certamente anche un influsso sulla parte materiale-contenutistica della statuizione delle norme concrete. Senza per altro negare il contributo necessario delle scienze umane e della riflessione filosofica al fine di elaborare un'efficace teologia morale che risponda ai problemi attuali imprevisi nella Scrittura, egli acutamente afferma che invece di una « Morale Autonoma nel contesto cristiano »

hinzu, oder werden nicht vielmehr jene hochethischen inhaltlichen Forderungen aus jener Botschaft Jesu entbunden?

(96) Questi sono: HALTER H., *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*, Freiburg-Basel-Wien 1977; MERKLEIN H., *Die Gottes-herrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978.

Del libro di HALTER e di quello di HASENSTAB R., *Modelle paulinischer Ethik. Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischen Geist*, Mainz 1977 si è occupato recentemente STRECKER G., *Autonome Sittlichkeit und das Proprium der christlichen Ethik bei Paulus*, « Theol. Literaturzeitung » 104 (1979), 865-872. Di quest'ultimo francamente non comprendiamo certi apprezzamenti quali per es. che il libro di Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, sarebbe ancora troppo poco considerato (noch zu wenig beachtet) e che in campo cattolico (vedi Dichiarazione della Congregazione della Fede circa alcune questioni di etica sessuale) ci si imbatte in un'argomentazione biblicista e fondamentalista. Egli accede alla tesi della Morale Autonoma ed osserva per contro che l'asserzione di un'ampia indipendenza contenutistica della *parenese* neotestamentaria si scontra con l'innegabile congruenza etico-materiale tra l'etica neotestamentaria e quella più antica o ad essa contemporanea non cristiana. Soprattutto quella tesi trascurerebbe che l'esigenza della legge di Cristo, per es. dell'amore e dell'umiltà, non anticipa la decisione concreta, ciò che è da fare praticamente. E siccome Halter avrebbe inteso esporre che l'*ethos* fondato cristologicamente si esplicita creativo di norme e critico nella ricezione della morale contemporanea come criterio ordinatore, selettivo, informante contenutisticamente e direzionale del vero comportamento umano, Strecker ribatte che il confronto etico materiale con la tradizione non cristiana ed extra-biblica non risolve sufficientemente la questione perché lo sfondo preletterario non è chiaro, così che non può essere veramente stabilito ciò che Paolo nella tradizione ha selezionato, modificato o accentuato. Ammetterebbe al più che si indichi come un *proprium* etico-materiale della morale cristiana per es. singoli elementi della tradizione cristiana primitiva come è la proibizione del divorzio o il comandamento dell'amore del nemico, ma questo non toglierebbe la loro sostanziale unità con l'etica secolare del tempo.

Il nostro dissenso da Strecker è fondato sul fatto che non ci sembra per niente vero che l'eventuale concordanza etico-materiale tra l'etica neotestamentaria e quella non cristiana infirmo l'indipendenza contenutistica della *parenese* neotestamentaria come pure non è affatto impossibile stabilire ciò che Paolo ha selezionato, modificato o accentuato tra i dati della tradizione.

sarebbe preferibile proporre una « Morale cristiana derivante dal messaggio di Gesù nell'attuale contesto » ⁽⁹⁷⁾.

È questo il luogo di dire anche dell'articolo di E. Hamel, uno studio biblico (quindi esegetico-ermeneutico) e teologico insieme ⁽⁹⁸⁾. Denunciato come il rischio presente sia di passare dall'ottimismo al pessimismo nei confronti dell'utilizzazione della Bibbia in teologia morale fino ad un atteggiamento ipercritico verso il testo sacro, l'autore osserva da una parte che la morale per essere integralmente umana deve essere cristiana, ma dall'altra per essere integralmente cristiana deve essere pienamente umana.

In considerazione del fatto che la fede contiene delle implicazioni antropologiche presenti nella Rivelazione, queste eserciteranno un'influenza sulle decisioni morali concrete, le quali si prendono sempre al cospetto della nostra fede ed in tal modo la ricchezza del Credo entra nella decisione morale concreta. Così, esemplificando, Hamel rileva come si possa reperire nella Bibbia, partendo dalle norme date, un'antropologia sessuale fondamentale che ci dirà, se lo sforzo ermeneutico è ben condotto, ciò che Dio pensa della sessualità umana. La « risposta » proveniente dalla Scrittura non sarà necessariamente al livello di norme concrete, ma ponendosi sempre almeno a quello del significato fondamentale della sessualità, ci fornirà una visione che ci aiuterà a trovare più sicuramente delle risposte concrete. In riferimento a san Paolo Hamel nota come l'Apostolo abbia assunto una posizione critica nel senso più completo del termine in quanto ha operato un processo sia di assimilazione sia di riprovazione. Ciò comporta la questione di individuare il suo principio selettivo o in altri termini stabilire quale fu il suo filtro, se il kerygma o la recta ratio. Ha proibito certe azioni, perché incompatibili col kerygma oppure le ha giudicate dapprima immorali (contro la recta ratio) e, conseguentemente, incompatibili con il kerygma? In verità una siffatta dicotomia tra il kerygma e la recta ratio non avrebbe avuto alcun senso per san Paolo: la sua recta ratio è continuamente presente ed opera all'interno di quella luce nuova (Rivelazione) che gli fu data da Cristo e che costituisce il filtro nell'assumere o nel respingere le valutazioni ed i precetti morali dell'ambiente circostante ⁽⁹⁹⁾. Allora

(97) Cfr. SCHNACKENBURG R., *Neutestamentliche Ethik...*, pp. 206-207: Nach diesen Erkenntnissen muss man dem Heilsethos des Neuen Testaments doch wohl auch einen Einfluss auf die material-inhaltliche Seite der konkreten Normsetzungen zugestehen... Aber ich möchte, um es einmal pointiert zu sagen, statt für eine « autonome Moral im christlichen Kontext » lieber für eine von der Botschaft Jesu herkommende christliche Moral in heutigen Kontext plädieren.

(98) Ci riferiamo qui ad HAMEL E., *La théologie morale entre l'Écriture et la raison*, « Greg. » 56 (1975), 273-319. Si tratta del testo di un rapporto redatto per la Commissione Teologica Internazionale, analogamente all'articolo succitato di Schürmann.

(99) Cfr. *Ibid.*, pp. 311-312. Si osservi come qui si rispecchi assai meglio che in Auer la complessa unità del processo di rinvenimento delle norme morali, e come vi partecipi indissolubilmente la fede. Non così in Auer dove i momenti sono distinti nettamente quando per es. afferma che Paolo presuppone sempre che cosa sia il bene ed il male e quale mediatore del kerygma non sviluppa nessun programma etico specificamente cristiano limitandosi invece e solo ad integrare il tutto in un nuovo orizzonte di significato.

quando Paolo rivestito della sua autorità apostolica ed illuminato dal carisma dell'ispirazione dice in un contesto di salvezza che la fornicazione è immorale, la sua affermazione diventa verità di salvezza, Parola di Dio che si indirizza alla coscienza degli uomini. Né vale obiettare che non si può parlare di rivelazione perché il lettore di san Paolo sapeva già forse che la fornicazione era immorale o almeno lo poteva sapere con la sua ragione. Il criterio per determinare se noi siamo o no al cospetto di una verità rivelata non sta nel fatto di sapere se l'uomo possa o no conoscere questa verità con la sua ragione, ma se Dio abbia voluto o no comunicarci là una verità di salvezza. La Rivelazione non si limita alle sole verità che l'uomo non può conoscere da se stesso, ma si estende a tutto ciò che è verità di salvezza ⁽¹⁰⁰⁾.

Sul nostro tema è intervenuto anche H. Rotter ⁽¹⁰¹⁾. Egli si ripromette di mostrare che una comprensione cristiana del senso della vita, una cristiana attesa della salvezza sul fondamento della Rivelazione in Gesù Cristo ha decisive conseguenze per la comprensione delle questioni etiche fondamentali. Allo scopo non si contenta di espressioni generali e formali, ma giunge ad illustrare gli effetti della fede cristiana fino nei problemi morali del tutto concreti in quanto l'ammissione di una « proprietà » (*proprium*) della morale cristiana si deve poter verificare nelle sue concrete espressioni (*Ausformungen*). O in altri termini in qual più preciso rapporto stia l'amore cristiano con i contenuti materiali della moralità ⁽¹⁰²⁾.

Senza naturalmente negare che si dia anche una conoscenza del bene e del male che non sta in rapporto con un cosciente atto di fede, il cristiano però deve assumere l'amore di Dio e corrispondervi portandolo ad esprimersi nella storia della sua vita, soprattutto nell'amore del prossimo. Quanto radicale debba essere questo amore e quanto l'uomo venga spinto a donarsi, tutto ciò non può essere derivato teoricamente dalla natura umana o da astratte riflessioni, ma solo dall'esperienza della storia. Anche perché non basta al teologo determinare l'essenza della moralità soltanto dal concetto di trascendenza siccome per questa strada si perverrebbe solo a risultati troppo formali per l'atto morale; di qui la necessità che la comprensione della trascendenza come la sua interpretazione in riferimento alla moralità si radichino nella storia, ultimamente nella storia di Gesù Cristo. La radicalità del suo sacrificio fonda

(100) Cfr. *Ibid.*, pp. 316-317.

(101) E lo ha fatto ripetutamente: *Die Eigenart der christlichen Ethik*, « *Stim. der Zeit* » 191 (1973), 407-416; quindi: *Kann das Naturrecht die Moralthologie entbehren?*, « *Zeit. f. Kath. Theol.* » 96 (1974), 76-96; successivamente: *Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975. Da ultimo: *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart*, Graz-Wien-Köln 1977. Qui noi ci riferiamo a quest'ultimo libro, perché il più diffuso ed anche il più recente.

(102) Cfr. ROTTER H., *Christliches Handeln op. cit.*, p. 17: Es wird weiter zu klären sein, in welchem genaueren Verhältnis christliche Liebe zu dem materialen Inhalten der Sittlichkeit steht. Bedeutet Liebe einfach Sachlichkeit, hat sie sich am Willen des Partners, an der Autorität des Gesetzgebers zu orientieren, bekundet Gott seinen Willen durch positive Gebote der Offenbarung, die dann ebenfalls zum Inhalt christlicher Liebe gehören? Diese Fragen scheinen einer genaueren Klärung zu bedürfen.

anche la vocazione alla partecipazione allo stesso fino alla morte e con ciò la radicalità dell'etica cristiana.

Del resto l'antico ed il nuovo Testamento giustificano le esigenze morali non semplicemente in una natura umana oppure in intuizioni razionali, ma nell'esperienza che l'uomo fa di Dio. L'agire di Dio nel suo popolo fonda le esigenze che gli uomini devono adempiere tra loro. Analogamente per il nuovo Testamento dove l'amore al nemico dipende direttamente dal Padre celeste che fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, come anche le indicazioni fondamentali circa il matrimonio cristiano secondo cui gli uomini devono amare le loro mogli sull'esempio della dedizione di Cristo per la Chiesa. La stessa uguale dignità degli uomini si radica per la fede cristiana nel fatto che tutti gli uomini sono chiamati alla salvezza ⁽¹⁰³⁾.

Rotter passa quindi ad illustrare nel campo della morale speciale il proprium cristiano, cioè la stretta interdipendenza della fede e della moralità, perché la norma in quanto presuppone una determinata decisione di valori o una determinata immagine del mondo o progetto di vita è condizionata dalla decisione di fede e quindi della Rivelazione. Così circa i diritti verso la propria vita fisica è nota la posizione tradizionale nella morale cattolica che riconosce all'uomo quello di amministratore negandogli quello di porvi fine direttamente. Posizione che presuppone l'ammissione da parte dell'uomo di una più alta realtà alla quale dover rendere conto ed insieme la fede e la speranza cristiane. Non si nega che si possano dare situazioni in cui in una prospettiva puramente intramondana non ci sarebbe più niente da sperare, ma la speranza cristiana vieta di porvi fine con il suicidio o l'eutanasia perché altrimenti vorrebbe dire che non si crede che possa venire del bene anche da un tale dolore. Proprio il legame a Dio ed alla salvezza eterna valorizza la vita del singolo uomo, per quanto penosa e misera ne sia la condizione, da escludere il suicidio ⁽¹⁰⁴⁾. Analogamente a proposito dell'ambito sessuale in cui nel nuovo Testamento in dipendenza dalla fede nella resurrezione e dall'escatologia si perviene ad una mutata valorizzazione del matrimonio e della sessualità. Così il celibato diventa una rispettabile possibilità da stimare particolarmente se viene scelta « per il Regno dei cieli », ed il matrimonio è indissolubile perché immagine dell'amore di Cristo per la Chiesa. La notevole rivalutazione della donna nel nuovo Testamento non discende naturalmente da consi-

(103) Cfr. *Ibid.*, pp. 44-45. Nelle pagine immediatamente precedenti in relazione agli indirizzi presenti in teologia morale — un esempio è proprio la Morale Autonoma — molto sensibili al dialogo con non cristiani, o addirittura non credenti, Rotter osserva che l'obiezione secondo cui un'etica fondata sulla fede rinuncia ad essere sufficientemente comprensibile per il mondo di oggi misconosce la pretesa di universalità della fede cristiana. Il credente sa invece che egli, forte della Rivelazione in Gesù Cristo e della sua interpretazione nella Bibbia e nella Tradizione, può dare alle più profonde domande dell'umanità una risposta più convincente di tutte le altre religioni o visioni del mondo.

(104) Cfr. *Ibid.*, p. 109: Freilich setzt dieses Verständnis von Liebe wieder voraus, dass menschliches Leben nicht mit dem Tod ins Nichts zurückkehrt, sondern eine ewige Erfüllung finden soll. Die Beziehung zu Gott und zu einem ewigen Heil bringt eine ungeheure Aufwertung des einzelnen Menschenlebens und schliesst damit die Selbsttötung prinzipiell aus.

derazioni filosofiche sull'essenza metafisica dell'uomo in generale e dell'uomo e della donna in particolare, ma ha la sua ragione nella figliolanza di Dio e con ciò nella chiamata all'eterna salvezza ⁽¹⁰⁵⁾.

La conclusione di Rotter è che l'uomo si riferisce al suo fine ultimo nel personale compimento della fede, speranza e carità, compimento che si deve concretare in un comportamento esteriore. Questo però è soltanto la faccia esterna della morale, come tale passibile di una pluralità di significati, e quindi non specificamente cristiana. Specificamente cristiana è in senso pieno solo il compimento della fede, speranza e carità in Cristo e che si esprime simbolicamente nell'azione esteriore concreta. Ciò non impedisce che la fede cristiana eserciti il suo influsso sia nella formazione come nella comprensione delle norme, le quali poi, se non prese ciascuna isolatamente da un'altra ma assunte come un sistema globale, lasciano trasparire nel loro ordinamento una certa struttura e gerarchia che ne rivela la particolarità ⁽¹⁰⁶⁾.

È la volta adesso di J. Ratzinger ⁽¹⁰⁷⁾ che riconduce tutta la problematica in cui si dibatte oggi la teologia morale (le questioni sulla definizione della norma morale, sulla specificità di un'etica cristiana, sulla competenza del Magistero) ad una situazione generale in cui versa non solo la Chiesa cattolica, ma tutta la cristianità, e non solo la teologia morale, ma tutta la teologia. Una situazione pericolosissima in cui emerge il primato dell'ortoprassi con la tentazione mortale che se il cristianesimo vuole in qualche modo contribuire alla costruzione di un mondo migliore, deve creare una prassi migliore — non cercare la verità come teoria, ma produrla come realtà. Naturalmente non ci sarà molto spazio per il Magistero, sempre sospetto di difendere o di mascherare con la sua dottrina interessi di gruppi, anche perché la fede non offrirebbe nessuna fonte indipendente delle norme morali rimandando invece totalmente alla ragione. La fede nelle sue fonti storiche non avrebbe sviluppato nessuna morale propria limitandosi all'assunzione di ciò che allora doveva valere come indicazione della ragione per il comportamento umano insinuando così l'esclusivo riferimento alla ragione quale unica fonte delle norme morali.

Ratzinger rinviene a fondamento di queste conclusioni dei presupposti falsi di cui il primo sarebbe appunto che « ciò che è ricevuto non può mai diventare proprio ». Così nel caso del decalogo, questo sarebbe in Israele parte del concetto stesso di Dio, perché vi si mostra chi è il Dio con cui Israele sta in alleanza. La provenienza delle sue singole parti dall'ambito extrabiblico non dice niente sulla loro separabilità

(105) Cfr. *Ibid.*, p. 120: Diese Gleichwertigkeit der Frau findet in NT natürlich nicht in philosophischen Überlegungen über das metaphysische Wesen des Menschen im allgemeinen und des Mannes bzw. der Frau im besonderen, sondern in der Gotteskindschaft und damit in der Berufung zu einem ewigen Heil ihre Begründung.

(106) Cfr. *Ibid.*, pp. 143-144: Der christliche Glaube beeinflusst deshalb auch die Normenbildung und das Normenverständnis... den Einfluss des Glaubens auf die spezielle Moral und ihre Normen haben wir mit den Beispielen der Ethik des Lebens, der Sexualität und des Eigentums illustriert, einen gestaltenden Einfluss auf die einzelnen Normen.

(107) RATZINGER J., *Kirchliches Lehramt - Glaube - Moral*, in: RATZINGER J. (Hrsg.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 41-66.

dal centro della fede dell'alleanza. Ad uguale risultato si perviene dallo esame dell'esortazione apostolica. A leggere le lettere di Paolo ritorna evidente il legame tra fede e morale; bisogna quindi fare attenzione prima di affermare che il kerygma si restringe ad un rimando, senza contenuti propri, a ciò che la ragione riteneva buono. Perché non si dava allora, né si dà mai una ragione del tempo (« Vernunft der Zeit »), e ciò che Paolo trovò non era un determinato stadio di ricerca (Forschungsstand) intorno al bene, che egli poteva semplicemente assumere, ma una confusione di posizioni contrastanti. Dove si trattava di andare avanti non con una assunzione, ma attraverso una separazione decisamente critica in cui la fede cristiana si formò le sue nuove decisioni ⁽¹⁰⁸⁾.

San Paolo ci rivela molto chiaramente il suo pensiero nel primo capitolo della lettera ai Romani dove precisamente è ripreso il legame tra la morale ed il concetto di Dio: una difettosa concezione di Dio condusse i pagani ad una difettosa concezione della moralità. Per cui « chi legge con attenzione le lettere dell'Apostolo vedrà facilmente che la paraclesi non vi appare come un'appendice moralistica i cui contenuti potrebbero anche essere cambiati, bensì come concreta denominazione di ciò che significa credere. E quelli sono legati indissolubilmente con il centro » ⁽¹⁰⁹⁾.

Il riferimento all'esortazione apostolica ha fatto entrare in gioco il Magistero circa il rapporto tra la fede e la morale, dal momento che l'Apostolo nelle sue lettere decide « magisterialmente » anche circa la forma morale della fede ed è chiaro che il contenuto fondamentale della successione apostolica sta proprio nel mandato di conservare la fede, mandato che include essenzialmente anche l'incarico di concretare e di precisare per ogni tempo le esigenze morali della grazia, poiché la prassi della fede dipende dalla verità della fede in cui la verità dell'uomo attraverso la verità di Dio si è fatta visibile ed è stata elevata ad un nuovo grado. Di qui discendono alcune conclusioni ⁽¹¹⁰⁾. Compito del Magistero è principalmente di continuare l'esortazione apostolica e di difendere le decisioni fondamentali della fede pertinenti la morale contro le rese della ragione al tempo come contro la capitolazione della stessa di

(108) Cfr. *Ibid.*, p. 58: Aber das bedeutet nicht, dass hier das Kerygma zu einem inhaltlosen Verweis auf das jeweils von der Vernunft für gut Gehaltene zusammenschrumpft. Dagegen steht zweierlei: einmal dies, dass es diese « Vernunft der Zeit » historisch gar nicht gegeben hat und nie geben wird. Was Paulus vorfand, war ja nicht ein bestimmter « Forschungsstand » über das Gute, den er schlicht übernehmen konnte, sondern ein Wirrwarr gegenläufiger Positionen... hier war nicht durch Übernahme, sondern nur durch entschieden kritische Sonderung weiterzukommen, in der der christliche Glaube seine neuen Entscheidungen formte.

(109) Cfr. *Ibid.*, p. 59.

(110) Cfr. *Ibid.*, p. 63: Damit schliesst sich der Ring unserer Überlegungen zum Anfang zurück. Zum christlichen Glauben gehört in der Tat die Praxis des Glaubens; Orthodoxie ohne Orthopraxis verliert das Zentrum des Christlichen: die aus der Gnade kommende Liebe. Damit ist aber zugleich auch gesagt, dass die christliche Praxis aus der Mitte des christlichen Glaubens gespeist wird: aus der in Christus erschienenen, im Sakrament der Kirche zugeeigneten Gnade. Die Praxis des Glaubens hängt an der Wahrheit des Glaubens, in der die Wahrheit des Menschen durch die Wahrheit Gottes sichtbar gemacht und auf eine neue Stufe gehoben wird.

fronte alla onnipotenza della prassi. Le quali decisioni fondamentali corrispondono alle conoscenze fondamentali della ragione umana, che nel contatto con la via della fede furono certamente purificate, approfondite ed estese. Il colloquio positivo-critico con la ragione deve proseguire per tutti i tempi, perché da una parte non risulta mai chiaramente che cosa è la vera ragione e che cosa è « razionale » solo in apparenza e dall'altra ci sono sempre entrambi in tutti i tempi, la ragione apparente (Vernunft-Schein) e l'apparire della verità attraverso la ragione (Erscheinen der Wahrheit durch die Vernunft). Nel processo di assimilazione del razionale vero e di rifiuto del razionale apparente entra tutta la Chiesa comprensiva naturalmente del suo Magistero. Questo ufficio è anche oggi irrinunciabile e dove fosse ad esso tolta la competenza per una decisione sul contenuto per o contro una interpretazione della morale che discende dalla grazia, si vibra un colpo alla forma fondamentale della stessa Tradizione Apostolica ⁽¹¹¹⁾.

Per K. Demmer ⁽¹¹²⁾ la norma morale è intesa come la concreta autointerpretazione del credente (moralische Norm als konkrete Selbstauslegung des Glaubenden) in cui confluiscono sia la comprensione della Rivelazione sia l'autocomprensione dell'uomo. L'indicazione morale del credente contiene così una pluralità di elementi strutturali che stanno l'un l'altro in un ordine inseparabile e che sfociano poi nella definitiva unità ed unicità dell'imperativo concreto. Né si può intendere la legge naturale come una sorta di astrazione ipostatizzata, quasi una realtà accanto all'esplicito messaggio rivelato, per cui non basta dire che le esigenze della legge naturale devono essere integrate nell'orizzonte di senso della decisione di fede. Piuttosto questa integrazione può aver luogo se viene rilevato il nucleo antropologico degli asserti di fede (Glaubensaussagen) ⁽¹¹³⁾. Infatti considerato il problema della formazione della norma a parte subiecti si deve ritenere che l'orizzonte di senso, di conoscenza e di esperienza avuti attraverso la fede rappresenta il criterio ultimamente decisivo, nella cui luce viene concepita, come anche teoricamente interpretata, ogni singola norma morale. Oriz-

(111) Cfr. *Ibid.*, pp. 65-66: Das positiv-kritische Gespräch mit der Vernunft muss, wie gesagt, für alle Zeiten weitergehen. Einerseits liegt nie reinlich zutage, was wahrhaft Vernunft und was nur scheinbar « vernünftig » ist; andererseits gibt es zu allen Zeiten beides, den Vernunft-Schein und das Erscheinen der Wahrheit durch die Vernunft. In den Prozess der Assimilation des wahrhaft Vernünftigen und der Abstossung des Scheinvernünftigen gehört die ganze Kirche hinein... Dieses Amt ist auch heute für die Kirche unverzichtbar, und wo ihm die Kompetenz zu inhaltlicher Entscheidung für oder gegen eine Auslegung der aus der Gnade folgenden Moral grundsätzlich abgesprochen wird, wird an der Grundform der apostolischen Überlieferung selbst gerüttelt.

(112) Vengono qui considerati i seguenti suoi scritti: DEMMER K., *Kirchliches Lehramt und Naturrecht*, « Theol. u. Glaube » 59 (1969), 191-213; *Id.*, *Moralische Norm und theologische Anthropologie*, « Greg. » 54 (1973), 263-305; *Id.*, *Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit*, in: *Christlich Glauben und Handeln...*, op. cit., pp. 124-144; *Id.*, *Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral*, in: *Ethik im Kontext des Glaubens...*, op. cit., pp. 101-119.

(113) Così letteralmente in *Moralische Norm und theologische Anthropologie...*, p. 267, nota 17. Anche se qui non è fatto il nome di Auer ci sembra che ad essere dichiarato insufficiente è il suo concetto di integrazione.

zonte che Demmer sente come irrinunciabile al punto che un reale colloquio interdisciplinare (della teologia con la filosofia e soprattutto con le scienze empiriche dell'uomo) è possibile solo a patto che l'atto di fede venga decifrato inequivocabilmente nelle sue implicazioni antropologiche. E specificamente il teologo moralista, che entra in questo dialogo, possiede già un primo criterio con cui misurare i dati positivi ⁽¹¹⁴⁾.

Passando quindi da un discorso formale e di struttura ad uno contenutistico Demmer osserva che la prima e fondamentale implicazione antropologica dell'evento della Rivelazione sta sicuramente nella fede in un Dio personale, perché la dignità della persona umana, unica ed irripetibile, ha qui la sua insuperabile conferma storica. Il fatto dell'incarnazione arricchisce ed estende l'implicazione precedentemente indicata sul piano interpersonale, perché il Verbo che si fa uomo pone la base immutabile di una radicale uguaglianza tra gli uomini, mentre nella passione e nella croce trovano la loro spiegazione le esperienze fondamentali del soffrire e del dover morire. Il cristiano ha perfino la libertà di perdersi e quindi di amare rettamente in quanto ha già anticipatamente superato nella decisione di fede la pretesa e la crisi estrema della sua vita: in conseguenza di ciò la base di decisione (*Entscheidungsbasis*) del credente è dilatata ⁽¹¹⁵⁾. Nella resurrezione di Cristo la liberazione è totale perché il cristiano si possiede pienamente e certo oltre la sua morte, mentre dalla giustificazione escatologica il credente sa che non potrà mai esprimere un giudizio definitivo ed irrevocabile sul suo prossimo lasciandogli invece sempre aperta la possibilità di una rinascita e non osando anticipare un giudizio che è riservato all'oltre-storia.

Il cristiano non si decide dunque di fronte ad un sistema di norme e di verità non storico, ma sempre alla luce di una esperienza storicamente personale in quanto nell'evento della Rivelazione sono inclusi contenuti antropologici irrinunciabili da ritenere come il primo ed immediato criterio di ogni ulteriore positiva rilevazione della norma. Esiste, così intesa, una normativa immagine di uomo secondo il Vangelo, nella cui luce sono da rintracciare come pure da valutare le sue molte singole espressioni. Processo di rilevazione che si estende oltre i confini della storica testimonianza della Rivelazione all'ambito generale della « legge naturale », senza ovviamente intendere ciò come se nella legge morale naturale fosse entrato un nuovo ambito di realtà, in quanto esso appartiene già originariamente alla « legge di Cristo ».

Non ci si può accontentare — ripete Demmer — di integrare nell'orizzonte dello avvenimento salvifico positivamente compreso un *ethos* mondano pretrovato, ma si tratta invece di decifrare immediatamente questo stesso orizzonte negli atteggiamenti morali fondamentali in esso

(114) Cfr. *Ibid.*, p. 272: Aus diesem Grunde ist nur dann ein wirkliches Gespräch interdisziplinärer Art möglich, wenn der Glaubensvollzug auf seine anthropologischen Implikationen hin eindeutig entschlüsselt wurde. Erst wenn diese grundlegende Arbeit geleistet ist, kann die geforderte Ausweitung vonstatten gehen. Der Moralthologe, der in diesen Dialog eintritt, besitzt dann bereits ein erstes Kriterium, mit dem er positive Daten misst.

(115) Cfr. *Ibid.*, p. 279, nota 63: Entscheidungsbasis des Glaubenden ist erweitert: das Leben steigt zu einer sinnvollen menschlichen Möglichkeit auf. In dieser Haltung hält er hoffend die Dunkelheit seiner moralischen Einsicht durch.

contenuti, perché se non si fa questo non resta più giustificata la inseparabile unità di fede e ragione, finendo in un razionalismo ⁽¹¹⁶⁾. Quanto agli atteggiamenti fondamentali, che per il credente vengono dalla fede, si può affermare che essi già portano in sé sempre una concrezione materiale almeno incipiente, e sarebbe quindi un errore, perché una considerazione unilaterale, se si volesse rinunciare nei confronti della situazione concreta ad ogni predecisione con un suo contenuto. Anche perché ciò mostrerebbe senza dubbio un fondamento antropologico ridotto.

Demmer sottolinea quindi come compito costante della riflessione teologica quello di superare una concezione positivista ed estrinsecista della Rivelazione, per ritornare invece a quel punto privilegiato che è la coscienza del credente dove si compenetrano a vicenda conoscenza ed esperienza, pensiero e fede ⁽¹¹⁷⁾. Considerata da questa prospettiva la stessa indicazione morale non appare più come un'imposizione eteronoma, ma al contrario come una difesa dei valori irrinunciabili dell'esistenza cristiana, e con ciò stesso umana, in tutta la sua pienezza, perché in essa dovrebbero fondersi categorie antropologiche e teologiche, e soprattutto esperienza di Dio e di se stessi.

Sullo sfondo di questi pensieri diventano perspicue le considerazioni che Demmer fa intervenendo più volte a trattare e ritrattare l'argomento, sullo ufficio e sulla competenza del Magistero nell'ambito morale ⁽¹¹⁸⁾. Il primo dato da ritenere è che la conoscenza della legge naturale non può essere ridotta adeguatamente al piano di comprensione della conoscenza di un oggetto, ma è piuttosto una autointerpretazione di colui che conosce, così che quella appare primariamente ed in senso proprio legata al soggetto e solo secondariamente ed impropriamente diretta all'oggetto. Con l'atto di fede diventa tematico (sia pure in maniera storica ed ultimamente indeducibile) ciò che nella conoscenza della legge naturale è già dato atematicamente, per cui la conoscenza morale nella fede (si è nel campo della *lex Christi*) e la conoscenza della legge naturale non hanno a che fare con due serie di asserzioni rispettivamente ipostatizzate, riducendo così l'ampiezza dell'atto di fede e delle rispettive verità ⁽¹¹⁹⁾. Di qui la giustificazione della competenza del Magistero

(116) Cfr. *Ibid.*, p. 292, nota 104: Der Moraltheologe kann sich nicht damit zufrieden geben, ein vorgefundenes Weltethos in einen positivistisch verstandenen Sinnhorizont des Heilsgeschehens zu integrieren; er muss diesen Sinnhorizont selbst unmittelbar auf die in ihm enthaltenen moralischen Grundhaltungen hin zu entschlüsseln suchen, um der untrennbaren Einheit von fides et ratio gerecht zu werden. Erst dann können konkrete Entscheidungssituationen angegangen werden. Rationalisierung ist nicht mit Rationalismus gleichzusetzen.

Anche qui per quanto assente il riferimento esplicito ad Auer ci sembra fuor di dubbio che l'Autore intenda e critichi la posizione di quello.

(117) Cfr. *Ibid.*, p. 305: Es ist bleibende Aufgabe theologischer Reflexion ein positivistisches wie extrinsezistisches Offenbarungsverständnis zu überwinden und auf eine Bewusstseinslage des Glaubenden zurückzuführen, in der Einsehen wie Erfahren, Denken wie Glauben einander durchdringen.

(118) Si veda sopra alla nota 112 gli articoli ai quali qui ci riferiamo.

(119) Cfr. DEMMER K., *Kirchliches Lehramt...*, pp. 200-208 passim: Von hier aus wird leicht verständlich, dass die « Lex Christi » in ihrer begrifflich materialen Gestalt der « lex naturalis » nichts spezifisch Neues hinzufügt; sie vermittelt diese nur zu ihrer intensiven Vollendungsgestalt... Die bisherigen Überlegungen dürften erhellt haben, dass Offenbarungsgehalte und Naturrechtsgehalte nicht nach Art

nell'esercizio di interpretazione autentica della legge naturale, esercizio che è senz'altro una realtà omogenea; la differenza semmai all'interno di questa omogeneità dipende dal grado di intensità di conoscenza nell'interpretazione della coscienza morale dei fedeli ⁽¹²⁰⁾.

Ritornando successivamente sull'argomento afferma che nella concreta realtà del credente non si dà nessuna comprensione o argomentazione puramente di diritto naturale e così in ogni asserto del Magistero, del quale stavolta distingue tra una competenza originaria ed una sussidiaria, la cui relazione non deve però essere ridotta all'astratta differenza tra fede e ragione, tra « lex Christi » e « lex naturalis ». La competenza originaria dello annuncio magisteriale ecclesiale « in re morali » sta nel promuovere il dinamismo profetico della comunità dei credenti e nel proclamarlo pubblicamente. Nel suo esercizio il Magistero ecclesiale non propone né impone autoritativamente una dottrina morale, ma piuttosto interpretando le implicazioni morali di un evento di liberazione le fa presenti, e questo si riflette anche nell'interiore struttura della sua lingua improntata al « genus litterarium propheticum ». La competenza sussidiaria è invece quella che si riferisce all'attività dello stesso Magistero quando dà indicazioni normative che riflettono la pienezza non ancora escatologica ed ammettono così l'inevitabile compromesso con la presenza del male nel mondo. Il quale compromesso non è colpa nel senso proprio del termine, ma, come espressione dell'essere passivamente collocati in una storia di peccato, esso contraddice la dinamica originaria della moralità neotestamentaria. Per questa ragione il Magistero ecclesiale non può garantire per quello nella percezione della sua competenza originaria senza falsare il suo proprio mandato ⁽¹²¹⁾.

Più recentemente ancora Demmer è rivenuto sui problemi ermeneutici in teologia morale fondamentale. Di un'ermeneutica teologica si può legittimamente parlare solo se è previamente chiarita la sottostante comprensione della Rivelazione cominciando dall'asserto fondamentale che non c'è una fede « pura » nella realtà storica, perché questa è sempre già intrecciata col comprendere e storicamente mediata. Il credente sa che al suo atto di credere corrispondono determinati contenuti ra-

einer adäquaten « juxtapositio » zueinander stehen... Dann ist die Unterscheidung von formell geoffenbarten sittlichen Wahrheiten und naturrechtlichen Einsichten aber so zu verstehen, dass die formell geoffenbarte Wahrheit nicht aufhört, eine materiell naturrechtliche zu sein, und der Komplex naturrechtlicher Einsichten immer unter dem intensiven Anspruch der geoffenbarten Wahrheit steht.

(120) Pur certamente distinguendo tra un esercizio che si esprime con la certezza dell'infallibilità ed uno semplicemente autentico, Demmer in questo articolo non propone ancora la differenza tra competenza originaria e competenza sussidiaria del Magistero ecclesiale.

(121) Cfr. DEMMER K., *Die Weisungskompetenz...*, p. 134: Und gerade in diesem Licht ist die originäre Kompetenz kirchlicher Lehrverkündigung in re morali zu sehen; sie ist es, die die prophetische Dynamik der kirchlichen Glaubensgemeinschaft in sich versammelt und öffentlich zu Gehör bringt...; ed a pp. 143-44: Und letztlich bleibt herauszustellen, dass Kompromiss nicht Tatschuld im eigentlichen Sinne des Wortes ist; als Ausdruck passiven Eingefügtseins in Schuldgeschichte läuft er aber der ursprünglichen Dynamik neutestamentlicher Sittlichkeit entgegen. Aus diesem Grunde kann das kirchliche Lehramt für ihn nicht in der Wahrnehmung ihrer originären Kompetenz eintreten, ohne seinen eigenen Auftrag zu verfälschen.

dicali antropologici e che quindi la sua fede si mostra « in nuce » come antropologicamente rilevante. Precisamente queste implicazioni antropologiche consentono alla fede come orizzonte di senso comprensivo la sua funzione integrante, stimolante e correttiva nei confronti della ragione; questo non impedisce, anzi esige che il processo di ermeneutica teologica avvenga sotto la duplice luce del credere e del comprendere quali due fuochi di un'ellisse, in un rapporto di reciproco rimando. La categoria decisiva del pensare ermeneutico è quindi quella della novità e non quella della specificità, perché la prima è originaria, mentre la seconda è derivata ⁽¹²²⁾.

Quanto proprio alla affermazione che la moralità neotestamentaria non contiene alcuna pretesa che non sia per principio di legge naturale, Demmer riconosce che ciò offre la base per la comunicazione oltre i confini della fede esplicita, ma osserva che non aiuta concretamente, se si tratta di attuare questa comunicazione. Certo che questo presuppone che la natura esista sempre già in trascendentale ordinazione alla grazia ricevendo in quella la sua propria pienezza storica, ma si tratta di mostrare questa novità come pienezza. E la discussione circa il proprium si deve guardare da astrazioni ipostatizzate come pure dal cancellare la differenza tra il piano storico e quello metafisico o dall'opporli l'un l'altro in alternativa ⁽¹²³⁾.

L'ermeneutica teologico-morale persegue come suo compito di dilatare i confini dell'agire umano mostrando come i suoi limiti siano determinati dalla storia di peccato, e parimenti indicare come le radicali esigenze di Gesù siano quanto di più avveduto e ragionevole ci sia. Momento imprescindibile di questo processo ermeneutico è il Magistero in cui si esprime autoritativamente la competenza esistenziale della ecclesiale comunità di salvezza e che esercita il suo compito nella duplice modalità di competenza originaria e sussidiaria. Ripropone qui Demmer quanto espresso nell'articolo precedente con l'avvertenza di far notare, come già là, che la terminologia utilizzata non ha lo stesso senso che in Auer per il quale funzione sussidiaria è sinonimo di funzione di supplezza. Non di supplezza si tratta, ma di competenza sussidiaria che non cessa per questo di essere propria benché non originaria.

Registriamo infine anche il pensiero di E. Feil ⁽¹²⁴⁾. Pur non condividendo le critiche, giudicate sostanzialmente impertinenti, formulate da Stoeckle in *Grenzen der Autonomen Moral* egli trova assai problematico il dualismo di Welt- ed Heilsethos. Più precisamente le sue per-

(122) Cfr. DEMMER K., *Hermeneutische Probleme...*, p. 113: Dem entspricht, dass die entscheidende Kategorie hermeneutischen Denkens diejenige der Neuheit und nicht der Spezifität ist.

(123) Cfr. *Ibid.*, p. 114: Sie geht von der Voraussetzung aus, dass Natur immer schon in transzendentaler Hinordnung auf Gnade existiert und mithin in ihr die eigene geschichtliche Vollendung empfängt... Die Diskussion um das Proprium muss sich hüten, hier mit hypostasierten Abstraktionen zu operieren und den Unterschied zwischen metaphysischer und historischer Ebene zu verwischen, bzw. die eine gegen die andere alternativ auszuspielen.

(124) Ci riferiamo qui a FEIL E., *Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moraltheologie*, « Herd. Korr. » 33 (1979), 97-102; *Id.*, *Glaubensüberzeugungen und Werterfahrungen*, « Stim. der Zeit » 105 (1980), 98-110.

piessità riguardano appunto la questione centrale se la distinzione tra Weltethos ed Heilsethos possa essere proiettata indietro nella storia ed essere ammessa come già dell'antico Testamento. Notevoli riserve egli solleva sull'ipotesi di un « Weltethos » nel senso di un ethos secolare, mondano e profano e della sua successiva integrazione nella fede di Jahvè, ipotesi che Auer ritiene verificata anche in san Tommaso. Ciò perché il tentativo di separazione di fede ed ethos è prettamente moderno avendo le sue radici tra l'altro nell'intento di porre fine alle guerre di religione. Andando quindi al cuore della questione Feil trova ingiustificata la riduzione della fede ad una relazione trascendentale che non riguarda il mondo neppure materialmente, ma che integra puramente un ethos autonomo ⁽¹²⁵⁾.

Senza poi rifarsi al tema esplicito dell'autonomia morale teonoma ed occupandosi invece della relazione tra convinzioni di fede (Glaubensüberzeugungen) ed esperienza dei valori (Werterfahrungen) offre tuttavia indirettamente alcune indicazioni interessanti mostrando come starebbe tramontando la mentalità illuministica che giustifica solo il razionalismo, al punto che un rappresentante del razionalismo critico come Popper espressamente assicura che la sua posizione dipende da una convinzione, da una fede. Ne discende che anche la non-credenza (Unglaube) di fronte alla fede cristiana è ancora una « Unglaube », cioè una fede per la quale la fede cristiana è falsa.

Passando dalle convinzioni di fede all'esperienza dei valori ed esemplificando, Feil ritiene che non è questione solo di ragione e di intelligenza rifiutare l'odio comunque eticamente illegittimo, ma l'accettazione di valori fondamentali dipende ultimamente da convinzioni fondamentali. Proprio in considerazione di questo si dovrebbe porre in maniera nuova la questione circa i valori specificamente cristiani (e con ciò circa un'etica specificamente cristiana). Valori umani convergenti nell'ambito di differenti convinzioni non consentono di concludere che questi valori sarebbero, indipendentemente dalla rispettiva convinzione, da fondare solo sulla ragione ⁽¹²⁶⁾, e così Feil ci sembra infirmare la tanto declamata, ma forse solo pretesa, universalità della ragione.

(continua)

FERDINANDO CITTERIO

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(125) Cfr. FEIL E., *Auf der Suche...*, p. 101: Hier stellt sich eine zweite zentrale Frage an Auers autonome Moral: Ist die neuzeitliche Trennung von Glaube und Vernunft, die die Trennung von Glaube und Ethos begründet, überhaupt von der Sache her möglich? Die Reduktion eines Glaubens auf einen die Welt nicht auch material betreffenden Transzendenzbezug, der lediglich ein autonomes Ethos integriert, unterstellt die Berechtigung dualer Unterscheidungen, wie sie neuzeitlich sehr häufig sind.

(126) Cfr. FEIL E., *Glaubensüberzeugungen...*, p. 108: Auf grund des Zusammenhangs der Werte mit fundamentalen Überzeugungen ist auch die Frage nach spezifische christlichen Werten (und damit nach einer spezifisch christlichen Ethik) neu zu stellen. Konvergierende humane Werte im Rahmen verschiedener Überzeugungen lassen nicht den Schluss zu, diese Werte seien eben unabhängig von der jeweiligen Überzeugung rein von der Vernunft her zu begründen.