

**MORALE AUTONOMA E FEDE CRISTIANA:
IL DIBATTITO CONTINUA (*)**

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

5. - TRA KANT E SAN TOMMASO: AUER, KASPER, MESSNER, WILLIAMS, BELMANS, ERMECKE, PINCKAERS, DE FINANCE, MERKS, BUJO

Per la completezza della nostra presentazione ed anche per una migliore comprensione di tutta la discussione registriamo alcuni degli interventi di riferimento a Kant ed a san Tommaso ⁽¹²⁷⁾. La comprensione e l'interpretazione di questi due filosofi come viene proposta è certamente un elemento rivelatore dell'intentio profundior dei teologi che sostengono la Morale Autonoma.

Cominciamo con Auer ⁽¹²⁸⁾. Pur riconosciuto che in san Tommaso non appare il termine di autonomia della moralità, tuttavia è sicuro che la realtà è senz'altro presente; un'autonomia nei confronti dell'ordine naturale, della metafisica e della fede.

Quanto all'ordine naturale Auer ritiene che l'Aquinante non abbia mai sostenuto la tesi che l'uomo non abbia il diritto di intervenire nelle strutture fisiologico-biologiche, perché principio e norma della moralità non stanno nella cieca sottomissione ai fini della natura elevata al rango di normatività assoluta, ma nella preoccupazione per l'ottimale sviluppo dell'esistenza umana ⁽¹²⁹⁾. Principio e misura della moralità è invece la

(*) Cfr. *La Scuola Cattolica*, 108 (1980), 509-61.

(127) HOFFMAN J. ha scritto recentemente: *Zur Kantrezeption innerhalb der Moralthologie*, « Münch. Theol. Zeitsch. » 31 (1980), 81-109, suggerendo che Kant oggi deve essere visto in teologia in un'altra luce, ed attraverso la critica neokantiana all'unilateralità della critica kantiana alla metafisica potrebbe risultare un nuovo e fecondo rapporto di filosofia e teologia.

(128) AUER A., *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in: DEMMER K.-SCHÜLLER B. (Hrsg.), *Christlich Glauben und Handeln*, Düsseldorf 1977, 31-54.

(129) Fraintenderebbero san Tommaso invece quanti affermano — per es. nell'*Humanae Vitae* — che l'uomo può pervenire alla sua vera felicità solo se si attiene alle leggi scritte da Dio nella sua natura e perciò da osservare. Questa è l'opinione di Auer che cita anche Oeing-Hanhoff secondo cui l'enciclica avrebbe canonizzato un pensiero stoico in quanto vi si proclama la subordinazione del

ratio, perché san Tommaso avrebbe precisato lo stoico « secundum naturam vivere » in « secundum naturam humanam », cioè « secundum rationem vivere », ed infatti proprio la ratio è regola e misura degli atti umani e ne è il principio. Tuttavia quest'autonomia è relazionale in quanto sta in reale rapporto con l'insieme delle finalità della natura, in modo tale però che la ragion pratica nei confronti delle inclinationes naturales non è un puro organo di lettura (Ableseorgan), né quelle a loro volta sono puro materiale (blosses Material) della ragion pratica in quanto comportano in se stesse come tali già una teleologia.

Quanto alla metafisica analoga posizione in quanto che la scienza dell'agire morale non può essere ottenuta semplicemente dalla natura metafisica dell'uomo o dell'atto umano per derivazione, estensione o applicazione. E però anche qui l'autonomia della morale dalla metafisica non è assoluta, ma relazionale, ed in ogni caso una metafisica dell'agire si deve muovere nella « figura della riflessione » o in altri termini la « fondazione » e la « derivazione » metafisica della moralità è una « conoscenza essenzialmente successiva ». Ciò perché nell'ambito dell'immediata conoscenza dell'agire la ragion pratica basta a se stessa, né abbisogna di alcuna conoscenza metafisica essenziale ⁽¹³⁰⁾.

Passando ad una considerazione teologica la categoria che Tommaso usa e quella di legge intorno a cui è costruita tutta la trattazione con alla sommità la lex aeterna. Tutte le altre leges ne sono una partecipazione senza però che possano essere dedotte da quella, perché piuttosto devono essere sviluppate attraverso la ragion pratica. La lex aeterna è così interpretata ultimamente come la ratio creatrice di Dio e si comprende che l'uomo non la può concepire concretamente né immediatamente ⁽¹³¹⁾. La lex naturalis è anch'essa intesa come il risultato di una riflessione sul fondamento di ciò che si mostra nell'esperienza pratica ed è in tal modo una interpretazione speculativa successiva di quanto viene praticamente esperito ⁽¹³²⁾.

comportamento libero personale a delle finalità naturali pretese come comando stesso di Dio.

(130) Cfr. *Ibid.*, p. 39: Die Metaphysik sucht die von der praktischen Vernunft erkannte Sittlichkeit im Wesen des Menschen zu gründen. Die dadurch ermöglichte « Ableitung » des Moralischen aus dem Wesen des Menschen oder des menschlichen Aktes gewinnt dadurch nicht eine unmittelbar praktische Bedeutung. Das Wesen ist sowenig wie die Naturordnung « unmittelbar massstäblich », vielmehr geben beide « der Vernunft, indem sie sie gründen, den Raum frei, in dem sie nun selbst messend und regelnd ist ». Al contrario invece nell'Humanae Vitae dove verrebbero dedotte conseguenze etiche da una metafisica dell'atto coniugale (« intima ratio », « utraque essentialis ratio » actus coniugalis), ma questa sorta di argomentazione non si può richiamare in nessun modo a san Tommaso.

(131) Molto giustamente qui citando Kluxen Auer annota come la posizione della lex aeterna non è primaria ed immediata, ma deve essere intesa come il risultato di una riflessione sul fondamento di ciò che si mostra nell'esperienza pratica, e così essa non può avere il carattere di un conoscere pratico-direttivo dell'azione. Meno esatto invece dove afferma che la lex aeterna è, come la metafisica dell'agire in generale, successiva interpretazione dell'esperienza pratica. Ciò perché riteniamo frainteso il significato della metafisica.

(132) Nel fatto che « Tommaso stesso abbia concepito un'etica teologica, ma insieme sottolineato che anche il credente deve tendere all'estremo delle possibilità umano » Auer vede una legittimazione dell'etica filosofica o della Morale Au-

Infine il riferimento dell'autonomia morale alla fede. Il teologo in quanto vuol considerare le creature in se stesse deve profittare delle conoscenze dei filosofi, perché la creatività di Dio e la salvezza apparsa in Gesù Cristo sono di natura relazionale o trascendentale così che esse non comportano niente per la determinazione categoriale delle creature. In tal modo il vero tomismo sarebbe nel passaggio dal sacralismo al secolarismo ed il testo più eloquente nell'illustrare l'autonomia dell'uomo viene individuato nel prologo alla II Pars della *Summa Theologiae* (l'uomo come *imago Dei*, *secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*). Autonomia e teonomia insieme perché nel concetto dell'immagine di Dio si esprimerebbe l'intrecciarsi della determinazione trascendente ed immanente dell'uomo ⁽¹³³⁾.

Assicurata così la legittimità e la sufficienza di un'etica filosofica la determinazione del proprium cristiano è rinvenuta nel fatto che l'uomo è ordinato in Gesù Cristo ad un nuovo fine ed ad un significato che sorpassa la vita presente, per il cui conseguimento gli sono date delle forze che sono le virtù teologali espressioni della grazia.

Tommaso sarebbe più che mai esplicito e chiaro nell'escludere che alle norme trovate dalla ragione vengano aggiunte delle imposizioni, dei comandamenti per il comportamento mondano. Anche qui il proprium cristiano è quindi realmente di natura relazionale o trascendentale e possiede così nessuna rilevanza categoriale nei confronti del *Weltethos* che rimane pertanto, anche nell'ambito della Rivelazione cristiana, autentica competenza della ragione umana ⁽¹³⁴⁾. D'altra parte il proprium cristiano non manca di far sentire i suoi effetti sull'agire morale, cosa che Tommaso illustrerebbe con una triplice funzione e cioè di direzione, correzione e compimento (dirigere, correggere ed adimplere) e qui Auer troverebbe una conferma perfetta alla sua tesi quando parla di funzione integrante, critica e stimolante dello stesso.

Ma a noi sembra che i conti non tornino perché se il proprium cristiano è di natura trascendentale (tale quindi che non importa niente direttamente per la determinazione categoriale) non può né dirigere, né correggere, né completare la legge naturale. Mentre ciò in tanto è pos-

tonoma. Evidentemente qui *Autonome Moral* è sinonimo di etica filosofica; non con lo stesso significato viene inteso altrove tanto che non si comprenderebbe la reazione alle tesi della *Morale Autonoma* se volessero solo affermare che esiste un'etica filosofica. Cosa pressoché universalmente pacifica nel mondo cattolico. Ovviamente quando Kant parla di morale autonoma non afferma semplicemente l'etica filosofica, ma la intende come esclusiva e determinata secondo una particolare struttura.

(133) Ma sarebbe interessante indagare, e per il momento almeno osservare, perché Tommaso ignori il concetto ed il termine di autonomia. Fuor di dubbio che ammette l'esistenza di un'etica filosofica e che illustra ampiamente la *exousia* dell'uomo nell'agire morale, principio e padrone delle sue opere, provvidenza a sé ed agli altri, ma mai legislatore a se stesso.

(134) Il testo di san Tommaso a cui ci si riferisce sempre è *Summa Theologiae* I, II, 108, 2 ad 1: *ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae ut supra dictum est. Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.*

sibile ed avviene in quanto Gesù con la sua opera e con la sua dottrina si esprime su comportamenti e su precetti categoriali: *lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae...*, quia *lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat* (I,II,94,5 ad 1) ⁽¹³⁵⁾.

La conclusione di Auer comunque è che se in san Tommaso manca il concetto di autonomia della moralità, la sostanza c'è: *der Begriff fehlt, die Sache aber ist da*. Autonomia in quanto il principio e la misura della moralità non sono da cercare nell'ordine della natura, né nell'essenza metafisica dell'uomo e neppure in una rivelazione che tolga l'essere-legge-a-se-stesso (*Selbstgesetzlichkeit*) dell'uomo, ma nella ragione ⁽¹³⁶⁾. Anzi egli va ben oltre sostenendo che, se la teologia dell'epoca moderna fosse rimasta su questa linea, la dottrina di Kant dell'« autonomia come rappresentazione della libertà morale » non sarebbe stata fraintesa come un pericolo fondamentale per l'etica cristiana, perché nell'intento di portare l'uomo ad assumere responsabilmente il suo proprio essere Tommaso non si lascia superare da Kant. Ancora di più: se la teologia dell'epoca moderna fosse rimasta sulla linea tomista la critica di Feuerbach non l'avrebbe scalfita, perché l'uomo, per niente alienato, non abbisognava di nessun umanesimo ateo che lo liberasse. Solo in questi ultimissimi tempi l'etica teologica avrebbe riscoperto l'autonomia teonoma la cui migliore interpretazione sarebbe fin qui quella tomista.

Francamente non ci pare molto persuasiva questa operazione di avvicinamento dell'Aquinate a Kant. Verissimo che la storia della teologia morale a partire dall'autunno del Medioevo fino alla manualistica anche recente è stata ipotecata fortemente dall'influsso nominalistico (con relativa impronta giuridica ed estrinsecista), ma non riteniamo che solo questo spieghi la reazione kantiana. La filosofia di questi ha un intento

(135) Si veda anche il testo seguente di S. Th. I, II, 99, 2 ad 2: *Legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universalibus: sed tamen, propter consuetudinem peccandi, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum; sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum; ad excludendum rationis humanae errorem qui accidebat in multis.*

Qui san Tommaso indica chiaramente come noi ci si imbatte in precetti per sé di legge naturale e però formalmente proclamati come *lex divina*.

(136) Cfr. *Ibid.*, p. 52: *Der Mensch verlangt danach, sein sittliches Handlungswissen in einem umgreifenden Sinnhorizont einzuordnen und sein Dasein und Handeln auf das Ganze der Wirklichkeit zu beziehen; dieses Verlangen verwirklicht sich in dem Bemühen um eine metaphysische Wesenserkenntnis und um eine Metaphysik des Handelns. Der über alle Versuche immanenter Daseinsinterpretation in einen transzendenten Sinnhorizont hinausdrängenden Mensch stößt schliesslich auf das Angebot der Offenbarung; darin vermag er zu erkennen, dass seine Selbstgesetzlichkeit in Gott ihren Grund und ihr Ziel hat.*

ed una prospettiva molto più ampi, come opposizione a tutta la filosofia classica ed autentica rivoluzione copernicana ⁽¹³⁷⁾. Più precisamente il fatto che sia Tommaso sia Kant sottolineino la responsabilità dell'uomo non ci sembra sufficiente ad avvicinarli, perché per quello la legge morale che l'uomo è capace di conoscere è sempre e solo partecipazione della legge di Dio (l'unico legislatore), mentre in Kant non c'è posto per nessun altro, quale fonte della moralità, al di fuori della ragione. E proprio è il diverso concetto di ragione, nonostante il ruolo fondamentale che questa ha nella fondazione e sistemazione della morale nei due autori, ad impedire quell'avvicinamento proposto da Auer. Non deve infatti sfuggire che in san Tommaso la ratio che è normativa è quella recta (« regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta »: II Sent. 24,3 ad 3), ed è retta quella misurata dalla realtà che propriamente e finalmente, in quanto misurata dall'intelletto creatore di Dio, è la norma della moralità. Non così in Kant.

Sul tema dell'autonomia e teonomia è intervenuto con un ampio studio anche W. Kasper ⁽¹³⁸⁾, secondo cui il pensiero di Tommaso non è più greco-cosmocentrico, ma biblico-teocentrico; di conseguenza l'uomo non è solo alla greca un membro, sia pure il più alto, del cosmo, ma è posto — biblicamente — come signore del mondo. Immediatamente si riscontrano effetti per il rinvenimento delle norme morali in quanto l'uomo non le deriverebbe immediatamente dalla legge eterna, né farebbe della ragione umana nei confronti dell'ordine della natura (gegenüber der Naturordnung) un organo di lettura puramente recettivo, arrivando ad una geniale sintesi di teonomia ed autonomia al riparo di ogni oggettivismo di diritto naturale e di ogni positivismo magisteriale. Purtroppo succederà il volontarismo nominalistico per il quale Dio, se lo volesse, potrebbe comandare all'uomo ciò che è falso, ingiusto ed immorale, cose che l'uomo in perfetta obbedienza deve fare. L'esito fu una violenta reazione: la protesta contro un nominalistico Dio dell'arbitrio e la critica ad un sistema ecclesiale autoritario condussero perciò ad una forma di autonomia, che non è più teonomamente fondata, ma si costituisce da se stessa. In tal modo è posto in maniera nuova il problema dell'autonomia ⁽¹³⁹⁾, e la tragicità dell'epoca moderna è che gli impulsi di liberazione del cristianesimo spesso si dovettero affermare contro la cristianità stabilita. Una volta emersa la autonomia avrebbe avuto uno sviluppo in fasi successive da Cartesio a Nietzsche passando per Kant. Col primo avverrebbe la svolta copernicana ad un nuovo antropocentrismo in cui l'uomo si presuppone ancora Dio come condizione

(137) Bisognerebbe infatti non trascurare che se all'imperversare di una teologia nominalistica estrinsecista Kant reagì con la sua morale autonoma è però anche vero che la sua filosofia, non diversamente dal nominalismo ed in completa opposizione a quella aristotelica e tomista, è una filosofia del dovere e del precetto, sia pure autonomi, mentre cade negletto il concetto di bene.

(138) KASPER W., *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: *Anspruch der Wirklichkeit...*, pp. 17-41.

(139) Cfr. *Ibid.*, p. 24: Der Protest gegen einen nominalistischen Willkürgott und die Kritik an einem autoritären kirchlichen System führten deshalb zu einer Form der Autonomie, die nicht mehr theonom begründet ist, sondern sich autonom selbst konstituiert. Damit war das Autonomieproblem neu gestellt.

della sua propria possibilità, pur diventando egli il soggetto che si contrappone a tutta l'altra realtà e la fa oggetto. Kant estende la rivoluzione di prospettiva all'ambito morale in base al grande principio della volontà dell'uomo che è essa stessa legge indipendentemente da ogni causa esterna che la determini (Selbstgesetzlichkeit della ragione e Selbstzwecklichkeit dell'uomo). Kasper rileva che la teologia avrebbe frainteso la dottrina dell'autonomia kantiana come un soggettivismo, mentre quella è tutt'altro che un arbitrio individualistico: questo ci pare senz'altro vero, perché non va dimenticato come a legiferare sia in Kant l'Io trascendentale e non quello empirico in preda alle passioni e verso cui il filosofo è così diffidente. D'altra parte non si può misconoscere che il problema teologico della morale kantiana consiste nel fatto che la sua autonoma fondazione nella libertà esclude un fondamento teonomo. Ed inoltre che la morale non ha il suo fine in Dio, ma in se stessa, per cui Dio, quale postulato della ragion pratica, è piuttosto mezzo al fine dell'uomo. L'idea di Dio ha solo un significato funzionale, mentre è stravolta la tradizionale relazione di religione ed etica, in quanto quella è fondata su questa ⁽¹⁴⁰⁾.

Il passo ulteriore avviene con Nietzsche, dove la nascosta funzionalizzazione dell'idea di Dio nell'epoca moderna conduce alla divinizzazione dell'uomo conosciuto come autonomo: l'ateismo postulatorio del nostro secolo si spiega benissimo, perché un Dio onnipotente non può essere, se deve essere la libertà umana. L'autonomia dell'uomo compresa radicalmente esclude radicalmente ogni teonomia. Nietzsche ha pensato puntualmente fino alla fine le conseguenze di questa autonomia emancipatoria: l'uomo che ha progettato Dio lo può anche uccidere. Ma nel momento in cui la libertà si emancipa dall'unica misura che le corrisponde, la infinità di Dio, subito essa diventa senza misura, del tutto indifferente. Insomma l'autonomia emancipata (die emanzierte Autonomie) come si rinviene in Nietzsche alla fine dello svolgimento dell'epoca moderna è un'idea cristiana impazzita al punto che si può concludere che solo la teonomia può fondare e compiere l'autonomia.

Di qui allora il compito per la teonomia cristiana nei riguardi dell'autonomia moderna: criticare i presupposti e le conseguenze non cristiane, conservare la latente ricchezza cristiana ed integrarla nuovamente nella teonomia cristiana ⁽¹⁴¹⁾. Invece in passato sono state diverse le reazioni della Chiesa e della teologia cattolica verso la problematica moderna dell'autonomia.

Prevalse ad esempio il modello della restaurazione che condannò l'autonomia come distacco (Abfall) dalla teonomia: già nell'Ottocento

(140) Scrive giustamente KASPER W., *Ibid.*, pp. 28-29: Damit hat sich bei Kant nicht nur wie bei Descartes die Begründungsstruktur der Autonomie, sondern auch deren Sinnstruktur verändert. Während bei Thomas der letzte Sinn und die Glückseligkeit des Menschen in der Verherrlichung Gottes, in der visio beata besteht, geht es in der Neuzeit um Optimierung des Humanums, um eine Glückseligkeit, die zwar nur durch Gott erlangt werden kann, die aber nicht in Gott besteht. Bei Thomas ist Gott das höchste Glück des Menschen, bei Kant dient er nur noch dem Glück des Menschen.

(141) Cfr. *Ibid.*, p. 31: Daraus könnte sich eine neue Ortsbestimmung nicht nur der Theologie, sondern des Christentums in der modernen Welt ergeben.

sotto l'influsso della filosofia della restaurazione si condannò la storia della libertà in epoca moderna arrivando ai pronunciamenti dottrinali e disciplinari antimodernistici dell'inizio del nostro secolo che, accreditando un'immagine della Chiesa chiusa ed integralista, ne avrebbero danneggiato seriamente la figura al suo esterno e la vivacità al suo interno. Quando poi a partire dagli anni venti nella Chiesa ci furono movimenti di rinnovamento essi furono del tutto indifferenti allo spirito moderno dell'autonomia, anzi il rinnovamento venne indicato nel distarsi alla realtà, anche alla realtà metafisica e con ciò nel superamento del soggettivismo e dell'individualismo moderni. In questa valutazione concordarono R. Guardini e K. Adam che, insieme con molti altri, non seppero scorgere le radici cristiane e le possibilità positive dell'epoca moderna. Se invece si vuole — e lo si deve — tener conto di queste potenzialità allora non si può più riproporre una pura restaurazione del pensiero medievale, sia pure nella sintesi geniale di san Tommaso, e bisogna invece pervenire ad un'adeguata determinazione della collocazione del cristianesimo nel mondo di oggi.

Un altro modello è quello che intende l'autonomia come realizzazione della teonomia, e si può senz'altro citare tra i sostenitori di questa interpretazione K. Rahner che, in una rilettura moderna della sintesi tomista, perverrebbe a mostrare che autonomia e teonomia non rappresentano delle contrapposizioni, ma si condizionano reciprocamente. Proseguendo su questa linea J. B. Metz elabora una teologia del mondo secondo cui « cristianizzare il mondo significa in senso originario mondanizzarlo » e con questa tesi raggiunge la teologia della secolarizzazione come è rappresentata da Gogarten nell'ambito protestante. In questa direzione si collocano, come è ben noto, le teologie della liberazione soprattutto latino-americane secondo cui la salvezza è interpretata come liberazione e la lotta per questa è insieme lotta per il Regno di Dio. L'importante è che questo modello non misconosca l'essere divino di Dio nella sua infinita qualitativa differenza nei riguardi del mondo, così che la Parola di Dio non diventi senza contenuto e senza oggetto, e quindi una formula vuota, una devota sovrastruttura. Ma se non si tratta di un « trascendente senza trascendenza » e la Parola di Dio dice qualcosa di decisivo per il mondo e per l'uomo allora la Rivelazione di Dio deve contenere criteri contenutistici che, mentre confermano la moderna autonomia ed il processo di liberazione, soccorrono per valutarlo in modo nuovo ⁽¹⁴²⁾.

Da ultimo il modello della correlazione e dell'analogia: autonomia come immagine della teonomia. La posizione di Barth della analogia relationis in opposizione alla analogia entis non si può sottrarre al pe-

(142) Cfr. *Ibid.*, pp. 35-36: Wenn aber Gott nicht mehr « etwas » besagt, das nicht mit der modernen Welt oder mit der Welt überhaupt schon gegeben ist, dann wird das Wort Gott inhaltslos und gegenstandslos, es wird zur Leerformel und zum frommen Überbau... Besagt aber das Wort Gott « etwas », und zwar etwas Entscheidendes für die Welt und den Menschen, dann müssen sich aus der Offenbarung Gottes auch inhaltliche Kriterien ergeben, welche die neuzeitliche Autonomie und die modernen Befreiungsprozesse nicht nur bestätigen und überhöhen, sondern auch in neuer Weise zu beurteilen helfen.

ricolo del positivismo della Rivelazione, mentre la teologia cattolica deve tentare una determinazione della relazione tra la teonomia cristiana e l'autonomia moderna. La teonomia presuppone l'autonomia umana, poiché l'essere di Dio deve essere riconosciuto dall'uomo in una libertà responsabile, siccome Dio vuole il suo onore e la sua glorificazione da una libera creatura. Viceversa però la libertà umana solo attraverso la teonomia, il riconoscimento di Dio e la comunione con Lui perviene alla sua pienezza e compimento, così che, se rettamente intesa, la teonomia non è in nessun modo una sorta di eteronomia.

La teonomia, fondata nell'ordine della creazione, da una parte esclude una comprensione dell'autonomia radicalmente emancipata, perché la natura data ed affidata come compito alla libertà dell'uomo è condizione della sua possibilità. Essa deve essere coltivata, ma non manipolata; di qui una riabilitazione rinnovata dell'idea di diritto naturale. La teonomia, fondata nell'ordine della salvezza, dall'altra getta luce sul comportamento mondano dell'uomo, e le sue relazioni teologiche e mondane, Heilsethos e Weltethos devono essere distinti senza essere separati. Di qui l'impossibilità di una qualsiasi deduzione delle norme concrete per il comportamento intramondano dall'ordine della salvezza, mentre il proprium dell'etica cristiana è da ricercare nella libertà per la quale Cristo ci ha liberato ⁽¹⁴³⁾.

In questa lunga esposizione, in cui il rapporto autonomia-teonomia è variamente presentato, Kasper sta per l'ultima interpretazione, che però non ci soddisfa pienamente, perché ci sembra che parlare di autonomia in questo senso diventi improprio. L'affermazione dell'intelligenza e della libertà umane quali condizioni necessarie per riconoscere Dio e Gesù Cristo, evitando di cadere nel positivismo — sia pure nella forma dell'*Offenbarungspositivismus* barthiano —, come pure la riabilitazione del diritto naturale non giustificano minimamente il discorso sull'autonomia morale che invece è un'altra cosa. Come anche non comprendiamo perché dall'*Heilsordnung* non ci possano venire indicazioni normative concrete, in quanto la Rivelazione, che ne è l'espressione, non manca di precetti e comandamenti concreti di etica mondana. Pur non inaccessibili all'investigazione razionale e quindi pertinenti la legge naturale, tuttavia sono autorevolmente proposti come Parola di Dio e quindi costitutivi essenziali dell'etica cristiana.

Del libro di Boeckle, *Fundamentalmoral* (1977), registriamo qui i giudizi di J. Messner e di C. Williams. Il primo ⁽¹⁴⁴⁾ trova Boeckle un assertore della libertà autonoma che avrebbe per fondamento Dio, scoperto in un'analisi trascendentale della libertà umana, come condizione

(143) Cfr. *Ibid.*, pp. 40-41: Die Theonomie der Schöpfungsordnung erinnert erstens an die dem Menschen vorgegebenen und für sein Dasein konstitutiven Relationen... Das der menschlichen Freiheit als Bedingung ihrer Möglichkeit Vorgegebene und Aufgegebene nennt man die Natur... Die Theonomie der Heilsordnung erinnert zum zweiten daran, dass der Mensch aus sich unvollendbar ist... Sie erlaubt keine Deduktion konkreter Normen aus der Heilsordnung für das innerweltliche Verhalten... Das Gesetz Christi ist also ein Gesetz der Freiheit, einer christlichen Freiheit zu der Jesus Christus uns frei gemacht hat, und in der dürfte das Proprium christlicher Ethik in erster Linie zu suchen sein.

(144) MESSNER J., *Fundamentalmoral*, « Theol. u. Glaube » 68 (1978), 321-329.

di possibilità della libertà finita. Al fine di giustificare il moderno postulato dell'autonomia Boeckle si riferisce a Tommaso che, in opposizione ad Agostino, non conosce nessuna illuminazione diretta dell'idea divina. Ma Messner pone proprio la sua domanda circa il significato di ragione e razionale (*Vernunft* e *vernünftig*) in Boeckle osservando invece che il compito dello sviluppo (*Ausgestaltung*) del mondo fu sempre nell'etica scolastica cosa non della ragione autonoma, ma della *recta ratio* misurata dai fini che vengono considerati come determinanti. Perciò è ancora assai ambiguo quando Boeckle scrive che all'uomo, che riflette, si rivelano nelle sue naturali inclinazioni dei fondamentali beni che sono già dati al suo agire morale responsabile, perché con ciò non sarebbe ancora detto come essi sono concretamente da realizzare o da conservare.

Riferendosi quindi alla discussione — che trova notevole considerazione in Boeckle — circa i due tipi di fondazione della norma morale (deontologica e teleologica) Messner ritiene che il concetto « teleologico » come è qui inteso è usato in senso totalmente diverso dalla scolastica, per la quale sono primariamente determinanti i fini immanenti all'essere (*die seinsimmanenten Zwecke*). Al punto che con Tommaso la scolastica passa a fare attenzione ai fini immanenti della vita dell'uomo, della famiglia, della società, dello stato, e le maniere di comportarsi in conformità con questi fini sono *naturaliter rectae* ⁽¹⁴⁵⁾. Infine a quello, che in un richiamo all'Aquinate sottolinea che il concetto di natura deve essere sempre compreso nell'ambito dell'ordine della ragione, Messner ricorda che è certamente vero che per Tommaso il bene morale sta nell'agire secondo ragione, ma è altrettanto vero che la conformità con la ragione si ha quando ci si comporta secondo ciò che corrisponde al fine dovuto, il quale a sua volta è riconoscibile nell'ordine della natura.

Molto più severo verso Boeckle è C. Williams ⁽¹⁴⁶⁾ che gli rimprovera la mancanza di una rigorosa conoscenza del pensiero di san Tommaso e colloca la sua opera nella prospettiva propria della casuistica moderna, perché la sua preoccupazione fondamentale non sarebbe di stabilire la verità della vita cristiana a livello pratico, bensì la libertà e l'autonomia dell'agente umano ⁽¹⁴⁷⁾. Quanto poi al concetto centrale di autonomia

(145) In altri termini Messner rileva questa non uniformità nell'intendere la teleologia dell'azione umana tra Boeckle (e moltissimi moralisti di oggi) e san Tommaso con la scolastica, difformità che non consente un legittimo richiamo di quelli a questo. Perché in un caso (Boeckle) la teleologia è ricavata dalle conseguenze di un'azione (*die Folgen*), mentre nell'altro (san Tommaso) è ricavata dalle finalità immanenti all'essere (*die seinsimmanenten Zwecke*).

(146) WILLIAMS C., *La renovación de la Teología Moral en la perspectiva de la « Aeterni Patris »*. A propósito de la « Moral fundamental » de F. Boeckle, « Scripta Theologica » XI/2, 1979, 757-771.

(147) Cfr. *Ibid.*, pp. 764-766 passim: La preocupación de Boeckle en el tratado que comentamos es muy otra. Es, indiscutiblemente, una preocupación casuística y legalista, a saber, no el cuidado por establecer la verdad o la falsedad de una acción o de la manera de comportarse delante de Dios y a la luz de su mensaje de salvación, sino muy de otro modo, determinar si el hombre es libre o no en tal acción concreta o en tal manera de obrar según las normas constituidas por su propia subjetividad, o según la manera de obrar o de comportarse de la masa, o de la mayoría de hombres o de creyentes... En suma el tratado de

teonoma Williams lo trova contraddittorio e mutuato da Tillich e quindi in linea con il moralismo kantiano. Al fondo sta una concezione deista di Dio, naturalmente incompatibile con la fede cattolica, e quindi la necessità di ritornare ai grandi principii antropologici e teologici di san Tommaso per uscire dall'impasse.

Sempre tra i critici annotiamo due recentissimi interventi di G. Ermecke e T. Belmans ⁽¹⁴⁸⁾.

Belmans non affronta direttamente il tema dell'autonomia, ma interrogandosi sul concetto di natura umana in san Tommaso non gli è affatto estraneo. Oggetto del suo esame è se si possa continuare a dire che « all'affermazione dell'immutabilità della natura umana si contrappone quella dell'Aquinate della sua mutabilità » ⁽¹⁴⁹⁾. A quanti ritengono di rinvenire nell'Angelico espressioni a sostegno della mutabilità della natura umana si deve far osservare che lì non si intende il piano ontologico, ma ci si riferisce puramente al piano morale dell'effettivo comportamento dei singoli popoli o individui.

Infatti che Tommaso consideri la natura umana in senso stretto assolutamente immutabile non può essere seriamente negato, purché si ricordi che l'espressione natura è qui una categoria metafisica. Espressioni contrarie si spiegano perché egli usa la parola « natura » in due significati fondamentali diversi, e più precisamente la mutabilità di cui è questione in certi testi tomisti non è di ordine ontologico, ma semplicemente morale in quanto l'uomo può divenire cattivo e la sua volontà pervertirsi ⁽¹⁵⁰⁾. All'Aquinate è costantemente presente la distinzione tra

teología moral fundamental de Boeckle se ocupa casi exclusivamente de un solo tema, a saber, de la constitución de normas que salvaguarden la autonomía innata de cada hombre, sobre todo contra la injerencia de la autoridad doctrinal de la Iglesia... La noción de razón y de libertad ocupa demasiado lugar, incluso podría decirse que un lugar central, en el tratado de Boeckle. Pero desgraciadamente estas nociones fundamentales en él quedan muy confusas... El autor, a esto respecto, hace alusión aquí y, allá a la autoridad de Santo Tomás... Es verdad que santo Tomás asigna un lugar preponderante a la razón humana en el esfuerzo de la regulación existencial del comportamiento humano. Pero también ha insistido siempre con fuerza que la regla y la norma de toda actividad humana concreta es no la razón sin más, sino la recta razón.

(148) ERMECKE G., *Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moraltheologie und zum Problem einer Fundamentalmoral*, « Münch. Theol. Zeit. », 30 (1979), 33-44; BELMANS G. THEO., *Hält Thomas von Aquin die menschliche Natur für wandelbar?*, « Münch. Theol. Zeit. », 30 (1979), 208-217.

(149) Belmans qui cita numerosi autori quali Seckler, Boeckle, Kluxen, anche se il riferimento diretto è a Fuchs presso il quale si trova l'espressione riportata e cioè « der Behauptung der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur stehe die Behauptung des Aquinaten von ihrer Veränderlichkeit gegenüber ».

(150) Molto interessanti i testi che Belmans adduce dove è documentato, oltre ogni dubbio, questo significato del termine « natura » come sinonimo di volontà o di carattere del singolo individuo. Ne riportiamo solo alcuni chiarissimi: De Malo 2, 4, ad 13: Ad decimumtertium dicendum quod iusta et bona possunt dupliciter considerari. Uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem: quia principia iuris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem iusta et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae et diversas condiciones hominum et rerum, secundum diversitatem locorum et temporum: sicut hoc semper est iustum quod in emptione et venditione fiat commutatio secundum aequivalens; sed pro mensura frumenti iustum est ut in

naturale secundum naturam speciei et naturale huic individuo al punto che si possono benissimo dare comportamenti del tutto innaturali e però in un certo senso connaturali (innaturales simpliciter sed connaturales secundum quid), così che non è lecito concludere che questi ultimi sono conformi a natura e con ciò in qualche modo difendibili, perché san Tommaso è al riguardo esplicito come più non si potrebbe: *bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti* (I,II,19,7) ⁽¹⁵¹⁾.

Naturalmente il discorso trascorre a considerare quella sorta di postulato filosofico assunto troppo spesso acriticamente — determinante la morale fondamentale in senso relativistico — secondo cui a livello di norme di comportamento concreto o « categoriale » sarebbe da escludere una reale validità generale ammissibile invece sul piano astratto o « trascendentale » delle motivazioni più profonde ⁽¹⁵²⁾. In verità l'errore di questa posizione starebbe nella previa convinzione che la espressione fondamentale della ragione etica « *bonum faciendum, malum vitandum* » sia un principio puramente formale che non si riferisce ad alcun determinato contenuto al punto che, come scrive J. Arntz, lo stesso ideale può essere configurato in diverso modo ed un'altra forma non significa la negazione dell'ideale. Come pure è del tutto arbitrario identificare i precetti primari con le norme di comportamento astratto e quelli secondari con le norme di comportamento concreto, come fa F. Scholz, pervenendo così ad un radicale relativismo inconciliabile con la morale fondamentale tomista. Ciò perché l'Angelico fonda la sua dottrina di una legge naturale universalmente valida sul rapporto col nucleo immutabile del nostro essere, così che deve volgere lo sguardo altrove chi voglia trovare un garante per questa tesi relativista ⁽¹⁵³⁾.

tali loco vel tempore tantum detur, et in alio loco vel tempore non tantum sed plus vel minus. Analogamente in S. Th. II, II, 57, 2 ad 1: *Ad primum ergo dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur: ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat. Ed ancora S. Th. I, II, 5, 4: *Voluntas hominis transmutari potest ut in vitium degeneret a virtute... ideo Philosophus dicit in I Eth., aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines, quorum natura mutationi subiecta est. Infine in S. Th. I, II, 46, 5: Si igitur consideretur natura generis quae est natura huius hominis in quantum est animal sic naturalior est concupiscentia quam ira... si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet in quantum est rationalis sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia...; si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem sic ira naturalior est quam concupiscentia... Est enim homo dispositus ad irascendum secundum quod habet cholericam complexionem.**

(151) Scrive l'Angelico in I, II, 31, 7: *Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem.*

(152) Questa dicotomia abelardiana (*recht abelardianische*) determinerebbe, secondo Belmans, ampiamente il pensiero del secondo Fuchs (*das Denken aus der zweiten Periode von J. Fuchs*) e della scuola teleologica in generale.

(153) Cfr. BELMANS T., *art. cit.*, p. 217: *Dass die menschliche Natur in*

Ermecke denunciando un « sistema » della doppia verità nella prassi della vita cristiana e nella teologia morale scientifica ⁽¹⁵⁴⁾ lamenta come un metodo che fallisce la realtà quello dell'opposizione pregiudiziale alla dottrina tradizionale, un metodo però ampiamente adottato da rappresentanti della filosofia e della teologia cattolica. La tradizione, quando non è irrisa o accantonata, viene stravolta e tale è il caso di san Tommaso, perché, se è senz'altro pertinente richiamarsi alla *ratio humana*, questa viene compresa troppo poco come percipiente l'essere e l'ordine (e non costitutiva di quelli). Per Tommaso la *ratio* è legata ad un ordine pre-dato delle cose in tutti gli ambiti dell'essere, della vita, mentre il processo di soggettivazione (die Versubjektivierung) della *ratio* che avviene presso molti, che oggi discutono di diritto naturale, non si può appoggiare a san Tommaso ed alla sua scuola. Di qui lo stupore nel leggere in Boeckle (*Fundamentalmoral*, 1977, p. 250) che « la legge morale naturale non consiste né in un ordine di natura dal quale ricavare norme, né nella somma di regole di comportamento razionali, bensì si tratta di quella legge interiore che provoca l'uomo alla conformazione di sé e del mondo e gli fa riconoscere attraverso una semplice riflessione le finalità più importanti affidate incondizionatamente alla sua responsabilità ». Concetto di legge morale naturale che Ermecke giudica infondato e contraddittorio con tutta la tradizione ⁽¹⁵⁵⁾.

In uno studio espressamente sull'autonomia ed eteronomia in san Tommaso S. Pinckaers ⁽¹⁵⁶⁾ rilutta ad utilizzare questa terminologia in riferimento all'Angelico, perché questa sarebbe una questione affatto moderna nata con Kant. E tra la scolastica ed il secolo dell'illuminismo sarebbero intervenuti tre avvenimenti storici assai rilevanti al riguardo. Il primo è il nominalismo con la concezione della libertà come libertà di indifferenza che ha dato forma di dilemma al rapporto tra autonomia ed eteronomia, mentre non è così per la libertà « aperta » di Tommaso

engerem Sinne wandelbar ist, steht nirgendwo bei Thomas zu lesen; wohl aber das Gegenteil. Auf dieser Überzeugung beruht seine Lehre eines allgemeingültigen aturgesetzes in Bezug auf den unabänderlichen Kern unseres Wesens... Wer für eine relativistische These einen Gewährsmann finden möchte, sollte anderswo Umschau halten.

(154) Cfr. ERMECKE G., *art. cit.*, p. 36: Das Ergebnis: wir haben heute in der Praxis des christlichen Lebens und in der wissenschaftlichen Moraltheologie ein « System » doppelter Wahrheit: hier die Lehre der Kirche — dort die « Lehre » primär weltgerichteter Laien und Theologen; hier die Anerkennung der von der Kirche im Auftrage Christi verkündeten und im Heiligen Geist gesicherten Gotteswahrheit — dort die Ablehnung dieser Lehre und ihre Reduzierung auf eine innerweltliche Folge-Ethik und Erfolgsmoral.

(155) Cfr. *Ibid.*, p. 41: Vor allem in der jüngsten Entwicklung hat man sich von der ontologischen Interpretation des esse als Grund des agere abgewandt und statt dessen nur das agere in der Funktionalität des einzelnen Aktes oder einzelner Aktgefüge im Hinblick auf verschiedene Wert — und Leistungssysteme und deren vor allem humanwissenschaftliche Interpretation aufgebaut... ed a pp. 43-44: Alle heutigen Versuche, einen Autonomismus zur Grundlage der Moral zu machen, sind zum Scheitern verurteilt... Warum also mit dem aus der Neuzeit übernommenen Autonomiebegriff, der sich auch nicht als « theonome Autonomie » taufen lässt, Vertretern anderer, nichtchristlicher Systeme nachlaufen?

(156) PINCKAERS S., *Autonomie et hétéronomie en morale selon st. Thomas d'Aquin*, in: PINTO DE OLIVEIRA C.J. (a cura di), *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg 1978, 104-123.

che stabilisce una congiunzione naturale della volontà con le altre facoltà dell'uomo e con il mondo esteriore. Conseguentemente in lui autonomia ed eteronomia, senza opposizione necessaria dell'una all'altra, si compongono perché tra le due c'è la congiunzione tra l'azione divina legislatrice e quella della ragione umana. In dipendenza della nuova concezione della libertà invece la morale si concentra intorno ai precetti ed ai comandamenti come al suo oggetto adeguato, mentre per Tommaso il primo elemento del suo sistema è quello della virtù ed è proprio a questo livello che si deve cercare l'apporto cristiano nella sua morale.

Ad analogo risultato di opposizione tra l'autonomia di una morale puramente razionale ed eteronomia, qualora intervenga la fede, si arriva per il secondo avvenimento di rilievo che è la crisi protestante, la cui ripercussione in ambito cattolico si può identificare in una reazione che sottolinea quasi esclusivamente la dottrina della legge naturale e le capacità della ragione facendone il punto di partenza della trattazione teologico-morale. Ne venne così che sia da parte cattolica come da parte protestante si operò una separazione tra la fede e la morale fino a trovarsi di fronte al dilemma: o autonomia di una morale puramente razionale o eteronomia, se bisogna far intervenire la fede al di sopra della ragione. Ma niente di più alieno alla dottrina di san Tommaso di questa separazione di fede e ragione, convinto invece come è dell'accordo profondo delle due sotto la cui azione congiunta la morale si svolge nell'organismo delle virtù.

Da ultimo l'universalismo della ragione per il quale i moralisti in una società pluralista si propongono la costituzione di una morale razionale autonoma nella speranza che sia accettata come base comune da tutti gli uomini di buona volontà. L'autonomia di una tal morale umana sembrerebbe essere la condizione del suo valore universale. Secondo Pinckaers la morale di san Tommaso non misconosce affatto questa esigenza di universalismo dal momento che vi si accorda gran credito alla ragione, ma essa comprende anche l'universalismo della fede ⁽¹⁵⁷⁾, così che la morale tomista vuol essere pienamente razionale e pienamente cristiana in quanto riposa sulla corrispondenza tra l'universalismo della ragione e la potenza dell'universalismo contenuta nella fede. Quest'ultima non si oppone alla retta ragione limitandosi a costituire un gruppo particolare tra gli uomini, perché invece risponde alle aspirazioni nascoste nel cuore di ogni uomo al di là di ciò che può cogliere la ragione stessa. E quindi non si pone il dilemma della scelta tra morale secondo la fede, di natura eteronoma riservata ai credenti, e la morale razionale autonoma ed universale. La fede, precisamente perché ha la sua fonte in Dio, insegna una morale di un universalismo attivo che

(157) Cfr. *Ibid.*, p. 113: Dans cette vue, la foi chrétienne n'est pas une croyance parmi d'autres au sein d'un monde pluraliste où les chrétiens devraient avoir la générosité et l'abnégation de mettre leurs efforts et leur foi même au service d'une morale humaine, seule valable pour tous, sans prétendre aucunement imposer à d'autres ce qui leur est propre. Cela conduirait de fait à éliminer de la foi toute prétention à intervenir directement dans la morale concrète.

assume e che attua quello della ragione in una maniera che sorpassa le forze umane ⁽¹⁵⁸⁾.

Così, per quanto paradossale possa sembrare, Pinckaers ritiene che si deve partire dal trattato della legge evangelica o legge nuova per illustrare quale è l'« autonomia » di cui gode il cristiano nel suo agire. Infatti la legge nuova possiede due caratteristiche principali — nella trattazione di san Tommaso — che conferiscono al cristiano una reale e crescente autonomia morale, intendendo bene questo termine nella sua apertura all'azione di Dio, e che sono l'interiorità e la libertà.

Interiorità che non ha nulla a che vedere con una interiorizzazione psicologica realizzata da un soggetto di buona volontà nei confronti di una legge esterna e che non è integrabile nel quadro di una morale dell'obbligazione o del dovere come quella ereditata dal nominalismo e dal kantismo. Invece attraverso la carità la legge nuova è una « legge d'amore » che sta alla radice stessa delle virtù ed all'origine dei loro atti ⁽¹⁵⁹⁾.

Quanto alla libertà essa entra perfino nella definizione della legge nuova così che tra le due sta un'armonia ed una collaborazione, in quanto la legge concorre alla crescita della libertà, cosa anche qui assolutamente incomprensibile ad una concezione nominalistica della morale. Tanto questa libertà è capace di uno slancio spontaneo al di là dello stesso precetto che la legge evangelica comprende, come sua parte costitutiva, i consigli che manifestano così l'autonomia morale del cristiano divenuto capace per l'impulso interiore dello Spirito, delle virtù e dei doni di scegliere lui stesso, liberamente, le vie che lo conducono a Dio oltre i precetti necessari. Più la libertà morale cresce grazie alle virtù, meglio essa si difende dall'arbitrio e così essa si pone all'opposto della libertà carnale di cui dice san Paolo, e l'autonomia che essa suscita è fondata sull'amore del vero bene di cui il giudizio morale è la manifestazione concreta.

J. De Finance ha dedicato pochi anni or sono un lungo articolo al nostro tema ⁽¹⁶⁰⁾. Pur mantenendo il discorso a livello esclusivamente filosofico e ignorando completamente — nessuna citazione al riguardo — i teologi che lo discutono, a noi interessa perché lo studio si riferisce ampiamente a san Tommaso.

(158) Cfr. *Ibid.*, p. 113: Nous devons oser croire que la foi chrétienne, spécialement dans le domaine moral, est plus « raisonnable » qu'une certaine raison, et placer de nouveau cette foi à la source et au coeur de l'agir moral comme de la théologie. C'est à ce prix que se découvrira à nous la dimension rationnelle et universelle de la foi et que nous pourrions en témoigner comme le fit st. Thomas en son temps.

(159) Cfr. *Ibid.*, p. 120: Notons encore ici l'erreur qu'il y aurait à s'appuyer sur l'affirmation de st. Thomas que la Loi nouvelle n'ajoute aucun précepte extérieur à la Loi ancienne pour argumenter à l'encontre de la spécificité de la morale chrétienne... Son (della legge nuova) efficence, par suite, sera plus parfaite: celui qui agit poussé par un amour vrai ira beaucoup plus loin, intérieurement et extérieurement que celui qui agit par obligation ou même en esprit de devoir. L'interiorité de la loi nouvelle se communiquera à l'ensemble des vertus et à chaque activité du croyant par le moyen de la charité comme « forme » des vertus agissant à l'intérieur de chacune d'elles. Ainsi même au plan naturel, les actes du chrétien seront-ils assumés et perfectionnés par la loi nouvelle.

(160) DE FINANCE J., *Autonomie et théonomie*, « Greg. » 56 (1975), 207-235.

Osservato come al fondo dell'esigenza kantiana dell'autonomia della morale ci fosse un senso vivo della persona e della sua interiorità inviolabile, riconosce che la conclusione dello sviluppo storico a partire di là sia stata la distruzione della morale quale per esempio nell'esistenzialismo sartriano, in quanto che l'uomo, che si era proclamato legislatore di se stesso, si domandò inevitabilmente perché non poteva liberarsi da qualsiasi valore e norma. Di qui l'urgenza di una riconsiderazione critica. Lo spirito umano, trasparente a se stesso e capace di ritornare sulla sua essenza, ha il potere di far suo ciò che gli è donato e di riprendere dall'interno quanto gli viene dall'esterno. Quanto al valore morale ed all'ordine del bene e del male questo si definisce immediatamente e formalmente in rapporto con la retta ragion pratica il cui giudizio è la regola prossima della volontà. Di qui che la ragione, lo spirito è in noi il fondamento della nostra dignità personale ed in un certo senso assoluta, ma in un certo senso soltanto perché essa ragione è in noi partecipata e conseguentemente la nostra autonomia è essa pure partecipata. Infatti c'è un ordine di verità, un ordine di valori che non dipendono dal suo (= della ragione) punto di vista o dal suo arbitrio, per cui essa è normativa, ma in modo derivato. Diversamente la Ragione divina che è senz'altra originaria e che rende possibile la nostra conoscenza facendo che l'essere sia razionale e la nostra ragione ontologica, cioè volta verso l'essere per comprenderlo ed esprimerlo in un discorso. Ricordando come la Ragione divina non sia una ragione umana infinitamente dilatata, ciò che sarebbe contraddittorio, si noti che la sua verità è « fondante », la nostra « fondata ». Tuttavia, partecipando della Ragione assoluta, la nostra ne partecipa anche il carattere espressivo, così che le sue esigenze — se essa funziona bene — sono le esigenze dell'essere. In questo senso, ma solo in questo senso, si può dire che la nostra ragione partecipa alla funzione nomotetica della Ragione assoluta; ciò che è la verità, ma anche il limite della nostra autonomia. Allora la teonomia lungi dal contraddire l'autonomia ne è il fondamento e la condizione, perché Dio non ci dona la sua legge come un legislatore esterno, ma ce la dona donandoci la ragione che la promulga attraverso le sue proprie esigenze che sono quelle stesse dell'Essere ⁽¹⁶¹⁾.

Il rapporto tra la nostra libertà e la Libertà prima non è in alcun modo un rapporto di esteriorità, ma di immanenza reciproca e particolarmente misteriosa. Tra le due sta senz'altro una alterità — addirittura infinita —, ma si tratta non di un'alterità orizzontale come quella di due libertà finite bensì verticale in cui l'infinito della distanza coincide con l'infinito della prossimità. Al punto che la Libertà prima può anche essere chiamata regola « prossima » — metafisicamente — della nostra libertà, la quale nei suoi significato e finalità autentici non è per niente indifferente, perché *liberum arbitrium per se ad bonum ordinatum est*. Così in quanto lo Spirito Santo inclina la nostra volontà

(161) Cfr. *Ibid.*, p. 227: Bien loin donc de contredire l'autonomie, la théonomie en est la condition — et d'abord pour cette raison que la « loi morale », sans laquelle la notion même d'autonomie s'évanouit, indique, au delà de la « droite raison », la Raison première dont celle-ci tire son pouvoir normateur.

verso il bene, quest'ultima diventa ciò che è veramente, affrancata dalla duplice servitù delle passioni e della legge.

Questa teonomia che fonda l'autonomia può però restare anonima dietro gli imperativi della ragione, e questo non offre alcun fondamento alla tesi di certi teologi che esigono una conoscenza previa ed esplicita di Dio per una coscienza autentica dell'obbligazione morale. Come del resto non ha adeguato fondamento nemmeno la tesi del « peccato filosofico », perché se l'autonomia è una mediazione della teonomia ed il giudizio della ragione pratica è come il portaparola di Dio, la violazione deliberata di una esigenza razionale è ciò che il linguaggio religioso chiamerà un'« offesa di Dio ». Illuminante infine per comprendere questa autonomia con fondamento teonomo l'analogia tra la maniera tomista di concepire ciò che qui viene chiamato « teonomia » e quella di concepire l'illuminazione. In tutti e due i casi c'è comunicazione all'uomo di un principio interiore, di una forma stabile: intelletto agente in questo secondo caso, ragione pratica in quello, così che illuminazione e teonomia si situano molto più profondamente, e cioè alla radice dell'attività spirituale. Rappresentazioni antropomorfe di un lume esteriore o di una legislazione imposta da fuori sono fuorvianti ed errate. Ciò non significa che non si possano dare illuminazioni soprannaturali e gratuite o leggi divine positive, ma tutto questo sarebbe impossibile e senza senso se non ci fosse il dono stesso della nostra attività intellettuale ed il dono della nostra ragion pratica. In tal modo accordando consistenza alle creature e riconoscendo la loro sufficienza nel loro ordine proprio san Tommaso assume pienamente l'eredità greca — soprattutto aristotelica — con la differenza capitale però che egli presuppone l'azione creatrice e conservatrice della Causa prima ⁽¹⁶²⁾.

Recentemente hanno visto la luce due grossi studi sul tema dell'autonomia morale in san Tommaso, che hanno chiaramente l'intento di verificare e rinvenire nell'Aquinate la tesi, tanto per intenderci, di Auer ⁽¹⁶³⁾. Merks rivolge la sua indagine al trattato de Lege nella Summa Theologiae e contesta la interpretazione tradizionale di san Tommaso secondo cui la normatività della ragione dipende da una previa normatività naturale e divina, interpretazione fondata da una parte sull'ordine di presentazione delle varie leggi come giace nella Summa e che vede al primo posto la lex aeterna, e dall'altra nella individuazione dei precetti della legge naturale in derivazione dalle inclinazioni naturali. Dalla rilettura accurata delle qq. 90-108 Merks ricaverebbe invece una concezione della legge come tipica grandezza razionale ed analogica, della quale la legge eterna costituisce il fondamento metafisico-teologico, ma non rilevante ai fini della normatività; inoltre ne emerge una ragione pre-

(162) Cfr. *Ibid.*, p. 233: C'est aussi le niveau où se tiendra la pensée contemporaine, mais en rejetant ou en négligeant ce présupposé. Che è come dire, almeno ci pare, la differenza tra la concezione classica dell'autonomia e quella moderna che si è venuta costituendo in epoca razionalista.

(163) Si tratta di MERKS K. W., *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines « autonomen » Normbegründungsverständnisses im Lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978 e di BUJO B., *Moral Autonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*, Paderborn 1979.

ceduta in forma prenormativa dalle inclinazioni naturali, sulle quali essa introduce una normatività che appare come uno sviluppo e determinazione del primo principio della ragion pratica: bonum faciendum, malum vitandum. L'esito della ricerca è che precisamente in quanto sa essere autonomamente razionale, l'uomo si conforma a quella legge eterna che così lo ha costituito come provvidenza di se stesso ⁽¹⁶⁴⁾. Bujo nel suo lavoro elaborato indipendentemente da quello di Merks, di cui però è un complemento, indaga lo stesso problema nei *Commentarii* dell'Angelico al Nuovo Testamento e vi è ritornato con un breve articolo apparso successivamente ⁽¹⁶⁵⁾. L'attualità dell'Aquinate consisterebbe nell'aver costruito un felice sistema, in cui ciascuna legge viene derivata dalla lex aeterna, così che Dio stesso e non la ragione naturale dà alle varie leggi la loro consistenza. Tuttavia questa « teonomia » fondata sul primato della legge eterna e divina non impedisce minimamente la « autonomia » dell'uomo che conserva tutta la responsabilità per se stesso e per il mondo e che non deve solo « leggere » la natura, ma formulare dei progetti e compierli ⁽¹⁶⁶⁾. E in altre parole il nocciolo della dottrina dell'uomo immagine di Dio in quanto *suorum operum principium*, quasi *liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*. Da questo dato inoppugnabile, che l'uomo sul fondamento della sua coscienza possa agire responsabilmente ed interpretare autonomamente la realtà, in quanto ad immagine di Dio, non vediamo però perché la Chiesa « non sia competente nel concretare la legge morale naturale attraverso la legge puramente umana... e l'ambito della legge umana sia per Tommaso il luogo dove non si fa teologia e dove non si può instaurare nessuna teocrazia. Perché qui l'uomo ha da attingere pienamente alla sua autonomia fondantesi nell'essere ad immagine di Dio e metterla a prova » ⁽¹⁶⁷⁾. Circa poi la introduzione di certe leggi permissive come quelle

(164) In questi termini esprime il suo apprezzamento ABBÀ G. nella recensione apparsa in « *Salesianum* » 42 (1980) 1, p. 173. Non diversamente in analoga recensione in « *Münch. Theol. Zeit.* » 30 (1979), pp. 305-306 si pronuncia EDMAIER A. che valuta favorevolmente il libro anche se ammette che non può apportare materialmente troppa novità. Anch'egli rinviene la tesi che « Tommaso fonda l'autonomia della moralità a partire dalla costituzione (*Verfasstheit*) generale-normativa della ragione umana. La ragione morale è legge a se stessa, essa è norma ed istanza di normazione della morale. Il carattere teologico di questa autonomia è dovuto al fatto che è proprio la volontà di Dio che l'uomo possa e debba prendere il destino nelle sue mani e sia un essere responsabile ».

Noi invece crediamo che Tommaso dica ben di più: la volontà di Dio non si esprime solo nell'indicazione che l'uomo sia provvidenza a se stesso e prenda la sua vita nella sua responsabilità, ma nella realtà creata e cioè nella natura umana e nelle sue esigenze ed inclinazioni.

(165) Bujo B., *Die Aktualität des Thomas von Aquin in der heutigen Moraltheologie*, « *Trier Theol. Zeitsch.* » 89 (1980), 118-125. Articolo che egli stesso avverte essere il testo di una conferenza in cui vengono riassunte le tesi esposte nel suo libro di cui sopra.

(166) Cfr. *Ibid.*, p. 118: Er (l'uomo) soll die Natur nicht nur « ablesen », sondern selber entwerfen und vollenden. Aber seine Existenz und Vernunft können sich nicht aus sich allein erklären. Die menschliche Vernunft sei wohl der Grund der Ethik, aber sie selbst gründe in einem gründenden Grund, nämlich im ewigen Gesetz und in der « Vollendungszusage Gottes ».

(167) Cfr. *Ibid.*, p. 122: Wo es um die Konkretisierung des natürlichen Sittengesetzes durch das rein menschliche Gesetz geht, ist sie nicht zuständig. Denn

dell'aborto e del divorzio fa bene Bujo a richiamare la distinzione tra il piano giuridico penale e quello etico ed a dire che la Chiesa non può sempre in società pluraliste far tradurre in leggi la sua dottrina, ma non ci pare che i suoi sforzi a questo proposito si possano qualificare come una tentazione ed un tentativo teocratico ⁽¹⁶⁸⁾. In altre parole riscontriamo un uso almeno improprio, se non equivoco, di termini quali autonomia e teocrazia.

Anche Merks ha espresso il suo pensiero oltre che nel libro succitato pure in un ampio articolo anticipatore di quello ⁽¹⁶⁹⁾. La sua convinzione è che nell'ambito del trattato tomista sulla legge la questione dell'autonomia non appare senza senso (unsinnig), perché proprio questo trattato andrebbe letto e compreso — a partire dal concetto chiave di legge ut rationis ordinatio — come l'illustrazione della tesi dell'autonomia morale ⁽¹⁷⁰⁾. Così Merks scrive che la lex naturalis è partecipazione alla lex aeterna in un modo specificamente umano, cioè come capacità ed impegno alla cura di sé, e quindi all'autolegislazione, « autonomia ». Ed inoltre che la lex naturalis significa fondazione della direzione dell'agire umano attraverso la ragione, per cui la normatività della « natura » non può essere un controconcetto, ma solo un concetto complementare che è da coordinare con quello della normatività della ratio. Questo perché ogni normatività presuppone la mediazione della ratio ricevendo da questa la sua legittimazione ⁽¹⁷¹⁾. Ci sembra però che non tutto in questa interpretazione di Merks sia obiettivamente suffragato dal testo tomista. Infatti, per cominciare, siccome la lex naturalis è participatio legis aeternae diventa già ambiguo parlare di autonomia dell'uomo: certo che costui grazie alla sua ragione è cosciente della sua realtà e della sua capacità di conoscere i valori e della sua responsabilità

jede Gesellschaft muss über das Gemeinwohl selber entscheiden. Der Bereich des menschlichen Gesetzes ist so für Thomas der Ort, wo nicht theologisiert wird und wo keine Theokratie aufgerichtet werden darf. Hier hat der Mensch seine in der Gottebenbildlichkeit gründende Autonomie voll auszuschöpfen und unter Beweis zu stellen.

(168) Cfr. *Ibid.*, p. 124: In der heutigen pluralistischen Gesellschaft kann die Kirche ihre Meinung nicht immer durchsetzen. Sie sollte sich mehr der Gewissensbildung widmen, was ihrer spezifischen Aufgabe entspricht, als der gesellschaftspolitischen Durchsetzung ihrer Normen im staatlichen Recht. Schliesslich ist das Ziel der Kirche nicht der Aufbau einer Theokratie, sondern sie muss die Menschen dazu aufrufen, sich frei, auf Grund ihrer in der Gottebenbildlichkeit verwurzelten Würde, für die Person Jesu Christi zu entscheiden.

(169) MERKS K. W., *Anthropologische Perspektiven bei Thomas von Aquin*, « Angelicum » 54 (1977), 347-376.

(170) Cfr. *Ibid.*, p. 351: Insbesondere wäre hier die mögliche Zweideutigkeit zu bedenken, die sich aus der Doppelfunktion der ratio ergibt, nach der diese einmal das verstehend-rezipierende Organ des Ordnung-Wahrnehmens, zum andern aber selber Ordnung-gebende Instanz sein kann.

(171) Cfr. *Ibid.*, p. 353: Die lex naturalis ist aber Teilhabe an der lex aeterna in einer dem Menschen spezifischen Weise: als Befähigung und Auftrag zur Selbstfürsorge, und das heisst zur Selbstgesetzgebung, « Autonomie ». Lex naturalis bedeutet Grundlegung menschlicher Handlungslenkung durch die Vernunft des Menschen; Normativität der « Natur » kann kein Gegenbegriff, sondern nur ein Komplementärbegriff, der der Normativität der ratio zuzuordnen ist, sein: alle Normativität setzt die Vermittlung durch die ratio voraus und erhält von hier ihre Legitimation.

a realizzarli, ma i valori sono da scoprire e formulare e non da inventare. Quanto poi al fatto che la normatività della « natura » non sia un Gegenbegriff, ma un Komplementaribegriff nessuna obiezione, ma rimane ancora impregiudicato come viene intesa questa coordinazione: è vero che I,II,94,2 ad 2 recita che « omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae... secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem » e Merks lo registra puntualmente, ma nello stesso articolo in corpore sta anche scritto « secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae », che Merks qui non trascrive.

Vero senz'altro invece quanto osserva circa la struttura portante dell'etica tomista assolutamente diversa dalla prospettiva moderna che sta primariamente sotto la dialettica di legge e libertà, mentre quella è tutta percorsa dal pensiero della potentia, della felicità, del perfezionamento. In Tommaso la legge è ordinata alla virtù e non viceversa e la concezione fondamentale alla base di una morale della virtù è la comprensione dell'uomo come una natura perfettibile. È così senz'altro posta la questione dei dati naturali su cui riposa la autorealizzazione da compiere. Merks riconosce molto opportunamente che per Tommaso l'agire umano non è senza presupposti, ma è costituito da una naturale informazione che come tale è già strutturata dalla sua finalizzazione così che all'agire sono già dati l'inizio ed il fine. Dalla distinzione tra le virtù morali — per non dire di quelle teologali — in infuse ed acquisite deriva una differenza anche relativamente agli « oggetti » propri delle singole virtù: in I,II,63,4 Tommaso scrive che « manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis actum: secundum autem regulam legis divinae requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat (I Cor.9,27), per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie: et eadem ratio est de aliis virtutibus... dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem; sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta ». E questo ci sembra non irrilevante ai fini della determinazione della specificità dell'etica cristiana, per cui non comprendiamo l'impegno di Merks a ridurre l'influsso delle virtù infuse sul piano categoriale contenutistico contrariamente al tenore del testo succitato ⁽¹⁷²⁾.

La conclusione dell'articolo e del libro è la stessa e fa riferimento alla considerazione che un'antropologia della propria dignità ed autonomia dell'uomo non sta contro la potenza e dignità di Dio, ma ne rappresenta il segno distintivo, perché « detrudere... perfectioni creaturarum est de-

(172) Cfr. *Ibid.*, p. 367: Doch scheint der entscheidende Unterschied nicht primär solcherart in Kategorien zu liegen als vielmehr in einer prinzipiellen Andersartigkeit, die dann möglicherweise jene kategorialen Auswirkungen zeitigt. Insgesamt scheint für die Differenz von virtutes acquisitae und virtutes infusae wichtig, dass mit letzteren weniger material-kategorial Neues als vielmehr eine neue, weitere Dimension oder Qualität des Kategorialen gemeint ist.

trahere perfectioni divinae virtutis » (ScG. II, 69), mentre l'auspicio è che una lettura di san Tommaso non distante dalla sensibilità moderna antropocentrica possa forse aiutare a reintrodurre nella moderna antropologia la prospettiva teocentrica parimenti propria dell'Aquinate ⁽¹⁷³⁾.

Prima di passare a proporre alcune indicazioni conclusive vorremmo richiamare qui il nucleo centrale dell'autonomia come è intesa in Kant, perché non tutti i riferimenti a questo filosofo e le relative interpretazioni proposte nel corso del dibattito ci sembrano rispettosi del suo pensiero. L'autonomia è per Kant la caratteristica ed insieme la condizione necessaria perché si dia la moralità ed essa è ad un tempo autonomia da Dio ed autonomia da ogni altro elemento diverso dalla libera volontà. Ciò significa che Dio non è a fondamento della moralità, ma è un postulato della ragion pratica che ha la funzione di sciogliere l'aporia della non-identità di virtù e felicità. Insomma è colui che dà il premio od il castigo, ma assolutamente non può rivelare una legge, perché Kant pensa Dio senz'altro secondo la concezione deista. D'altra parte la autonomia richiede che la morale si costruisca puramente sui dati di coscienza a prescindere totalmente da quel mondo degli oggetti cui si volge il nostro desiderio perché altrimenti si introdurrebbe il mondo empirico e ne andrebbe della purezza della morale ⁽¹⁷⁴⁾. In tal modo l'autonomia per essere veramente tale esige l'assoluto formalismo stravolgendo — è proprio il caso di usare questo termine coerentemente con la rivoluzione copernicana — l'ordine della morale classica qualificata dal primato del bene di cui il dovere è una funzione. Morale classica quale si esprime anche in san Tommaso ed al cui fondamento è collocato il concetto di *bonum quod habet rationem finis*.

Quanto poi a san Tommaso, siccome — e lo abbiamo ampiamente documentato — vi si fa costante riferimento in questo dibattito da entrambe le parti, e cioè dai sostenitori come dagli avversari dell'Autonome Moral, vorremmo qui riferire alcuni passi della *Summa Theologiae* che mostrano la complessità del suo pensiero alla cui luce giudicare la pertinenza o meno dei richiami alla sua autorità.

Con Vanni Rovighi riconosciamo la forte accentuazione naturalistica dell'etica dell'Aquinate che oltre tutto è la ragione dell'assenza in lui del problema del fondamento dell'obbligazione che emerge proprio quando si cominciò a perdere di vista la naturalità della norma morale, e quindi col nominalismo. È vero che la *lex naturalis* comanda di perseguire, di attuare quelli che la ragione riconosce essere valori umani, *bona humana*, ma è anche vero che è la *inclinatio naturalis* quella che fonda il precetto e questo perché nel reale è iscritta una finalità ⁽¹⁷⁵⁾. Il

(173) Cfr. *Ibid.*, p. 376: Unter dieser Perspektive, die der modernen Sicht mit ihrer Anthropozentrik so nahe liegt, Thomas zu lesen, hilft vielleicht die bei Thomas gleichzeitige Theozentrik auch wieder in der modernen Anthropologie denkbar zu machen.

(174) Proprio a questo riguardo MARITAIN J. ha parlato di morale acosmistica nel suo libro *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, 2 ed., Brescia 1973, pp. 122 ss.

(175) Cfr. *S. Th.* I, II, 94, 2c: Ut scilicet omnia illa pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana; I,

presupposto, dunque, che sta alla base dell'etica tomistica è che la natura è intellegibile e quindi può manifestare alla ragione che la considera le vie per le quali può attuarsi pienamente secondo un ordine razionale. Di qui che le *inclinationes naturales* sono il fondamento delle norme morali, perché l'Aquinate nella parte teoretica della sua filosofia ha cercato di dimostrare a fondamento del reale una Volontà Intelligente ⁽¹⁷⁶⁾.

I sostenitori dell'autonomia citano puntualmente S. Th. I,II,108,2 ad 1 « ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae, ut supra dictum est. Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis ». Vorremmo qui richiamare altri passaggi sempre dal trattato de Lege a più completa presentazione del pensiero di san Tommaso.

Intanto pur affermando che quod est potissimum in lege novi Testamenti et in quo tota virtus eius consistit è la grazia dello Spirito Santo, Tommaso aggiunge che: habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda (106,1c). Specifica quindi che il vangelo contiene quali elementi dispositivi al conseguimento della grazia che avviene per la fede ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Mentre l'uso della grazia spirituale est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura Novi Testamenti homines exortatur (106,1 ad 1). Quanto alla comparatio legis novae ad veterem tutto si riassume nel rapporto di perfetto ad imperfetto. Nel senso che sia nell'una sia nell'altra si danno praecepta de actibus virtutum. Le differenza è che ad operanda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti... et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca... illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, in ea inclinantur non quasi in extranea sed quasi in propria (107,1 ad 2). Sempre continuando il confronto la lex nova è compimento di quella antica perché praecepta vero veteris legis adimplevit Christus et opere et doctrina. Sua autem doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter: verum intellectum legis exprimendo, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat, infine — terzo modo — superaddendo quaedam perfectionis consilia (107,2c). Espresamente Tommaso scrive che lex nova non evacuat observantiam veteris legis nisi quantum ad caeremonialia (107,2 ad 1). Discutendo quindi se la lex nova sit gravior quam vetus Tommaso scrive che la lex vetus est

II, 94, 3c: Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinat secundum suam naturam.

Quanto alla finalità si osservi che non si tratta di un fine che l'uomo scelga arbitrariamente, ma di un fine a lui dato con la sua stessa natura dal Creatore di questa e che deve raggiungere osservando la via indicata dai precetti.

(176) Cfr. VANNI ROVIGHI S., *Natura e moralità nell'etica di san Tommaso d'Aquino*, « Riv. Fil. Neosc. » 49 (1957), p. 212.

multo gravior quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova quae, praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum (107,4c). Quanto poi a quelle additiones (per esempio la legge nuova proibisce il giuramento mentre quella antica si limita allo spergiuro oppure è più esigente in materia di indissolubilità matrimoniale) ad praecepta veteris legis, esse ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat (107,4 ad 3).

Più direttamente in riferimento ai contenuti (de his quae continentur in lege nova) Tommaso rivendica delle opere esteriori. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt: uno modo, sicut inducentia aliquantulum ad gratiam (= opera sacramentorum); alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam... et huiusmodi exteriora opera sunt praecepta vel prohibita in lege nova; alia vero sunt opera quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem. Et talia opera... relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet (108,1c). Domandandosi poi utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinauerit risponde affermativamente in quanto essa comandò o proibì illa per quae in gratiam introducimur vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate... Rectus autem gratiae usus est per opera caritatis. Quae quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc, lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda... Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta, et moralia praecepta quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum et alia huiusmodi. La determinatio ad praecepta iudicialia et ad caeremonialia è lasciata all'arbitrio umano. Quanto poi ai praecepta moralia san Tommaso nega che la lex nova dovesse superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in veteri lege determinata (108,2c). Ciò perché ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae. Et ideo in his non oportet aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis ⁽¹⁷⁷⁾.

Più avanti (108,3 ad 3) Tommaso aggiunge che praecepta moralia omnino in nova lege remanere debebant: quia secundum se pertinent ad rationem virtutis. Non così quelli iudicialia. Non sfugge poi all'Aquinate che il Signore corregge gli scribi ed i farisei che erravano in due maniere ritenendo per sé giusto quelle che erano permissioni oppure credendo che certe cose, che la legge antica stabiliva da fare per giu-

(177) Eppure se consideriamo il matrimonio ed i precetti che lo riguardano bisognerebbe osservare che Gesù dà dei comandi diversi e più esigenti che nell'antico Testamento. Come a dire che prima di Gesù, sia pure per la durezza del cuore umano, il dictamen rationis regolante il matrimonio si esprime diversamente che con Gesù.

stizia, fossero invece da eseguire ex appetitu vindictae. Per questo Egli insegnò ad avere amore ai nemici. C'è poi tutto il campo dei consigli e ciò è senz'altro giusto, perché ideo convenienter in lege nova quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia: non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis (108,4c).

Per completare questo discorso sulla lex nova nei suoi contenuti e nel suo confronto con la lex vetus conviene richiamare la q.99, art. 2 « Utrum lex vetus contineat praecepta moralia ». Partendo dalla convinzione che l'intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum e che impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum qui est optimus, nisi homines boni efficiantur, convenne che si dessero precetti della legge antica anche de actibus virtutum. Et haec sunt moralia legis praecepta. Tommaso a chi obietta che la lex divina deve venire in soccorso dell'uomo solo ubi deficit ratio humana e quindi in quelle cose che riguardano la fede che è supra rationem e non ad praecepta moralia risponde di no, e cioè che la lex divina deve soccorrere l'uomo non solo in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ora siccome nei precetti morali, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat ita ut quaedam quae secundum se sunt mala ratio multorum licita iudicaret, oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Analogamente a quanto ci dice la Rivelazione dei credenda, la quale non propone solo verità inattuabili come la Trinità, sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum. Ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis (99,2 ad 2). Precedentemente nella quaestio 91, art. 4 « utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam » scrive: Respondeo dicendum quod praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam. Et hoc propter quattuor rationes... Secundo quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare ⁽¹⁷⁸⁾.

Un'ultima interessante questione della Summa Theologiae si domanda utrum omnia praecepta moralia veteris legis pertineant ad legem naturae. La risposta dell'Angelico è affermativa, ma distingue alcune categorie, per così dire, tra questi precetti morali. Alcuni sunt absolute de lege naturae come Honora patrem tuam et matrem tuam, et Non occides, et Non furtum facies, e ciò perché sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda; altri sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, quia minores a sapientioribus instruantur come il precetto Coram cano capite

(178) Non pensiamo si possa accusare Tommaso per queste espressioni di positivism etico.

consurge, et honora personam senis (Lev. 19,32), e ciò perché ad eorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientium. Infine alcuni sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, come Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem e Non assumes nomen Dei tui in vanum, e ciò perché ad ea iudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divi-
nam: sicut est circa credenda (I,II, 100, 1c).

Queste ultime tre questioni citate ci sembrano di un tenore chiaro circa il rapporto tra la Rivelazione ed i precetti morali, tanto più che sono articoli che non abbiamo mai visto presi in considerazione nella letteratura sul nostro tema.

6. - VALUTAZIONI CONCLUSIVE

Anche il presente studio ha inequivocabilmente mostrato come il dibattito sul tema dell'autonomia della morale stia pressoché circoscritto al mondo teologico di lingua tedesca al punto che la stessa terminologia ricorrente è decisamente improntata alla cultura filosofica germanica. In quelle rare occasioni in cui se ne occupano i teologi di altre nazioni il tema è trattato generalmente sotto altri aspetti, come quello della specificità dell'etica cristiana, mentre cade negletto il discorso più ampio dell'autonomia.

La numerosità e la celebrità degli autori che hanno preso — non di raro vivacemente — posizione ci assicurano che sotto il tema dall'apparenza forse un po' accademica è in gioco invece la identità della teologia morale cattolica. Di qui anche il suo inesausto riproporsi dovuto, ci sembra, oltre che alle numerose altre questioni trascinate nella sua scia anche ad un non omogeneo uso dei vocaboli-chiave a cominciare da quello di autonomia.

Non è mancato qualche critico che è arrivato a ritenere semplicemente contraddittorio il concetto di autonomia teonoma, che per altro ha trovato vasta fortuna, e lo abbiamo registrato ⁽¹⁷⁹⁾; quanto a noi vorremmo proporre le seguenti annotazioni anche a chiarificazione del termine. È ben chiaro il concetto in Kant e sopra lo abbiamo velocemente richiamato, mentre non altrettanto in Boeckle. Certo che per questi, come per ogni teologo che voglia mantenersi tale, Dio è il fondamento della morale — non così per Kant —, ma poi si tende a restringere la rilevanza dello stesso in riferimento alla materialità dei precetti. Il dogma della creazione è certamente ritenuto, anzi siccome l'uomo è creatura, ogni sua dimensione, compresa l'autonomia, è fondata in Dio e quindi teonoma, ma intesa solo così la verità della creazione è senza altro mortificata, perché creando l'uomo Dio non ha creato la libertà pura, ma una natura finalizzata ⁽¹⁸⁰⁾.

(179) Si veda sopra dove è riferita la posizione di C. Williams.

(180) Cfr. BAUSOLA A., *Natura e progetto dell'uomo. Riflessioni sul dibattito contemporaneo*, Milano 1977, che esprime riserve verso la tesi di coloro per i

Il quale concetto di natura è quello più debole e come ammesso controvoglia nelle riflessioni dei sostenitori dell'autonomia e ciò spiega anche perché costoro siano generalmente teleologisti nell'animata discussione tra questi ed i deontologisti circa il rinvenimento delle norme morali. I tentativi di giustificare la proposta della Autonome Moral trovandole dei precedenti illustri ed indiscutibili lungo la storia della teologia e segnatamente san Tommaso francamente non ci convincono, perché di quest'ultimo non dovrebbe sfuggire né essere sottovalutato che per esprimere la dignità dell'uomo — creato ad immagine di Dio — non ha nessun accenno all'autonomia, bensì all'autoexousia (de homine secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem: S. Th. I, II, Prologus). Parimenti è vero che è fondamentale nel pensiero morale dell'Aquinate il concetto di ratio, ma anche qui non si tratta di ratio autonoma, bensì di recta ratio, dove la rettitudine è sinonimo della fedeltà con cui l'intelletto si lascia determinare dalla realtà, come dire la differenza tra la concezione classica della ratio e quella della filosofia moderna. Certo che a differenza delle altre creature di questo mondo lo uomo non è condotto al compimento del suo fine senza la sua cooperazione; certo che solo tra tutte grazie all'intelligenza (totius libertatis radix in ratione constituta) è capace di conoscere se stesso ed il suo fine e conseguentemente proporsi di conseguirlo, ma è anche certo che tanto la sua natura quanto il suo fine gli sono già dati e con ciò non è più lecito parlare di autonomia, perché egli non è la fonte della legge morale, ma la scopre e la formula. Il concetto di partecipazione, così ricorrente proprio nella questione che definisce la legge naturale⁽¹⁸¹⁾, deve essere meditato in tutti i suoi significati dei quali uno ci pare escludere il discorso dell'autonomia morale come si configura nell'epoca moderna soprattutto in Kant le cui rivalutazioni in parecchi teologi, che abbiamo segnalato, ci sorprendono non poco e non ci persuadono affatto.

Come pure non ci sembra pertinente il richiamo che gli autonomisti fanno a san Tommaso circa l'oggetto della Rivelazione e la sua competenza a proporre delle indicazioni morali contenutistico-categoriali. I

quali « la libertà è la forma di tutti gli atti umani, e Dio, creatore del mondo e degli uomini, se ha creato l'uomo libero e modificatore della natura, non può aver voluto porre un limite a queste modificazioni proprio per l'essere che è libero, e plastico più di ogni altro, e cioè per l'uomo. La natura dell'uomo è la sua libertà, si conclude, anche da parte di teologi cattolici, i quali saldano singolarmente teologia creazionista e radicali motivi esistenzialistici (Heidegger, alcuni, e dichiaratamente; Sartre, altri, anche se non dichiaratamente)... tesi inaccettabile perché subordina, fino a farla scomparire, dal punto di vista del rilievo normativo, la natura nella libertà — nella cultura » (p. 65).

(181) Cfr. S. Th. I, II, 91, 2: Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiaceat, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.

testi desunti dalla *Summa Theologiae* e sopra da noi riferiti mostrano senza dubbio che, pur riconoscendo all'uomo la capacità di conoscere anche indipendentemente dalla Rivelazione le esigenze morali e di formularle in precetti, è di necessità morale che si venisse incontro agli uomini esposti alle frequentissime possibilità di errore nel decidere che cosa sia il bene ed il male: ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare (I,II,91,4). Il primato anche circa le indicazioni morali spetta alla Rivelazione ed alla sua autorità senza che questo significhi minimamente negazione delle capacità dell'uomo di accodere alla legge morale — e conseguentemente della sua dignità — né assenso ad un positivismo morale. Per san Tommaso è pacifica la convergenza e consonanza della Rivelazione e della ragione nell'unica verità, così che se quella ci dà un precetto morale, la ragione — se retta — non potrà che consentirvi.

Implicito e sottostante a questo dibattito sull'autonomia è senz'altro la questione sulla competenza del Magistero in materia morale — non a caso Auer cominciò a proporre le sue riflessioni, e nel senso della critica, all'indomani della pubblicazione dell'*Humanae Vitae*. La risposta a quest'ultimo problema è una funzione delle risposte ad altri problemi precedenti che valgono da variabili: il concetto di Rivelazione inteso più o meno riduttivamente, il rapporto tra *lex Christi* e *lex naturae*, l'importanza data alla coscienza del credente come luogo privilegiato della conoscenza morale, la configurazione della relazione tra fede e morale e la dipendenza della morale dalla concezione di Dio, se cioè la morale è strettamente collegata con l'idea di Dio rivelata al punto da dipenderne o se la si deve solo accostare a quella.

Implicate nel dibattito sono anche altre precomprensioni più generali come — manifestamente in Auer ed in Mieth — una concezione ottimista della storia umana e delle possibilità della ragione ed una prospettiva di secolarizzazione, in verità due atteggiamenti affini e coerenti perché la secolarizzazione è figlia di una filosofia della storia immanentista-storicista. Anche questo concorre nel senso di ridurre la competenza del Magistero e nel dilatare l'ambito dell'autonomia umana fino all'equivoco ⁽¹⁸²⁾.

Ultimamente è in gioco il rapporto tra la fede e la morale, rapporto che tendenzialmente è risolto in due maniere diverse che si sono andate

(182) Scrive molto opportunamente DELHAYE PH., *Droit naturel et théologie morale. Perspectives actuelles*, « Rev. théol. de Louvain » 6 (1975), 144: À notre époque, cette sécularisation s'est étendue à la vie individuelle si bien que, dans le domaine de la morale, on voit apparaître, même chez des théologiens, la revendication d'une indépendance totale vis-à-vis du Christ et du Magistère hiérarchique... C'est donc aux sciences humaines, diront certains, qu'il faudrait s'adresser exclusivement pour savoir comment devenir vraiment homme. Chose étonnante, plusieurs auteurs croient pouvoir fonder leur revendication pour la sécularisation de toute morale sur un texte de Gaudium et Spes (n. 36) qui traite de l'autonomie des choses terrestres. Or, si on se rapporte à ce texte, on s'aperçoit qu'il s'agit avant tout de la science. Une autonomie du droit naturel est exclue par les dernières paroles de ce même paragraphe.

contrapponendo e cioè la Autonome Moral e la Glaubensethik, e nella contrapposizione si è talvolta prevaricato perché il discorso è sfuggito ai suoi termini iniziali della specificità dell'etica cristiana a partire dalle indicazioni morali della Sacra Scrittura. Decisivo quindi è il concetto di Rivelazione, a sua volta determinante quello di fede, intesa riduttivamente dai sostenitori dell'Autonome Moral (ed Auer ne offre l'esempio più chiaro) perché sia la distinzione tra Heilsethos e Weltethos sia la loro reciproca relazione sono comprese molto artificialmente in quanto il primo non costituisce semplicemente l'orizzonte in cui si colloca il secondo, ma anche il filtro. Così, per esempio, né l'ellenismo né il giudaismo non hanno potuto ispirare la spiritualità e la morale cristiana del matrimonio, che esige un dono totale degli sposi definitivo al punto da escludere il divorzio, come similmente il concetto di persona e quello relativo dell'uguale dignità degli uomini furono inaccessibili anche alla più alta speculazione quale quella aristotelica, ed apparvero agli occhi dello spirito umano solo nel solco della Rivelazione soprannaturale del Figlio di Dio che diviene ad ogni uomo fratello e per ognuno stende indistintamente le braccia sulla croce. In altri termini la Rivelazione che pone l'uomo a contatto con una imprevedibile esperienza di Dio e ne dilata il campo conoscitivo non si può circoscrivere allo Heilsethos. Ne consegue invece anche un Weltethos nuovo (indissolubilità del matrimonio, amore ai nemici, accettazione della croce in certi momenti particolarmente tragici della vita) tanto più accessibile alla ragione quanto più essa è credente.

Terminando. Proprio per la complessità degli aspetti implicati è prevedibile che si continuerà a scrivere sul tema in questione e, mentre attendiamo senza pregiudizi chiarificazioni ed approfondimenti ulteriori, ci sembra di dover concludere questo studio con un apprezzamento tutto sommato negativo dell'Autonome Moral perché insufficiente ad esprimere il corretto rapporto tra la fede del cristiano e la sua vita morale della cui figura costituisce invece una minaccia.

FERDINANDO CITTERIO

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

Nota supplementare. Nell'autunno 1980 quando l'articolo era già stato scritto e chiuso in redazione sono apparsi i seguenti contributi riguardanti ancora il nostro argomento e di cui informiamo il lettore. Essi sono: HILPERT K., *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf 1980; EID V., *Zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie im christlichen Ethos*, «Theol. Quartalsch.» 106 (1980), 191-203; OBERHEM H., *Ethik und Glauben. Zur logischen Struktur moral-theologischer Normenbegründung. Ein Diskussionsvorschlag*, «Münch. Theol. Zeitsch.» 31 (1980), 188-209; PRIVITERA S., *Per una interpretazione del dibattito su «L'autonomia morale»*, «Riv. Teol. Mor.» 48 (1980), 565-586; BASTIANEL S., *Autonomia morale del credente*, Brescia 1980. Infine di imminente pubblicazione BERNASCONI O., *Morale autonoma - etica della fede. Controversia tra teologi moralisti di lingua tedesca*, Bologna 1981.