
La Rivista *STUDI ECUMENICI* e le nostre EDIZIONI
sono presso le seguenti LIBRERIE:

LIBRERIA CAMPEDEL
Piazza dei Martiri, 27/d
32100 BELLUNO

DEHONIANA LIBRI
Via S. Alò, 2
40126 BOLOGNA - tel. 051/234914

LIBRERIA « S. BONAVENTURA »
Via De Tonsis, 2
61032 FANO (PS)

LIBRERIA CLAUDIANA
Via Francesco Sforza, 12a
20122 MILANO

LIBRERIA ECUMENICA
Via della Conciliazione, 29
00193 ROMA - tel. 06/6561126

LIBRERIA L.I.E.F.
Borgo S. Lucia, 38/40
36100 VICENZA - tel. 0444/513450

a cura del gruppo Mons. Piva

STUDI ECUMENICI



VERONA
ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI S. BERNARDINO
in collaborazione con il Centro Pro Unione di Roma

Direttore Responsabile: P. Tecle Vetrari ofm

Comitato di Redazione: L. C. Altissimo - R. Bertalot -
E. Fortino - G. Pattaro - J. Puglisi - L. Sartori - S. Siliberti
- T. Valdman - T. Vetrari.

Si collabora alla rivista liberamente.
Ciascun collaboratore si assume ogni responsabilità del
contenuto dei suoi scritti.



Aderente all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Verona, n. 568, in data 14.3.1983.
Proprietario: Circolo ANSPI S. Francesco, Verona.
Rivista in omaggio ai soci tesserati.

SOMMARIO

	Pag.
Editoriale: <i>Dialogo nella carità e nella verità. Ai margini del Convegno ecclesiale di Loreto</i> (T. Vetrari)	195
I. - STUDI E RICERCHE	
John Zizioulas, <i>Il problema teologico della « Recezione »</i>	197
Gustavo Galeota, <i>Il testo di Fede e Costituzione sul Battesimo, l'Eucaristia e il Ministero (Documento di Lima, 1982)</i>	209
Pompeo Piva, <i>La domanda etica e le diverse risposte storiche. Appunti per una riflessione ecumenica</i>	229
II. - DOCUMENTI	
Chiesa cattolica romana - Chiesa ortodossa: <i>Dichiarazione comune</i>	264
III. - CHIESE IN CAMMINO VERSO L'UNITA'	269
IV. - RASSEGNA BIBLIOGRAFICA	

ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI S. BERNARDINO

Nuova collana

BIBLIOTECA DI « STUDI ECUMENICI »

Giovanni Cereti, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Il Segno - Editrice, Negrar (Verona) 1985, pp. 461, L. 23.000.

L'opera affronta, a partire dall'insegnamento del Concilio Vaticano II, quelli che sono i punti nodali nel cammino verso l'unità di tutti i cristiani: la necessità di una riforma all'interno di ogni chiesa ed innanzi tutto della chiesa cattolica; la possibilità di una reinterpretazione e di una riespressione comune del patrimonio dottrinale della fede cristiana; l'indispensabile cambiamento delle menti e dei cuori per poter camminare insieme verso l'unità voluta dal Signore.

Sommario: I: Le diverse tappe dell'elaborazione di « Unitatis Redintegratio »; II: Commentario analitico dei paragrafi 6 e 7 di « Unitatis Redintegratio »; III: La riforma delle chiese nell'insegnamento del Vaticano II; IV: Rimettere ordine nell'espressione della dottrina « il deposito della fede e il modo di enunciazione »; V: La conversione interiore all'Ecumenismo ed il necessario « cambiamento della mente »; VI: La domanda di perdono per i peccati contro l'unità e l'offerta di perdono reciproco; Conclusione generale.

Il volume viene offerto a L. 19.000 a chi prenota 1 o più copie servendosi del c.c.p. n. 11299377 intestato a « Il Segno - Editrice » s.n.c., Strada del Recioto, 30 - 37024 Negrar (Verona).

POMPEO PIVA

**LA DOMANDA ETICA
E LE DIVERSE RISPOSTE STORICHE:
APPUNTI PER UNA RIFLESSIONE ECUMENICA**

Introduzione

È un dato ormai acquisito dalla odierna esegesi biblica che nella predicazione apostolica l'esigenza etica è fondata sulla storia della salvezza e da questa dedotta (1). Esiste, infatti, uno stretto rapporto fra il Kerygma (che consiste nel riferire certi fatti relativi a Gesù in modo tale da farne manifesto il significato salvifico) e la Didachè (discorso che mira a mostrare la strada che il cristiano deve percorrere). Il « tu devi » è sempre vincolato da un « Dio ha fatto ». È questo il modo originale con cui il Nuovo Testamento formula il problema etico. Si tratta, in altri termini, del problema acuto della mediazione fra l'Evento di morte e risurrezione di Cristo e la storia umana, studiata in tutta la sua complessità ed in tutte le sue strutture.

Dal momento che la prassi umana è il luogo decisivo della costruzione della storia, il problema della mediazione fra Evento e storia diventa inevitabilmente il

(1) Cfr. Neuhaüsler E., *Exigence de Dieu et morale chrétienne*, trad. franc. di Schanen F., Paris, 1971.

Schnackenburg R., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento, san Paolo*, trad. ital. di Zerbino E., Roma, 1968.

Rey B., *Creata in Cristo Gesù. La nuova creazione secondo san Paolo*, trad. Ital. di Zerbino E., Roma 1968.

Lazure N., *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris, 1965, particolarmente pp. 13-65.

Spicq C., *Théologie Morale du Nouveau Testament*, I-II, Paris, 1965.

problema della prassi cristiana in quanto è il luogo nel quale, a partire dal gesto salvifico di Dio, si costruisce la storia.

Ne consegue che il problema morale coincide con il problema della prassi cristiana. In altre parole, il problema morale viene a formularsi per la comunità cristiana di ogni tempo in questo modo: come si realizza il concreto universalizzarsi dell'Evento? Come si realizza il suo « piantarsi » nella storia? Quale prassi è prassi « nel Signore »? Cosa vuol dire, insomma, per il battezzato fare il bene ed evitare il male?

A questo livello di formulazione la domanda etica è sempre stata la stessa, ieri come oggi. Tuttavia, riflettendo brevemente, vediamo subito che già la costruzione della domanda teologico-morale comporta la possibilità ineliminabile di una pluralità di discorsi etici all'interno del cristianesimo, a seconda che si opti, almeno come preoccupazione fondamentale, o per l'una (Evento) o per l'altra (storia) realtà da mediare, e si cerchi di fare un discorso che sfugga alle tenaglie di soluzioni opposte.

Ora, sembra che la Teologia morale abbia percorso quasi tutte le possibili strade per cercare una soluzione teologica soddisfacente. Per cui oggi la domanda etica viene a formularsi all'interno della comunità cristiana con una consapevolezza ed una complessità tali da rendere la costruzione della risposta assai difficile.

Vediamo, dunque, le tappe fondamentali attraverso le quali si è giunti alla costruzione attuale della domanda etica. Le osservazioni che seguono tendono a porre il problema da un punto di vista metodologico.

I. - La teologia morale post-tridentina

a. La « forma » della teologia morale post-tridentina: la legge naturale. Aspetto metodologico

La « forma » della teologia morale post-tridentina ha trovato la sua espressione più massiccia nei Manua-

li di Teologia morale, che vanno sotto il nome di « Institutiones theologiae moralis ». La prima opera di questo genere è stata edita nel 1600 dal gesuita Juan Azor (1559-1603) (2).

Esaminando l'impalcatura generale di quel discorso teologico, si nota come una categoria concettuale, in un crescendo storico più tematizzante, vi giochi un ruolo di fondamentale importanza: la categoria della « legge naturale ».

Con questa categoria la Teologia morale post-tridentina connotava due realtà. *La prima*: un complesso di principi universali ed immutabili non puramente formali, ma con un contenuto a volte assai preciso. Questi principi erano costituiti, in sostanza, dalla concettualizzazione delle fondamentali costanti dell'essere umano (ad es. l'essere sociale; l'essere sessuato e via dicendo), intese come norme dell'agire (3).

La seconda: la possibilità della ragione umana, nonostante il peccato originale, di conoscere e di elaborare simili principi etici (4).

Uno dei segni tipici dello spostamento massiccio del discorso teologico-morale attorno all'asse della legge naturale è dato dalla distribuzione della materia, come comunemente viene fatta dagli Autori delle « Institutiones ».

Il discorso etico, per es. nella teologia patristica, era costruito sempre in rapporto strettissimo con i sacramenti; così che l'esigenza etica trovava in essi la sua spiegazione fondante (5). In questi Autori, invece,

(2) Azor J., *Institutionum Moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur*. Pars Prima, Brixiae, 1719; Pars Secunda, Mediolani, 1719. Ho consultata questa edizione.

(3) Cfr. Zalba M., *Theologiae Moralis Summa*, Matriti, 1957, vol. I, p. 228, n. 402.

(4) Cfr. Conc. Vat. I, Costituzione dogmatica « Dei Filius », *De Revelatione*, can. 1: DS 3026.

(5) Cfr. Caffarra C., *Teologia Morale (Storia)*, in *Diz. Enc.*

il discorso sui sacramenti viene per ultimo, come discorso sui « mezzi » donati all'uomo per osservare i comandamenti stessi e così raggiungere il fine ultimo (6).

Ne consegue che, staccato il comandamento dall'Evento di salvezza, il comandamento medesimo è giustificato o con un riferimento estrinseco alla volontà di Dio, oppure mostrando la sua intrinseca razionalità. In generale è la seconda via che viene percorsa con il rischio reale di ridurre il Decalogo da legge dell'Alleanza a sintesi chiara ed elementare della legge naturale.

b. *Per quali motivi si ebbe questa impostazione del discorso teologico-morale nella Chiesa?*

I motivi sono molteplici. Li elenco semplicemente; per il nostro scopo è sufficiente. Del resto questi motivi sono largamente conosciuti nella loro radice storico-teoretica. Il mio discorso è sempre di natura metodologica.

In primo luogo, nei secoli XVI-XVII l'Europa intera visse una delle crisi più profonde: lo spezzarsi dell'unità religiosa con la nascita e lo sviluppo della Riforma protestante. È difficile oggi rendersi pienamente conto che cosa questo fatto abbia comportato, dato che noi viviamo in una esperienza culturale assai diversa. La fede cristiana era stata il cemento fondamentale e pressoché unico della convivenza umano-civile ad ogni livello. Pertanto, il rompersi della sua unità causava una crisi vasta e profonda non solo da un punto di vista strettamente religioso, ma anche civile-politico-culturale.

Su che cosa, allora, si sarebbe potuto fondare la ci-

Teol. Mor., diretto da Valsecchi A. e Rossi L., Roma 1974, 3^a ediz., p. 1904.

(6) Vedi, a questo proposito, Zalba M., o.c., vol III, tract. I: *De Sacramentis in genere*, p. 3.

(7) Cfr. Lortz J.-Iserloh E., *Storia della Riforma*, trad. ital. di Foresti M.P., Bologna, 1974, pp. 326-338.

viltà se da un punto di vista cristiano sembrava impossibile trovare un adeguato fondamento, come lo dimostravano ampiamente le guerre di religione? Infatti che cosa possedevano ancora di comune gli uomini della Europa? La risposta non poteva che essere la seguente: la loro natura umana, la loro ragione. Nacquero così le prime opere di esposizione del « diritto naturale ». Si pensi al « *De jure Belli ac Pacis* » di Ugo Grozio, opera stampata nel 1625 (8). In fondo la Teologia morale elaborava una struttura di impatto fra Evento e storia: la legge naturale, che sembrava sfuggire una volta per sempre agli attacchi della imprevedibile vicenda storica; era cioè immutabile (9).

In secondo luogo, la scoperta continua di civiltà e di popoli comportava l'emergere di nuovi problemi morali mai prima sospettati. I quadri di riferimento entro cui si era stabilizzata la civiltà europea sembravano inesorabilmente votati alla distruzione. Di qui la necessità di elaborare sistemi di riferimento e criteri di giudizio che, data la loro universalità, non fossero limitati e spiegabili in base a particolari situazioni storiche, ma potessero applicarsi ovunque, perché dedotti dall'uomo come uomo.

Si elaborava, in sostanza, una struttura di impatto fra Evento e storia: la legge naturale, che sembrava non ammettere più sorprese e non doversi più meravigliare di nulla; era cioè universale (10).

In terzo luogo, la controversia con i Protestanti, che

(8) Ho consultato la « editio novissima » del 1719, Grotii H., *De Jure Belli ac Pacis*. Libri tres, in quibus Jus Naturae et Gentium item Juris Publici praecipua explicantur. Cum Annotatis Auctoris... Accesserunt eiusdem Dissertatio de Mari Libero... Nec non J.F. Gronovii V.C. Notae in..., Vol. primum, Prof. par. 1-61 e Lib I, cap. I.

(9) Cfr. Aertnys I.-Damen C.-Visser I., *Theologia Moralis*, Torino, 1967, vol. I, p. 118, n. 84.

(10) Vedi Cathrein, *Filosofia morale*, vol. I, p. 479. Cfr. anche Zalba M., o.c., vol. I, p. 233, n. 412.

avevano quasi manicheisticamente separato fede e ragione, verità ed errore, portava a sottolineare la validità permanente del discorso razionale anche dopo il peccato. Si trattava di riprendere un tema presente nella riflessione della comunità cristiana: la fede è un assenso razionale. In fondo la teologia elaborava una struttura di impatto fra Evento e storia: la legge naturale, che sembrava sfuggire ad ogni residuo di separazione e contrapposizione fra i due termini, così da rendere impossibile ogni opzione unilaterale; era una struttura di mediazione per eccellenza, il relay fra Evento e storia (11).

In quarto luogo, non sembra del tutto estranea alla elaborazione di questa categoria concettuale anche la nuova epistemologia scientifica (G. Galilei), con le sue concezioni delle leggi scientifiche come rapporti immutabili fra grandezze variabili esprimibili in forme matematiche.

Questo nuovo tipo di sapere esercitò una grande suggestione fino a diventare il paradigma fondamentale in base al quale coniugare tutte le espressioni del sapere umano. La Teologia morale, in fondo, elaborava un tipo di discorso che non aveva nulla da temere dalla rigorosa scaltrezza della nuova mentalità scientifica: era un discorso che conduceva alla apoditticità (12).

In quinto luogo, infine, e ciò vale soprattutto a partire dal secolo scorso, la legge naturale costituiva la « diga » più efficace contro l'affermazione della completa autonomia della coscienza morale nella elaborazione della prassi storica, indicando costanti operative che nella costruzione umana della vicenda storica dovevano comunque essere rispettate: essa esprimeva le costanti imprescindibili dell'impatto fra Evento e storia (13).

(11) Cfr. Aertnys I.-Damen C.-Visser I., o.c., vol. I, p. 116, n. 83.

(12) Cfr. *Ibid.*, p. 111.

(13) E' praticamente impossibile riferire in modo adeguato il pensiero del Magistero ecclesiastico, specialmente quello del

Di fronte ad un simile discorso, che ha radici tanto varie e complesse, occorre guardarsi da qualsiasi giudizio che non sia sfumato. In altre parole, un simile discorso se non può essere accettato in blocco non può nemmeno essere rifiutato in blocco.

c. Ma in quali termini era costruita la domanda etica alla cui risposta un simile discorso si è affaticato per oltre tre secoli?

La domanda fondamentale è sempre la stessa: come avviene nella prassi della comunità cristiana l'impatto fra Evento e storia? A dire il vero l'interrogativo viene originalmente formulato in questi termini: quali sono le costanti immutabili, universali, apodittiche ed imprescindibili dell'impatto, in modo che si possa già prevedere quale strada percorrerà l'Evento nel suo venire dentro la storia?

La domanda è molto seria e non potrà più essere ignorata; infatti, sia pure sotto forme diverse, si ripresenterà spesso. Essa presuppone una convinzione e può sopportare tre modi di costruire la risposta.

Una convinzione: i due termini dell'impatto, della mediazione, non sono completamente estranei l'uno all'altro; in altre parole, il Dio dell'Evento e della grazia è lo stesso Dio della storia o della creazione.

Questa convinzione di fede può immediatamente avere come esito l'idea che sia possibile costruire la risposta alla domanda così posta partendo unicamente o prevalentemente dalla natura: è la prima possibile soluzione. Ed è proprio su questa che si impegnò la Teologia morale post-tridentina.

Ma apre il fianco a due rischi notevoli: il rischio

Papì, di quest'ultimo secolo. Basti ricordare due testi: Leone XIII, Lett. Enc. *Libertas praestantissimum*, 20 giugno 1888, AAS (1887-1888) 593 ss.; Pio XII, Lett. Enc. *Summi Pontificatus*, 9 ottobre 1939, AAS 31 (1939) 423 ss.

di perdere di vista la specificità dell'etica cristiana; e il rischio di non tenere nel debito conto la « storicità » del farsi del Regno nella storia, trascurando così il discorso etico sulla singolarità della persona come fatto veicolante un significato proprio e mai perfettamente coordinabile con le formulazioni universali ed immutabili della legge naturale, e mai completamente esauribile in essa.

Questa « posizione » diede origine ad una « contro-posizione » che, negando la soluzione post-tridentina, finirà con il negare la convinzione di fondo su cui si era costruita la domanda stessa; la convinzione, cioè, che esiste una continuità fra Evento e storia. È la seconda soluzione possibile che negherà i termini stessi del problema, ponendolo in maniera nuova. Questa soluzione, per una certa logica interna, avrà due espressioni: l'etica di K. Barth e l'etica della situazione, specie nella sua falda bultmaniana.

Posizione e contro-posizione hanno finito per introdurre la teologia morale in un vicolo chiuso. Forse questo dipende dal fatto che la domanda e la convinzione da cui è sorta vanno ricomprese. Si tratta, in altre parole, di rivedere esattamente la natura del « locus » di incontro tra l'Evento e la storia o, più precisamente, di che natura sono quelle costanti, affermate dalla teologia post-tridentina. È la terza soluzione possibile che la teologia morale può costruire: nasce dalla teologia di K. Rahner e dalla teologia della speranza.

Ho così delineato le tappe fondamentali del cammino che dobbiamo percorrere: l'etica di K. Barth; l'etica della situazione; la teologia di K. Rahner e la teologia della speranza.

II. - L'etica di K. Barth

a. L'idea centrale dell'etica barthiana

In fondo non era molto diversa la domanda, alla cui risposta si affaticava la teologia cattolica, dalla doman-

da da cui partiva la teologia protestante, almeno nella sua falda liberale.

« Teologia liberale » contro cui si scagliò con passione quasi esasperata K. Barth, dopo averne subito il fascino negli anni degli studi universitari (14).

Barth è radicale nella sua critica: non si tratta di aggiustamenti marginali o di correzioni secondarie della domanda sopra posta. Infatti la « teologia liberale » faceva di Gesù semplicemente un grande maestro di norme morali. Si deve, dunque, distruggere una tale forma di teologia perché è completamente errata.

Ed è sbagliata radicalmente perché presuppone una continuità fra la domanda etica dell'uomo: che cosa è il bene - che cosa è il male? e la risposta offerta dal comandamento di Dio. Fra le due non esiste nessuna possibilità di incontro: è Dio, e solamente Dio, che pone domanda e risposta. Ma procediamo con ordine.

Il punto di partenza sembra potersi individuare nella introduzione al cap. VIII della *Kirchliche Dogmatik*: « Dottrina del comandamento di Dio, l'etica espone la legge come la forma del Vangelo, cioè come la santificazione di cui l'uomo è oggetto da parte di Dio che lo elegge. Essa è fondata sulla conoscenza di Gesù Cristo, poiché egli è, nello stesso tempo, il Dio santo e l'uomo santificato.

(14) Il tema morale è esposto con ampiezza in II/2, VIII, della *Die Kirchliche Dogmatik*. Il capitolo citato porta il significativo titolo: *Il comandamento di Dio*. Barth si è occupato del problema morale a più riprese. Un momento significativo del pensiero etico barthiano è costituito dalla conferenza tenuta a Wiesbaden nel 1922, dal titolo: *Il problema etico nell'ora attuale*. Il secondo momento essenziale è costituito dalla pubblicazione del commentario *L'Epistola ai Romani* (*Der Römerbrief*, München, 1922²), traduzione italiana a cura di Miegge G., Milano, 1962, 407-507. Per un primo approccio al pensiero barthiano, cfr. Trillhaas W., *La théologie protestante du XX siècle*, in AA.VV., *Bilan de la théologie du XX siècle*, dirigé par Vander Gucht V. et Vorgrimler H., tome I: *Le monde du XX siècle*, 2. *La théologie chrétienne: les grandes courants*, Paris, 1969, 497-520. Per una introduzione più approfondita, vedi: Bouillard H., *Karl Barth*, 3 voll., Paris 1957.

Essa fa parte della dottrina di Dio, perché rivendicando l'uomo per sé, Dio stesso si rende responsabile in modo tale che l'uomo non appartiene se non a Lui.

Pertanto, l'etica ha la funzione di attestare, fin dall'inizio, la grazia di Dio nella misura in cui questa grazia annoda ed obbliga l'uomo per la sua salvezza » (K.D., II/2, VIII, 36).

Due sono le affermazioni essenziali: la legge è la forma del Vangelo; la legge è la santificazione che giunge all'uomo da parte di Dio.

La legge è la forma del Vangelo. - Con il termine « Vangelo » non si annota (almeno immediatamente) il messaggio di Gesù consegnato ai quattro Vangeli, ma l'opera della grazia divina, eternamente fondata nella elezione in Gesù Cristo e storicamente realizzata nella sua morte e risurrezione. Quest'opera consiste nell'alleanza di Dio con l'uomo. La legge o comandamento non è, quindi, l'enunciazione di una regola generale o di un codice che raccoglie tali enunciazioni, ma l'esigenza di Dio nei confronti dell'uomo.

Che senso ha allora quell'affermazione? La sostanza della dottrina cristiana consiste nel presentare Dio come colui che ha eternamente predestinato l'uomo a divenire in Cristo suo alleato. Conoscere Dio significa conoscerlo così; e solamente così lo si conosce secondo verità. « Il Dio che è oggetto della conoscenza cristiana, cioè il solo vero Dio, è il Signore dell'alleanza con l'uomo: il Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo » (K.D., VIII, 36,1).

Il primo e fondamentale elemento di questa alleanza è l'elezione gratuita o predestinazione: Dio stesso si decide, da solo, ad essere grazia per l'uomo, cioè il Signore della salvezza; pertanto Dio sceglie l'uomo perché diventi testimone della sua gloria. Afferma K. Barth: « La dottrina della elezione gratuita (o della predestinazione) costituisce uno degli elementi della nozione di alleanza: Dio si decide da se stesso ad essere grazia per l'uomo, a diventare il suo Signore e a soc-

correrlo; ed è per questo che sceglie l'uomo destinandolo ad essere il testimone della sua gloria. La scelta di Dio, decisa da tutta l'eternità in Gesù Cristo e realizzata in Lui nel tempo, costituisce il mistero della volontà divina: si tratta del mistero che precede ogni altra decisione o atto di Dio, che li contiene e li determina assolutamente. Dio lo rivela per mezzo della sua Parola; ed è credendo a questa Parola che Dio può essere conosciuto ed accolto. Chi dice elezione gratuita (predestinazione) designa con questa sola espressione la sostanza e l'insieme del Vangelo. Ecco perché la dottrina della elezione gratuita è già parte integrante della dottrina di Dio. Come si potrebbe parlare correttamente di Dio senza parlare direttamente, anche se in modo sintetico, del Vangelo stesso? » (K.D., VIII, 36,1).

Ma vi è un secondo elemento che discende senza soluzione di continuità dal primo, anzi ne costituisce un aspetto essenziale.

Che cosa significa per l'uomo essere eletto da Dio come oggetto della sua grazia? Scelto: certamente non come una cosa o un oggetto inanimato e neutro, ma come una persona.

Scrive K. Barth: « Ma la nozione di alleanza non si riduce a quella di elezione. Infatti, il partner dell'alleanza è l'uomo. Ora, dal punto di vista di Dio, che cosa significa per l'uomo essere partner dell'alleanza? Che senso ha per lui la relazione nella quale è situato in rapporto a Dio? Già al termine (dell'esposizione) della dottrina della elezione, abbiamo dovuto porci la seguente questione: qual è l'intenzione di Dio che elegge nei confronti dell'uomo da Lui eletto? Abbiamo dato la seguente risposta: Dio vuole, costi quel che costi, regnare su di lui, prenderlo al suo servizio, assicurarlo che partecipa alla sua opera, fare di lui un testimone di Gesù Cristo, cioè della sua gloria. Ed ecco la questione che ora dobbiamo porre: che cosa vuole Dio dall'uomo? che cosa si attende ed esige da lui? » (K.D., VIII, 36,1).

Di fronte a Dio che sceglie, sorge, dunque, il problema grave di sapere in che cosa consista la determinazione umana che risponde alla determinazione divina.

Continua K. Barth: « Se l'elezione costituisce, infine, la determinazione dell'uomo, si tratta di sapere in che cosa si sostanzia l'autodeterminazione umana, corrispondente alla determinazione divina. Ci limitiamo, per il momento, a porre il problema senza cercare di risolverlo. Ma vogliamo sottolineare subito che non possiamo in alcun caso accettare una soluzione che restringa o rimetta in causa l'affermazione che solamente la grazia di Dio è all'origine della elezione e della determinazione dell'uomo (...). Tuttavia l'uomo deve prendere posizione: quale atteggiamento assumerà dal momento che la determinazione, di cui egli è l'oggetto, è donata? quale sarà la sua esistenza? che cosa farà? » (K.D., VIII, 36,1).

L'opera della grazia, il Vangelo come decisione e realizzazione dell'Alleanza, fa di Dio stesso la legge dell'uomo e della volontà divina il criterio unico secondo il quale si può giudicare il bene e il male. E quindi, la questione etica fondamentale è l'ubbidienza dell'uomo all'opera della grazia. Il Vangelo assume la forma di legge.

Barth afferma: « La determinazione dell'uomo da parte di Dio pone all'uomo stesso un problema, altrimenti la stessa determinazione non lo riguarderebbe affatto; bisogna che l'uomo risponda alla decisione di Dio con una decisione analoga; è necessario che, come partner dell'alleanza, l'uomo si comporti in conformità a ciò che Dio ha fatto per lui. Se Dio intende regnare su di lui, è perché esige la sua ubbidienza. Il che significa affermare che l'uomo deve porsi il problema di questa ubbidienza (...).

Non esiste per l'uomo nessun altro mezzo per essere eletto e per vivere secondo l'alleanza con Dio, se non quello di lasciarsi interrogare sulla questione della

sua ubbidienza, qualunque sia peraltro la risposta da dare all'interrogativo (...).

La grazia che regna è grazia che comanda. Il Vangelo stesso, come tale, riveste la forma e l'aspetto della legge. La stessa Parola di Dio è al contempo Vangelo e legge: essa non è mai una legge in sé, indipendente dal Vangelo; come non è mai Vangelo senza essere ugualmente una legge. Vangelo per il suo contenuto, essa è legge per la sua forma e per il suo aspetto. Essa è prima di tutto Vangelo e poi legge » (K.D., VIII, 36,1).

E veniamo alla seconda affermazione barthiana: *la legge, in quanto forma del Vangelo, è la santificazione* che arriva all'uomo da parte di Dio che lo ha scelto. Infatti, soltanto l'uomo che nella ubbidienza si abbandona alle esigenze del comandamento di Dio può portare alcuni frutti buoni. Barth cita al riguardo Calvino: il fine della nostra elezione è che noi viviamo una vita santa ed irreprensibile. E la vita santa è l'irradiarsi, il manifestarsi dell'Alleanza realizzata dalla libera scelta di Dio. È pertanto comandamento.

Scrive ancora Barth: « Infine, per quanto ci riguarda, essa (la Parola di Dio) mira a rendere conforme il nostro essere e il nostro agire a ciò che essa è e fa. 'Siate (letteralmente: voi diventerete) perfetti (letteralmente: fissati sul vostro scopo) come (cioè secondo la vostra condizione di creature umane) il Padre vostro celeste è perfetto' (letteralmente: fissato sul proprio scopo) (Mt 5,48)...; in altri termini questo *indicativo* diventa un *imperativo*. La nozione di alleanza (si tratta dell'alleanza conclusa tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo) non si esaurisce nella dottrina della elezione gratuita; l'elezione gratuita, infatti, per se stessa ed in se stessa, esige di essere compresa come un comandamento rivolto all'uomo, cioè come la santificazione e la requisizione di cui l'uomo eletto è oggetto da parte di Dio che elegge » (K.D., VIII, 36,1).

b. *Conseguenze*

Al fine di cogliere tutte le implicazioni di questo fondamentale punto di partenza dell'etica barthiana, vediamo le necessarie conseguenze.

La prima: esiste un legame indissolubile tra dogmatica (dottrina di Dio) ed etica. Quando il cristiano si pone il problema etico: che cosa devo fare?, in realtà deve chiedersi: chi è Dio?

La parola di Dio ha come contenuto l'Alleanza; la quale, sequestrando e santificando l'uomo, lo rivendica tutto per sé, esigendo assoluta ubbidienza. La dogmatica ha per oggetto la Parola di Dio; ed ugualmente ha per oggetto il problema etico: che cosa deve fare l'uomo per essere sequestrato dalla scelta di Dio? È il problema etico. Solo la Parola di Dio rivela ciò che è buono e ciò che è cattivo. L'etica, quindi, si deve costruire soltanto in dipendenza dalla dogmatica (15).

La seconda: la nozione comune di etica viene mutata in maniera radicale.

Partendo infatti dalla nozione comune: etica è la determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male, la teologia morale deve rovesciare immediatamente e trasformare radicalmente questa nozione; e ciò per un duplice motivo. La domanda etica come tale è posta dal Vangelo e solo dal Vangelo. La risposta alla domanda etica è data dal Vangelo e solo dal Vangelo (16).

È vero: la domanda etica, interrogarsi su che cosa fare, su come vivere, sorge in ogni uomo per il fatto che esiste. Ma la radice ultima della domanda non è al di fuori della gratuita decisione del Signore dell'Alleanza: proprio perché Dio sceglie l'uomo come suo alleato, l'uomo inevitabilmente si pone l'interrogativo etico (17).

(15) Cfr. K.D., VIII, 36,1.

(16) *Ibid.*

(17) *Ibid.*

Tuttavia l'universale presenza della domanda etica (e siamo al secondo motivo del ribaltamento del concetto etico) non dimostra solo che l'uomo è posto sotto il segno della elezione divina, ma anche che sempre e necessariamente esso vi sfugge e si pone nel peccato.

Infatti la risposta data alla domanda etica, la concreta dottrina morale ed il modo con cui quella è posta e questa costruita, stanno a dimostrare che l'uomo si è arrogato il diritto di determinare, in maniera autonoma, nei confronti del comandamento divino, ciò che è bene e ciò che è male. L'etica diventa così il segno che l'uomo non confessa il comandamento, cioè il Vangelo, come misura essenziale del bene e del male.

Il bene non è o non può essere che un « evento »; cioè è l'azione stessa di Dio che si realizza nell'uomo ubbidiente. Ecco alcune espressioni illuminanti di K. Barth:

« L'esistenza di una nozione generale di etica viene inoltre a confermare, nella misura in cui essa implica una risposta puramente umana al problema del bene, il fatto che l'uomo intende sottrarsi alla grazia di Dio; Egli, dopo aver posto la questione del bene, l'ha anche risolta in anticipo. Per questo la nozione in causa coincide (cosa banale, a dire il vero) con quella del peccato » (K.D., VIII, 36,1).

Poco prima del testo appena citato Barth afferma infatti che l'uomo ha la reale possibilità di peccare; è cioè peccatore agli occhi di Dio.

« Invece di accontentarsi di essere, per la grazia di Dio, la risposta al problema etico, l'uomo preferisce voler essere come Dio, per conoscere in modo autonomo (come Dio) il bene e il male, e dare così di propria testa la risposta a questo problema. Per conseguenza, se c'è una 'etica', o piuttosto una qualunque specie di etica, è a causa e in continuità con il peccato: si tratta di tentativi fatti dall'uomo al fine di dare una risposta alla questione che non può essere risolta se non per grazia di Dio » (K.D., VIII, 36,1).

Il problema etico come tale, cioè come risposta umana, non esiste più. Non si tratta di andare alla ricerca di ciò che è bene o di ciò che è male, perché al credente la risposta è già stata data in Gesù Cristo; l'unico problema è quello di credere e pertanto di ubbidire.

L'etica teologica attesta e ripete la risposta che è già stata data in Gesù Cristo (18).

La terza: sia l'etica « dell'insolente identità » fra il Dio dell'Evento e il Dio della creazione della teologia liberale, sia la divisione fra filosofia morale e teologia morale, sia la morale cattolica, non ponendosi come etiche del comandamento, vanno radicalmente rifiutate.

Il discorso etico della teologia liberale consiste nel fondare e giustificare la problematica etico-teologica nella logica e sulla base di « presupposti e metodi di un pensiero e di un discorso generali e puramente umani, non teologici » (K.D., VIII, 36,1). Il comandamento divino compare davanti al tribunale della ragione morale umana: la religione dentro i limiti della ragione (19).

Quindi l'uomo, se vuole salvarsi, non deve rispondere alla domanda etica, ma deve solo ubbidire ad una risposta già data in maniera assolutamente autonoma.

Il progetto, inoltre, di una pacifica coesistenza fra una filosofia morale ed una morale teologica, attraverso la divisione dei ruoli e dei campi, va pure radicalmente rifiutato: il credente non può accettare una simile spartizione (20).

(18) *Ibid.* « E' chiaro: il fatto di partire dalla nozione di Dio, riconosciuto come la somma assicuratrice del bene – cioè il partire dalla verità e dalla realtà di un comandamento rivolto all'uomo come un'esigenza che lo supera e lo determina assolutamente – rende impossibile il problema etico. Al contrario, non è meno evidente che il considerare l'uomo allo stesso tempo come un peccatore giudicato, liberato e sanato dalla grazia di Dio, rende pure impossibile la risposta etica ».

(19) Cfr. K.D., VIII, 36,1.

(20) *Ibid.*

Non c'è capitolo dell'etica teologica che non sia incluso e fondato nel e sul comandamento di Dio. L'etica teologica è pertanto l'unica etica competente, in senso stretto, non a risolvere il problema etico, ma a confessare l'unica soluzione possibile e vera: il comandamento di Dio.

La teologia morale cattolica, anche se migliore (secondo il giudizio di K. Barth) delle due precedenti posizioni, in fondo si trova ingabbiata in presupposti inaccettabili che mettono in crisi l'unico punto di partenza valido ai fini di un discorso etico corretto: il comandamento di Dio. Il presupposto di detta morale è un « concordismo contenutistico » fra ragione morale ed ubbidienza al comandamento di Dio, in base al principio che « la grazia non distrugge ma presuppone la natura », e che l'uomo non è stato radicalmente guastato dal peccato di origine.

In forza di questi principi la ragione umana può, autonomamente dalla fede, costruire una sua dottrina morale che la fede può benissimo riconoscere (concordismo contenutistico) e che poi, in forza del suo proprio discorso, allargherà ulteriormente senza mai contraddirlo.

Perché un simile discorso va rifiutato da una buona teologia morale?

Sia perché, secondo Barth, annulla la serietà di tutto il discorso cristiano come annuncio del Vangelo, che è sempre comandamento; sia perché ammette un potere autonomo della ragione; sia perché non prende sul serio la realtà del peccato. In una parola: perché subordina Dio al movimento della ragione umana. Ora, è al solo atto della grazia e del comandamento che l'etica, come dogmatica, deve rifarsi continuamente (21).

La quarta: il passaggio da un discorso etico generale ad un discorso etico speciale non può avvenire attra-

(21) Cfr. K.D., VIII, 36,1.

verso la casuistica (teologia cattolica), ma attraverso la scoperta della continuità fra il comandamento di Dio e l'ubbidienza umana; continuità che costituisce la « forma » propria di tutte le singole risposte al comandamento medesimo.

Stante i principi fondamentali dell'etica barthiana e le loro implicanze, sembra impossibile un qualsiasi discorso di etica speciale.

L'unica affermazione di etica speciale infatti che sembra possibile è questa: ascolta la Rivelazione divina del comandamento di Dio che, in ogni istante, ti prescrive ciò che devi fare (22).

Tuttavia il discorso etico-speciale formulato in questi termini è radicalmente insufficiente; e questo perché Dio è fedele a se stesso. Pertanto il suo comandamento si distingue nel tempo della creatura secondo una legge di continuità, che a sua volta dà una struttura unitaria anche all'ubbidire dell'uomo. Ne viene di conseguenza che l'incontro fra il comandamento di Dio e l'ubbidienza dell'uomo non è un incontro « puntuale ». La vita etica del credente non è la somma di tanti frammenti, ma costituisce una linea continua, e ciò in forza di una decisione di Dio fedele a se stesso.

Le singole risposte non sono polverizzate, ma nella fedeltà di Dio trovano la loro continuità che costituisce la loro forma.

Come si configura, allora, l'etica speciale teologica? Come attestazione della continuità del comandamento, cioè come rinvio al suo insieme strutturato. Per fare un esempio: ciò che Dio vuole dallo sposo, in quanto tale, si inserisce nella continuità del disegno e comandamento di Dio che lo ha voluto sposo; la fedeltà di Dio a quel disegno e comandamento struttura un insieme continuo che impedisce di frantumare la Parola di Dio in tanti « hic et nunc » separati (23).

(22) Cfr. K.D., VIII, 36,2.

(23) Cfr. K.D., VIII, 36,2.

L'etica speciale allora diviene possibile solo se e nella misura in cui è possibile conoscere la continuità del comandamento di Dio e quindi dell'agire umano.

c. È un ritorno alla legge naturale?

Barth lo nega nella forma più drastica; si tratta solo e sempre di svolgere tutte le implicazioni della identificazione fra etica teologica e dogmatica.

Dio crea, riconcilia e salva: creazione-riconciliazione-santificazione costituiscono le sfere all'interno delle quali Dio comanda e l'uomo ubbidisce. Queste sfere non sono principi morali generali; sono strutture generali della verità eminentemente particolare, e concreta dell'Evento etico. Così l'etica speciale non può dare alcuna direttiva: sarebbe un mettersi al posto di Dio. Essa è semplicemente una scuola in cui si può imparare a scoprire il comandamento di Dio (24). Intesa così l'etica speciale, si deve rifiutare il modo con cui la teologia cattolica passa dal generale al particolare, e cioè: la casuistica.

Con questa espressione Barth non intende riferirsi ad un capitolo particolare della morale post-tridentina, ma qualifica come tale tutta la teologia morale cattolica. In essa, infatti, il comandamento di Dio viene concepito come un testo di legge conosciuto dal moralista, fatto di proposizioni desunte dalla Bibbia, dal diritto naturale e dall'esperienza storica. L'etica speciale consiste nello spiegare e nell'applicare il comandamento, così come fa il giurista con un codice civile (25).

Questo metodo di concepire l'etica speciale è radicalmente respinto per tre motivi. *Prima di tutto* perché, in questo modo, il moralista si mette al posto di Dio nella pretesa di penetrare il comandamento divino e di giudicare ciò che è bene e ciò che è male nell'agire

(24) Cfr. K.D., III/4, XII, 52,1.

(25) *Ibid.*

umano. « Quando l'etica speciale diventa una casuistica, significa che il moralista intende collocarsi sul trono di Dio, per distinguere da se stesso il bene dal male e per giudicare » (K.D., XII, 52,1).

In secondo luogo perché si suppone che il comandamento di Dio sia come una « forma » vuota, un discorso impreciso ed indeterminato. Mentre « esso è sempre comandamento rivolto a questo uomo, in questo istante, in questa situazione; prescrizione per questa situazione che è la sua » (K.D., XII, 52,1).

In questa prospettiva si salva la suprema maestà del comandamento; altrimenti se la determinazione è lasciata al discorso umano, l'uomo ubbidisce a se stesso e non a Dio.

In terzo luogo, ponendo fra la coscienza e il comandamento un principio generale, la coscienza cristiana perde la sua libertà, venendo a confronto con una realtà che non è Dio, unica fonte di libertà. « Ma l'etica casuistica causa ugualmente pregiudizio all'azione reale dell'uomo, posto sotto il comandamento di Dio; essa non può che distruggere la libertà cristiana, nella quale solamente può essere buona » (K.D., XII, 52,1).

d. Nuovi termini della questione

È ormai chiaro come la domanda etica sia stata posta da Barth in termini completamente nuovi.

La domanda ultima: come si realizza, attraverso la prassi della comunità cristiana, l'impatto fra Evento e storia? è già, secondo Barth, ambigua.

Essa, infatti, o può esprimere la volontà dell'uomo di prevedere l'azione di Dio nella storia, ed allora è il tentativo di voler ridurre il comandamento entro gli schemi della nostra comprensione; o può semplicemente attestare la consapevolezza, meglio: la fede, che il *Kerygma* avviene nella storia senza nulla più.

Il primo atteggiamento non può essere che rifiutato in blocco perché espressione del peccato, della volon-

tà di sottomettere Dio e non di sottomettersi a Dio; nel secondo caso restiamo nella giusta posizione di fronte a Dio e la teologia che ne nasce non porrà nessuna domanda etica al comandamento di Dio (che cosa devo fare?), ma si limiterà ad attestarlo e ad annunciarlo: una teologia senza punti interrogativi, ma solo esclamativi: « Attestazione di questa etica divina, attestazione del bene che è il contenuto del comandamento annunciato in Gesù Cristo ed eseguito in Lui » (K.D., III/2, X, 47,2).

Non si deve allora porre l'interrogativo: come avviene l'impianto dell'Evento nella storia?, ma piuttosto: l'Evento avviene nella storia! La teologia che ponesse una domanda accanto a questo esclamativo (per esempio: come, dove, quando l'Evento avviene oggi nella storia) sarebbe una teologia che oltrepassa i limiti dell'ubbidienza creaturale di fronte al santo comandamento di Dio con decisioni umane. K. Barth si esprime con immagini suggestive per bollare una simile teologia e la comunità cristiana che la rende possibile: « Il luogo dove la Rivelazione da eterna è diventata temporale, qualche cosa di dato e di ovvio; il lampo celeste è diventato un fuoco terreno, continuo; il non avere e lo scoprire un possedere ed un godere (...); l'al di là un semplice prolungamento dell'al di qua » (K.D., III/2, X, 47,2).

In sostanza, nel discorso etico K. Barth è profondamente fedele ai presupposti fondamentali della sua teologia: il comandamento di Dio è auto-fondantesi e non trova nell'uomo alcun presupposto; la questione morale fondamentale: che cosa devo fare? dev'essere interpretata unicamente come risposta al comandamento del Dio dell'Alleanza.

e. Difficoltà

Ma è proprio a livello di questo principio di partenza che sorgono le più serie difficoltà.

In K.D., VIII, 36,1 Barth scrive: « Infine, se l'elezione costituisce la determinazione dell'uomo, si tratta di sapere in che si sostanzia l'auto-determinazione umana, corrispondente alla determinazione divina ». È esattamente il punto di partenza dell'etica cristiana; tuttavia come è possibile un tale punto di partenza, un tale interrogativo? Barth risponde affermando che soltanto il comandamento, o meglio il Vangelo in quanto prende forma di comandamento, è la sua origine.

Ma come può il Vangelo assumere tale forma se non incontra già un soggetto etico, una persona cui sia connaturale la questione etica? Osserva Bultmann che per porre in modo adeguato la problematica relativa ad un testo, si deve previamente avere un rapporto vitale con la realtà di cui il testo parla (26). Se, per ipotesi, uno fosse privo di esperienza di cose come l'amicizia, l'amore, la morte, l'obbligazione morale non potrebbe comprendere un testo che parla appunto di amicizia, di morte, di amore e di obbligazione morale. E se, come afferma Barth, la forma del Vangelo è solamente il comandamento, questo sarebbe del tutto incomprensibile, e la sua accettazione sarebbe la scelta di una schiavitù indegna di Dio e dell'uomo. Condizione trascendentale dell'accettazione umana del Vangelo sotto forma di comandamento è la coscienza morale autonoma ed originaria.

Barth sembra ammettere tutto questo quando afferma che l'interrogativo etico è dato all'uomo con la sua stessa esistenza umana; tuttavia si affretta ad affermare che l'uomo è condannato dal comandamento di Dio.

E qui occorre fare una distinzione importante. Che da un punto di vista storico, la Parola di Dio debba condannare i risultati o certi risultati della ricerca etica è fuori dubbio; ma la Parola di Dio non può condannare

(26) Cfr. Bultmann R., *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, traduzione italiana di Tosti L. e Bianco F., Brescia, 1970, pp. 203 ss.

la ricerca o meglio l'interrogativo etico come tale senza togliersi completamente il terreno sotto i piedi. Come potrebbe, infatti, l'uomo cogliere il Vangelo sotto forma di comandamento se non fosse già un uomo pre-aperto al comandamento stesso? se non fosse cioè un soggetto capace di chiedersi: cosa devo fare? Senza minimizzare il peccato, tuttavia si deve dire che esso non ha intaccato e tolto la funzione interrogante della coscienza morale.

È vero che, radicalmente, la coscienza è un fatto di relazione con Dio e pertanto è il fondamento ultimo dell'interrogativo etico. Tuttavia è l'uomo che pone la domanda; ed in questo interrogarsi l'uomo si comporta da creatura e non da peccatore.

f. *Quali sono i risultati del discorso barthiano?*

Mi sembrano i seguenti:

— è impossibile portare avanti un discorso di etica cristiana senza affermare continuamente il primato e la straordinarietà del Vangelo come comandamento;

— è impossibile portare avanti un discorso di etica cristiana (evitando di fare del comandamento di Dio un atto arbitrario che si erge maestoso sulle ceneri della realtà etica dell'uomo), senza fare continuamente riferimento all'uomo come originario soggetto etico. Da questo punto di vista, perciò, il cammino della teologia morale ecumenica non potrà che compiersi nel tentativo di sviluppare un discorso etico che ponga il Vangelo nella sua forma di comandamento dentro l'orizzonte esistenziale dell'uomo, che incontra sempre e necessariamente il comandamento come risposta al proprio interrogativo. È il problema dell'Etica della situazione.

III. - L'Etica della situazione

Quel vasto movimento di riflessione e quel complesso di problemi sottintesi nella formula « etica della situazione » ha molteplici radici.

Il movimento, almeno nell'area cattolica, ha inteso essere una critica al razionalismo deduttivistico dei Manuali di teologia morale e un recupero della dimensione soggettiva dell'agire morale, ponendo l'interrogativo serio sulla validità di una legge morale generale già espresso dalla « teologia dialettica » (27), specie nella sua reazione barthiana: si ricordi il tema del comandamento di Dio « concretissimo » e la critica alla casuistica.

Inoltre si deve considerare, sul versante bultmaniano, la riflessione filosofica di Heidegger, almeno di « Sein und Zeit ». E l'elenco delle radicazioni potrebbe continuare; ma già dalla loro semplice enunciazione, possiamo affermare che il disegno elaborato dall'etica della situazione tende a far uscire dal vicolo chiuso, in cui si era posto, il discorso teologico-morale. Questo si pone sì in maniera critica di fronte al Manuale, ma in un momento post-barthiano. Esso infatti non muove il suo attacco solo su un fronte: l'affermazione del primato e della straordinarietà del comandamento di Dio; ma (ecco il momento post-barthiano) tale affermazione viene mediata da una antropologia.

Ne consegue che il senso del Vangelo nella sua forma di comandamento, in quanto veicolato da una comprensione antropologica, assume articolazioni ben precise e comunque diverse dalle articolazioni precedenti. Cerchiamo di descrivere, nelle sue linee fonda-

(27) Con l'espressione « teologia dialettica » si indica quel vasto movimento teologico creatosi attorno al 1920 che vide raggruppati insieme teologi come K. Barth, F. Gogarten, P. Tillich ed altri. Questi teologi si proponevano il superamento della « teologia liberale », il cui principale rappresentante era Von Harnack. Ben presto il gruppo si sciolse. Per un approfondimento di questo interessante capitolo della teologia del XX secolo, vedi lo studio di Brouillard H., *K. Barth, T.I.: Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Montaigne, 1957. Vedi anche Moltmann J. (a cura), *Le origini della teologia dialettica*, traduzione italiana di Laurenzi M.C., Brescia, 1976, particolarmente pp. 474-496.

mentali, questo discorso etico. Mi pare che nasca dalla crisi che venne a subire la risposta ai due fondamentali problemi etici elaborati dalla teologia morale post-tridentina.

a. Il primo problema: le « fontes moralitatis »

Donde deriva alla coscienza umana la conoscenza del concreto carattere morale del quotidiano agire umano? La risposta della teologia morale post-tridentina era stata la seguente: fondamentalmente dalla considerazione dell'oggetto dell'atto; secondariamente dalle circostanze dell'atto; e in terzo luogo dal *fine* che si propone l'agente (28).

La risposta di K. Barth, invece, è la seguente: la domanda come tale non esiste più in quanto ha già ricevuto una adeguata risposta precedentemente ed indipendentemente dall'interrogativo del soggetto. La risposta l'ha già data Dio nel suo comandamento; ciò che rimane all'uomo è la sola ubbidienza e non la domanda, la recezione del dono e non la ricerca.

Ora, l'etica della situazione critica la prima risposta attraverso il recupero barthiano della supremazia e straordinarietà del Vangelo in quanto riveste forma di comandamento. Questo avviene almeno nell'etica protestante. Nello stesso tempo, però, afferma che il primato dell'oggetto, primato del senso sulla comprensione, non si esercita che attraverso la comprensione stessa (29).

Qual è la conclusione dal punto di vista etico? Il senso del comandamento è comprensibile solo attra-

(28) Cfr. Genicot Ed.-Salsmans Jos., *Institutiones Theologiae Moralis*, vol. I, pp. 32-38, nn. 33-41.

(29) Cfr. Ricoeur P., Prefazione scritta per la traduzione francese dell'opera: *Jesus, mythologie et démythologisation*, Paris, 1968, pp. 26 ss. Sempre di Ricoeur P., *Il conflitto delle interpretazioni*, traduzione italiana di Balzarotti R., Botturi F., Colombo G., particolarmente pp. 77-92.

verso la situazione concreta: il « *mandatum Dei* » viene veicolato attraverso, ed unicamente attraverso, l'essere-qui-ed-ora.

Questo è il primo recupero operato dall'etica della situazione. Nella teologia protestante è stato un merito di R. Bultmann; nella teologia morale cattolica tale recupero inizia timidamente con alcuni scritti degli anni trenta, specialmente nell'opera precorritrice di T. Steinbüchel (30).

Lo sviluppo di questo recupero tuttavia portò a conseguenze inaccettabili dal punto di vista cattolico, e al superamento delle posizioni di R. Bultmann in campo protestante da parte dei cosiddetti-postbultmaniani. Cerchiamo di seguire brevemente questi sviluppi.

Il riferimento alla situazione concreta non è in grado da solo di veicolare il senso del « *mandatum Dei* », se non si esplicita in una comprensione, o meglio in un giudizio sulla situazione stessa.

Quando la teologia morale faceva riferimento alla legge naturale come al complesso delle esigenze della natura umana, non si accontentava di fare riferimento ad un « vissuto », ma concettualizzava questo riferimento in precisa « comprensione » delle esigenze della natura umana attraverso delle proposizioni universali ed immutabili. Risulta pertanto necessaria una comprensione della situazione *hic et nunc*.

A questo punto il discorso portato avanti dall'etica della situazione in Bultmann e nel cattolicesimo, assume articolazioni e motivazioni diverse; ma raggiunge, in sostanza, gli stessi risultati. In altre parole: Bultmann è pressato dalla problematica posta dall'esegesi biblica; il discorso che si sviluppa all'interno della teologia cattolica è invece causato dalla crisi del razionalismo etico proprio dei Manuali (31).

(30) Cfr. Steinbüchel Th., *Der Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., 1951.

(31) Cfr. Bultmann R., *Nuovo Testamento e mitologia. Il ma-*

Come sarà questa comprensione? La risposta di R. Bultmann è la seguente: la comprensione dell'esistenza umana, come necessario canale veicolante il comandamento, non deve presentare l'esistenza stessa come un essere già del tutto chiarito; ma come un progetto. Si tratta di una comprensione « puramente formale ».

Se non esiste una pura Parola di Dio, ma una Parola data in ed attraverso una comprensione dell'uomo; se questa comprensione non è solo vissuta, ma anche concettualizzata; se questa concettualizzazione o « filosofia dell'esistenza » descrive l'esistenza stessa come pura possibilità di decidersi o di fare, allora sono chiari gli esiti che scaturiranno dall'interrogarsi dell'uomo sulla Parola di Dio come comandamento. Li enuncio semplicemente citando dall'opera *Jesus* di R. Bultmann.

« Che cosa significa la comprensione delle esigenze di Dio? Esse non sono date all'uomo attraverso l'autorità formale della Scrittura (non sarebbero comprensibili), né risultano da una immagine ideale dell'uomo e della umanità! Non si possono sviluppare in una teoria etica generale! Allora da dove provengono? Risultano molto semplicemente dalla situazione della decisione davanti a Dio, nella quale l'uomo è posto. Questa risposta naturalmente ha significato soltanto per chi vede l'uomo e anche se stesso in questa situazione di decisione. Il suo significato è allora questo: il momento della decisione contiene tutto ciò che è necessario per la decisione, in quanto in esso si giudica l'intero della esistenza umana. L'uomo, che arriva al suo adesso con il fardello del passato, è colui che si è costruito mediante il suo passato e che ora è messo in questione; è messo in gioco davanti al futuro. Non si tratta per lui di scegliere questa o quella tra la varia molteplicità di possibilità future seguendo criteri che si è portato die-

nifesto della demitizzazione, Brescia, 1970; Capone D., *Introduzione alla Teologia Morale*, Bologna, 1972, pp. 21-69.

tro dal suo passato; questi criteri sono messi in questione; e l'uomo in verità non è che scelga qualcosa per sé, bensì si decide, in fondo, per la propria possibilità attraverso ogni scelta che compie. Dunque, in questa situazione di decisione è tolta la continuità fluente con il passato, e l'adesso non può venire inteso mettendosi dal punto di vista dello sviluppo, che può avere senso accettabile in altre situazioni - cioè quando l'uomo è pensato come spettatore. Il momento della decisione è quella situazione in cui è tolto di mezzo ogni atteggiamento di spettatore, ed è determinata unicamente dall'adesso. Adesso si tratta di sapere che cosa fare e cosa non fare; né si dà alcun criterio proveniente dal passato o dall'universale. Questa è la decisione. Naturalmente non si tratta di dire che all'uomo manchi l'intelligenza delle possibilità empiriche del suo agire, delle conseguenze del suo agire intese come avvenimenti empirici. La decisione non è un gioco di dadi; la sua caratteristica diventa tanto più evidente quanto più chiara è l'intelligenza delle possibilità empiriche. Ma decidersi significa che la scelta tra le possibilità non è determinata dall'intelligenza di queste possibilità, bensì è libera e responsabile. Chi vede l'uomo nella decisione e chi considera questo come la comprensione dell'esistenza umana, esige dall'uomo, e lo crede capace, di sapere che cosa è adesso buono o cattivo, non, come s'è detto, in base ad una esperienza qualunque o a motivi razionali, ma partendo dalla situazione di adesso. Allora non ha più alcun significato sviluppare idee generali circa un bene sommo, circa virtù e valori; perché tale teoria proviene dalla situazione di spettatore. In ogni caso nella concezione di Gesù non c'è questo tipo di etica ed è aprioristicamente sbagliato perciò interrogarlo circa esigenze etiche concrete o sulla sua posizione di fronte a problemi etici concreti. Egli rinvia sempre l'interrogante soltanto a se stesso. Il che è del resto chiaro per il motivo seguente: di fatto non ci sono esigenze etiche nuove in Gesù, le sue in-

dicazioni concrete hanno abbondanti paralleli nella tradizione giudaica » (32).

Il risultato finale è chiaro; l'etica cristiana è dissolta in quanto tale, perché manca una ripresa oggettiva del senso che ha il comandamento di Dio: un puro decidersi *hic et nunc* senza alcun riferimento storico al dato, all'oggetto, al Kérygma.

La chiamata di Dio è rivolta al soggetto nella sua singolarità; mentre nella morale post-tridentina era rivolta alla natura umana. Quindi è una chiamata irripetibile.

Ora, non è sufficiente la comprensione dell'essere-situato-vissuto per cogliere la chiamata di Dio; è necessaria una comprensione della situazione stessa. Ma questa intelligenza non potrà portare a determinazioni contenutistiche universali, in quanto la situazione non è universalizzabile. La situazione darà le caratteristiche formali così che, in linea generale, non si potrà mai sapere che cosa si deve fare, ma solo come si deve agire.

La determinazione del contenuto del « mio agire » è affidato « a me stesso » o, meglio al comandamento di Dio in quanto mediato dalla « mia » situazione; ciò che un discorso etico generale può dire sono solamente le disposizioni con cui si deve agire. Infatti, le caratteristiche della situazione sono la fatticità, l'unicità e la storicità.

In forza della prima caratteristica l'uomo non sceglie di essere situato; prende posizione nei confronti di un mondo che « è già lì ».

In forza della seconda, il proprio essere situato è irripetibile e non uguale a quello degli altri; ed inoltre la situazione si vive una solta volta, così che la storia di ogni persona viene come ad essere frantumata.

In forza della terza caratteristica, infine, l'uomo è un essere nella storia.

(32) Bultmann R., *Gesù*, traduzione italiana di Barbaglio G., Brescia, 1972, pp. 172-174.

Se l'esperienza etica si risolve in un rapporto di vocazione fra l'uomo e Dio; se questa chiamata è veicolata dalla situazione; se la situazione è compresa in simile modo, allora si capiscono le risultanze del discorso:

— è impossibile rifarsi ad una norma universale ed immutabile come criterio veicolante la voce di Dio;

— la vera norma oggettiva è la propria situazione, ma in quanto questa è orizzonte ermeneutico della Parola di Dio: la fonte oggettiva di moralità è la situazione intesa in questo modo;

— le norme generali non possono essere proposte « dal di fuori » come comandamento o proibizione. La norma morale dev'essere scoperta « dall'interno », frutto di una esperienza personale.

b. Il secondo problema: l'aspetto epistemologico

Nei confronti di R. Bultmann potrebbe essere formulato in questi termini, tratti dalla difficoltà che P. Ricoeur fa nella già citata prefazione alla traduzione francese di *Jesus*: come fare perché l'impresa ermeneutica in generale, ed in particolare nel problema etico, non venga meno al suo scopo essenziale di fondare il « significato » sul « senso »? In altre parole: come fare perché non sia solo ubbidienza (momento soggettivo), ma ubbidienza al comandamento di Dio (momento oggettivo)?

Per i moralisti cattolici il problema si formula nei seguenti termini: che senso può avere la formulazione di una norma morale astratta e data come universalmente valida in ordine alla comprensione dell'Evento nel suo venire nella storia?

Pur partendo da due falde teologiche diverse, il problema è sempre lo stesso: come si realizza il « contagio » pratico-pratico dell'Evento con la storia? Siamo, come si vede, alla domanda cui la teologia morale è sempre costretta a ritornare, e che dopo la riflessione bultmaniana e dell'etica della situazione viene a costruirsi nei termini seguenti. Se non è possibile una at-

stazione « pura » del venire dell'Evento dentro la storia, perché è sempre ed inevitabilmente attestazione di una comprensione; se le strutture di questo venire non possono essere immutabili ed universali, ma decise solo volta per volta dalla comprensione del proprio essere in situazione, allora la domanda etica non potrà che formularsi nei termini seguenti: attraverso quali decisioni del singolo il Regno si realizza nella storia? Si confronti questa domanda con le due precedenti, quella di K. Barth e quella della teologia morale post-tridentina, e ci si renderà conto della novità: non si tratta di costanti immutabili ed universali, ma di decisioni del singolo; non si tratta solo della decisione divina in Cristo, ma di comprendere questa entro l'orizzonte ermeneutico della propria esistenza.

Tuttavia questo modo di porre la domanda etica comporta inevitabilmente una risposta che apre il fianco ad alcuni rischi assai gravi.

Il primo: frantumare, polverizzare l'esistenza cristiana in una pluralità di attimi. Il secondo: privatizzare radicalmente il cristianesimo, limitandone il contagio ad una fantomatica sfera individuale. Il terzo: gli esiti dell'etica di ispirazione bultmaniana e dell'etica della situazione sono stati comandati da una certa comprensione dell'uomo; presuppongono una precisa filosofia antropologica.

E siamo così al nodo del problema: non è possibile una teologia morale della pura Parola di Dio: il progetto di Barth è irrealizzabile; ma solo di una Parola di Dio compresa entro l'orizzonte dell'auto-comprensione dell'uomo. L'auto-comprensione, infatti, nella misura in cui non è puramente « formale », ma si presenta con contenuti precisi (la legge naturale o una certa filosofia dell'esistenza), sembra condizionare gli esiti della teologia e sottoporre alla storia la venuta del Regno, con i risultati discutibili, che tutti conosciamo, dell'etica post-tridentina e dell'etica della situazione.

La via per uscire dal dilemma sembra essere per qualcuno la prospettiva di un'auto-comprensione dell'uomo puramente formale. È possibile? Si tratta di individuare il punto di inserzione dell'Evento nella storia, di descrivere il luogo di impatto, di sapere come esso avviene e dove avviene.

Occorre costruire un discorso che mostri come veramente l'Evento venga nella storia e non solo vi passi accanto; come, nello stesso tempo, la storia possa accoglierlo senza rovinarlo o distruggerlo.

In termini più semplici: come agire storicamente nella fedeltà all'Evento?

Dopo questi tre momenti della riflessione teologico-morale, la domanda viene a costruirsi, quindi, nei termini indicati. K. Rahner ha dato una risposta dalla quale non è possibile prescindere.

(continua)

POMPEO PIVA

46100 MANTOVA, P.za Canonica S. Pietro 9

SUMMARY: The ethical question and several historic answers: some notes for an ecumenical reflection.

We can take account of how moral problems are raised in the Christian community only through the difficult task of moral theology today. It is necessary to construct a discourse of christian mediation between Event and History. This is done:

— *either by a rationalism which can become an attempt to restrict history to constant factors rationally preconceived or it can become a compromise in the sense of compelling the commandment to enter into a pact with historical events (Post-tridentine moral theology);*

— *either by fundamental extrinsicism which, while saving the Event in its unmeasurable unco-ordinability, can end up by showing only compassion (in the highest meaning of the word) for the world (Barthian morality);*

— *either by a risked reduction of the Event or in the understanding of the commandment cut up only by the measure of single instances (morality of R. Bultmann), or by the determination of*

the theologically favored relation God-man, mediated solely on the basis of an apriori-unlimited-transcendental opening of being (theology of K. Rahner);

— *either by a praxis-reduction which at its limits can end up in the identification the good and historic efficacy (theology of hope).*

It seems that today the ethico-theological question is raised in these terms which can be seen, are very complex.

Anno III, nn. 3-4

Luglio-Dicembre 1985



a cura del gruppo Mons. Piva

STUDI ECUMENICI



VERONA
ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI S. BERNARDINO
in collaborazione con il Centro Pro Unione di Roma

RIVISTE
DELLA PROVINCIA VENETA DEI FRATI MINORI

Studi Ecumenici anno. 3°

- *Rivista di studio e di formazione ecumenica. Strumento di dialogo fra teologi e pastori delle varie confessioni cristiane. Si articola in 4 sezioni: Studi e ricerche - Documenti - Informazioni - Rassegna bibliografica.*
- Direzione e amministrazione: Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino, Stradone A. Provolo 28, 37123 VERONA - c.c.p.: 11010378
- Abbonamento 1986: Italia: L. 25.000
Estero: L. 30.000

Vita minorum, anno 57°, serie IV

- *Rivista bimestrale di spiritualità e formazione interfrancescana.*
- Direzione e amministrazione: Casa S. Chiara, Via Mezavìa 45, 35036 MONTEGROTTO TERME (Padova) c.c.p.: 15143357
- Abbonamento 1986: L. 30.000

Le Venezie Francescane, nuova serie, anno 2°

- *Rivista semestrale di storia, arte e cultura.*
- Direzione e amministrazione: Via S. Francesco 118, 35121 PADOVA - c.c.p.: 11153368
- Abbonamento 1986: L. 30.000

POMPEO PIVA

LA DOMANDA ETICA
E LE DIVERSE RISPOSTE STORICHE:
APPUNTI PER UNA RIFLESSIONE ECUMENICA

(continua da pag. 261)

IV. - I risultati etici della teologia di Karl Rahner

Karl Rahner non è un teologo moralista di professione, tuttavia si è interessato anche di problemi morali. In ogni caso il suo influsso in teologia morale è notevole, dentro l'estenuante ricerca sull'uomo che la teologia porta avanti oggi, spinta da quell'anelito culturale che è partito da « Sein und Zeit » di M. Heidegger.

- 4.1. Nel saggio di uno schema di dogmatica, pubblicato in « Saggi teologici », Rahner afferma che il punto di partenza per l'indagine teologica non è né Dio soltanto né l'uomo solo, ma « la relazione fondamentale tra Dio e la creatura » [33].

Questo punto di partenza si articola in due direttive di natura metodologica o formale. Il problema della conoscenza di un oggetto qualsiasi comporta sempre e necessariamente anche la questione del soggetto conoscente, in quanto è questi che offre la possibilità della conoscenza dell'oggetto. Dal punto di vista

[33] Rahner K., *Saggio di uno schema di dogmatica*, in *Saggi Teologici*, traduzione italiana di Marranzini A., Roma 1965, p. 82.

teologico si può affermare: dal momento che la rivelazione è finalizzata alla salvezza dell'uomo, ne viene di conseguenza che ogni problema, riguardante la rivelazione (problema teologico), è anche un problema riguardante l'uomo, in quanto soggetto capace di essere salvato. Afferma Karl Rahner:

« Siccome la fede è sempre l'ascolto prestato da un uomo concreto alla parola di Dio, l'autentico aver udito – l'audizione data al Verbo di Dio, che si attua effettivamente solo allorché viene percepita e intesa – deve sempre verificarsi simultaneamente alla comprensione della fede, ossia in un confronto (naturalmente, suscettibile di infinite gradazioni) tra il messaggio ascoltato e lo stato in cui già si trova l'uomo, in quanto soggetto spirituale, al momento stesso in cui sente il messaggio. Ora, dato che il confronto dell'uditore con quanto gli viene detto è un momento indispensabile dell'ascolto stesso, giacché il non capire intimamente svuota di qualsiasi valore anche l'audizione, un certo grado di 'teologia' costituisce già un momento interno dell'udire stesso; l'atto stesso dell'udire credendo è già un'attività dell'uomo, in cui entra in gioco la sua soggettività, con la sua logica, con la sua esperienza, accompagnata dai suoi concetti e dalle sue prospettive. Ciò che noi chiamiamo teologia, e quindi proposizione dogmatica presa in senso stretto, è di conseguenza solo un proseguimento, uno sviluppo ulteriore di quella riflessione fondamentale che già si verifica nell'ambito dell'ascolto ossequiente prestato alla parola di Dio, e perciò stesso nell'ambito della fede.

Da questo fatto, però, deriva ancora che la riflessione dogmatica e l'asserto da cui è espressa non possono né devono mai distaccarsi dall'origine da cui si dipartono, ossia dalla fede stessa. Ciò si riferisce – come abbiamo già detto – non solo all'oggetto della fede, ma anche all'attuazione della

fede. Questa infatti rimane sempre la base portante dell'asserto dogmatico vero e proprio » (34).

Ogni proposizione teologica (e siamo alla seconda direttiva di natura metodologica), dovrà porsi come momento di strettissimo raccordo fra la parola e l'esperienza umana; essere cioè rivelativa di una corrispondenza di senso tra l'esperienza umana e la Parola di Dio. Si ha quindi un criterio discriminante individuato nella « significatività »; il discorso teologico « non-sig-nificativo per la salvezza dell'uomo » è da giudicare un discorso teologico sbagliato. Continua Karl Rahner:

« Se è giusto affermare che l'asserto dogmatico, anche quando rientra già nella vera e propria teologia, è e rimane pur sempre un'espressione di fede, non soltanto rispetto al suo oggetto ma anche nella sua attuazione soggettiva, allora vuol anche dire che esso è condizionato da tutte le proprietà della 'fides qua creditur'. Da questo punto di vista ci sarebbe da sviluppare tutta una teologia dell'asserto dogmatico. In ogni caso, da tale presupposto ne deriva che anche l'asserto dogmatico – sia pure in maniera tutta sua – partecipa alla confessione di lode di Gesù Cristo, espressa nell'accettazione ossequiente del suo messaggio. Sicché esso, nonostante ogni riflessione di carattere concettuale, richiama l'Evento storico della salvezza, lo rende presente confessando apertamente di aver avuto la vita da essa. Non si limita a *parlare* di quel grande Evento, ma mira invece a mettere l'uomo realmente in contatto con esso, e – malgrado ogni astrazione e riflessione teoretica cui viene sottoposto – tende essenzialmente a far sì che il rapporto non meramente teoretico ma anche esistenziale e permeato dalla grazia, che lega tutto l'uomo all'autentica real-

(34) Rahner K., *Che cos'è un asserto dogmatico?*, in *Saggi Teologici*, traduzione italiana di Marranzini A., Roma 1965, p. 127

tà storica della salvezza e non solo ad una sua formulazione fatta di parole, venga conservato intatto. Si viene insomma a dire che l'asserto teologico, sia pure ripensato nella sfera teorica, resta ugualmente sempre un itinerario dinamico 'ex fide ad fidem' » (35).

La prospettiva teologica ha quindi sempre due soggetti: Dio e l'uomo, e non Dio solo (come afferma Karl Barth), o l'uomo solo (come sostiene Feuerbach).

È a questo punto però che sorge il primo grave interrogativo: se ogni proposizione teologica ha due soggetti, come è possibile che uno non elimini l'altro? La domanda può essere sdoppiata: cos'è che rende possibile un discorso non solo sull'uomo ma anche su Dio? È il problema della inevitabilità della significanza antropologica di ogni proposizione teologica (36).

Alla prima domanda Karl Rahner risponde nei termini seguenti: la possibilità della proposizione teologica come « notizia Dei », è fondata sul fatto dell'autodonzazione di Dio nella grazia. Intesa non come grazia creata in primo luogo ma come Dio stesso nella sua comunicazione personale, in forza della quale l'uomo viene abilitato ad essere immediatamente capace di Dio, di conoscerlo e di amarlo.

Se ogni conoscenza di Dio è fondata sull'autodonzazione di Dio, se ha per oggetto necessario Dio in quanto auto-donantesi all'uomo, allora è sempre la grazia (risposta alla seconda domanda) che definisce, determina e pone in essere il discorso teologico come discorso inevitabilmente a significanza antropologica, in quanto discorso sul Dio che salva l'uomo.

È pertanto lo stesso ed identico fatto che fa sì che ogni proposizione teologica abbia due soggetti: la donazione di Dio all'uomo nella grazia; e che questa du-

(35) *Ibid.*, p. 132.

(36) Cfr. Rahner K., *Teologia e Antropologia*, in *Nuovi Saggi*, vol. III, traduzione italiana di Frioli A., Roma 1969, pp. 45-72.

plicità di soggetti permanga nella distinzione dentro una necessaria relazione.

Possiamo, pertanto, comprendere il significato della « svolta antropologica » ed in che cosa consista. Con questa espressione si intende fare riferimento al senso più profondo veicolato dalle proposizioni teologiche, descrivibile in questi termini: ogni proposizione teologica non è che la esplicitazione comprensiva dell'incontro, già avvenuto ed originario anche se non tematizzato, di Dio con l'uomo nell'auto-donzazione di Dio stesso, in cui la trascendentale apertura apriorica ed infinita della conoscenza e dell'amore umano viene ad essere immediatamente in rapporto con Dio (37).

4.2. Ma sorge direttamente un'altra questione: che rapporto esiste tra l'autodonzazione di Dio, origine di ogni discorso teologico, e la storia della Rivelazione storica?

In questa prospettiva, viene salvato l'Evento in tutta la sua oggettività? Dal momento che l'uomo è spirito incarnato nel mondo, trascendenza che si realizza nella storia ed è mediato storicamente, l'auto-comunicazione soprannaturale di Dio, inserita per dono di grazia in ogni spirito, si realizza in forma storica categoriale.

La storia della Rivelazione storica è semplicemente la storia della vera interpretazione dell'esperienza soprannaturale trascendentale. Si ha pertanto unità e reciproco rapporto di condizionamento tra Rivelazione trascendentale e Rivelazione storico-categoriale, o meglio: tra l'aspetto trascendente e quello storico dell'unica Rivelazione.

Penso che per il nostro scopo sia sufficiente l'aver messo in luce il momento di partenza di tutta la teologia rahneriana.

(37) Cfr. Rahner K., *Riflessione sul metodo della Teologia*, in *Nuovi Saggi*, vol. IV, traduzione italiana di Frioli A., Roma 1973, pp. 90-159.

4.3. Quali sono le conseguenze in teologia morale?

Rahner ha costruito il suo discorso teologico a partire da una precisa visione filosofica, ampiamente illustrata già nella sua prima opera « *Geist in Welt* ». In essa Rahner aveva individuato « Il luogo di emergenza del questionare teologico » nell'impasto che costituisce l'essere umano: la sua apertura trascendentale all'essere e quindi a Dio, e la sua quotidiana vicenda categoriale, in cui quella necessariamente si incarna.

Infatti, il luogo in cui ha origine la domanda è la dimensione conoscitiva trascendentale dell'uomo, sostenuta da un dinamismo ontologico che implica necessariamente una affermazione originaria, l'affermazione di un Essere assoluto. Nell'apertura apriorica illimitata all'essere è sempre e fondamentalmente implicata l'affermazione dell'Essere assoluto.

L'interrogativo, la domanda teologica trova la sua matrice in quella « distanza ontologica » che l'intelligenza umana prende di fronte al categoriale che essa afferma, distanza che costituisce una finestra sempre aperta, attraverso la quale entra la luce dell'Assoluto.

Se questo è il « luogo » da cui sorge la domanda teologica, la costruzione della risposta deve rispettare un preciso statuto metodologico che procede nella direzione di un progressivo svelamento del mistero implicato in ogni atto di conoscenza ed in ogni situazione umana. E ciò in un movimento binario: la « riduzione » che mette tra parentesi l'ordine oggettivo e categoriale dei fenomeni per evidenziare la dimensione trascendentale di direzione a Dio; la « deduzione » che partendo dall'orizzonte ultimo così svelato ritorna ai fenomeni per rivelarne il significato profondo. Questa dialettica è fondata sull'interdipendenza fra l'apertura trascendentale a Dio e il piano categoriale in cui si esprime; apertura che è stata gratuitamente attuata dall'auto-donazione di Dio. E di qui nasce logicamente

il discorso teologico vero e proprio con gli esiti che esso ha nella teologia morale.

La domanda morale, in sostanza, per Rahner si formula in questi termini: come l'auto-donazione di Dio si realizza nella vicenda categoriale dell'uomo? O, in altre parole, in che modo la permanente distanza e mai perfetta coincidenza fra l'apertura trascendentale dell'uomo all'essere (attuata dall'auto-donazione di Dio in Cristo) e la vicenda categoriale storica viene progressivamente colmata, senza mai poterlo essere del tutto?

Ed è proprio a questo modo di costruire la domanda etica che i teologi della speranza muovono una critica di fondo.

Per Rahner il luogo della trascendenza e quindi della domanda etica è costituito dal rapporto fra uomo e mondo in quanto caratterizzato da una permanente « inadeguatezza »: l'uomo non è mai il mondo, il trascendente non è mai il categoriale; e si rivela fondamentalmente nella conoscenza, o più precisamente, nel giudizio che è sempre conoscenza di questo o di quello, ma sostenuto da un dinamismo illimitatamente aperto all'essere.

Il rapporto privilegiato pertanto è quello dell'uomo al mondo, ma visto come rapporto noetico. Per la teologia della speranza invece il rapporto privilegiato è di natura diversa da quello configurato da Rahner. Il rapporto è operativo, pratico, politico-sociale: l'uomo si rapporta al mondo sostenuto non tanto e principalmente da un dinamismo inesauribile di conoscerlo nel suo rapporto all'essere e a Dio, ma da un dinamismo prassistico che conduce a trasformarlo continuamente. Si tratta di una inadeguatezza non tanto e principalmente fra ciò che si conosce e ciò verso cui l'intelligenza tende, ma piuttosto fra ciò che si conosce e ciò che si è fatto nel e del mondo, e ciò che è sempre inteso e mai raggiunto. Inoltre la dinamica apertura non è tanto sostenuta dall'orizzonte dell'essere, ma dal

fatto avvenuto che il Regno di Dio è già stato anticipato nel Signore risorto.

Ma vediamo meglio il discorso della teologia della speranza.

V. - L'etica della teologia della speranza

Una preoccupazione comune a quasi tutti i teologi della speranza è di natura epistemologica. È la preoccupazione, cioè, di definire lo statuto epistemologico del discorso teologico. Forse è necessario premettere gli elementi fondamentali di detta epistemologia per comprendere meglio la risposta data alla domanda etica.

5.1. Tre asserti di carattere epistemologico.

Il primo asserto sembra essere il riconoscimento del significato « prolettico » come significato primario veicolato da ogni asserto teologico.

È stato soprattutto W. Pannenberg (38) a inoltrarsi in questa riflessione. Egli afferma che ogni asserto teologico ha come due « elementi strutturali »: un elemento doxologico e un elemento prolettico (39).

In forza del primo, l'asserto veicola sempre una risposta alla domanda: chi è Dio?; e pertanto costituisce una manifestazione della sua « doxa » in senso biblico, cioè una manifestazione della sua natura.

In forza del secondo, l'asserto veicola sempre una risposta alla domanda: come sarà il futuro dell'uomo e del mondo?; e pertanto costituisce sempre una anti-

(38) Di Pannenberg W., forse il principale rappresentante di questa linea teologica, si possono leggere in lingua italiana alcuni saggi raccolti nel volume dal titolo *Strutture fondamentali della teologia*, edizione italiana a cura di Benincasa C., traduzione di Martini V., Bologna, 1970; Inoltre: *Teologia e Regno di Dio*, traduzione italiana di Guala G., Brescia, 1971, con l'importante capitolo dedicato alla fondazione dell'etica teologica dal titolo: *Il Regno di Dio e il fondamento dell'etica*.

(39) Cfr. Pannenberg W., *Strutture fondamentali della teologia*, o.c., pp. 80-82.

cipazione del futuro dotata di radicale provvisorietà, in quanto costretta in un linguaggio che deve « rimanere indietro infinitamente rispetto alla realtà futura della vita della risurrezione, poiché non sperimentiamo ancora in noi questa nuova realtà e possiamo parlare di essa in modo provvisorio e simbolico in base all'esperienza della nostra esistenza che è del tutto diversa: la risurrezione dei morti, infatti è un'immagine formatasi per analogia con il risorgere o l'essere svegliati dal sonno. È propria della positività del linguaggio dogmatico l'essere criticamente consapevole di questa problematica e con ciò della provvisorietà di ogni formulazione teologica » (40).

Il secondo asserto epistemologico è dato dal modo secondo cui i due significati vengono rapportati attraverso l'individuazione di un unico « locus » da cui emergono: la risurrezione di Cristo.

In che senso la risurrezione di Cristo è il « locus » unico da cui emergono i due significati? La primitiva comunità cristiana sorge nella e per la fede nella risurrezione di Cristo; il contenuto di questa fede è, nella sua sostanza, dato dalla relazione in cui vengono posti l'avvenimento della Pasqua e l'avvenimento escatologico; cioè la risurrezione di Cristo è confessata sempre come l'inizio della fine e l'anticipazione di questa.

Ne deriva che nella fede della risurrezione, la persona umana trova direttamente la risposta a questa domanda: come sarà il mio futuro e il futuro del mondo? E nella fede, in quanto si articola in un discorso razionale (la teologia), viene sempre veicolata questa risposta: sarà come è Gesù risorto (41).

Ricuperando alcuni principi della filosofia hegeliana, questa risposta risolve anche la domanda doxologica. Infatti « la soggettività deve presupporre Dio come origine dell'umanità di tutto il reale; solo un Dio

(40) Cfr. *Ibid.*, 83.

(41) Cfr. *Ibid.*, 121-122.

che abbraccia tutto può essere la verità stessa; perciò ogni idea di Dio dev'essere verificata in base a questo presupposto; se essa cioè permette di intendere la realtà come unità ed è perciò sufficiente all'unità della verità » (42).

L'unità della verità, secondo i dati acquisiti dall'attuale coscienza storica, è possibile solo come processo storico rispettoso sia della contingenza dell'evento, sia dell'apertura ad un futuro vero e proprio; e pertanto può essere riconosciuta solo in base alla sua conclusione (43).

L'asserto teologico allora può comportare una « notitia Dei », cioè una « notitia veritatis », solo se si fonda su una auto-rivelazione di Dio avvenuta in un fatto storico, che sia il fine di tutto il processo storico, rispettoso della contingenza e del futuro: credere nella risurrezione altro non significa che avere individuato in essa tali caratteri.

La risurrezione del Signore è pertanto il « locus » da cui emerge sia la proleccità sia la doxologicità di ogni asserto teologico, così che tutto il discorso cristiano si articola in tre momenti: si fonda sull'avvenimento della risurrezione dai morti di Gesù di Nazareth (priorità assoluta ed oggettiva storicità dell'Evento), vista proleccamente come il nuovo mondo (significato primariamente riconosciuto nell'Evento), e pertanto come la suprema auto-rivelazione di Dio e della sua natura (significato doxologico derivato, riconosciuto nell'Evento).

Come si vede, l'emergenza dei due significati non avviene con la stessa immediatezza: il significato doxologico è mediato da quello proleccico. Nel linguaggio della teologia della speranza la formulazione tecnica è la seguente: l'ortoprassi fonda l'ortodossia e non viceversa.

(42) Cfr. *Ibid.*, 52.

(43) Cfr. *Ibid.*

Il terzo asserto epistemologico è offerto dall'implicazione del significato etico nel significato proleccico. In quanto risposta alla domanda: come sarà il mio futuro e il futuro del mondo?, l'asserto teologico implica anche l'interrogativo: cosa devo fare per il mio futuro e per il futuro del mondo? Questa domanda è del tutto uguale alla prima, dal momento che è una persona libera e responsabile a porsi (44).

5.2. Da questo triplice asserto epistemologico mi pare si possa già delineare il progetto in base al quale dovrà essere costruita la risposta alla domanda etica.

Tale progetto di costruzione risulta dalle seguenti quattro affermazioni consequenziali alle premesse epistemologiche.

La prima (in rapporto alla teologia post-tridentina): la risposta all'interrogativo etico non potrà costruirsi come scoperta, formalmente affidata alla ragione, del comandamento di Dio quale risulta iscritto nelle strutture creaturali (legge naturale), perché Dio si è rivelato non principalmente in un rapporto con il mondo, ma nel Risorto.

La seconda (in rapporto all'etica barthiana): la risposta non potrà costruirsi come pura e semplice attestazione del comandamento divino, inteso unicamente come forma del Vangelo, sulle ceneri della domanda dell'uomo; infatti il comandamento è sempre in relazione a « questo uomo e a questo mondo ».

La terza (in rapporto all'esegesi bultmaniana): la risposta non potrà costruirsi come scuola della decisione istantanea e puntuale del singolo, perché la fede nella risurrezione, come fede che anticipa ed aspetta la « redenzione del corpo », rivela all'uomo la profonda solidarietà fisica che lo unisce alla « attesa del creato » (Rm 8,20 ss.) e gli impedisce di rimanere « in

(44) Cfr. Pannenberg W., *Il Dio della speranza*, trad. italiana di Donero G. e Benincasa C., Bologna, 1969, pp. 44 s.

aria », « tra Dio e il mondo »; anzi lo costringe ad entrare, insieme con il mondo, in quel processo che è stato aperto dall'Evento della risurrezione di Cristo Gesù.

La quarta (in rapporto alle conclusioni della teologia rahneriana): la risposta non potrà costruirsi come storia categoriale della relazione trascendentale Dio-uomo nel mondo, se non quando l'interdipendenza tra il piano tematico oggettivo e il piano atematico inoggettivabile appare sostenuto non tanto da una « Vorgriff » che abbia per oggetto l'orizzonte illimitato dell'essere, ma il nuovo mondo già anticipato dalla promessa escatologica della risurrezione.

Più positivamente, l'etica dovrà costruirsi sulla identificazione fra il bene e il Regno di Dio apparso nella risurrezione; o, se si vuole, « nell'identificazione dell'essere di Dio con la venuta del suo Regno » (45); identificazione che è rispettosa del carattere trascendentale del bene, della sua assolutezza e della sua relazione all'uomo e al mondo, del suo carattere di futuro, oggetto della nostra tensione.

La chiave di volta di tutto il discorso etico sta insomma nella individuazione del Regno di Dio come orizzonte ultimo di ogni affermazione etica (46).

5.3. Una volta fondato il discorso etico cristiano, secondo quali linee si svilupperà e si articolerà?

In linguaggio scolastico si tratta di sapere come si configura e si articola la « Teologia morale fondamentale » per la teologia della speranza.

È a questa domanda che cercherò ora di rispondere. È necessaria una premessa: occorre evitare di vestire il discorso etico fondamentale della teologia della speranza con categorie concettuali derivate da altre e diverse falde teologiche che ne stravolgerebbero il senso.

(45) Pannenberg W., *La teologia e il Regno di Dio*, o.c., p. 127.

(46) Cfr. *Ibid.*, p. 129.

In quanto etica fondata sull'avvento del Regno, già anticipato nella risurrezione di Cristo, essa non potrà mai delinarsi come discorso esauriente e conclusivo sulla vita cristiana, perché il futuro di Dio si esprime necessariamente in modo nuovo per ogni presente. È sempre stato una convinzione profondamente radicata nel discorso etico cristiano che la vita del singolo non avrebbe potuto mai risolversi in una osservanza per tutti uguale di ciò che sempre e dovunque è bene (47). La teologia della speranza conduce però anche a pensare alla « inconclusività » non solo dal punto di vista del soggetto, ma anche dal punto di vista del discorso come tale (48).

La teologia morale si offre e si configura allora come formulazione di criteri specifici, deducibili dalla realtà dell'avvento del Regno di Dio, a carattere formale, che illuminano le possibilità riservate all'azione umana; mentre i loro contenuti sono frutto della creatività umana ispirata dalla potenza creativa del futuro di Dio. È, in fondo, la riproposizione di un nodo di problemi antichi quanto la stessa riflessione cristiana, anche se di volta in volta si presenta con categorie diverse.

Nell'etica patristica esso appare nella dialettica fra la Nuova Legge e il Decalogo, quando la comunità primitiva cerca di definirsi nei confronti del Giudaismo; oppure in quella fra la Nuova Legge e la « ratio » degli Stoici.

Nell'etica tomistica il tema viene coniugato in due

(47) « L'impegno nel provvisorio è essenziale alla fede cristiana nel Regno di Dio. Rifiutare un tale impegno per il motivo che l'assoluto rimane fuori dalla portata degli sforzi umani, sarebbe un tradire il Regno (...). Il futuro del Regno dischiude sempre nuove possibilità all'azione e allo stesso tempo nega ad ogni istituzione umana quella gloria della perfezione che potrebbe giustificare la sua pretesa assoluta all'obbedienza da parte dei singoli » (*Ibid.*, p. 130).

(48) « Le conseguenze concrete e lo specifico itinerario di condotta prodotti da un'etica fondata sull'avvento del Regno di Dio, non possono essere delineati in modo esauriente e conclusivo » (*Ibid.*, p. 132).

paradigmi: « *lex indita et lex scripta*; virtù teologali e virtù morali ».

Nell'etica post-tridentina esso appare nel problema del rapporto fra legge, libertà e coscienza, quale si offre e configura nel cosiddetto « sistema morale ».

Ma procediamo con ordine, individuando successivamente qual è, per la teologia della speranza, il criterio fondamentale dell'etica cristiana; quale significato abbia la legge morale e come debba definirsi la coscienza morale cristiana.

a) Il criterio fondamentale è espresso nell'idea cristiana di amore. Ma questa affermazione non conferisce al discorso etico un carattere generico e vago? La teologia della speranza lo nega con forza, perché l'amore cristiano, partecipazione dell'amore di Dio, non è una sensazione sentimentale ma il dinamismo mediante il quale l'uomo viene rapportato al mondo e ai suoi fratelli nella loro concretezza; e pertanto la sua inventività è fondata sulla situazione oggettiva, storica (49).

La nostra libertà, indebolita dal peccato, l'ha fatta degenerare in situazione e storia di perdizione. Ma Dio, ancora tramite la nostra libertà liberata dalla grazia, la trasforma in storia di salvezza.

La prassi cristiana diviene allora il luogo di impatto fra il Regno di Dio e il mondo, in quanto la redenzione non è solo avvenimento privato ed interiore, né la redenzione della storia è semplicemente rimandata alla fine dei secoli.

b) Da questo criterio fondamentale dell'etica cristiana, la teologia della speranza deduce consequenzialmente il suo modo di concepire la Legge morale e di definirne il significato. Il problema si è posto con una urgenza particolare nell'area cattolica, in quanto nella teologia morale post-tridentina detta categoria aveva sempre assunto un ruolo centrale nel discorso etico-

[49] Cfr. *Ibid.*, pp. 133 e 144.

cristiano, e il rapporto di essa con il Vangelo aveva costituito uno dei temi più ricorrenti nella teologia controversista.

La domanda circa la legge morale infatti si pone come domanda sul valore della legge stessa in quanto norma astratta ed universale; sia perché nella teologia morale post-tridentina essa si era posta come tale, sia per il modo con cui la teologia della speranza costruisce il discorso etico. La risposta sembra muoversi su due linee o sulla base di due preoccupazioni.

La prima preoccupazione è di uscire dall'impianto razionalistico che, facendo di un ordine ideale l'orizzonte ultimo di ogni affermazione etica, aveva come esito possibile la estraneità del bene dalla storia.

La seconda preoccupazione è di non cadere nella identificazione fra bene ed efficacia storica; la quale è, in sostanza, la condanna a morte di ogni etica.

La conclusione di questa riflessione sembra articolarsi nel modo seguente. L'unico valore etico che si impone e che non ammette alcuna eccezione, è la realtà storica e concreta della persona umana presa in tutta la sua completezza.

Ciò che la tensione etica del cristiano cerca quotidianamente di realizzare è una sempre maggiore crescita del mondo umano, che troverà la sua pienezza nella definitiva venuta del Regno escatologicamente promesso nella risurrezione di Cristo.

La vita etica del cristiano parte da un « essere dato » e cammina verso un « dover essere »; dover essere che non può venire semplicemente identificato con il primo, ma neppure essere relegato ad un puro e formale mondo ideale.

In concreto cos'è che opera la mediazione fra l'uno e l'altro? Il pensiero greco-cristiano, anche se non sempre con uguale chiarezza, rispose alla domanda elaborando il concetto di « natura umana », appartenente non ad una dimensione empirica ma ontologica; d'altra parte non puramente ideale ma reale, in quanto

coincidente con l'essenza metafisica dell'uomo, anche se poi la determinazione di questo concetto variò notevolmente nella teologia morale. Ed è nel rispondere a questa domanda che la teologia morale dei teologi della speranza introduce un discorso veramente nuovo, anche se discutibile.

Il dover essere o imperativo etico sorge dall'essere, cioè dalla situazione umana concreta, mediante la « esperienza del contrasto » o « della negatività critica »; esperienza del contrasto o negatività critica che trova la sua fonte originaria nella « nuova terra e nuovi cieli » già escatologicamente anticipati nella risurrezione di Cristo.

In questa mediazione, la conoscenza morale del cristiano ha due punti essenziali di riferimento; ed in ambedue, mi pare, la teologia della speranza supera forse la cosiddetta etica della situazione: l'analisi scientifica della situazione e la « legge morale ».

È ormai evidente che la seconda non potrà più avere il significato di mediazione fra essere e dover essere; mediazione operata soltanto dalla coscienza, che assume il significato di una solidificazione, per così dire, di un complesso di passate esperienze.

Le leggi morali sono « la cartografia di una lunga storia di esperienze ». In altre parole, le leggi morali non sono che l'espressione concettuale del già realizzato; e pertanto il loro valore è di essere « norma direttiva » nel senso della quale si deve camminare. Le norme morali infatti non fanno che veicolare risposte già date a situazioni disumanizzanti e superate della coscienza umana.

« Per questa ragione noi non possiamo accordare alcun valore di realtà alle norme astratte *come tali*. Del resto, esse sono incapaci di rivolgerci un invito! Il loro carattere astratto rivela l'impotenza dell'uomo ad esprimere in modo esauriente la realtà. L'astrazione interviene nella nostra conoscenza come un aspetto della conoscenza più integrale, in cui il contenuto

del concetto astratto, grazie ad un contatto concreto, esistenziale, non concettuale con la realtà, prende valore di rinvio intrinseco: è nella direzione indicata dal contenuto concettuale che si trova la realtà. Le norme astratte generali rinviano dunque, in maniera certamente inadeguata ma reale, alla norma concreta che è la realtà. La norma astratta non ha consistenza per se stessa, ma possiede tuttavia, nel tutto che costituisce la stima del valore morale, un valore di espressione della norma etica concreta (individuale), cioè della stessa realtà oggettiva » (50).

c) Questa ulteriore puntualità e concretezza nasce unicamente dalla coscienza del cristiano. Questa è identificata dalla teologia della speranza con una decisione creatrice, originaria, indeducibile e consapevole che nell'imperativo storico concreto realizza qui e adesso il radicale dinamismo della persona umana. E questo dinamismo è volto a realizzare la propria ed altrui dignità secondo un orizzonte assiologico che continuamente lo sorpassa, perché costituito dal Regno di Dio che viene.

Sembra pertanto alla teologia della speranza che la propria descrizione della coscienza morale cristiana sfugga a quella aporia fondamentale propria della Teologia morale, sia protestante che cattolica. L'aporia è descrivibile nei seguenti termini: una volta affidata alla coscienza la funzione mediatrice fra ciò che è e ciò che dev'essere, nelle prospettive etiche precedenti la mediazione avveniva a spese di uno dei due termini da mediare, e cioè: o il comandamento di Dio doveva essere « adattato » o la situazione concreta doveva « adattarsi ».

Viene superata questa aporia in quanto ciò che caratterizza la coscienza non è la funzione di cerniera fra due realtà già date, ma un consapevole affidarsi al-

(50) Schillebeeckx E., *Dio e l'uomo*, traduzione italiana di Da Vetralla P.G., Roma, 1967, pp. 416 s.

la dinamica di una situazione. La coscienza perciò non è mai un dato ma un compito, non una realtà chiusa ma una finestra aperta; non un cerchio compiuto ma un « vettore » diretto verso una realtà mai pienamente raggiunta né raggiungibile.

Non si sacrifica insomma in questo modo né il « bene » né la « storia », per usare il vocabolario bonhoefferiano. Non il primo, in quanto non si offre e non si può offrire né come un fatto compiuto né come un sistema di proposizione, ma unicamente come la concreta possibilità offerta a Dio che viene « oggi »; non la seconda, perché la sua realtà è data dalla venuta quotidiana del Regno di Dio.

Ha ragione dunque W. Pannenberg quando sostiene che tutto il discorso etico della teologia della speranza regge se tiene l'identificazione fra bene ed essere di Dio, fra essere di Dio e il suo venire.

La legge morale non diventa manipolatrice della coscienza se è vista come linea indicativa, direttiva di marcia, nata dall'esperienza storica come esperienza di contrasto o, che è lo stesso, dal Regno di Dio già venuto.

Nulla di meno: il piano di Dio gode di unitarietà di costruzione; nulla di più: diversamente rischierebbe di riagganciarsi ad una situazione storica passata, mentre il futuro viene preparato attraverso decisioni storiche ed imperativi etici inediti.

Il discorso della teologia della speranza, dal punto di vista della teologia morale, presenta tuttavia una aporia fondamentale.

Come è possibile caratterizzare altre situazioni come « Regno di Dio già venuto » all'infuori della Risurrezione di Cristo, se questa non fonda per il mondo nessun « è » se non sulla base di un « sarà » assoluto che è solo promesso per noi?

Donde desumere allora il criterio per distinguere una « legge morale » da un « successo storico »? In altre parole: come è possibile costruire un criterio mo-

rale fondandolo su una situazione che non è ancora e che appartiene al futuro assoluto del mondo? Né si può rispondere: il futuro è già stato realmente anticipato nel Risorto, perché l'anticipazione riguarda solo Cristo; mentre per noi è solo futuro, come affermano continuamente i teologi della teologia della speranza. A meno che non si ritorni alla fondazione puramente cristologica della norma morale; ma essa, già tentata da K. Barth, come si è visto, è insostenibile ed irrealizzabile; oppure ci si può richiamare al già avvenuto storicamente, ma il riferimento non è decisivo per i teologi della teologia della speranza.

Il punto di partenza di Pannenberg, di ispirazione hegeliana, precipita nella pura fattualità. Lascia pienamente intatta la domanda sui criteri per distinguere il venire del « Regno nel mondo » dalla « azione dei poteri di distruzione »: lascia cioè intatta la domanda da cui era partito. Tra l'altro si constata come la teologia morale post-tridentina aveva posto un problema veramente serio.

Conclusione

Questo è il punto di arrivo provvisorio. Attraverso la faticosa marcia della teologia morale possiamo renderci conto di come oggi si pone il problema morale nella comunità cristiana. Forse si pone in questi termini: come costruire un discorso di mediazione cristiana fra Evento e storia assicurandolo sia da un razionalismo che al limite può diventare un tentativo di costringere la storia dentro costanti razionalmente precostituite, oppure può diventare compromesso nel senso di costringere l'esigenza del comandamento a venire a patti con la vicenda storica (teologia morale post-tridentina); sia da un estrinsecismo di fondo che, pur salvando l'Evento nella sua incommensurabile incoordinabilità, può finire per avere soltanto compassione del mondo (morale barthiana); sia da una riduzione privati-

etica dell'Evento rischiate o nella comprensione del comandamento tagliato solo secondo la misura del singolo Istante (R. Bultmann) o secondo una determinazione della relazione teologicamente privilegiata uomo-Dio, mediata unicamente o prevalentemente sulla base della apriorica apertura trascendentale illimitata dell'essere (K. Rahner); sia da una riduzione prassistica che al limite può finire nella identificazione di bene ed efficacia storica (teologia della speranza)?

In questi termini, come si vede assai complessi, sembra oggi formularsi la domanda etica.

POMPEO PIVA

46100 MANTOVA, P.za Canonica S. Pietro 9

SUMMARY: The ethical question and several historic answers: some notes for an ecumenical reflection.

We can take account of how moral problems are raised in the Christian community only through the difficult task of moral theology today. It is necessary to construct a discourse of christian mediation between Event and History. This is done:

- either by a rationalism which can become an attempt to restrict history to constant factors rationally preconceived or it can become a compromise in the sense of compelling the commandment to enter into a pact with historical events (Post-tridentine moral theology);

- either by fundamental extrinsicism which, while saving the Event in its unmeasurable unco-ordinability, can end up by showing only compassion (in the highest meaning of the word) for the world (Barthian morality);

- either by a risky reduction of the Event or in the understanding of the commandment cut up only by the measure of single instances (morality of R. Bultmann), or by the determination of the theologically favored relation God-man, mediated solely on the basis of an a priori-unlimited-transcendental opening of being (theology of K. Rahner);

- either by a praxis-reduction which at its limits can end up in the identification of the good and historic efficacy (theology of hope).

It seems that today the ethico-theological question is raised in these terms which can be seen, are very complex.