

ETICA

SOMMARIO - Premessa: teoria per il Trombone di Dio? I. Un compito con conseguenze: teologia morale dopo il Vaticano II. II. Morale autonoma nell'orizzonte della fede: fondamento di un programma. III. Dio e la morale: abuso e significato di Dio per la morale. IV. Immagini dell'uomo e morale. V. La teologia morale nel processo di modernizzazione: interpretazioni e sfide.

Premessa: teoria per il Trombone di Dio?

- «Il Trombone di Dio non deve mai chiedersi che cosa è giusto, gli basta consultare il Libro dei Libri. Lì trova tutto quello che gli occorre. Lì ha le spalle al sicuro. Lì può appoggiarsi con forza e devozione. Qualunque cosa voglia intraprendere, c'è sempre la firma di Dio... Il Trombone di Dio crede nel trapassato remoto e lo chiama in soccorso. Le finezze dell'età moderna sono tutte superflue, molto meglio farne a meno, riescono solo a complicare le cose. L'uomo vuole risposte chiare, risposte che non mutino. Una risposta titubante non serve a nulla. Tante domande, tante frasi a disposizione. Provino a fargli una domanda per la quale lui non trovi una risposta su misura... Quando è in collera, il

Trombone di Dio li minaccia, non con parole sue. Ci sono parole migliori per fustigare gli uomini. Si erge allora con le gote gonfie, come se lui in persona fosse in piedi sulla cima del Sinai, e tuona e minaccia e sputa e lampeggia e scuote la canaglia fino alle lacrime. Perché non gli hanno dato ascolto, ancora una volta? Quando si decideranno ad ascoltarlo?»¹.

Non c'è dubbio, la raccolta scherzosogiosocosa di 50 caratteri di Elias Canetti conosce rappresentanti più simpatici del Trombone di Dio. Il tentativo di agire a partire dalla fede finisce sempre in una irremovibile sicurezza di sé, che sa già sempre che cosa si deve fare e lo fa percepire anche agli altri? Il mondo è così cattivo perché gli uomini ascoltano sempre meno le verità eterne e stabili della fede? Il Trombone di Dio «conosce e deplora la stupidità degli uomini: potrebbero avere una vita tanto più facile. Ma non ne vogliono sapere. Credono di essere liberi e non immaginano fino a che punto sono schiavi di se stessi»². I cristiani sono tromboni di Dio? Ma se non vogliono esserlo, che cosa resta allora della fede in Dio e nella sua verità per il nostro agire? Il rapporto tra fede e morale, tra teologia ed etica evidentemente non è una relazione semplice. A prima vista, le cose - osservate da entrambe le parti - sembrano essere proprio semplici. Se crediamo che in Gesù Cristo l'amore di Dio per gli uomini si è rivelato in modo definitivo, come può questo non toccare il nostro agire? Abbiamo bisogno di altro, dopo il decalogo, la regola d'oro del comandamento dell'amore del prossimo, per sapere cosa bisogna fare? Ma se, allo stesso tempo, possiamo parlare di moralità solo quando l'agire è preceduto da una motivazione ragionevole e da una decisione libera, allora che significato ha ancora la fede?³ Il bene è da farsi e viene fatto, così afferma la convinzione fissata nella tradizione filosofica e teologica a partire da Platone, perché è il bene e non perché così vuole qualcuno, di chiunque si tratti⁴. L'e-

tica teologica, che comprende se stessa «come teoria di condotta della vita umana posta sotto l'esigenza della fede»⁵, deve dunque chiarire come questa esigenza posta dalla fede trasforma l'agire.

I - Un compito con conseguenze: teologia morale dopo il Vaticano II - «Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente nutrita dalla dottrina della Sacra Scrittura, illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo» (OT 16).

La volontà di rinnovamento che sta dietro a questo invito, a distanza di quasi quattro decenni nel frattempo trascorsi, non è più immediatamente tangibile. Solo uno sguardo sull'autocomprensione e alla forma della teologia morale preconcordata a partire dalla metà circa del XIX secolo fa riconoscere l'ampiezza della revisione reclamata. Anche se qui non si possono illustrare tutte le sfumature e i dettagli dello sviluppo, se ne possono tuttavia tracciare le linee di fondo.

La teologia morale - sorta come disciplina teologica autonoma nel XVI secolo⁶ - ha sofferto a lungo, per quanto riguarda metodo e contenuto, sotto l'eredità che le è toccata fin dalla sua stessa origine. Al centro degli sforzi di riforma del concilio di Trento (1545-1563), stava l'amministrazione del sacramento della confessione e, legata a questo, la formazione dei padri confessori. La soluzione di casi di coscienza (*casus conscientiae*) richiedeva dal padre confessore non solo una serie di distinzioni (ad es. tra peccati gravi e veniali), ma anche una conoscenza ampia del diritto civile e canonico. Una conseguenza fu l'estesa casistica, l'altra che le prescrizioni legali ebbero il sopravvento nei confronti delle riflessioni sistematiche, non da ultimo anche a causa del fatto che per le questioni sistematiche si sentiva qualificata la dogmatica. All'epoca della neoscolastica (dal-

la metà del XIX secolo fino al 1960 circa) si aggiunge a ciò un modo particolare di argomentazione giusnaturalistica. Il pensiero etico viene sempre più ristretto alla derivazione di norme morali oggettive e indipendenti dalle situazioni a partire da presunti ordini naturali di tipo essenziale⁷. Legge e natura sono ritenute manifestazioni dell'autorità divina, la cui volontà può essere riconosciuta dalla ragione umana e che così la obbliga. La rivelazione conferma e compie la conoscenza morale. Poiché alla chiesa è affidata la cura per tutta la salvezza dell'uomo, la sua competenza si estende all'intero campo della legge morale naturale, alla sua vincolante «determinazione, interpretazione e applicazione»⁸.

È in questa situazione, qui presentata soltanto nelle sue linee essenziali, che parla il testo del concilio che aiuta le aperture della teologia morale precconciliare ad affermarsi. Non solo lo schizzo preparatorio *De ordine moralis*⁹, legato in tutto alla tradizionale teologia morale neoscolastica, non fu accettato dal concilio, ma alla disciplina fu inoltre affidata una serie di compiti da svolgere in futuro. La teologia morale doveva di nuovo diventare, con più forza, *teologia* e al contempo più *scientifica*. Con questo si implica che non tutto va per il meglio sia per quanto riguarda il profilo teologico della disciplina sia per quanto riguarda la sua scientificità e la sua capacità di argomentazione. La teologia morale deve *servire il mondo*. Così la teologia morale viene integrata nell'apertura della chiesa al mondo e inserita nel dialogo sperato con il mondo (cf GS 3). È vero che il concilio non ha presentato un proprio sviluppo dei fondamenti di una teologia morale rinnovata, ma nei testi - prima di tutto in GS - affermazioni sparse sulla coscienza (GS 16), sulla libertà dell'uomo (GS 17), sull'autonomia delle realtà terrene (GS 36), sull'unità e la legittima pluralità della morale cristiana (GS 43, UR 23) e altre ancora hanno creato un'impalcatura su cui si è potuto porre mano ai «la-

vori di rinnovamento all'edificio della teologia morale» (Böckle). Attraverso la correzione di alcune unilateralità nella teologia morale precconciliare fu rafforzata la dinamica di questo lavoro. La trasformazione del concetto di *rivelazione* in teologia fondamentale, da una comprensione della rivelazione come comunicazione proposizionale di verità alla comprensione di rivelazione come evento dell'autocomunicazione di Dio¹⁰, significa, per l'etica teologica, pensare la rivelazione non in primo luogo come fonte di conoscenza per norme morali, ma come l'evento di accondiscendenza di Dio che salva gli uomini, evento che presuppone l'uomo come *partner* libero dell'amore divino. L'ecclesiologia di comunione del concilio, assieme all'immagine del popolo di Dio in cammino, corregge le distorsioni di decisioni magisteriali intese gerarchicamente a senso unico e invita ad attuare processi dialogici nella ricerca della verità, anche e proprio in questioni di morale. Con il riconoscimento della *libertà di religione* e le sue affermazioni sulla dignità anche della *coscienza erronea*, il concilio rompe con tutte le tendenze di parlare della verità della fede al di là della dignità della persona. Con questo va detto: «La svolta moderna verso il soggetto non si arresta davanti alla teologia morale, piuttosto la prende tra i propri doveri»¹¹.

E per quanto riguarda la *comprensione della tradizione*, diventa criterio di senso della tradizione e prassi cristiana il suo concreto valore di salvezza, corrispondente alla prassi di Gesù, che ha manifestato il valore incondizionato del regno di Dio per la nostra salvezza con «un linguaggio e una prassi adeguati al suo tempo»¹². Quello che ne segue per il *metodo* di un'etica teologica è che solo nel confronto con le realtà di vita degli uomini e nel dialogo critico con le scienze umane e sociali si può tenere conto del compito dato dal concilio di «scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo» (GS 4). Solo attraverso

un agire che viene sperimentato come prassi determinata e come «risposta a determinate aporie del presente»¹³, il messaggio della salvezza può acquistare credibilità e rilevanza per gli uomini. «La chiarezza della testimonianza deve... sempre essere ottenuta combattendo, essa non è sempre disponibile una volta per tutte in modo ineccepibile»¹⁴. Difficilmente si potrebbe sottovalutare la portata di questa criteriologia formulata in modo teologico-fondamentale per la riflessione etico-teologica. L'interdisciplinarietà che ormai rientra tra le cose ovvie del metodo teologico morale, riceve da qui la sua genuina legittimazione teologica¹⁵. Anche l'etica teologica deve sapere di che cosa parla e non le è permesso pronunciarsi sulla realtà senza entrare in relazione con essa. Se si tralascia la competenza diagnostica e analitica delle singole scienze, solo raramente i problemi si possono ricostruire in modo adeguato e con ciò essere avviati a una soluzione.

II - Morale autonoma nell'orizzonte della fede: fondamento di un programma -

Quando il teologo morale di Tübinga Alfons Auer, all'inizio degli anni '70, pubblica *Morale autonoma e fede cristiana* (Düsseldorf 1971, 1984), egli conia una parola programmatica che da allora ha caratterizzato e fatto avanzare la discussione sui fondamenti dell'etica teologica come nessun'altra. Il concilio aveva parlato, è vero, della «giusta autonomia (*iusta autonomia*) delle realtà terrene» (GS 36), ma qui non si parla ancora di autonomia in senso propriamente etico. Questo è il passo che Auer vuole compiere: non solo le singole scienze come la biologia e la fisica, ma anche l'etica come scienza è, secondo lui, un «prodotto dello spirito umano» ed appartiene perciò all'«ambito della verità del mondo»¹⁶. L'uomo, così suona la tesi di fondo di Auer - che egli vede confermata dalla tradizione biblica ed ecclesiale - può riconoscere la razionalità insita nella realtà, il suo senso e il suo ordine,

ma anche l'inadeguatezza del fattuale rispetto alla realtà piena, attraverso l'esperienza e la riflessione, e deve raccogliere e affermare l'esigenza della realtà che gli si fa incontro. Detto in breve: «La moralità è il sì alla realtà»¹⁷. In alcuni tentativi di fondazione di norme morali presentate come magisteriali egli non vede come sufficientemente prese in considerazione questa razionalità e autonomia della morale, e qui si trova un momento provocante per il suo abbozzo. Se, come nell'enciclica *Humanae vitae* del 1968, da una parte viene difesa la tradizione della legge morale naturale, dunque né stabilita arbitrariamente né riconoscibile nella fede, e questo a ragione, perché l'autonomia della morale esprime precisamente questa pretesa di ciò che è valido in sé, e se però al contempo viene richiesta la prontezza all'obbedienza in caso di insufficiente ragionevolezza in forza dell'autorità (cf HV 28), allora - afferma Auer - qui è raggiunto un limite nella struttura di fondazione del discorso magisteriale nelle questioni di morale¹⁸. Questo contesto in cui sorge il principio di una morale autonoma ha sicuramente contribuito molto a suscitare la discussione, talvolta assai polemica. Ma essa spesso sembra riguardare, più che l'oggetto in sé, la questione se qui si stia criticando o difendendo una determinata disposizione normativa o autorità ecclesiastica¹⁹.

Strettamente connessa alla questione dell'autonomia è la questione della fondazione delle norme morali, poiché, se l'assenso alle norme deve essere libero e il dialogo con i non-credenti possibile, allora la teologia morale deve fondare le proprie norme. Il merito di aver fatto l'analisi dei diversi tipi di fondazione spetta a Bruno Schüller²⁰ studioso di Münster. Le sue riflessioni cominciano con una constatazione tanto sorprendente quanto ricca di conseguenze: la teologia morale non è stata parsimoniosa nella formulazione di norme in molti ambiti di vita, ma una fondazione sistematica di queste norme non ha avu-

to luogo. La domanda apparentemente semplice suona perciò: che cosa è che fa di un'azione un'azione giusta e di un atteggiamento un atteggiamento giusto? È possibile desumere dalla volontà di Dio, che in tutto opera, la volontà morale di Dio? Si può, a partire dalle affermazioni sulla signoria di Dio, dedurre ciò che è permesso o proibito all'uomo? La risposta di Schüller è: no. Poiché nel primo caso ne seguirebbe un *ethos* conservatore, se non fatalistico, mentre nel secondo caso succedrebbe addirittura il contrario: «Dall'essame del carattere morale di un modo di agire emerge immediatamente se Dio lo comanda, lo permette o lo vieta»²¹.

Con l'identificazione e la critica dei deficit argomentativi dell'insegnamento morale tradizionale comincia, negli anni '60, la revisione dell'etica normativa nella teologia morale. Da allora la discussione ruota intorno alla questione di come si debba determinare la funzione della fede per l'etica senza una falsa funzionalizzazione di Dio. Senza esporre l'argomento in dettaglio, è opportuno per lo meno menzionare l'orientamento che sta imboccando la discussione: la funzione della fede per l'etica non sta quindi in tentativi di fondazione trans-razionali, di qualsiasi tipo essi siano, ma prima di tutto nel campo dell'antropologia e dell'orizzonte di senso dell'agire²².

Si è tenuto conto a sufficienza, nella esigenza moderna di autonomia, dell'abbozzo di autonomia di Auer e della critica dei procedimenti argomentativi nell'etica normativa? Una risposta è possibile soltanto allorché, al di là della discussione teologico-morale, ci si ricollega all'esigenza di autonomia formulata nella filosofia moderna, che, secondo quanto Auer stesso afferma, non è al centro del suo interesse²³. Accanto alla domanda, piuttosto di carattere storico, se una morale autonoma nel contesto cristiano rappresenti una novità nella storia della teologia, entra così il confronto con la moderna filosofia del sog-

getto, in primo luogo con quella di Kant²⁴. Il principio supremo della moralità, così spiega Kant, è l'autonomia, perché solo una volontà che si sottomette da se stessa alla legge morale, può essere ritenuta una volontà buona e libera. Solo quando facciamo ciò che è giusto non per un qualche motivo, ma quando lo vogliamo in quanto tale, solo allora siamo liberi. La nostra moralità si decide non nel *che cosa* facciamo ma nel *perché* lo facciamo. La legislazione morale secondo Kant dev'essere pensata come autonomia: questa capacità e questo compito dell'uomo di autodeterminarsi come essere libero fa la sua dignità²⁵. L'autonomia è perciò molto lontana sia dall'autarchia sia da ogni sorta di determinazione esterna. Ma il fatto che il bene ci venga incontro come esigenza mostra la nostra finitezza. Per questo il pensiero dell'autonomia non porta neppure all'autosopravvalutazione delle capacità umane. L'autonomia non è solo una parola di incoraggiamento, ma anche esigenza: la dialettica del «diventa ciò che sei» vale anche per essa.

Nella teologia morale già Franz Böckle (1921-1991) si è occupato in particolare della recezione teologica del pensiero kantiano della libertà e dell'autonomia, perché è diventato chiaro che l'esperienza della realtà e dell'esigenza posta da essa (Auer), in prospettiva etica, deve essere preceduta dall'esperienza e dall'esigenza della propria libertà e responsabilità per dar forma alla realtà²⁶. Per Böckle l'esigenza posta da Dio agli uomini viene mediata non dagli eterni ordinamenti dell'essere, ma nel fenomeno della coscienza, nell'esperienza di essere obbligati a fare qualcosa in modo incondizionato, perché altrimenti metteremmo a repentaglio il nostro io, la nostra identità. Questa sollecitazione da parte del *bonum in se*, cioè da parte di Dio, non elimina la funzione della ragione pratica nella determinazione dell'agire giusto di volta in volta nell'incontro con i beni di questo mondo (*bona*), ma, secondo Böckle,

preserva la ragione finita da false assolutizzazioni. Poiché egli però indica come una contraddizione il fatto che l'uomo finito, nella sua limitatezza, venga impegnato da se stesso o da altri e così ricorre al Dio creatore per la fondazione dell'esigenza morale²⁷, si è rimproverato che la teologia morale non spingerebbe abbastanza in là il suo processo di fondazione, se su questo punto essa seguisse Böckle²⁸. Al posto di questo – così afferma la posizione che supera Böckle – la libertà umana corrisponde a se stessa «se si lascia interpellare da Dio»²⁹. Proprio perché è libero, l'uomo vive rivolto a Dio, il quale vuole essere riconosciuto da uomini liberi.

Il concetto di autonomia ricorda che l'esigenza morale può essere percepita anche indipendentemente dalla fede in una rivelazione divina. Solo così si apre la «possibilità di un giudizio morale indipendente dalla rivelazione»³⁰. Se non ci fosse questa indipendenza, come dovrebbe essere salvata l'universale volontà di salvezza da parte di Dio e la libertà dell'atto di fede? Se la pretesa di validità della morale dipendesse dalla precedente accettazione della rivelazione divina, ne sarebbe danneggiata non solo la morale, ma anche la fede.

Arrivati a questo punto della discussione, potrebbe essere utile esplicitare la domanda circa il significato della fede per l'etica. Prima però deve essere presentato ancora una volta, in modo riassuntivo, il concetto tanto discusso e ambiguo di autonomia³¹. Sul piano dell'antropologia fondamentale, la capacità dell'autodeterminazione presuppone, come sua condizione di possibilità, la capacità e la necessità dell'uomo di dovere e di potere dirigere la sua vita da sé. Questa libertà originaria, che si esprime nell'«obbligo alla scelta e nella facoltà di potere» (Helmuth Plessner) e che intende un'originaria capacità di distanziamento – già prefigurata a livello corporeo, perché l'uomo non è solo corpo, ma ha un corpo –, questa libertà è ancora una libertà pre-morale, che solo nella riso-

luzione al bene diventa libertà autonoma (*autonomia del soggetto*). Tutto ciò che è abituale, già dato, funzionale o desiderato, può e deve essere interrogato se sia anche buono e giusto (*autonomia della morale*). Ma non solo nel senso formale di autonomia della ragione morale, bensì anche nella prospettiva materiale-contenutistica l'autonomia diventa criterio, in quanto l'azione e la decisione si devono orientare alla dignità e ai diritti dell'uomo. L'antropocentrismo determina così l'etica, formalmente e materialmente allo stesso tempo. Un tale modo di pensare riserva uno spazio al teocentrismo della fede cristiana?

III - Dio e la morale: abuso e significato di Dio per la morale – Con il principio della “morale autonoma” è possibile che le implicazioni della fede in Dio subiscano per la morale delle delimitazioni³². Ogni uso di Dio come argomentazione residua, la cui validità riposa sull'autorità divina e non su motivazioni, equivale a un abuso di Dio e produce una morale eteronoma dei comandamenti che estrania l'uomo da Dio. Una particolare tentazione dell'etica religiosa – il “Trombone di Dio” di Canetti lo dimostra – consiste nel cercare lo specifico della morale religiosa in affermazioni definitive e garantite divinamente su ciò che è giusto o sbagliato sempre e in ogni caso. Ma se le norme perdono il loro riferimento riconoscibile a ciò che le fonda, cioè il loro significato per la riuscita della vita nella giustizia, allora c'è la minaccia della chiusura di fronte alle esigenze delle concrete situazioni e delle particolari circostanze. Le norme diventano allora fine a se stesse e la responsabilità *di fronte alle* norme copre la responsabilità per le norme (Wilhelm Korff). Contro le false immediatezze, siano esse dottrinali o ispirative – quasi che l'autorità o le buone intenzioni possano garantire la verità dei giudizi morali – si deve cercare, nell'etica teologica, il proprio della morale cristiana con accuratezza e prudenza³³.

La teologia morale ha investito molto lavoro intellettuale per assicurare la sua dimostrabilità etica: ma questo non l'ha sospinta al margine della sua identità teologica?³⁴ Chiederselo, non significa congedarsi dal programma di una morale autonoma e neppure operare una ri-teologizzazione a spese della consistenza argomentativa, ma piuttosto ha a che fare con il rispetto per la contingenza del pensare e dell'agire umano. Nessun altro se non Kant, che sul piano della fondazione degli obblighi morali esige una rigorosa autonomia, è ben consapevole che la fondazione della morale ancora non va automaticamente insieme con la motivazione all'agire morale³⁵. Dall'esame dell'esigenza morale (piano cognitivo) non risulta ancora il fare ciò che è giusto (piano motivazionale), i motivi non sono ancora forze morali: su questo punto la psicologia dello sviluppo morale è oggi ampiamente unanime³⁶. In Kant la «antinomia della ragione pratica»³⁷, l'esperienza che l'uomo buono non è già l'uomo felice, porta notoriamente al postulato di Dio che opera la coincidenza di moralità e felicità, quel sommo bene che noi sempre necessariamente vogliamo. Nella fede speriamo che moralità e libertà da ultimo non siano solo sforzi assurdi, ma che «nell'insufficienza del nostro agire umano... siamo accolti... ad essere la forma visibile per la presenza del mondo futuro in mezzo a quello vecchio»³⁸. Così non solo viene tematizzata l'esperienza dell'esigenza assoluta della libertà come luogo di una possibile esperienza di Dio, ma anche l'esperienza e il sapere di non poter disporre fino in fondo del senso dell'agire morale³⁹. Proprio l'uomo che agisce eticamente rimane anche l'uomo bisognoso di salvezza. La perfezione del bene non è affare nostro, ma di Dio. Questa fondamentale affermazione teologica e antropologica libera l'etica e l'agire dalla coercizione dell'auto-perfezionamento, «infatti essa libera l'agire dell'uomo dall'aspettativa di dover ga-

rantire egli stesso una vita riuscita e crea proprio così la possibilità di produrre degli "anticipi", di creare nuovi inizi, di sperare nel perdono e di osare qualcosa come l'*ethos* della "giustizia maggiore"⁴⁰. Sullo sfondo di questa possibile dimensione religiosa dell'agire umano, che diventa cosciente tanto del suo senso quanto anche della sua finitudine e provvisorietà, impallidisce la discussione sulle norme cristiane esclusive. «L'etica cristiana in questo senso non è un'etica del dovere ma un'etica del potere»⁴¹. Poiché non l'uomo, ma solo Dio può garantire e assicurare che ciò che nell'agire morale viene voluto non rimanga solo apparenza e sforzo sempre vano di amore, l'idea di Dio può essere pensata a partire dalle esperienze morali. La teologia morale però non si fermerà in tentativi di una fondazione non costitutiva ma "conclusiva" delle esigenze morali. Klaus Demmer, in particolare, insiste sul fatto che la novità e la trasformazione del pensare, che avviene nella fede, non può toccare la ragione morale del cristiano senza lasciare tracce: «Chi pensa Dio, trasforma nei pensieri la realtà»⁴². E come potrebbe non essere così e rimanere senza conseguenze per la realtà di vita; come potrebbero la comprensione di se stessi e del mondo - si chiede Demmer - rimanerne non toccate? L'orientamento della sua risposta è qui solo accennato: la fede non sostituisce la ragione morale, non si può più prescindere dal pensiero dell'autonomia, «ma qui la ragione morale non è tutto»⁴³, le esperienze religiose possiedono un'eccedenza rispetto a quelle morali⁴⁴. Nella fede l'esistenza umana viene interpretata in modo radicale, le sue implicazioni antropologiche - la dignità di tutti gli uomini come figli e figlie di Dio creati e redenti, il carattere di dono della vita e il riconoscimento incondizionato da parte di Dio, la forte "scarica di senso" della croce e la "speranza di senso" della risurrezione - come tali sono per Demmer «punti fermi che tendono una sorta di rete di ener-

gia sulla realtà della vita e servono come a dare impulsi alla riflessività etica»⁴⁵.

In questo contesto si pone anche il luogo sistematico in cui l'ecclesiologia diventa rilevante in modo nuovo nella teologia morale. Come comunità della fede, della memoria, del pensiero e dell'azione solidale, e non in primo luogo come istanza gerarchicamente strutturata di conoscenza morale, l'ambiente-vitale-chiesa serve alla costruzione del soggetto morale e alla conseguente solidarietà dei suoi membri⁴⁶. Poiché alla teologia interessa il bene di tutto l'uomo in tutte le dimensioni del vivere e dell'agire - e dunque si pone ben al di là della sola categoria dell'autonomia, pur così centrale per la discussione circa la validità delle esigenze di moralità -, la riuscita della vita diventa oggetto dell'etica teologica. Una vita riuscita è più che una vita moralmente libera, essa abbraccia le dimensioni della corporeità, dell'identità e le coordinate biografiche. Si può tentare un collegamento con la tradizione filosofica e teologica dell'etica eudaimonistica e con le sue discussioni su una vita riuscita. Nelle questioni che sempre con maggiore forza pesano sull'uomo moderno - l'identità individuale in conflitto con le molteplici e spesso difficilmente coordinabili esigenze e mondi di senso - acquista più chiara evidenza il fatto che la libertà non è qualcosa di semplicemente dato, ma qualcosa da conquistare nella prassi, che l'autonomia stessa è presupposto e conseguenza di decisioni. Quanto presto il sogno della libertà possa capovolgersi in un trauma è già stato visto con chiarezza percettiva nel XIX secolo⁴⁷. Se l'etica teologica non vuole parlare di libertà e identità solo in modo proclamatorio e non vuole perdere la sua credibilità, allora essa dovrà dedicare più attenzione alla realtà delle condizioni e dei problemi di una condotta di vita riuscita e così essere non solo teologia morale nell'orizzonte della modernità, ma anche - nell'interesse degli individui concreti - stare a distanza critica dalla modernità.

Prima di discutere sulla forma di un'etica teologica all'altezza delle sfide presenti, bisogna risolvere una possibile obiezione: l'etica non deve prima preoccuparsi di ciò che rende l'uomo tale, per prevenire mediante punti fermi di carattere antropologico tendenze culturali relativistiche?

IV - Immagini dell'uomo e morale - Una teologia morale che non orienta i suoi concetti al bene degli uomini «sarebbe in contraddizione con la rivelazione dell'alleanza e dell'incarnazione redentrice»⁴⁸. Su questa affermazione non ci dovrebbero essere dissensi all'interno dell'etica teologica. Le strade cominciano a dividersi allorché ci si chiede in che cosa consista esattamente questo "bene dell'uomo", dunque quando si entra nell'antropologia. Esistono verità sull'uomo che il cambiamento dei tempi e delle opinioni non toccano e che perciò racchiudono un nocciolo atemporale di affermazioni morali? Sono possibili affermazioni sull'uomo che pongano dei limiti a ogni arbitrarietà e che siano dunque indiscusse? Naturalmente affermazioni simili esistono, dirà la teologia: tutti gli uomini sono creature e immagini di Dio, tutti gli uomini sono sotto la volontà salvifica di Dio, nessun uomo è senza peccato. Queste affermazioni di fede non si possono però trasformare direttamente in direttive morali. Ma, così suona la risposta di una forte tradizione del pensiero in teologia morale, ci sono caratteristiche essenziali dell'uomo che sono sottratte al cambiamento e che fondano certe norme: l'uomo costituito come maschio e femmina, come membro di una famiglia, come essere sociale. Ma anche a queste affermazioni si fa incontro l'obiezione che esse al massimo possono essere utili in modo molto generico e soltanto molto indiretto, ai fini di una morale concreta. A questo si aggiunge il sospetto non infondato che i nuclei di contenuto più precisi di queste affermazioni riprodurrebbero soltanto le consuetudini di volta in volta predominanti.

Non raramente viene elevato ad affermazione essenziale quello che in senso pre-riflesso viene compreso già come obbligo. E questa rappresentazione di come "si" (o meglio, si dovrebbe dire: come l'uomo/la donna) deve vivere era spesso soltanto l'assolutizzazione inconscia di forme di vita associata condizionate dal loro tempo. La storia più recente della teologia morale non è esente da fondazioni che sono o circolari o che inconsciamente assolutizzano qualcosa di contingente⁴⁹. Rimane allora soltanto un atteggiamento di prudenza antropologica? D'altra parte da qualche anno si possono osservare nella discussione filosofica ed etica tentativi di riabilitazione della formulazione di domande antropologiche, condizionata da problemi dell'etica pratica, applicata, a cui sembra che non si possa rispondere senza accertamenti e concetti antropologici ricorrenti⁵⁰.

Una possibile via d'uscita si apre, allorché si usano le affermazioni antropologiche in modo differenziato, cioè quando si fa attenzione alla loro diversa funzione nel discorso etico. Solo così si possono evitare o per lo meno ridurre conclusioni errate. Nel senso di una teoria morale integrativa si può comprendere il discorso della libertà morale e dell'autonomia come affermazione antropologica di base raggiunta attraverso la riflessione trascendentale. Non bisogna tacere il fatto che nella filosofia classica del soggetto l'integrazione della dimensione corporea a questo livello di affermazioni antropologiche è un *desideratum*.

L'etica teologica dovrebbe cercare un dialogo, più di quanto ha fatto finora, con principi che a partire dalla fenomenologia della corporeità - come in Helmuth Plessner - comprendono l'uomo come un essere vivente morale. Altrettanto fondamentale è il concetto di dignità umana, corrispondente a questo livello antropologico, e i diritti umani fondati a partire da esso, anche se rimane da discutere la rilevanza concreta del concetto per l'etica applica-

ta⁵¹. Ad un altro livello si collocano le affermazioni su quali beni convengano, si addicano e spettino agli uomini, la cui vita è sempre plasmata culturalmente; che cosa giova loro e che cosa li danneggia, che cosa è ragionevole e che cosa non lo è. Qui sta il punto di passaggio tra affermazioni normative e affermazioni descrittive e si colloca la ricerca di principi che facciano da ponte tra i due, che aiutino ad evitare l'isolamento dell'etica dall'empirico⁵². Questo secondo livello è il luogo del dialogo interdisciplinare sulle condizioni di una vita qualificabile come "buona", qui va collocato ciò che in modo formale o più contenutistico, viene formulato in un'etica della vita buona⁵³. E qui è anche il luogo in cui l'etica teologica può dare un contributo alla ricerca di una vita buona (*guten Lebens*) nella forma di un'"etica dei modelli" attraverso testimonianze dell'essere uomini e cristiani realmente vissute. Stimolati a riscoprire l'etica dell'arte di vivere, l'ascetica - staccatasi presto dalla teologia morale - potrebbe, in forma rinnovata, essere di nuovo reintegrata nella teologia morale⁵⁴. Ai cristiani, ai quali è stata promessa la vita in pienezza (Gv 10,10), una morale vicina alla vita vissuta, che nella modernità possiede anche qualità religiose, potrebbe apparire meno lontana. Etica e religione, infatti, potrebbero di nuovo incontrarsi nell'ambito del problema *se e come* il singolo individuo, pur tra le esperienze della sua individualità e della sua marginalità e nonostante il senso di inutilità e di fallimento, possa giungere all'accettazione di se stesso⁵⁵.

V - La teologia morale nel processo di modernizzazione: interpretazioni e sfide - Si è riflettuto teologicamente sotto diverse voci su ciò che è stato uno dei desideri principali del concilio: essere chiesa nel mondo degli uomini di oggi (cf GS 1). La teologia, a motivo della sua più stretta solidarietà con gli uomini - ribadisce GS - deve essere teologia contestuale che si in-

terroga sempre di nuovo sulle possibilità di inculturazione del cristianesimo nelle diverse culture.

Dall'autocomprensione della teologia morale finora esposta diventa plausibile che proprio questa disciplina debba preoccuparsi di ciò in cui la ragione credente può contribuire al superamento di specifici problemi etici della cultura e della società attuali. Identità e rilevanza del pensiero etico-teologico non si possono separare l'uno dall'altro senza danno: una teologia morale senza identità non avrebbe rilevanza, una teologia morale senza rilevanza perderebbe la sua identità.

Diminuisce sempre più la convinzione che abbia avuto buon esito l'inculturazione della fede nelle condizioni presenti delle culture occidentali. Da tempo viene espresso in numerose metafore quali estensioni abbiano avuto i rivolgimenti sociali degli ultimi decenni: erosione, evaporazione, crisi della fede⁵⁶. Da tempo sono proprio le questioni morali che rendono difficile a molti il domicilio etico nella chiesa. Se si tiene presente in quale modo profondo i processi di modernizzazione abbiano cambiato le condizioni della condotta umana, non sorprende che proprio le norme relative alla morale coniugale e sessuale abbiano causato in molti esperienze di allontanamento, ma anche processi di emancipazione⁵⁷.

Non si tratterà ora di questo fenomeno, perché non si vogliono ricapitolare vecchie discussioni nel campo della morale speciale. Promette maggiore utilità l'analisi e la diagnosi dei *trend* sociali di sviluppo a lungo termine e dei singoli modelli culturali di interpretazione. Dividendosi il lavoro con l'etica sociale, la teologia morale può concentrare la sua attenzione sul modo in cui le trasformazioni si ripercuotono sugli individui.

Devono ora essere considerati due aspetti: la *ragione* e la *libertà*, che, se da una parte stanno in collegamento tematico con quanto sviluppato fin qui, dall'altra sono

esposti al presente a una grande quantità di interrogativi.

Quali sono gli sviluppi che hanno portato alla nostra situazione e continuano presumibilmente a determinarla? Una notevole forza esplicativa risiede nel concetto di *differenziazione sociale*, che la sociologia considera una categoria chiave⁵⁸. Sviluppato dai classici della teoria sociologica della società (Durkheim, Simmel, Weber, Parsons), il concetto è stato a lungo messo in ombra da altre teorie e fu riscoperto ed elaborato solo nei tardi anni '60 dal suo da allora più importante rappresentante: Niklas Luhmann. Nel suo nocciolo questa teoria, fino ad oggi molto controversa, afferma che il moderno sviluppo sociale può essere compreso come un processo in cui alle vecchie forme di vita plurifunzionali sono subentrati sempre più contesti operativi con funzioni specifiche. Non è più un'unità sociale ad adempiere diversi funzioni (funzioni riproduttive, economiche, politiche, religiose), ma diverse unità sociali si specializzano rispettivamente in una funzione, dividendosi il lavoro. Sorgono così lo stato *moderno*, la famiglia *moderna*, la scienza *moderna*, l'economia *moderna*, ecc. "Moderno" per il fatto che tra i diversi ambiti funzionali (differenziazione funzionale) si stabiliscono dei confini (differenziazione strutturale) e i singoli sistemi sociali formano una propria identità con una propria dinamica. Così si può interpretare la "ecclesializzazione del cristianesimo" (Franz-Xaver Kaufmann) a partire dal XIX secolo come capacità di adattamento al processo di modernizzazione. Le chiese diventano le organizzazioni sociali che si concentrano sul religioso, e non invece sulla politica, sull'economia o sulla famiglia. Gli interventi della chiesa nell'economia o nella politica sono considerati invasioni ingiustificate perché i singoli campi rivendicano una competenza esclusiva per il loro ambito funzionale. Questo processo di trasformazione, qui soltanto accennato, le cui radici affondano nei muta-

menti medievali (urbanizzazione, commercio con paesi lontani, separazione del potere temporale dallo spirituale), conduce a una situazione sociale che si caratterizza per la complessità: decentralizzazione e pluralismo. Nessuna meraviglia che si parli di una "nuova oscurità" (Jürgen Habermas), o più analiticamente si dica che la società ora non ha «né un vertice né un centro» e neppure un luogo «in cui può trovare espressione la sua unità. Essa non articola la sua unità né in una gerarchia dei ceti, né in un ordine di potere, né in una forma di vita... in cui l'essenza dell'uomo prenda forma»⁵⁹. Il mondo è diventato troppo complesso perché si possa abbracciarlo o capire, per così dire, con lo sguardo da una prospettiva a volo d'uccello. Per questo motivo tutte le ideologie dell'unità hanno perso la loro credibilità. Sul piano dell'analisi del rapporto tra società e individuo questo sviluppo significa prima di tutto che le libertà ottenute nei confronti della strettezza e del controllo dei rapporti nelle società premoderne vanno di pari passo con nuove insicurezze e incertezze. La modernizzazione produce una costrizione all'autocostrizione (Norbert Elias) ed è per i singoli un evento ambivalente. Gli individui che sono costretti a vivere in cerchie sociali che si intersecano (Georg Simmel), si trovano a dover costruire essi stessi la loro identità in una misura molto più larga di prima. Al posto della sicurezza del mondo subentra la sicurezza di sé, o piuttosto: ci si aspetta che ciascuno/ciascuna raggiunga la sicurezza di sé. Coscientemente si è parlato fin qui di *processi di modernizzazione*, per esprimere la dinamica e l'indeterminatezza degli sviluppi, d'altronde l'interpretazione del presente come la *modernità*, nel senso di una situazione finale normativa ormai raggiunta, potrebbe portare a dissolvere in chiusura l'aspetto inquietante dello sviluppo, sicché: «il collettivo nel suo movimento verrebbe a essere senza meta»⁶⁰. La modernità, questo mostra la storia del concetto,

è piuttosto la «legittimità di un cambiamento continuato»⁶¹, e questo significa anche che il processo diventa autoreferenziale, esso è procedimento e metro di misura al contempo.

Ma non viviamo già da lungo tempo nella *postmodernità* e, quindi, quanto è stato detto non risulta ormai solo d'interesse storico? Il pensiero postmoderno oppone ai concetti della modernità (progresso, illuminismo, emancipazione) le ambivalenze e aporie di questa. Esperienza determinante diventa la contingenza e la prospettiva di tutti i tentativi di una spiegazione unitaria del mondo, delle sicurezze non messe in discussione e delle certezze che ci sono familiari. Il mondo non è un *uni-verso* ma un *multi-verso*, fino alla moltiplicazione in realtà virtuali. Il riconoscimento di pluralismo e differenza si sviluppa perciò in idea-guida normativa. In una prospettiva sociologica questa visuale risulta dalla logica dei processi di modernizzazione che avanzano, per cui molti preferiscono parlare di una modernità riflessa, sviluppata o anche di un'altra, una tarda modernità anziché di postmodernità⁶². In un tempo in cui è diventato normale che il nuovo soppianti rapidamente il presente, non stupisce che il tempo di dimezzamento dei vocaboli usati per la diagnosi del proprio tempo diventi sempre più breve. Il rischio di interpretazione insito in tutte le offerte di interpretazione è diventato imprevedibile.

- Gli sviluppi accennati non lasciano intatta la comprensione di ciò che è *ragione*. Fin dall'inizio la discussione su una morale autonoma era una discussione sulla comprensione della ragione nell'etica teologica⁶³. La morale autonoma si comprende come una morale razionale ed è «antivolontaristica, antiautoritaria e antipositivistica»⁶⁴. Ma di quale ragione si tratta qui? Non ha perduto da lungo tempo ormai la sua innocenza, in considerazione della dialettica dell'illuminismo? La riguadagnata modernizzazione dell'etica teologica alla

fine non risulta essere una pista falsa? Lo sarebbe per lo meno se la teologia morale si lasciasse predeterminare i suoi contenuti dai singoli sistemi sociali parziali, cioè se ciò che è economicamente, razionalmente, socialmente, funzionalmente o tecnicamente fattibile fosse considerato anche già come eticamente giusto. Proprio contro simili cortocircuiti si volge l'autonomia dell'ambito morale. Da quando Aristotele ha chiarito nella sua *Etica Nicomachea* che le affermazioni della ragione pratica devono essere distinte dalle affermazioni della ragione teoretica⁶⁵, c'è consenso sul fatto che per l'etica il concetto di ragione senza differenziazioni interne è inutilizzabile. La ragione è una capacità plurale tra le cui diverse espressioni si devono cercare transizioni e connessioni. Una seconda caratteristica è l'illuminismo ad aggiungerla: la ragione è sempre ragione *critica* e con ciò anche ragione autocritica. Come terza caratteristica, ottenuta attraverso le esperienze della modernità riflessa, si potrebbe comprendere la convinzione che si possono cercare soluzioni ragionevoli dei problemi solo per settori della realtà nel dialogo tra le diverse discipline.

La ragione, se è cosciente della sua rispettiva particolarità e prospettiva, diventa *più modesta e più specifica* allo stesso tempo. In una società del rischio complessa e non facilmente dominabile, la prontezza a verificare e a rivedere i propri giudizi davanti a nuove conoscenze, ad altre esperienze e a situazioni cambiate, diventa una caratteristica della ragione etica. Per la teologia morale questo potrebbe significare, contro la minaccia di una ragione che forse si rassegna, tenere a mente che la responsabilità corrispondente all'uomo è responsabilità limitata e che il fare ciò che è possibile in tutta la provvisorietà della nostra conoscenza (cf 1Cor 13,9) non è un agire a vuoto. Così la fede cambia la ragione non contenutisticamente, ma le aggiunge coraggio e speranza e così le dà da pensare.

- Al più tardi a partire dal detto di Freud

che «io non sono padrone in casa mia»⁶⁶ e dai tentativi di smascheramento dell'illuminismo nelle analisi del potere e del controllo di Michel Foucault, il concetto classico del soggetto autonomo cosciente di sé sembra essere diventato definitivamente un anacronismo. Non c'è bisogno qui di continuare a osservare che, per motivi teologici, la rinuncia all'idea di un'autonomia individuale può avere conseguenze fatali⁶⁷. Nell'etica molte ragioni parlano a favore del principio di ricostruire l'autonomia del soggetto in modo tale che non si abbandonino, ma anche che non rimangano ignorate, la sua pretesa normativa, le reali capacità degli individui concreti di poter condurre da sé e liberamente la propria vita nei rapporti di reciproco riconoscimento⁶⁸. Non solo il dovere e il diritto della libertà, ma anche la genesi, la capacità e i limiti della libertà appartengono dunque a una comprensione realistica dell'autonomia umana. Nel concetto di identità queste esigenze vengono trasferite in una vita riuscita, libera e condivisa. Sotto la crescente pressione e la pretesa di dover costruire da sé la propria identità, di tenerla al contempo flessibile e aperta per le nuove esigenze e, in questo, di poter sempre meno costruire su un sostegno esterno stabilizzante; questa situazione che non di rado spaventa, potrebbe significare per la fede e per la chiesa di essere chiamata a testimoniare agli individui la fiducia di essere riconosciuti da Dio in modo incondizionato e senza presupposti e ad allontanare così la paura che minaccia la nostra libertà e solidarietà. Nel bel mezzo della moderna costrizione alla scelta, la capacità di poter decidere diventa effettivamente una nuova virtù; accanto alle questioni del dovere e della capacità della libertà subentra, in futuro, sempre più quella del volere la libertà. «Da chi salvaguarda l'esigenza di realizzare la sua vita come processo personale ci si aspetta... una nuova forma di ascesi, che consiste nel rinunciare consapevolmente a tutto quanto non va bene per la

propria vita»⁶⁹. Queste decisioni devono essere decisioni proprie e devono potersi riferire alla propria vita, alla propria biografia. In che modo rispetto a questo il discorso su Dio si possa sperimentare come salvifico, rappresenta certamente una delle sfide future del pensiero teologico-etico. Che in questo la differenza tra religione e morale non venga livellata a danno di entrambe è la possibilità che resta aperta per tutti i tentativi di delinearne dei modelli per il rapporto tra fede e agire.

NOTE - ¹ E. Canetti, *Il testimone auricolare. Cinquanta caratteri*, Milano 1995, 104s - ² *Ibidem*, 105 - ³ «Ogni pretesa morale avanzata in nome della fede deve legittimarsi davanti al tribunale della ragione critica, ciò che unicamente conta e obbliga è la forza di persuasione dell'argomento», in K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg 1999, 17 - ⁴ Cf Platone, *Eulogie des Ethischen*, Freiburg 1999, 3e-11b, e l'analisi di L. Honnefelder, *Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in A. Holderegger (Ed.), *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg 1996, 113-125 - ⁵ F. Böckle, *Ethik, A. Aus katholischer Sicht*, in *NHThG* 1, 1991, 396-407, 396 (Hervorh. S.G.) - ⁶ Cf J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970 - ⁷ Cf in *Neuscholastik*, P. Schallenberg, *Naturrecht und Sozialtheologie*, Münster 1993 - ⁸ Pio XII, Allocuzione del 2.11.1954, in *AAS* 46, 1954, 671-677, 671. Cf anche J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit* (FThSt 31), Frankfurt 1984, e per quanto segue anche K.-W. Merks, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998, 69-77 - ⁹ Il testo è presentato da K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, Wien 1975, 16-30 - ¹⁰ La distinzione tra una concezione della rivelazione secondo un modello teorico istruttivo e uno partecipativo-comunicativo proviene da Max Seckler; cf M. Seckler, *Il concetto di rivelazione*, in W. Kern-H.J. Pottmeyer-M. Seckler (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, II, Queriniana, Brescia 1990, 66-93 - ¹¹ K. Demmer, *Theologie*, Brescia 1990, 445-492, 491 - ¹² F.-X. Kaufmann, *Christentum und Christenheit*, in P. Gordan (ed.), *Evangelium und Inkulturation*, Graz 1993, 101-128, 125 - ¹³ *Bericht der Arbeitsgruppe Schwangerschaftskonfliktberatung an die Deutsche Bischofskonferenz V 2* (Comunicati stampa della Conferenza episcopale tedesca 14.1.1999 e 24.2.1999) - ¹⁴ Cf S. Goertz, *Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik - im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Münster 1999, spec. 91-154 - ¹⁵ A. Auer, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika «Humanae vitae». Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*, in *ThQ* 149, 1969, 75-85, 79; adesso anche in Idem, *Zur Theologie der Ethik*, Freiburg 1995, 37-49, 42 - ¹⁶ A. Auer, *Morale autonoma*

e fede cristiana, EP, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 21 - ¹⁷ Cf A. Auer, *Erscheinen*, 75 - ¹⁸ Che qui continuino vecchi motivi, lo mostra la critica dell'autonomia di V. Cathrein, *Die sittliche Autonomie, in Stimmen aus Maria Laach* 58, 1900, 129-140 - ¹⁹ B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf 1987³ (ed. or. 1973, tr. it. *La fondazione dei giudizi morali*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1997). Cf T.A. Salzmann, *Deontology and Teleology. An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology*, Leuven 1995 - ²⁰ B. Schüller, *Die Begründung...*, 263 - ²¹ Cf A. Autiero, *Zwischen Glaube und Vernunft. Zu einer Systematik ethischer Argumentation*, in K. Arntz-P. Schallenberg (edd.), *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch*, Freiburg 1996, 35-53 - ²² Così espresse A. Auer, *Morale autonoma...*, in *Appendice* - ²³ Dall'abbondante letteratura sulla critica kantiana si rimanda alle due presentazioni sintetiche di Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 1997², 129-157, e Ch. Schilling, *Moralische Autonomie. Anthropologische und diskurstheoretische Grundstrukturen*, Paderborn u.a. 1996, 62-74. Con il pensiero moderno dell'illuminismo si dividono gli spiriti, anche in teologia morale. Il modo in cui la rispettiva posizione influenzi l'interpretazione della tradizione si vede nell'esempio dell'interpretazione di s. Tommaso in F.-J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungs-theoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart u.a. 1999, 15-45 - ²⁴ «L'autonomia è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura ragionevole», I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, WW Bd. 6 (hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983), 69 (= BA 80) (tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994) - ²⁵ Cf F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 48-92 (tr. it. *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979). Poco prima della sua morte, Böckle ha formulato in modo efficace il nocciolo della sua questione: F. Böckle, *Verantwortlich leben - menschenwürdig sterben*, Zürich 1992, 15-29 - ²⁶ F. Böckle, *Fundamentalmoral*, 91 - ²⁷ Così Th. Pröpfer, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtungen*, in *JCSW* 36, 1995, 11-26, 22; cf per questo, in modo più particolareggiato, S. Goertz, *Moralthologie*, 210-218 - ²⁸ Th. Pröpfer, *Autonomie*, 22 - ²⁹ L. Honnefelder, *Ethik*, 117 - ³⁰ Cf per quanto segue anche K.-W. Merks, *Autonomie*, in J.P. Wils-D. Mieth (edd.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 254-281 (tr. it. *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1994, 341-379), e D. Mieth, *Autonomie*, in *NHThG* 1, 1991, 139-148 - ³¹ Cf. A. Autiero, *Die Andersheit Gottes und die Moral*, in M. Lutz-Bachman (Ed.), *Und dennoch ist von Gott zu reden*, Freiburg 1994, 341-354 - ³² Cf D. Mieth, *Theologie und Ethik. Das unterscheidend Christliche*, in Wils-Mieth (Ed.), *Grundbegriffe*, 209-224 - ³³ Cf per questo K. Demmer, *Die autonome Moral - eine Anfrage an eine Denkform*, in A. Holderegger (ed.), *Fundamente*, 261-276 - ³⁴ Cf per questo, con molta documentazione: M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1993, 107-150 - ³⁵ Cf W. Edelstein, u.a. (ed.), *Moral und Person*, Frankfurt 1993 - ³⁶ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critica della ragion pratica*), WW 6, 242-249 (= A 204-216)

- ³⁸ R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischen Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt 1979, 325. Il significato della speranza cristiana per il nostro agire, ora in discussione con l'etica kantiana riformulata secondo la teoria della comunicazione di Jürgen Habermas, viene esaminato a fondo da H. Peukert, *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, in E. Arens-H. Peukert (edd.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989², 39-64 (tr. it. *Habermas e la teologia*, Queriniana, Brescia 1992) - ³⁹ Così Th. Pröpfer, *Autonomie*, 25; cf anche D. Mieth, *Theologie*, 215. Contro l'accusa secondo cui l'autonomia farebbe dissolvere in chiusura la contingenza argomenta K. Müller, *Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage*, in *ThPh* 70, 1995, 161-186, spec. 175f - ⁴⁰ L. Honnefelder, *Ethik*, 125 - ⁴¹ D. Mieth, *Theologie*, 223 - ⁴² K. Demmer, *Moral*, 262, ancora Idem, *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie (= SThE 50)*, Freiburg 1993 - ⁴³ K. Demmer, *Moral*, 267 - ⁴⁴ Per la distinzione tra esperienze religiose e morali, cf lo studio di H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt 1997 (tra l'altro con riferimenti a Nietzsche, James, Scheler) - ⁴⁵ K. Demmer, *Theologische Ethik in demokratischer Öffentlichkeit*, in P. Fonk-U. Zelinka (edd.), *Orientierung in pluraler Gesellschaft: ethische Perspektiven an der Zeitschwelle*. (= *SThE* 81), Freiburg 1999, 22-40, 28 - ⁴⁶ Cf A. Autiero, *Servire la coscienza. Una riflessione etica in dimensione ecclesiale*, in N. Ciola (ed.), *Servire Ecclesiae*, Bologna 1999, 367-375 - ⁴⁷ Cf N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, 132 - ⁴⁸ Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor* 41. Per la discussione di questa prima enciclica «su alcune delle questioni fondamentali nell'insegnamento morale della chiesa», come recita il titolo, cf prima di tutto D. Mieth (ed.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis splendor"* (= *QD* 153), Freiburg u.a. 1994; altri riferimenti bibliografici in J.F. Keenan-Th.R. Kopfensteiner, *Moral Theology out of Western Europe*, in *TS* 59, 1998, 107-135, 108-115 - ⁴⁹ Le idee più notevoli sono sicuramente quelle che - per usare una formulazione larga - riguardano il rapporto tra i sessi. Su questo punto si accese nel 1965, al congresso dei teologi moralisti di lingua tedesca a Bensberg, una controversia aspra e chiarificatrice, documentata in F. Böckle (ed.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966 (tr. it. *Dibattito sul diritto naturale*, Queriniana, Brescia 1970), cf su questo la reazione di Gustav Ermecke nella sua recensione del libro in: *ThRv* 65, 1966, 266-274. Il modo particolare del pensiero neoscolastico-giusnaturalistico diventa chiaro in A. Ziegler, *Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie (= Sammlung Politeia XI)*, Heidelberg 1958. Cf su questo tema anche L.S. Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge 1996 - ⁵⁰ Cf L. Siep, *Ethik und Anthropologie*, in A. Barkhaus et alii, *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt 1996, 274-298 - ⁵¹ Cf su questa discussione W. Wolbert, *Die kantische Selbstzweckformel und die Bioethik*, in Fonk/Zelinka (ed.), *Orientierung*, 80-91; D. Mieth, *Probleme der Ethik in der Biomedizin. Das Beispiel der Klonierungsdebatte*, in *Orien* 62, 1998, 41-46 - ⁵² Cf M. Quante, *Natur, Natürlichkeit und der naturalistische Fehlschluß. Zur begrenzten Brauchbarkeit eines klassischen philosophischen Arguments in der biomedizinischen Ethik*, in *ZME* 40, 1994, 289-305. Un principio-ponte classico afferma: «il dovere presuppone il potere» - ⁵³ Una buona sinossi sulla discussione è offerta dai contributi in H. Steinfath (ed.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt 1998² - ⁵⁴ Cf W. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt 1992² - ⁵⁵ Per un panorama nella sociologia religiosa cf A. Nassehi, *Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne*, in F. Gabriel (ed.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 41-56. Per un accesso a partire dalla prospettiva teologica: K. Müller, *Solidarität und Selbstbestimmung. Auf der Suche nach dem rechten Leben für heute und morgen*, in Idem-B. Stubenrauch, *Geglaubt, bedacht, verkündet. Theologisches zum Predigen*, Regensburg 1997, 239-252; H. Kessler, *Erfüllung - augenblicklich erlebt und doch schmerzlich vermißt? Erlebnisorientierung und Heilerfahrung*, in *Conc* 35, 1999, 490-499 - ⁵⁶ Cf M. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg u.a. 1997 - ⁵⁷ Cf su questo lo studio di H.G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, Freiburg u.a. 1994 - ⁵⁸ Così G. Kneer-G. Nollmann, *Funktional differenzierte Gesellschaft*, in G. Kneer, u.a. (ed.), *Soziologische Gesellschaftsbegriffe*, München 1997, 76-100, 77. Accanto a questa buona presentazione introduttiva cf la raccolta in volume di N. Luhmann (ed.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985; inoltre U. Schimank, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996 - ⁵⁹ N. Luhmann, *Aufklärung*, 138 - ⁶⁰ F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 46 - ⁶¹ *Ibidem*, 38, cf anche R. Bubner, *Versuch eines Überblicks über die Modernitätsproblematik*, in *PhR* 44, 1997, 191-207 - ⁶² Cf A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt 1996 (tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994); con una formulazione della questione da un punto di vista della sociologia religiosa e della teologia pastorale: K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg u.a. 1992. Poiché il pensiero postmoderno non produrrebbe nulla dal punto di vista della teoria sociale, vengono formulati i primi necrologi: questa la tesi - formulata non senza abilità polemica - di H.-P. Müller, *Das stille Ende der Postmoderne. Ein Nachruf*, in *Merkur* 52, 1998, 975-981 - ⁶³ Questo viene chiarito innanzitutto da K. Hilpert, *Ethik und Rationalität*, Düsseldorf 1980 - ⁶⁴ K.-W. Merks, *Autonomie*, 264 - ⁶⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea* I 1, 1094b; II 2, 1104a; VI 9, 1142a. Per questo e quanto segue cf H. Schnädelbach, *Wandel des Vernunftbegriffs*, in A. Bondolfi, A. u.a. (edd.), *Ethik, Vernunft und Rationalität*, Münster 1997, 39-55. Il modello di una ragione trasversale è abbozzato da W. Welsch, *Vernunft*, Frankfurt 1995 - ⁶⁶ S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), in *Gesammelte Werke* Bd. 12 (1947) 3-12, 11 (tr. it. *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1982-1989, 653-664) - ⁶⁷ Questo è mostrato da S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, in K. Müller (ed.), *Fundamentaltheologie*

logie, Regensburg 1998, 193-214 - ⁶⁸ In collegamento con A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in Chr. Menke-M. Seel (edd.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt 1993, 149-163; con la stessa tendenza: Joas, *Entstehung*, 227-251. Dal punto di vista della teologia morale si è interessato a questo tema innanzitutto Josef Römelt, cf ad es. J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996. Il punto di partenza di Römelt è la tesi che «la questione fondamentale dell'etica teologica... non è più il rapporto tra la ragione secolare consapevole di sé e la comprensione della fede, ma la questione della risposta teologica alle insicurezze dell'autocomprensione umana e dell'identità personale nel contesto di problemi globali, ecologici, sociali e culturali» (*ibidem*, 11) - ⁶⁹ F.-X. Kaufmann, *Selbstreferenz oder Selbstverrenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung*, in Ruhr-Universität Bochum (ed.), *Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann. Eine Dokumentation*, Bochum 1993, 25-46, 43.

A. AUTIERO - S. GOERTZ