

APPUNTI PER UN CAPITOLO DI STORIA DELLA TEOLOGIA MORALE: DAL TRIDENTINO AL SECONDO CONCILIO VATICANO

SOMMARIO: Introduzione. — 1. Lo stato della teologia e del suo studio al tempo del Concilio Tridentino: sotto il segno dell'occamismo. — 2. La volontà di Trento e la nascita della teologia morale moderna. — 3. Il Seicento: le polemiche sui sistemi morali, il giansenismo ed il quietismo. — 4. Il Settecento: la casuistica che continua e nel mondo asburgico l'*Aufklärung* cattolica. — 5. L'Ottocento: l'affermarsi del primato alfonsiano ed il rinnovamento tedesco. — 6. Il Novecento dagli inizi al secondo Concilio Vaticano: le discussioni di principio ed il periodo dei nuovi manuali. — 7. Conclusioni.

Introduzione

Solo poche righe di introduzione, poche, ma necessarie, se ci vogliamo dare ragione del tema del presente contributo in riferimento all'estensione del periodo storico preso in considerazione. I termini sono costituiti da due concili, quello di Trento ed il Secondo Vaticano, tra i quali corrono quattro secoli giusti giusti.

Quattro secoli sono un tempo lunghissimo e questo sembrerebbe rendere arbitraria la delimitazione, mentre non è assolutamente così, in quanto la vicenda della teologia morale in questo periodo è decisamente solida e sostanzialmente omogenea. È il caso di dire che passavano le generazioni dei teologi — e ne passarono numerose —, ma il volto della nostra disciplina rimaneva immutato, salvo alcuni ritocchi e rinnovamenti superficiali e marginali.

La riprova di quanto affermiamo è alla portata di tutti: basta accedere ad una ben rifornita biblioteca di qualche antico seminario od università e là confrontare le *Institutiones Morales* di un qualsiasi moralista del Seicento con un manuale in uso negli anni immediatamente precedenti al Vaticano Secondo e non si potrà non restare sorpresi dalla notevole rassomiglianza sia nella disposizione della materia sia nei contenuti.

D'altra parte gli anni successivi al Concilio Tridentino videro apparire qualcosa di nuovo in teologia morale, anzi, più precisamente, una nuova figura della stessa che invano si ricercerebbe nel tempo precedente.

Per introdurre tanto basta, anche perché la miglior giustificazione del tema la offrirà lo svolgimento stesso.

1. *Lo stato della teologia e del suo studio al tempo del Concilio Tridentino: sotto il segno dell'occamismo*

Come si sa, prima del Tridentino la teologia era studiata unicamente nelle grandi e famose università e così un certo numero di aspiranti al sacerdozio si recava nelle città che ne erano sede al fine di compiere la loro preparazione.

I professori non avevano alcuna premura e davano spesso ampio sfogo al loro gusto per le astrazioni senza interesse né per la vita cristiana né per la pastorale meritando gli acerbi rimproveri di Erasmo e le pesanti ironie di Rabelais. I corsi di teologia duravano non meno di dodici anni, se si intendeva conseguire il dottorato e naturalmente erano necessarie disponibilità finanziarie non indifferenti per mantenersi degli studi tanti lunghi e lontani da casa, quando non addirittura all'estero richiamati dal nome di qualche illustre maestro ⁽¹⁾.

Evidentemente questi fortunati non potevano che essere una minoranza, così che i rimanenti aspiranti al sacerdozio non avevano alcuna preparazione, né frequentavano scuole. Normalmente imparavano le nozioni elementari della dottrina cristiana — di teologia neanche a parlarne — da qualche pievano dal quale apprendevano pure l'esercizio pratico del ministero. La loro ignoranza era una vera piaga della Chiesa di quel tempo e per noi, abituati da secoli all'immagine di prete regolarmente formato nei seminari, inimmaginabile. Un solo esempio per tutti: l'arcivescovo Albergati, visitando la diocesi di Bologna tra il 1417 ed il 1425, trovò non soltanto edifici cadenti ed una generale negligenza nei confronti del patrimonio ecclesiastico, ma anche sacerdoti incapaci di indicare i sette peccati capitali o di leggere il breviario. Ritenne necessario ripetere un'ingiunzione di un suo predecessore, secondo la quale nessuno, che non fosse ordinato sacerdote, poteva celebrare la messa ⁽²⁾.

Era assolutamente urgente un insegnamento della morale attento alle necessità della pastorale ed alla condizione dei candidati: in tal modo avrebbero potuto apprenderne i principi ed essere introdotti alla loro applicazione nella pratica del ministero. Al ciclo lungo dell'università bisognava aggiungere un ciclo corto, quello dei seminari.

Prima di dire di questi è necessario richiamare la figura della teologia in genere, e della parte morale in specie, che allora era dominante e pressoché universalmente insegnata. Essa ha un nome, il nominalismo, riconosce il suo ispiratore in un teologo ben preciso, Guglielmo di Ockham, ed ha delle caratteristiche inconfondibili che porranno una seria ipoteca sulla teologia posttridentina.

In polemica costante e dichiarata con san Tommaso Ockham intese smontarne la sintesi disgiungendo ciò che quegli aveva unito e ponendo relazioni estrinseche laddove faticosamente ne erano state scoperte di in-

(1) Cfr. VEREECKE L., *Le Concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale*, «Divinitas» 5 (1961), 361-374. Ripubblicato recentemente in: IDEM, *De Guillaume d'Ockham à St. Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Rome 1986, 495-508.

(2) Cfr. HAY D., *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, Bari 1979, 94.

trinseche. Una sorta di *libido delendi* sembrò spingere Ockham a scompare l'armonia che san Tommaso aveva ravvisato tra ragione e fede, libertà e grazia, per non citare che un paio di casi ⁽³⁾.

A differenza di Tommaso, che comincia il discorso morale dalla nozione di bene nella forma suprema della beatitudine, Ockham rinviene la nozione principale nella libertà umana assolutamente indeterminata ed indifferente fino a che Dio riveli la sua volontà e la determini in un senso.

A detta di Riesenhuber ⁽⁴⁾ questa, che avviene con Ockham, è una svolta decisiva, svolta che ha in Scoto una qualche anticipazione nel senso che in quest'ultimo natura e libertà stanno l'una di contro all'altra come due principi attivi fondamentalmente diversi, cioè la determinatezza dall'altro (*Fremdbestimmtheit*) e l'autodeterminazione (*Selbstbestimmung*). Questa disgiunzione consente di pensare la libertà pura in se stessa e di separarla non solo dalla costrizione, ma anche dalla necessità della spontaneità naturale. Ockham procede oltre arrivando a sciogliere la comprensione della libertà dalla cornice della metafisica classica ed a respingere la tradizionale determinazione della libertà come assenza della costrizione, ritenendola del tutto inadeguata, siccome non esclude la necessaria spontaneità.

Proprio per la incondizionatezza di questa libertà Ockham pone in questione ogni legame essenziale della volontà, così che la libertà non riposa su nient'altro che su se stessa ed è, come formale libertà di decidersi, un valore incondizionato in se stesso. L'esito è quello sorprendente, che questa libertà non ha più alcuna relazione con l'eventuale oggetto dell'agire e, dopo averne esaltato l'assolutezza (non vincolata da niente), finisce con l'essere sacrificata all'oggetto stesso, al quale è riferita in un rapporto di indifferenza da cui esula ogni intenzionalità di amore o di desiderio ⁽⁵⁾.

(3) Cfr. DE LAGARDE G., *La naissance de l'esprit laïque au Moyen Age*, nouvelle édition, tomes IV et V, Paris-Londres 1962; GHISALBERTI A., *Guglielmo di Ockham*, Milano 1972 (specialmente il cap. VIII dedicato all'etica, 218-244); VEREECKE L., *Individu et Communauté selon Guillaume d'Ockham*, «*Studia Moralia*» 1965, 150-177; ID., *L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham*, «*Vie spir. Suppl.*» n. 45 (1958), 123-143. Entrambi questi ultimi due studi sono ripubblicati in: VEREECKE L., *De Guillaume d'Ockham...*, op. cit., 169-192 e 149-167; VANDERBROUCKE F., *Le divorce entre théologie et mystique. Les origines*, «*Nouv. Rev. Théol.*» 82 (1950), 372-389; PINCKAERS S., *La théologie morale au déclin du Moyen Age: le nominalisme*, «*Nova et Vetera*» 52 (1977), 209-221; ID., *La béatitude dans l'éthique de st. Thomas*, in: ELDERS L.-HEDWIG K. (Ed.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1984, 80-94; ID., *Liberté et préceptes dans la morale de st. Thomas*, in: ELDERS L.-HEDWIG K. (Ed.), *Lex et Libertas. Freedom and Law according to st. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1987, 15-24.

(4) RIESENHUBER K., *Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit*, «*Riv. Fil. Neosc.*» 66 (1974), 946-974. Sullo stesso tema si veda il recentissimo studio di KRINGS H., *Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham*, «*Zeit. für Phil. Forsch.*» 41 (1987), 3-18.

(5) RIESENHUBER K., art. cit., 954-955: Der Versuch, Freiheit als reine Ungebundenheit des Subjekts zu denken, schlägt jedoch sogleich, da das reine Subjekt inhaltsleer ist, in die Bestimmung der Freiheit aus ihrem Verhältnis zum Objekt um... Die Beziehung zum Objekt wird aber, um die Selbstständigkeit des Subjekts zu wahren, als reine Indifferenz, also als Beziehung der Beziehungslosigkeit gefasst. So muss das Objekt für das Subjekt das gleichgültige und darum auch in sich selbst wert- und strukturlose Gegenüber sein; das innerweltliche Seiende erschöpft sich in der Funktion, verfügbares Material, reiner Gegenstand der Freiheit zu sein... so kann die Freiheit das Objekt nicht mehr im klassischen Sinn lieben oder erstreben, da dies einen von der Freiheit empfangenen Wert auf Seiten des Objekts vo-

Anzi è tanta e tale l'estraneità tra libertà ed oggetto che in Ockham si ribalta il rapporto classico tra bene ed atto della volontà in quanto il bene è determinato dal libero porsi della volontà. In tal modo il bene perde nei confronti del volere la sua forza di attrazione e la sua causalità finale.

Da questa posizione particolarissima della libertà nascono tanti problemi a cominciare dal seguente: in Ockham è improponibile la questione di come gli elementi diversi dalla volontà concorrano positivamente all'atto libero, ma piuttosto la sua preoccupazione è quella contraria, come cioè la volontà possa affermare di fronte a quelli la sua libertà. Ne risulta una sorta di libertà sospetta, diffidente ed assolutamente gelosa.

Riesenhuber indica poi anche lo sfondo, per così dire, da cui nasce la dottrina occamista della libertà: contro ogni apparenza di antropocentrismo in verità a generare un tale concetto di libertà è un impulso teologico, cioè l'intelligenza della fede cristiana come relazione tra Dio e l'uomo. A partire dalla illimitata libertà di Dio — che potremmo considerare come il principio fondamentale del suo pensiero — egli pensa a quella dell'uomo senza però coordinarla con quella. Ne risulta un'unità oltremodo precaria ⁽⁶⁾.

La mutazione del concetto della libertà porta ad un mutamento di struttura della dottrina morale: si apre la via ad una storicità dell'etica — teologicamente fondata — e praticamente si perviene ad un'etica di situazione ed individuale in cui la bontà morale dell'atto dipende dall'immediata corrispondenza alla chiamata come tale. Non la relazione all'oggetto, contenutisticamente determinato, è la misura della morale, ma la posizione riguardo alla volontà di Dio, che è l'unico a stare dirimpetto alla volontà finita ⁽⁷⁾. L'oggettivo bene morale si giustifica soltanto dall'assolutezza della volontà divina che avanza la sua pretesa e non dalla forza di attrazione del bene infinito; la conseguenza chiarissima ed assolutamente decisiva è che la moralità comporta primariamente il carattere dell'obbligazione e del dovere. Corrispondentemente il volere moralmente buono si configura come atto di obbedienza incondizionata, siccome non sorge da una dinamica interiore, ma dal comando dell'Altro ed è del tutto indipendente da qualsivoglia inclinazione naturale ed amore spontaneo.

Inoltre Riesenhuber ricorda come per la mediazione di Gabriel Biel la dottrina morale occamista abbia influito sull'etica di Lutero ed — attraverso il protestantesimo — il sentire morale tardomedievale abbia raggiunto la modernità ed il suo principale rappresentante nel campo della riflessione etica, cioè Immanuel Kant ⁽⁸⁾.

raussetzt. *Freiheit ist daher nicht mehr Stellungnahme zum Guten, sondern sinnfreie, effiziente Schaffenskraft* (Le sottolineature sono nostre).

(6) *Ibidem*, 966: Da nun in Ockhams Ansatz ungeklärt bleiben muss, wie die Freiheiten von Gott und Mensch ineinander gefügt sind, droht ihre Einheit zu zerbrechen und je die eine oder die andere nicht nur als autonom, sondern als ausschliesslich gesetzt zu werden.

Nello stesso senso KRINGS H., *art. cit.*, 17: Der Mensch ist nicht wie Gott, auch dann nicht, wenn er sich als *unbedingt* frei begreift. Der Mensch ist ein endliches Wesen; und wiewohl er zu Recht seine Freiheit als *unbedingt* behauptet, ist sie doch *endliche* Freiheit. Dieses Problem hatte Ockham, dessen Denken der Freiheit Gottes galt, nicht.

(7) RIESENHUBER K., *art. cit.*, 973.

(8) *Ibidem*, 973-974: Über die protestantische Ethik reicht der spätmittelalterliche Einfluss bis in die Neuzeit. So denken Kant und, mit wesentlichen Unterschieden, Fichte das

Senza neppure lontanamente pensare di mettere in discussione che la proposta di quest'ultimo sia originale è certamente indubbio che in lui sopravvivono numerosi motivi risalenti all'occamismo come l'identificazione di obiettivamente morale con dovere e la contrapposizione tra attenzione alla legge ed amore di se stessi. Il fatto che Kant fondi queste strutture dell'etica secondo una prospettiva di immanenza — diversamente dall'estrinsecismo teologico occamista — dipende evidentemente dal principio fondamentale razionalista. Il secolo decimottavo non è il Trecento, né l'iluminismo è il medioevo, sia pure tardo, ma è certo che accanto ad esiti opposti ci sono tra Ockham e Kant notevoli affinità strutturali di pensiero, talvolta declinate in direzioni l'una estrema dell'altra. Insomma i due sarebbero molto più parenti di quanto solitamente non si pensi.

È quello che ritiene André De Muralt che ne ha fatto oggetto di uno studio specifico dal titolo un poco provocatore ⁽⁹⁾. Non senza una qualche trepidazione egli propone la sua ipotesi, perché, se dovesse trovare conferme e consensi, si dovrebbe passare a riscrivere non poche pagine dei manuali di storia della filosofia, spostando accenti, rivalutando dottrine e mutando prospettive di lettura.

Infatti piuttosto convenzionalmente si fa cominciare la filosofia moderna con Cartesio, ma questa pigra ripetizione trascurerebbe il lavoro dei secoli precedenti in cui propriamente sono cominciate a germinare quelle idee che si svolgeranno poi da quello a Kant ⁽¹⁰⁾.

Il punto di partenza, che in Scoto sarebbe la rottura dell'unità della materia e della forma, comporta quindi la dissociazione della conoscenza e della cosa, del soggetto e dell'oggetto: in altri termini è ammessa *de potentia Dei absoluta* la possibilità di una conoscenza vera e certa senza l'oggetto corrispondente immediato. Analogamente si presenta una scissione nel campo dell'agire morale al punto che si potrebbe dare un atto morale buono che non sia finalizzato al bene, in cui la volontà non voglia, non ami e non compia il bene corrispondente alle esigenze naturali. In altri termini l'ordine della natura tra il soggetto e l'oggetto, tra l'atto umano e la cosa vera o buona è respinto e non si dà più corrispondenza alcuna alle inclinazioni immanenti ad una natura creata.

Trascurando qui di considerare quanto attiene alla conoscenza ci limitiamo a richiamare i risvolti etici dell'ipotesi occamista, che sono ciò che ci interessa propriamente.

L'atto morale non è più definito dal suo proprio oggetto che è il bene, capace di attrarre ed animare la volontà; questa si vede imporre una dire-

Wesen des Sittlichen in den Bahnen der spätmittelalterlichen Antithesen von Sein und Willen, natürlicher Nützlichkeit und sittlicher Gutheit, spontaner Neigung und Entschluss des Gehorsams.

(9) MURALT DE A., *Kant le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne*, «Rev. Met. Mor.» 1975, 32-53.

(10) *Ibid.*, 34: En réalité, et dans la mesure où il est permis de risquer un découpage de l'histoire des idées, il faut faire remonter la philosophie moderne à la fin du XIII^e siècle, au moment où sous l'impulsion des trois maîtres, la grande synthèse scolastique aristotélicienne et thomiste commence à rencontrer ses premiers critiques. Car il apparaît que les principales thèses de la philosophie moderne et contemporaine sont déjà contenues dans les philosophies de Duns Scot, Guillaume d'Ockham et Maître Eckhardt.

zione di comportamento secondo una norma definita a priori: è la legge, una legge positiva — ancorché eterna —, che tende a sostituirsi al bene e diventare così essa il principio dell'agire, un principio indubbiamente estrinseco.

Ebbene Ockham, secondo De Muralt, sarebbe stato un maestro dei filosofi dell'età moderna secondo però un duplice indirizzo. In un caso ci si riferisce alla sua ipotesi che viene adottata, ma se ne temono le conseguenze ultime e si cerca di neutralizzarla nelle sue potenzialità più esplosive, spogliandola del suo significato fideistico e riscoprendo ed adattando la dottrina dell'illuminazione agostiniana. Avrebbero percorso questa strada Cartesio, Malebranche, Leibniz, Berkeley: l'esito del loro lavoro sarà insoddisfacente, perché vi è come una sorta di contraddizione interna che Kant non esiterà a denunciare ed a tentare di superare ⁽¹¹⁾.

Il tentativo kantiano sarebbe precisamente la seconda modalità in cui si rivela l'influsso di Ockham nella filosofia moderna: Kant nella sua opera ne svolgerebbe il pensiero e ne svilupperebbe coerentemente i nodi centrali. Infatti, partecipe del movimento occamista e della filosofia moderna nel rifiuto della determinazione formale dell'atto del soggetto, teorico o pratico, da parte della realtà esteriore, egli respinge anche l'esito metafisico che identifica nella idea di Dio l'oggetto immediato del conoscere e la regola necessaria dell'agire. Ai suoi occhi ciò non sarebbe altro che il ricorso al solito *deus ex machina*. Di qui il suo intento di portare a compimento la rivoluzione copernicana, il cui iniziatore sarebbe per De Muralt proprio Ockham, liberando il soggetto conoscente dalla causalità dell'oggetto materiale ed affrancando il soggetto etico dall'eteronomia del fine.

Per De Muralt Kant si mostra così il solo occamista conseguente, perché non teme le conclusioni dalle premesse dell'ipotesi occamista che non vuole inquinare con correzioni incoerenti ed è disposto all'esito del fideismo che quella comporta. Egli avrebbe restaurato nella loro purezza originaria le principali tesi dell'occamismo medievale, che Dio, la libertà, l'immortalità dell'anima sono oggetto di fede. Sia pure di una fede filosofica quali postulati appunto della ragion pratica ⁽¹²⁾.

Riprendendo il discorso interrotto per riferire l'opinione assai suggestiva di De Muralt conviene richiamare qualche altro tratto della dottrina morale di Ockham.

Il suo concetto di libertà come *libertas indifferentiae* (*libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium actuum naturale*) comporta che la volontà non possiede nessuna inclinazione naturale — scaturente dall'essenza dell'uomo — al bene infinito e con ciò non si può assolutamente istituire il discorso circa la beatitudine. Della

(11) *Ibid.*, 44: Kant a donc beau jeu de critiquer la philosophie classique. L'hypothèse occamienne qui la commande n'a rien à faire avec l'accommodation métaphysique qu'elle a reçue, pas plus que l'eau avec la cruche dans laquelle on la verse.

(12) *Ibid.*, 52: Kant de fait explicite le présupposé qui fonde la philosophie moderne, c'est-à-dire sa structure occamienne essentielle: définition à priori de l'acte du sujet, privilège de la connaissance du moi... La révolution copernicienne de Kant est donc déjà consommée dans l'hypothèse occamienne et l'oeuvre de Kant ne consiste pas tant à libérer l'acte du sujet de la détermination de l'objet, puisque cela est déjà fait, qu'à dégager la pensée moderne des tendances métaphysiques qui faussent son occamisme de principe.

beatitudo al di fuori della rivelazione non si può dire: infatti secondo Ockham non è neppure possibile dimostrare che ci sia un «*bonum infinitum*» e d'altra parte la ragione può sempre dubitare se la *beatitudo* sia possibile all'uomo. La assolutizzazione della libertà della volontà gli rende impossibile di poter ammettere un agire determinato dal fine, inteso come un tendere dato dalla natura; evidentemente la fede può ampiamente compensare le deficienze della ragione, dando forma ad una soluzione del problema non unitaria a motivo dell'eterogeneità dei due punti di partenza, fede e sapere ⁽¹³⁾.

Davanti ad una libertà affatto indeterminata e ad un finalismo impossibile il discorso morale sarebbe costretto ad interrompersi ed all'afasia, se non soccorresse la volontà di Dio che è appunto la massima norma morale, una volontà che è originaria in se stessa e che ha come unico limite — che però evidentemente limite non è, perché è piuttosto un assurdo — quello della contraddizione. È noto come uno dei «rasoi» di Ockham sia proprio questo: *Deus omne potest facere quod non includit contradictionem* accanto all'altro ancor più ripetuto: *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*, che è il famoso principio dell'economia.

La conseguenza è che non è più ammesso né riconosciuto un ordine nella realtà: l'esaltazione dell'onnipotenza divina impedisce una vera comprensione, perché Dio crea il mondo e nel mondo l'uomo senza, per così dire, legarsi in alcun modo. Non mancano espressioni, non di rado stupefacenti, che negano ogni rapporto tra l'agire di Dio e l'uomo e tra il comportamento dell'uomo e la risposta di Dio. In un clima di assoluto estrinsecismo e di perdita di significato della realtà ⁽¹⁴⁾.

Allora tutto dipende dalla volontà di Dio nel suo manifestarsi all'uomo. Moralmente buono e giusto è per Ockham semplicemente ciò che la volontà di Dio determina come buono e viceversa moralmente cattivo e sbagliato è ciò che la volontà di Dio riprova. I contenuti dei concetti di bene e male possono mutare in corrispondenza delle rispettive espressioni della volontà di Dio, dal momento che non sono riferiti alla natura dell'uomo e della realtà: essenziale e decisivo per l'agire morale dell'uomo non è il contenuto del suo fare, ma piuttosto l'attenzione alla volontà divina ed al suo compimento. Un bell'esempio di formalismo! Il contenuto del comando non gioca alcun ruolo ed unicamente rilevante è per l'uomo il fatto che Dio abbia comandato o proibito qualcosa, essendo l'oggetto materiale del comando divino tutto sommato indifferente. Né è il caso di parlare di una universale validità dei comandamenti, perché la volontà di Dio può chiedere ad uno ciò che proibisce ad un altro ⁽¹⁵⁾.

(13) GARVENS A., *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, «Franz. Studien» XXI (1934), 243-273; 360-408.

(14) Esempio chiarissimo di questo genere è *Sent. IV q. 3 Q*: Sicut Deus creat creaturam quamlibet ex mera voluntate sua potest facere de creatura quicquid sibi placet. Sicut enim si aliquis diligeret Deum et faceret omnia opera Deo accepta, potest eum Deus annihilare sine aliqua iniuria. Et ratio est quia Deus nullius est debitor.

(15) *Sent. I. d. 48 q. 1 H*: Et si dicatur, voluntas numquam debet esse difformis voluntati divinae, sed iste qui vult honorare parentes, quos Deus non vult honorari, habet voluntatem difformem voluntati divinae, ergo peccat in honorando. Dicendum est, quod si Deus vult eos non honorari, nec ab isto nec ab illo, iste peccat in honorando parentes suos. Si temen Deus non vult eos honorari ab alio, sed vult eos honorari ab isto, iste in honorando non peccat, nec est difformis voluntati divinae, sed est conformis voluntati divinae.

Le norme dell'agire sono così del tutto estrinseche all'agente stesso e la posizione del creatore nei confronti del mondo si compie in un rapporto di causalità puramente esteriore. Tutte le norme possono essere revocate da Dio nella loro validità e durata, anzi sostituite con le norme opposte, al punto che non si può escludere che Dio - se avesse voluto — avrebbe potuto comandare il furto o l'adulterio. In quel caso queste azioni avrebbero cambiato nome, perché furto ed adulterio indicano una connotazione negativa che nell'ipotesi non sarebbe più pertinente. Il contenuto dell'azione, che resta quello che è, agli occhi di Ockham è del tutto estraneo ad un rapporto con il bene dell'uomo. La bontà e la malizia di un atto sono ridotte ad una sorta di accessorio (*circumstantia adnexa*) costituito dal porsi della volontà divina. Siamo indubbiamente ad un esempio chiarissimo di positivismo o legalismo etico che farà la sua bella fortuna con Hobbes e dopo ancora ⁽¹⁶⁾.

È manifesto che non si può dare nella cornice del pensiero di Ockham la possibilità di fondare la morale su di un ordinamento reale ed invece ci si deve limitare a determinare formalmente la moralità e le sue regole attraverso un dovere, cioè l'*obligatio*. Questa, anziché essere la conseguenza e la traduzione normativa dell'esigenza di raggiungere un *bonum*, diventa il costitutivo stesso della moralità. I concetti di bene e di male non sono più qualità che appartengono ad un atto nella sua essenza morale appunto, ma sono connotazioni che si aggiungono proprio dall'esterno come compagni di viaggio o come vestiti che l'atto si mette o smette secondo che Dio lo faccia oggetto del suo comando o della sua proibizione. Ed in tal modo l'*obligatio* genera la morale.

Coerente con quanto precede sarà la dottrina occamista circa il peccato che è definito senza reticenza alcuna come segue: *actum praeteritum commissum vel omissum, ad quem aliquis obligatur, propter quem talis ordinatur ad poenam aeternam* (Sent. IV q. 9 S). Peccare significa allora commettere od omettere un atto in ragione della qual cosa si è condannati alla pena eterna: dove non solo è estrinseca la relazione tra il comando o la proibizione di un'azione e l'uomo, ma estrinseco è anche il rapporto tra peccato e pena. Al più si può dire di una logica congiunzione tra cose che non stanno tra loro in nessun legame di essenziale necessità. Per questo rispetto il peccato non comporta nessuna *privatio boni* in chi lo compie, ma semplicemente rende il peccatore inabile ad ottenere il *bonum futurum*. Tutto è coerente; come la legge morale non ha alcuna relazione intrinseca con il soggetto etico analogamente anche il peccato — quale trasgressione della legge morale — non comporta nessun effetto o muta-

(16) Scrive Hobbès nel *De cive*, XII, I: «Il giusto e l'ingiusto non esistevano prima che fosse istituita la sovranità; la loro natura dipende da ciò che è comandato; e ogni azione, per sé stessa, è indifferente: che sia giusta o ingiusta, dipende dal diritto del sovrano. Pertanto i re legittimi, ordinando una cosa, la rendono giusta per il solo fatto che la ordinano e, vietandola, la rendono ingiusta appunto perché la proibiscono». Commenta Bobbio: «Innumerevoli sono i passi in cui Hobbès ribadisce questo concetto che fa della sua morale una delle espressioni più ardite, anche se non sempre coerenti, di legalismo etico, cioè di quella teoria secondo cui il sovrano (e quindi anche Dio) non comanda ciò che è giusto, ma è giusto ciò che il sovrano comanda». Così in: *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. IV/1, Torino 1980, 302.

zione nello stesso. Attraverso il peccato nell'anima non si corrompe nulla e niente viene tolto: invano si cercherebbero negli scritti del *Venerabilis Inceptor* considerazioni in questo senso.

Sintomatico è quanto scrive della virtù nel caso del peccatore: come non è difficile prevedere egli nega che l'atto peccaminoso diminuisca l'inclinazione alle virtù e lo fa con argomentazioni a dir poco sorprendenti e però tutt'altro che incoerenti con la sua *Denkform* ⁽¹⁷⁾. Né sorte migliore potrà toccare, dati questi presupposti, alla nozione di *habitus* così decisiva nella sintesi tomista: con Ockham anche l'*habitus* non ha più alcun significato reale, né esprime più la profondità della comunione salvifica fra Dio e l'uomo, ma analogamente alla virtù è posto al di sotto o accanto alla libertà come dato o tendenza di cui la volontà userà a piacere. *Virtutes et habitus* cessano in tal modo di essere delle qualità interne alla volontà, costitutive della sua vera libertà ed esprimenti il realismo e la profondità della trasformazione operata da Dio con il dono che fa di se stesso ⁽¹⁸⁾.

In questa assenza di legami e relazioni intrinseche tutto dipende esclusivamente dalla volontà di Dio che si esprime in fondo in modo oracolare: ciò che Dio vuole è necessariamente giusto e buono, precisamente perché Egli lo vuole e lo urge. In questo modo la libertà dell'uomo è appellata dall'obbligazione come dall'esterno ed il campo della morale viene ad essere circoscritto dai precetti e ad essi coesteso. Ciò che sfugge al precetto e lo sorpassa, come lo slancio della carità verso la perfezione, non apparterrà più propriamente alla morale. È precisamente di questo tempo il divorzio della mistica dalla morale, la quale ha nella legge positiva, e non nella perfezione, il suo centro e principio generatore.

Fin che non c'è la legge non si dà moralità di sorta e neppure la possibilità di peccare; gli atti sono tutti per sé indifferenti derivando la loro moralità non dalla loro natura, comunque sconosciuta, ma dall'essere oggetto di una disposizione divina.

Il primato della legge oppone senz'altro la teologia morale nominalistica a quella di san Tommaso, tanto per citare l'ultimo, sia pure singolarmente geniale, testimone di una tradizione che vedeva nella finalità l'elemento generatore del dinamismo morale. Con la proposta di un'etica teologica dell'obbligazione Ockham aprì una strada nuova e del tutto inedita; il suo tentativo ebbe un successo notevolissimo molto al di là delle scuole nominalistiche e la teologia morale nell'età moderna ne rimase profondamente segnata.

2. La volontà di Trento e la nascita della teologia morale moderna

A condizionare immediatamente la teologia morale furono il decreto dogmatico sul sacramento della penitenza (sessione XIV) e quello discipli-

(17) *Sent. IV q. 9 D*: Si dicatur quod per talem actum (quello del peccato) est minus dispositus ad actum virtutis quam ante, quia per illum actum inclinatur ad oppositum virtutis. Contra: Deus potest suspendere activitatem illius actus peccati respectu generationis habitus et istum actum annihilare et tamen remaneret ille peccator sicut prius.

(18) Cfr. in diversi punti l'interessante studio di COLZANI G., *Dalla grazia creata alla libertà donata*, «Sc. Catt.» CXII (1984), 399-434.

nare sull'istituzione dei seminari (sessione XXIII). Nel primo sono precisate le condizioni necessarie per una fruttuosa ricezione del sacramento, tra le quali compare innanzitutto l'integrità dell'accusa — tutti e singoli i peccati mortali secondo la loro specie insieme con le circostanze che la modificano —. Viene inoltre lodata la tradizionale confessione di quaresima e promossa quella di devozione. Col secondo, al fine di preparare degni ministri delle sacre funzioni, si decreta l'istituzione dei seminari. Nel canone diciottesimo i padri conciliari danno indicazioni sugli studi e sui loro programmi raccomandando espressamente che gli alunni dei seminari «imparino la grammatica, il canto, le matematiche, la disciplina delle buone arti. Studino la Sacra Scrittura, i libri ecclesiastici, le omelie dei santi; apprendano infine l'amministrazione dei sacramenti, specialmente ciò che sembra più opportuno all'ascolto delle confessioni, e le forme dei riti e delle cerimonie» (19).

L'intenzione del Concilio di far rifiorire la vita religiosa, promuovendo la confessione e procurando che i sacerdoti ne fossero capaci amministratori, diede un carattere pratico ed immediatamente utile alla teologia morale, intesa appunto come la disciplina in cui si impara a ben confessare. E questo, che per un aspetto fu la sua fortuna — i moralisti saranno numerosissimi ed autentiche autorità —, fu anche la sua miseria, perché la sua ordinazione al ministero del confessore la impoverì pregiudicandone il suo stesso statuto scientifico.

Le decisioni conciliari trovarono nella giovane, ma già molto promettente Compagnia di Gesù chi li accogliesse e tenacemente li compisse: infatti proprio i gesuiti furono protagonisti nelle vicende della teologia morale di questo periodo. Ai padri della Compagnia si deve tra l'altro l'introduzione, a cominciare dal Collegio Romano appena fondato, del corso dei casi di coscienza che ebbe subito un vastissimo successo. Quest'istituzione si diffuse prestissimo ed i gesuiti collaborarono, subito dopo il Concilio, coi vescovi che volevano avere ad uso dei preti delle loro diocesi le raccolte (*collationes*) dei casi di coscienza.

Nel 1580 il Padre Claudio Acquaviva, provinciale dei gesuiti a Roma, — contro il parere di san Roberto Bellarmino — consentì solo eccezionalmente ai chierici del Seminario Romano lo studio della filosofia e della teologia, disponendo che la maggioranza dovesse limitare i suoi studi ad un quadriennio, di cui la metà era occupata dall'esame e dallo studio dei casi di coscienza. L'intenzione sua era di permettere lo studio accademico a pochi scelti alunni e restringere al *cursus minor* la formazione del pastore d'anime. Lo studio dei casi perse il suo carattere sussidiario di completamento delle lezioni teologiche o di aiuto ai pastori d'anime impreparati o di sostituto per gli alunni poco dotati e divenne invece il cammino ordinario di formazione per la maggior parte dei futuri sacerdoti. La *ratio studiorum* divideva l'insegnamento del biennio dei casi di coscienza tra due professori, dei quali uno era incaricato dell'insegnamento dei sacramenti,

(19) *Concilii Tridentini Act. Pars VI, t. IX*, Freiburg, 1924, 597: *Grammatices, cantus, computi aliarumque bonarum artium disciplinam discent; sacram Scripturam; libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent».*

l'altro dei comandamenti: due grandi parti che, nonostante qualche cambiamento, sono arrivate fin quasi ai nostri giorni nei manuali. Stabilita che fu la *ratio studiorum* si poneva il problema del manuale, in quanto che certe summe erano troppo complesse e lunghe, altre eccessivamente brevi e non comodamente utilizzabili, perché compilate secondo un ordine alfabetico che rendeva frammentaria la materia. E come la *ratio studiorum* fu opera dei gesuiti così si deve a loro il libro di testo ⁽²⁰⁾.

La trattazione dei casi di coscienza si rivelò bisognosa di essere completata da un fondamento dottrinale: il gesuita Henriquez ricorse alla *Prima Secundae* di san Tommaso, che però significativamente mutilò del primo ed ultimo trattato, cioè la beatitudine e la grazia.

Più importante è però Juan Azor, un altro gesuita spagnolo, ma professore a Roma, il primo che abbia scritto le *Institutiones Morales*. Esse non sono un grande commentario, né un semplice promemoria, ma un'istituzione indipendente in cui abbondano le nozioni fondamentali attinte alla *Summa Theologiae* di san Tommaso. Di questi però non furono riprese le questioni speculative né lo schema ordinatore delle virtù, al quale invece si preferì la lista dei comandamenti di Dio e della Chiesa, quindi la serie dei sette sacramenti ed infine il trattato sulle censure, orientando così la morale in senso giuridico. La ragione di ciò va prossimamente trovata nel fatto che la *ratio studiorum* dei gesuiti non prevedeva nessuna cattedra di diritto canonico ed in tal modo le questioni giuridiche passarono in morale.

Senza dire niente e senza fornire alcuna spiegazione Azor lasciò cadere il trattato della beatitudine ed insieme con questo le questioni sui doni ed i frutti dello Spirito Santo come pure il trattato della grazia. Tutti temi giudicati speculativi e quindi fuori luogo in un corso di morale pratica; la ragione profonda invece sarebbe che egli non vedeva più l'importanza del trattato della beatitudine nella sua concezione della morale a partire dall'obbligazione. In questo Azor obbediva ad una logica assolutamente contraria a quella di san Tommaso di cui invece credeva di essere un fedele seguace. Lo stesso punto di prospettiva lo portò a trascurare la trattazione dei doni dello Spirito Santo e quella della grazia, perché anche quest'ultima — mai misconosciuta ovviamente nella sua necessità per la vita cristiana — non era necessaria alla costruzione del sistema della morale ⁽²¹⁾.

La comparsa delle *Institutiones Morales* è il segno che la teologia morale è diventata una scienza indipendente e questo è un fatto assolutamente nuovo ⁽²²⁾: san Tommaso non conobbe propriamente una teologia morale, perché le questioni etiche furono incluse nel tutto della sua *Summa Theologiae* e riferite a Dio come creatore e fine di tutta la realtà. Questa nuova «*Theologia moralis practica*» separata dalla filosofia, dalla dogmatica, dalla morale speculativa, estranea sempre più alla spiritualità ed alla

(20) VEREECKE L., *De Guillaume d'Ockham à...* op. cit., 504-506.

(21) PINCKAERS S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg 1985, 262-269.

(22) Per tutto questo periodo immediatamente posteriore al Concilio di Trento, in cui compare una nuova figura di teologia morale, si veda l'opera al presente più notevole di THEINER J., *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970. Opera alla quale anche noi facciamo ampio riferimento.

mistica diventò invece una raccolta di nozioni giuridiche e sottigliezze casistiche. Il guaio fu che essa si credette la *Theologia moralis simpliciter* e così infatti si chiamò negli anni a venire ⁽²³⁾.

Non è un caso che i teologi fin qui citati siano prevalentemente spagnoli, siccome la Spagna visse nel Cinquecento il suo *Siglo de oro*. Secolo d'oro in tutti i campi, dalla politica con la fortunata espansione coloniale all'economia, all'arte ed alla teologia. Questa disciplina era coltivata specialmente nelle università di Alcalá e di Salamanca: quest'ultima vide per tutto il secolo un'ininterrotta successione di notevolissimi teologi domenicani. Commentatori di san Tommaso, che inevitabilmente leggevano con alcune precomprensioni nominalistiche, furono molto attenti ai problemi morali emergenti dalla conquista del Nuovo Mondo e posero le basi del diritto internazionale. Col finire del secolo declinò anche il prestigio di queste due università, che però si potranno sempre gloriare di aver avuto tra i propri studenti san Giovanni della Croce ed i grandi gesuiti della prima generazione come Vasquez e Suarez.

Nel Seicento dobbiamo invece spostarci idealmente sull'atlante e venire in Italia ed in Francia, perché è qui che si dibatteranno prevalentemente le questioni morali. La parola «dibattito» è impropria, più esattamente si dovrebbe parlare di lotte e polemiche molto aspre.

3. Il Seicento: le polemiche sui sistemi morali, il giansenismo ed il quietismo

La domanda morale nel solco del nominalismo era diventata la seguente: c'è il precetto oppure no? Parallelamente la coscienza non veniva più intesa come il luogo dell'autorealizzazione dell'uomo, intento a fare una scelta oggettiva in vista del suo destino finale, ed il luogo in cui progressivamente si imposta totalmente la propria vita al cospetto di Dio, ma piuttosto come quello in cui l'uomo giudica di essere o meno legato da una legge morale. Essa coscienza non è più una virtù come la prudenza che si forma e perfeziona con l'esercizio; è piuttosto come una facoltà intermedia tra la legge e la libertà ed esercita una funzione di giudice. Riguardo alla legge essa è passiva limitandosi a riceverla ed a dichiararla alla libertà. In questo senso la coscienza occupa una posizione centrale nell'universo morale, perché la legge — che è il costitutivo della moralità — per essere efficace e far valere la sua pretesa deve apparire alla coscienza ed essere promulgata davanti alla stessa ⁽²⁴⁾.

Ad interessare non era la verità dei valori, ma la certezza dell'esistenza della legge, così che il grande argomento diventava quindi quello della co-

(23) Cfr. VEREECKE L., *Préface à l'histoire de la théologie morale moderne*, in: IDEM, *De Guillaume d'Ockham à...* op. cit., 28-29: L'apparition à l'aube du XVII^e siècle des *Institutiones Morales* du jésuite espagnol Juan Azor marque l'avènement en théologie morale d'un genre littéraire nouveau. Coupée désormais de la philosophie vivante, du dogme et même d'une théologie morale spéculative, étrangère à la spiritualité et à la mystique, cette *Theologia moralis practica*, modeste servante du confesseur, s'intitulera fièrement: *Theologia Moralis*.

(24) Cfr. PINCKAERS S., op. cit., 274-275.

scienza certa. Di fondamentale importanza era allora il problema di trovare una criteriologia atta ad indicare per quali vie la coscienza da dubbia possa farsi certa, essendo la certezza la condizione indispensabile per l'azione.

I sistemi morali sono appunto le teorie elaborate per rispondere a questa domanda⁽²⁵⁾. Il probabilismo, formulato per la prima volta a Salamanca, ha il suo nucleo nel principio che «è lecito alla coscienza dubbia seguire un'opinione probabile (veramente probabile), anche se l'opposta è più probabile», mentre il probabiorismo sostiene che si debba improntare la propria condotta all'opinione più probabile. La polemica sui principi diventò polemica tra ordini religiosi, perché intorno alla metà del secolo i domenicani si impegnarono a difendere ufficialmente il probabiorismo, mentre i gesuiti nella grandissima maggioranza si schierarono a favore del probabilismo. Alcuni anni dopo, nell'ultimo quarto di secolo, il probabilismo raggiunse la sua quotazione più bassa, perché malvisto, sebbene mai condannato, dai papi. La ragione era da ricercare nel fatto che molti teologi erano approdati a posizioni lassiste compromettendo senz'altro l'integrità della dottrina morale cristiana e meritando severe censure in ripetuti interventi del Magistero.

Pur non essendo certamente una conseguenza logica del probabilismo, il lassismo di fatto derivò da quello attraverso l'estenuazione della nozione di probabilità, ridotta praticamente a quella di possibilità. Il gesuita Tamburini, che ne formulò il principio portante, arrivò ad affermare che «si agisce sempre prudentemente, con una probabilità sia intrinseca sia estrinseca, esigua quanto si voglia, purché non si fuoriesca dai confini della probabilità»⁽²⁶⁾. Basterebbe anche solo scorrere le proposizioni lassiste condannate raccolte nel *Denzinger* per avere un'idea, sufficiente tuttavia a sorprenderci, dell'abisso in cui questi teologi avevano condotto la teologia morale e delle stravaganze che andavano scrivendo come quelle, per citarne solo un paio, che è lecito desiderare la morte del padre non come male del padre, ma come bene di colui che desidera, siccome gliene verrà una grossa eredità oppure — ancor più eccentrica — che è lecito al figlio rallegrarsi di aver in stato di ubriachezza ucciso il genitore sempre a motivo della fortuna che gli toccherà⁽²⁷⁾. Ma non finisce qui, perché altre propo-

(25) Cfr. DEMAN T., *Probabilisme*, DTC XIII, 417-619; Rossi L., *Sistemi morali*, Diz. Teol. Interd., Torino 1977, vol. III, 256-265; CAPONE D., *Sistemi morali*, DETM, Milano 1974 (3. ed.), 1006-1013; HOERMANN K., *Moralsysteme*, Lexicon der christlichen Moral (Hörmann K. Hrsg.), Wien 1976, 1098-1099; PETROCCHI M., *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma 1953; KNOX R., *Illuminati e carismatici*, Bologna 1970 (soprattutto pp. 241-482).

Circa un notevole esponente della teologia morale secentesca, quale fu Juan Caramuel, si veda: PASTINE D., *Juan Caramuel. Probabilismo ed Enciclopedia*, Firenze 1975; BELLAZZI P., *Juan Caramuel y Lobkowitz*, Vigevano 1982. Si veda inoltre CARUSO E., *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella scolastica del Seicento*, Firenze 1979.

(26) Cfr. *Denz.-Schön.*, 2103: Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliqui agimus, semper prudenter agimus.

(27) Cfr. *Ibid.*, 2114: Licetum est, absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis; quia nimirum ei obventura est pinguis hereditas; 2115: Licetum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hereditate consecutas.

sizioni, non meno stupefacenti e prontamente censurate, rivelano a meraviglia una *forma mentis* perfettamente occamista: fornicazione e masturbazione non comporterebbero nessuna malizia in se stesse, al punto che, fossero state comandate, sarebbe un peccato mortale non compierle ⁽²⁸⁾!

Il lassismo può essere così considerato come una crisi di adeguamento della teologia morale alle esigenze del mondo: almeno così lo intese e lo combatté Pascal che, se prevaricò nell'identificare lassisti con gesuiti e nell'abbracciare le dottrine gianseniste di Port Royal, colse tuttavia nel segno il difetto del lassismo e della casuistica.

Con sferzante ironia fece manifesto come questo genere di teologia morale mirasse ad istituire un compromesso permanente tra le esigenze del vangelo e lo spirito del mondo: venne respinto il gran principio del lassismo, cioè quello della direzione dell'intenzione, per cui si pretende di correggere il vizio del mezzo con la purezza del fine ⁽²⁹⁾.

Si cominciò a colpire la casuistica con una critica spietata che ne contestava perfino l'immagine. In verità sarebbe equo e doveroso distinguere tra la casuistica in se stessa e la sua configurazione storica in quest'età posttridentina. In sé la casuistica scientifica ha per oggetto immediato l'applicazione delle conclusioni teologiche e dei casi determinati allo scopo di decidere in pratica il da farsi morale. Intesa così essa resta del tutto legittima, anzi necessaria. Storicamente invece non si possono misconoscere abusi, cioè esempi in cui si sottrasse alla direzione della teologia morale speculativa per appoggiarsi a conclusioni ed opinioni sprovviste di ogni valore scientifico. Per non dire che le inutili discussioni dei casisti spesso resero oscuro ciò che è evidente procedendo non di rado in maniera del tutto arbitraria. Inoltre è certamente innegabile che con la sua preoccupazione pratica la casuistica fu una delle cause principali della decadenza della teologia morale non spronando di sicuro all'ascetica, in quanto la sua intenzione fu di limitare l'obbligazione di coscienza opponendole costantemente il principio: *non est imponenda obligatio de qua certo non constat*. Rilievi questi tutti fondati nella storia, ma insufficienti a negare la necessità della casuistica che, se non è tutta la teologia morale, è però una sua parte legittima ⁽³⁰⁾.

E veniamo a quel fenomeno assai complesso che fu il giansenismo. Esso non si limitò solamente alla critica della casuistica lassista, ma ebbe tutta una sua dottrina morale che trovò in Antoine Arnauld un infaticabile

(28) Cfr. *Ibid.*, 2148: Tam clarum videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur; 2149: Mollities iure naturae prohibita non est. Unde, si Deus eam non interdixisset, saepe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali.

(29) Cfr. PASCAL B., *Les Provinciales* (specialmente la lettera settima) in: *Oeuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade*, Paris 1960.

Tuttavia «ce caractère minimaliste de la morale classique, bien représenté par le probabilisme, est souvent mal jugé; c'est qu'on oublie qu'il était envisagé davantage en vue du confessionnal, que dans une perspective idéale de recherche de la perfection. D'ailleurs, à une époque marquée par une certaine inflation de l'autoritarisme, le probabilisme a représenté certainement une victoire de l'esprit de tolérance, qui a pour le moins autant de signification morale que la rigueur accusatrice de Pascal»: così AUBERT J.M., *Morale et casuistique*, «Rech. Sc. Rel.» 68 (1980), 182.

(30) Cfr. DUBLANCHY E., *Casuistique*, DTC II, 1859-1877.

propugnatore. Nemico irriducibile del probabilismo Arnauld avversò la condotta seguita dai gesuiti nella amministrazione dei sacramenti della penitenza e dell'eucarestia. Quanto alla prima il punto che più gli stava a cuore era la dilazione dell'assoluzione a quelli che rimangono nell'occasione prossima di peccato, mentre i gesuiti assolverebbero i recidivi, gli abitudinari e quelli in cui non si può avere speranza alcuna di resipiscenza. La pratica della dilazione avrà non piccolo seguito in Francia ed in altri paesi per oltre due secoli.

In riferimento all'Italia è interessante vedere la posizione di Pietro Tamburini (1737-1827). In uno studio, assai ben documentato e recente, si ricorda come questo teologo fosse un sostenitore della conversione «per gradi», del passaggio cioè graduale dal peccato alla grazia e come il suo metodo penitenziale fosse decisamente rigorista. La qual cosa significa: la dilazione della assoluzione ai penitenti, della cui perseveranza non si abbia sufficiente prova positiva e, in ogni caso, a chi non abbia compiuto la penitenza imposta; il rifiuto dell'assoluzione a quanti ricadono nel peccato; la predilezione, almeno teorica, per le penitenze straordinarie e per il ritorno alla penitenza pubblica ⁽³¹⁾.

Circa l'eucarestia invece è notissimo il suo (dell'Arnauld) pensiero esposto nel celebre libro *De la frequente communion* (1643) in cui arrivò alla conclusione che la comunione settimanale esige condizioni che non sono comuni tra i cristiani, per cui è meglio astenersi che riceverla. L'intento dello scritto, esplicitamente dichiarato nella prefazione, era quello di combattere quanti volevano abolire la via stretta del vangelo e della penitenza, e stabilire invece quali siano le vere disposizioni per ricevere i sacramenti. Insomma, quelli che vogliono convertirsi lo devono fare per tappe ed il senso della dilazione dell'assoluzione è per indurre ad un'autentica conversione. La comunione a sua volta è considerata più una ricompensa ad una vita spirituale ottima che non il rimedio alle nostre colpe quotidiane ⁽³²⁾.

Alla completezza del quadro della morale secentesca bisogna aggiungere una parola circa il quietismo, che propriamente fu una corrente di spiritualità. Il centro della dottrina quietista è la cosiddetta via interna che consiste nel raggiungimento della salvezza attraverso l'annientamento delle potenze dell'anima. Così il quietista perfetto è colui che è arrivato a non pensare più niente ed a non voler più niente, abbandonandosi totalmente a Dio che opera in noi senza di noi.

Non interessa rilevare qui gli errori dogmatici di questo movimento, quali la soluzione del rapporto grazia-libertà trovata nella negazione della seconda ed il disprezzo per la gerarchia ed i sacramenti come mezzi o via — esterna — per il raggiungimento della salvezza. Limitandoci alle applicazioni alla vita concreta i quietisti negarono l'impegno che la morale tradizionale raccomandava al fine di superare le tentazioni. Per i quietisti non ci può essere impegno, perché questo significherebbe attivare e non

(31) Cfr. GARLASCHI I., *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro Tamburini (1737-1827)*, Brescia 1984.

(32) Cfr. VERGA L., *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, 2 voll., Milano 1972 (specialmente il capitolo VIII dedicato alla morale nel vol. II, pp. 185-390).

annientare le potenze dell'anima. Di qui alcune tesi sconcertanti, quali per esempio non aiutarsi con la preghiera nei momenti di difficoltà e non contrapporre alle tentazioni atti opposti di virtù rimanendo invece nella rassegnazione. Per non dire di Molinos, l'esponente più autorevole del movimento, secondo cui gli atti carnali illeciti non sono peccaminosi, quando si sia del tutto annientati in Dio ⁽³³⁾. In tal modo in morale il quietismo si risolveva nel lassismo, anche se non deve essere dimenticata l'eterogeneità dell'uno rispetto all'altro. La prova è data dall'atteggiamento dei gesuiti verso il quietismo che combatterono vigorosamente, perché sentito così contrario alla loro spiritualità, gli stessi gesuiti probabilisti o addirittura lassisti. Come a dire che se i quietisti furono lassisti, i lassisti non furono affatto quietisti ⁽³⁴⁾.

A mo' di bilancio si deve paradossalmente riconoscere che nel Seicento, il secolo dei moralisti che mai come allora godettero di tanta autorità, la teologia morale fu in crisi, perché non seppe trovare la risposta giusta al problema della vita cristiana nel mondo. Il lassismo fallì il compito, favorendo un compromesso con il mondo a scapito della purezza evangelica, ed il giansenismo per le ragioni opposte, siccome a motivo del suo «primitivismo» ai problemi del tempo ripeteva le risposte vecchie di secoli. Indirizzando in tal modo la teologia morale in un vicolo cieco.

4. Il Settecento: la casuistica che continua e nel mondo asburgico l'*Aufklärung* cattolica

L'esponente più illustre della teologia morale ormai *recepta* fu senz'altro sant'Alfonso Maria de' Liguori (1696-1787) che nell'introduzione alla *Theologia Moralis* dichiara la sua proposta il frutto dell'esperienza pastorale nelle missioni popolari adesso destinato ai confessori. Si tratta quindi di una teologia morale pratica, sul modello delle *Institutiones Morales*, che però porta il titolo, già per sé significativo, di *Theologia Moralis* ⁽³⁵⁾.

Il metodo di sant'Alfonso per la risoluzione dei casi è piuttosto empirico, al punto che il sistema morale, al quale progressivamente approdò, non è la chiave della sua teologia morale. Basterebbe ricordare al riguardo che detto sistema sarà perfezionato dieci anni dopo la comparsa della seconda edizione dell'opera.

Partito da posizioni probabilioriste, grazie all'insegnamento ricevuto

(33) Cfr. le proposizioni condannate da Innocenzo XI con la Costituzione «*Caelestis Patro*» del 20 novembre 1687 e riportata in *Denz.-Schön.* ai numeri 2201-2268.

(34) Cfr. PETROCCHI M., *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1943.

(35) Cfr. *Theologia Moralis Scti Alphonsi M. De Liguori*, nel *Monitum Auctoris ad Lectorem*: Cum praecipuum sit intentum nostrae Congregationis SS. Redemptoris missionibus vacare, cumque missionariorum exercitio necessarium annexum sit munus conscientiae hominum instructionibus, et confessionibus dirigere: ideo plurimis abhinc annis excogitavi iuventuti sodalitates nostrae librum de re morali tractantem tradere, qui mediam inter alios aut nimis rigidus, aut nimis benignus viam teneret.

Per una presentazione completa della figura di sant'Alfonso si veda la recentissima biografia scritta da REY-MERMET T., *Le Saint du siècle des Lumières*, Paris 1982 e tradotta in italiano presso Città Nuova, Roma 1983.

dai domenicani a Napoli, passò successivamente al probabilismo per attenersi finalmente sull'equiprobabilismo ⁽³⁶⁾.

La disputa con un altro grande moralista del tempo Patuzzi lo indusse a perfezionare il proprio sistema fondandolo sempre più sul principio della promulgazione della legge. Promulgazione che non deve essere fatta soltanto alla natura umana in genere, come pensava il suo avversario, ma alla persona. La legge inoltre non solo deve essere promulgata, ma lo deve essere *ut certa*. L'uomo è legato alla conoscenza che ha del precetto, e di conseguenza la legge incerta non può causare alcun obbligo certo. La conclusione è che, nel caso ci siano due opinioni del medesimo peso, non sussiste alcun dovere di seguire quella in favore della legge. Se due opinioni sono ugualmente probabili, il dubbio ricade su entrambe, perché vi è la possibilità che tanto l'una quanto l'altra sia vera. Non essendo legato da questa legge dubbia, l'uomo è certo della sua libertà o può agire lecitamente e liberamente. Il giudizio naturale infatti ci dice che è lecito fare tutto ciò che non è vietato dalla legge. La legge incerta non può causare una obbligazione certa, perché la libertà dell'uomo possiede (*possidet*) prima dell'obbligo della legge. Sant'Alfonso, mettendo l'accento sulla persona e sulla libertà, decise in favore di questa, mentre Patuzzi in favore della legge. Due posizioni opposte all'interno del comune sistema equiprobabilista ⁽³⁷⁾.

A proposito dell'amministrazione del sacramento della penitenza — argomento su cui un moralista non poteva esimersi dal prendere posizione e decisamente qualificante — il Liguori affermava che il confessore è tenuto a differire l'assoluzione finché sia certo che il penitente è disposto, mentre può differirla se lo giudica prudente per il bene del penitente stesso. Quanto alla grande controversia, se sia conveniente usare spesso della dilazione o meno per un penitente recidivo, il Santo non diede una risposta apodittica distinguendo invece se la causa della ricaduta sia intrinseca od estrinseca. Nel primo caso sarebbe meglio non differire, nel secondo sì ⁽³⁸⁾.

(36) Infatti, quando egli entrò ventisettenne nel seminario di Napoli per prepararsi al sacerdozio e compiere gli studi, gli fu data come manuale la *Theologia moralis* di François Genet e con questo autore, alquanto rigorista ed abbastanza vicino alle posizioni gianseniste, cominciò la sua iniziazione alla teologia morale. Cfr. in proposito VEREECKE L., *St. Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale du XVI au XVIII siècle*, in: *Alphonse de Liguori Pasteur et Docteur*, Paris 1987, 95-125.

Su François Genet segnaliamo lo studio ampiamente documentato di POLLOCK J., *François Genet. The man and his methodology*, Rome 1984.

(37) Cfr. VEREECKE L., *St. Alphonse de Liguori dans... op. cit.*, 123-124: Ainsi dans son système morale, Alphonse mettait en vedette les trois valeurs suivantes: vérité, conscience, liberté. Ce système, malgré des variations d'expressions et de formulations dues aux événements et aux pressions politiques, Alphonse le conservera durant toute sa vie.

Si veda anche su questo punto ancora VEREECKE L., *La conscience selon st. Alphonse de Liguori*, «Studia Moralia» 21 (1983), 259-273, adesso in IDEM, *De Guillaume d'Ockham à... op. cit.*, 553-566.

(38) Cfr. DIMATTEO A., *Il differimento dell'assoluzione in st. Alfonso. Gli abituali o consuetudinari e i recidivi*, «Specilegium Historicum C.S.S.R. 28 (1980), 429: Sant'Alfonso rappresenta uno spartiacque tra un'epoca ed un'altra. Il differimento dell'assoluzione non è più per st. Alfonso una pratica usuale e comune... esso è applicato come una cura preventiva ed un rimedio straordinario. Il suo metodo benevolo e pieno di comprensione mira a

Circa infine la questione del mutuo, problema allora vivissimo, il Nostro giudicò che l'interesse ricevuto in virtù del prestito è contrario al diritto naturale. Tutt'al più ammise largamente l'uso dei titoli estrinseci come giusta compensazione. Una posizione che non apportò assolutamente niente di nuovo ⁽³⁹⁾.

Tra gli autori che il Ligorio cita frequentemente c'è san Tommaso, ma ciò nonostante si deve ammettere che tra l'uno e l'altro passa la differenza tra la morale moderna e quella classica. A giudizio di Deman tra i due sussiste il disaccordo di due sistemi inconciliabili, per cui ogni sforzo di composizione sarebbe votato al concordismo ed all'artificio. Si tratta invece di riconoscere onestamente che i due lavorarono con spirito ed in climi culturali diversi, non nascondendosi che il loro disaccordo sta nella differente intelligenza della scienza morale che si manifesta in organizzazione, struttura e problematica della stessa affatto irriducibili.

Più in generale Vereecke giustamente osserva che la teologia di sant'Alfonso non esce dal quadro delle *Institutiones Morales* al cui genere letterario non apportò novità di metodo. Il suo merito consisterebbe nell'aver dato ai diversi casi esaminati una soluzione rispettosa sia delle esigenze del vangelo sia di quelle della persona umana. Avrebbe insomma saputo conciliare le esigenze della verità, i diritti della coscienza e della libertà del soggetto ⁽⁴⁰⁾.

Una parola anche sul domenicano Daniele Concina (1687-1756). Avversario infaticabile del probabilismo ne scrisse una storia che ebbe un successo clamoroso, ma non si limitò a questo polemizzando anche sull'osservanza del sacro digiuno di quaresima e sui casi riservati. Su quest'ultimo punto l'avversario era il gesuita Benzi, difeso dai confratelli a mezzo di infami opuscoli.

Anche sul problema del mutuo Concina non smentì la sua riluttanza alle innovazioni, al punto che si è scritto che «per lui l'ideale è costituito dal puro mutuo, o addirittura dal baratto, fuori di ogni mediazione commerciale, essendo il denaro una contraffazione, un idolo, un fomite di concupiscenza. Il teologo, riducendo la questione economica a termini di morale, si ferma alla visione di un onesto mercato di campagna, dove il villano va con la capra e ritorna con le scarpe nuove» ⁽⁴¹⁾.

Litigò con tutti: con Scipione Maffei per la questione del prestito ad interesse e dell'usura; con il gesuita Benzi per i casi riservati; con il Mura-

ricondere i cristiani, spaventati dalla durezza del rifiuto dell'assoluzione, all'accostamento dei sacramenti della penitenza e della eucarestia.

(39) La forza delle cose aveva condotto già da tempo ad ammettere un certo interesse, ma solo a titolo estrinseco e sant'Alfonso non segnò alcun progresso sul punto specifico. Anche egli non comprese che dal medioevo la società era cambiata: «in quella fondata su un'economia di sussistenza, dove tutto era lasciato al buon volere di Dio, il prestito era anzitutto un atto di carità, di gratuità per cui era immorale arricchirsi sul bisogno degli altri. In una società invece fondata su un'economia di speculazione finanziaria, dove tutto dipende dalla capacità di intelligenza dell'uomo per prevedere il futuro, il prestito è un atto di partecipazione all'attività lucrativa di altri e comporta inconvenienti e rischi che meritano di essere compensati», così AUBERT J.M., *art. cit.*, 188.

(40) Cfr. VEREECKE L., *St. Alphonse de Liguori dans l'histoire...*, op. cit., 125.

(41) Cfr. VECCHI A., *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma 1962, 366.

tori intorno agli spettacoli teatrali. Evidentemente non gli andava bene neppure lo *Esprit des lois* di Montesquieu che giudicò «libro scandaloso seminato di massime ampie».

Di certo uno dei maggiori teologi del suo tempo, per altro così avaro, ed autore della celebre *Theologia christiana dogmatico-moralis* dedicata al Pontefice Benedetto XIV, svolse opera prevalentemente critica nei confronti del probabilismo senza compensarla tuttavia con un'adeguata *pars construens*. Senz'altro ben meritò nell'affermare la specificità della morale cristiana, la cui riflessione teologica ha per fondamento la rivelazione espressa nella Scrittura e nella Tradizione. Infatti della sua opera monumentale un tomo è intitolato *De locis theologicis seu purioris ethicae christianae fontibus*. Fonte principale è la Bibbia ed è assolutamente necessario per il moralista leggere, studiare e meditare la Parola di Dio. Concina arrivò anche a proporre ai vescovi — prima di ammettere i seminaristi agli ordini — di esaminarli non sulla morale casuistica, ma sulla Scrittura. Proprio per questa ragione si oppose vigorosamente ai casuisti probabilisti colpevoli di adottare un metodo antievangelico che trascura di appoggiarsi sulla Bibbia e che propone invece opinioni umane. In tal modo verrebbero aperte vie sconosciute ai Padri e contraddette le regole dell'ermeneutica. Infatti i casuisti allargano la via stretta del Vangelo adattando la legge di Dio alle loro proprie opinioni e richiamandosi continuamente all'espressione del Signore: «il mio giogo è dolce ed il mio carico leggero» ⁽⁴²⁾.

A Concina difettò però il senso della storia, in quanto dimenticò che la legge eterna si realizza in un mondo che cambia incessantemente. Egli non seppe accettare gli aspetti nuovi della società, quali il commercio ed il teatro, e tutte le sue battaglie furono di retroguardia, per cui alla domanda se il cristiano possa vivere il vangelo in un mondo che muta risponderebbe negativamente ⁽⁴³⁾.

Contro Concina non perse occasione per far polemica il gesuita Francesco Antonio Zaccaria (1714-1795), ardente difensore del probabilismo e della casuistica. Nel 1755 su richiesta di sant'Alfonso compose una trattazione *De casuisticae theologiae originibus, locis atque praestantia* che fece inserire come introduzione nella sua *Theologia Moralis* a partire dalla terza edizione e che farà togliere successivamente nell'ottava e nella nona edizione ⁽⁴⁴⁾. In questa dissertazione Zaccaria riprese quanto esposto in un'opera precedente intitolata *Liber prodromus de locis theologicis* ed annessa al manuale del confratello Claudio Lacroix. Secondo la sua metodologia l'uso della Scrittura non deve essere troppo frequente, anzi accusa

(42) Cfr. HAMEL E., *Retours à l'Evangile et Théologie morale, en France et en Italie, aux XVII et XVIII siècles*, «Gregorianum» LII (1971), 668-677.

(43) Cfr. VEREECKE L., *Storia della Teologia Morale. Storia della teologia morale nel XVIII secolo in Italia ed in Germania: Concina e sant'Alfonso de' Liguori - l'Aufklärung*, Roma 1975 (corso ciclostilato), 74.

(44) Cfr. BRUCH R., *Die Ausbildung der Lehre von den Erkenntnisquellen der Moraltheologie im 17. und 18. Jahrhundert*, in: IDEM, *Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen*, Düsseldorf 1981, 26: In der noch zu Lebzeiten des Heiligen veranstalteten 8. und 9. Auflage (1779 bzw. 1785) der *Theologia moralis* wurde diese Abhandlung wieder fortgelassen, weil sie wegen der damals herrschenden Jesuitenfeindlichkeit dem Werk nicht mehr förderlich erschien.

precisamente gli antiprobabilisti di abusarne. Dietro a ciò sta senz'altro la sua idea di teologia morale ridotta ai soli precetti ed alla scienza richiesta al confessore. Altre discipline si occuperanno dei consigli evangelici e di illustrare il cammino di perfezione. In tal modo i rigoristi crederanno a ragione di potergli rimproverare, nella sua difesa della casuistica, di essersi fatto guidare da un certo minimalismo nella valorizzazione delle fonti principali della dottrina morale ⁽⁴⁵⁾.

Retrospectivamente, quasi abbracciando con un solo sguardo due secoli di pubblicazioni e dibattiti, si nota come la morale fondamentale appaia una costruzione avente per pilastri gli atti umani, la coscienza, la legge, i peccati. Così staticamente, mentre dinamicamente si tratta del conflitto tra la legge e la libertà risolto di volta in volta dal supremo giudice della coscienza, la quale ricevette un'attenzione ed una trattazione specialissime del tutto sconosciute in precedenza. Come ampiamente documentato essa è nel soggetto appunto una facoltà intermedia tra la legge e la libertà con il compito di dirimere il loro contenzioso. Riguardo alla legge è puramente passiva limitandosi a riceverla ed a notificarla alla libertà quando quella è chiaramente promulgata. Nei casi dubbi invece la coscienza dovrà seguire certi criteri per distinguere il valore delle opinioni contrastanti e pervenire ad un grado di certezza che le consenta di comandare alla libertà. Allo scopo la coscienza si potrà sostenere non solo su delle ragioni interne, ma sull'autorità esterna dei moralisti, che frattanto contribuirono a stabilire una specie di giurisprudenza morale.

Certamente questa configurazione del rapporto fra coscienza e legge salva il primato del dato obiettivo, ma in maniera molto ambigua e pericolosa. Perduto il concetto di *participatio* il rapporto tra la legge e la libertà è del tutto estrinseco e la vita cristiana diventa obbedienza a questa legge e non più adeguamento dell'immagine all'esemplare secondo la definizione di san Tommaso nel prologo alla *Prima Secundae* della *Summa Theologiae* ⁽⁴⁶⁾.

Il Settecento però non fu unicamente testimone di quel tipo di teologia di cui si è detto fin qui, ma registrò elementi di novità, almeno limitatamente al mondo tedesco o meglio asburgico. Qui l'illuminismo non si scontrò frontalmente con la Chiesa come avvenne in Francia, ma penetrò al suo interno e provocò un profondo e vasto ripensamento sia delle scienze teologiche sia della formazione dei sacerdoti come pure del ministero pastorale.

Il ripensamento della teologia morale avvenne nel contesto della riforma degli studi sacri voluta dall'imperatrice Maria Theresia, che fece bandire il probabilismo dalle scuole della monarchia, ed elaborata nell'ultimo quarto di secolo da Franz Stephan Rautenstrauch, abate di Braunau e componente di spicco della *Studienhofkommission*. Costui pubblicò l'e-

(45) Cfr. *Ibid.*, 28-29: Es ist allerdings wahr, dass Zaccaria die Aufgabe der Moraltheologie nicht in der Herausarbeitung dessen sah, was der Vollkommenheit dient und eines Christenmenschen würdig ist, sondern was sicheren Gewissens, ohne zu sündigen, geschehen kann. Damit steht er im Gegensatz zu den damaligen Reformern der Moraltheologie, die von ihr die Entfaltung des christlichen Ethos in seiner ganzen Fülle erwarteten.

(46) Cfr. CAFFARRA C., *Il concetto di coscienza nella morale posttridentina*, in: *La coscienza cristiana* (a cura di L. Rossi), Bologna 1971, 75-104.

ditto di riforma «*Ordo theologiae moralis*» (1776) secondo cui la nostra disciplina deve dare un insegnamento completo degli obblighi e delle virtù non restringendosi alla sua utilizzazione nel confessionale. Al fine di motivare una vita pienamente morale e virtuosa si devono utilizzare le conoscenze antropologiche e psicologiche eliminando invece la casuistica, perché occorre saper risolvere i casi partendo dai principi generali. La casuistica divenne il bersaglio preferito delle critiche, perché responsabile di aver fatto «della nobile scienza morale un secco e spesso sporco catalogo di peccati ed una raccolta delle più strane idee degli uomini» (47). Unitamente alla condanna della casuistica i teologi moralisti dell'*Aufklärung* generalmente rifiutarono la *Barockscholastik*, cioè la metafisica della scuola della tarda Scolastica spagnola a motivo del metodo aprioristico e puramente deduttivo, incompatibile con il crescente interesse per lo studio delle fonti ed indifferente alla esegesi ed alla storia della Chiesa.

Non tedesco di origine — anzi bresciano — Pietro Tamburini offre tuttavia un esempio di tentativo di rinnovamento della morale, non esente dall'influsso delle disposizioni imperiali di Vienna.

Chiamato da Roma a Pavia dal conte Firmian, ministro plenipotenziario di Maria Theresia per la Lombardia austriaca, vi insegnò teologia morale per alcuni anni passando poi alla cattedra *De locis theologicis*, novella istituzione del governo, per difendere le tesi giurisdizionaliste (48).

Il suo insegnamento non poteva trascurare le indicazioni della riforma degli studi date nel Piano scientifico (approvato dall'imperatrice nel novembre 1773). Per quanto attiene alle discipline sacre l'indirizzo era per una teologia «nuda e semplice, spogliata di tutte le sottigliezze», aliena da tutte le questioni delle Scuole «piene di litigi, logomachie e cavilli», attenta a cercare nella Scrittura e nella Tradizione, soprattutto in Agostino, le regole direttrici della Chiesa. Impreteribile poi l'obbligo di esaminare criticamente «la scandalosa e rovinosa controversia *de indirecta potestate Ecclesiae in res temporales*» e di considerare l'autorità dei sovrani «quali custodi, esecutori e difensori nati della disciplina ecclesiastica», in pratica dunque la prevalenza dell'autorità politica sopra quella religiosa (49).

Obbligato come tutti i professori dalla riforma teresiana ad abbandonare il metodo antico del «dettare» ed a scegliere come testo un libro stampato Tamburini scartò sia la *Theologia christiana* del Concina sia l'*Ethica christiana sive Theologia moralis* del Patuzzi ripiegando provvisoriamente e neppure del tutto soddisfatto su François Genet con la sua *Theologia moralis, sive resolutio casuum conscientiae*. Provvisoriamente, perché

(47) Così per Rëyberger A.K., abate benedettino di Melk e professore di teologia morale a Vienna. Si veda in proposito anche BRUCH R., *Das Verhältnis zwischen katholischer und protestantischer Moralthologie zur Zeit der Aufklärung*, in: IDEM, *Moralia Varia*, op. cit., 31-44.

(48) Cfr. GARLASCHI I., op. cit., 32-33: Tamburini attribuisce alla Chiesa di Roma la pesante responsabilità dei mali del tempo; al tribunale dell'Inquisizione l'impedimento di ogni apertura culturale col pretestuoso sospetto di eresia; alla Curia romana la continua pretesa di sottomissione del potere civile, privandolo della naturale indipendenza; alle scuole teologiche l'inutile disputare su vane questioni; al falso spirito di pietà il diffondersi di devozioni, santi, reliquie ed indulgenze: tutto ciò, secondo lui, con pregiudizio per la vera religione.

(49) *Ibid.*, 21-22.

non passò molto tempo che pubblicò il suo corso in quattro volumi rispettivamente intitolati — e ciò è già sufficientemente significativo —: *Praelectionum de iustitia christiana et de sacramentis* voll. I e II; *Praelectionum de ultimo fine deque virtutibus theologicis ac cardinalibus* vol. III; *Praelectionum de ethica christiana* sul decalogo, precetti e peccati vol. IV. Pur considerando i suoi libri delle semplici dispense stampate, in cui dovette tralasciare per ragioni didattiche molti argomenti importanti, non dispero che incontrassero favore augurandosi che la sua opera «si potesse facilmente diffondere nello Stato, e quindi cadessero per se stessi dalle mani degli ecclesiastici gli altri libricci della morale casuistica» ⁽⁵⁰⁾.

Egli concepì il suo corso quindi agli antipodi del metodo casuistico e sono eloquenti anche i temi trattati: non è cosa di poco conto che si torni a dire del fine ultimo e diffusamente delle virtù. Opportunamente Garlaschi osserva, a conclusione della sua ricerca, che Tamburini operò intensamente per riportare l'insegnamento della morale alle fonti della Parola di Dio e della Tradizione, infastidito di una disciplina a volte intesa ad escogitare i mezzi che consentano all'uomo di vivere comodamente senza offendere Dio. Pagine decisamente nuove sono quelle di commento alle beatitudini, al discorso della montagna ed alla preghiera del *Pater noster*, segno che la teologia morale deve guidare alla perfezione della vita spirituale uscendo decisamente da quella sorta di ghetto in cui si era confinata, quello di occuparsi pressoché esclusivamente dei precetti e dei peccati, delle leggi e della trasgressioni.

Purtroppo ideali tanto alti come la riscoperta integrale del vangelo «*si-ne glossa*» e la rigida fedeltà alla disciplina della Chiesa primitiva concludevano ad un rigorismo insostenibile ⁽⁵¹⁾.

Questo, della seconda metà del Settecento, è un periodo di storia della morale ancora ampiamente sconosciuto, anche se di tanto in tanto appaiono studi accurati e documentati che gettano ampi fasci di luce ⁽⁵²⁾.

(50) *Ibid.*, 45.

(51) *Ibid.*, 147-152.

(52) È il caso del libro di WOLKINGER A., *Moraltheologie und Josephinische Aufklärung. Anton Luby (1749-1802) und sein Verhältnis zum Naturrecht, zur mathematischen Methode und zum ethischen Rigorismus (Jansenismus)*, Graz 1985. È una dissertazione condotta sotto la guida di R. Bruch, lo specialista della *Barockmoral*. Ne dà accurata e favorevole recensione ZIEGLER J.G., *Neuere Untersuchungen zur Geschichte der Moraltheologie*, «Theol. Rev.» LXXXIII (1987), 89-96. Nella stessa recensione si dice anche di KLEBER K.H., *Einführung in die Geschichte der Moraltheologie*, Passau 1985. Si tratta di un libretto di un'ottantina di pagine, qualcosa come un prontuario, in cui alle *Theologiegeschichtliche Grundüberlegungen zur Geschichtlichkeit der Moraltheologie* (7-35) segue *Die Darstellung der Geschichte der Moraltheologie in ihrem historischen Verlauf* (36-77). Questa seconda parte è divisa in cinque momenti: *das biblische Fundament*; *die patristische Weiterführung*; *die scholastische Entfaltung*; *die Epoche der nachtridentinischen Verrechtlichung der Moraltheologie*; *die Neugestaltung der Moraltheologie seit der Aufklärung und dem Aufbruch der Kirche in die moderne Welt*. Ogni momento è presentato sotto un triplice profilo: sistematico, casuistico, ascetico-mistico. Segue a conclusione una *Zusammenfassung* di tre paginette. Benvenuta quindi ogni pubblicazione di carattere storico, perché «*die Landkarte der Geschichte der Moraltheologie weist noch viele weisse, unerforschte Gebiete auf. Die Zeit der ausklingenden Antike, der Früh- und Spätscholastik, der Barockmoral mit ihrer Unzahl von Handbüchern, liegt noch weithin brach und harret der Bearbeiter*» (ZIEGLER J.G., *art. cit.*, 93).

Del volume di WOLKINGER si veda anche l'ampia recensione di KL. DEMMER in «Gregorianum» 69 (1988), 163-165.

Anton Luby compose una «*Theologiae moralis in systema redactae pars I-III*» ed a giudizio di Wolkinger sarebbe un notevole esponente del cosiddetto metodo matematico in teologia morale. Con Schanza e Lauber si può considerare un tardo epigono del movimento giansenista di impronta olandese, movimento che insieme con le finalità gallicane e la dottrina del diritto naturale illuminista caratterizzò inconfondibilmente l'età del giuseppinismo.

La sua opera testimonia chiarissimamente l'influsso della riforma imperiale secondo l'«*Ordo theologiae moralis*». Infatti i contenuti delle sue lezioni si susseguono in questa successione: una parte introduttiva che tratta della natura e della condizione morale dell'uomo, la morale generale (legge, coscienza, virtù e peccato) e la morale speciale (i tre ambiti di doversi verso Dio, se stessi e gli altri uomini). Una dottrina sui mezzi della virtù (grazia, sacramenti, consigli evangelici) costituisce la parte conclusiva.

Proprio questa tripartizione della morale speciale secondo la categoria di dovere (*Pflicht*) era raccomandata dal Piano di Rautenstrauch in cui espressamente si favoriva lo studio della Bibbia esplicitamente dichiarata «fonte principale di tutta la scienza teologica». Rilevantissima la riforma fu anche nella abolizione del sistema a due classi (*il cursus minor* ed *il cursus maior* in vigore da circa due secoli); in sostituzione si dispose un unico curriculum comprensivo dei trattati «*De virtutibus theologicis*», «*De actibus humanis*» e «*De iustitia et iure*» insieme con le lezioni sui casi.

Tornando ad Anton Luby Wolkinger lo ascrive alla prima fase dell'*Aufklärung* cattolica e gli riconosce il merito di aver dato ampio spazio alla filosofia del tempo, che era ancora quella di Wolff. Se questi non fosse stato proprio allora soppiantato da Kant, la sua efficacia sarebbe potuta essere più duratura.

Ad arricchire il quadro concorrono anche autori come Karl Reyberger ed Ignaz von Fabiani che scrissero i loro corsi in lingua volgare secondo la volontà di Giuseppe II che abolì il latino facendo anche in questo modo più visibile il distacco dalla tradizione precedente⁽⁵³⁾. Entrambi questi autori non ebbero però alcun influsso, perché il loro pensiero era troppo ispirato alla filosofia popolare protestante del tempo ed a Immanuel Kant.

E così, da ultimo, veniamo a dire di Kant e dell'incidenza protestante sulla teologia morale cattolica.

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare ci furono nel corso del diciottesimo secolo parecchi scambi e reciproci influssi tra la teologia cattolica e quella protestante. Lo mostra succintamente e ne illustra a sufficienza la complessità lo studio già citato di R. Bruch, a cui ci rifacciamo qui anche noi⁽⁵⁴⁾. Da parte cattolica si guardò alla produzione protestante anche in considerazione di particolari congiunture: man mano per esempio cresceva la disaffezione verso il metodo scolastico e si diventava sem-

(53) Il primo scrisse «*Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie*» (1794), mentre il secondo «*Grundzügen der christlichen Sittenlehre, allen Verehrern des gesunden Menschenverstandes und des ächten Kristenthums gewidmet*».

(54) Cfr. BRUCH R., *Das Verhältnis zwischen...* op. cit., 31-44.

pre più sensibili allo spirito della Scrittura ed ai Padri, perché in Germania i teologi protestanti avevano preceduto i cattolici, esitanti ad abbandonare una tradizione secolare, introducendo nelle loro trattazioni il metodo positivo. Altra circostanza che accomunò cattolici e protestanti fu il medesimo interesse di porre al servizio della teologia la filosofia moderna ed anche per questo rispetto gli autori protestanti offrirono ai colleghi cattolici un modello di metodo.

Nel suo studio Bruch mette ben in rilievo la reciprocità degli influssi. Cominciando con i protestanti ricorda il posto importantissimo occupato da Johann Franz Budde (1667-1729), autore di una notevole opera *Institutiones Theologiae moralis variis observationibus illustratae* tripartita nella trattazione della dottrina della santificazione e della rinascita dell'uomo, della giurisprudenza divina o dei doveri dell'uomo rinato, della dottrina della prudenza teologica ed ecclesiale in cui si dice della scelta dei giusti mezzi per il conseguimento della salvezza.

Altro autore decisivo fu Franz Volkmar Reinhard (1753-1812), che scrisse *System der christlichen Moral*, la cui ambizione era di elaborare lo sviluppo genetico della morale nell'uomo. Il suo lavoro si segnala anche per la ricchezza di osservazioni psicologiche e pedagogiche, perché congiunse la morale con la formazione generale dello spirito.

Entrambi questi teologi protestanti rivelano di conoscere e di apprezzare opere cattoliche, soprattutto quelle di ispirazione ascetico-mistica. Il primo cita espressamente l'Imitazione di Cristo, condivide il parere del card. Bona sulla *liturgia horarum*, richiama più volte l'*Ethica amoris* del carmelitano belga filogiansenista Enrico di St. Ignazio. Il secondo si mostra pratico di Francesco di Sales e di Fénelon ed attinge spesso al moralista Sebastian Mutschelle, soprattutto alla parte ascetica dei suoi scritti. Conoscenza dei cattolici da parte dei protestanti non significa tuttavia assenza di pregiudizi o di diffidenze come Bruch bene annota ⁽⁵⁵⁾.

Dei cattolici che si volsero ai protestanti, o quantomeno non li ignorarono, si deve dire dell'abate principe Martin Gerbert (1720-1793), il benemerito riformatore degli studi teologici nell'ordine benedettino. Simpatizzante per il metodo storico-positivo della scuola francese dei Maurini conobbe bene la letteratura protestante e lodò ampiamente l'*Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes* di Budde, ma nelle sue opere morali non cita i protestanti per prenderne ispirazione, bensì per mettere in rilievo le differenze dottrinali confessionali.

Più dipendente dai protestanti un altro benedettino Dominikus Schram (1722-1797), che seguì il loro modello nella sua metodica trattazione della materia. Questi due autori si possono considerare dei minori,

(55) Cfr. *Ibid.*, 38: So sehr sich die protestantischen Moraltheologen jener Zeit mit einzelnen katholischen Werken vertraut zeigen und darin vorgetragene Ansichten hin und wieder bejahen, so stehen sie doch, im ganzen gesehen, der katholischen Sittenlehre mehr ablehnend als billigend gegenüber. Der Mentalität der Aufklärungszeit entsprechend versäumen einige von ihnen nicht, in ihren historischen Überblicken ein abstoßendes Zerrbild gewisser geschichtlicher Erscheinungsformen der katholischen Sittenlehre (vor allem der sogenannten Mönchsmoral in früheren Zeiten und der Jesuitenmoral in neuerer Zeit) zu entwerfen, die zu perhorreszieren dann freilich nicht schwerfiel.

non così Benedikt Stattler (1728-1797) che stette tutto sotto l'influsso di Ch. Wolff dal quale sapeva anche prendere le distanze.

Egli polemizzò vivacemente con il filosofo Friedrich Meier e suggerì ai protestanti colti di essere meno pigri nel prendere tra mano gli scritti dei teologi cattolici. Cattolico nei contenuti conveniva nel metodo coi protestanti. Espresse anche l'augurio di un'intesa tra le due confessioni proprio nella *Sittenlehre*, messe da parte dagli uni e dagli altri elementi dogmatici non essenziali e quanto appartiene alle opinioni delle scuole teologiche. Così ci fu chi ravvisò in Stattler *irenische Tendenzen*. Irenico magari nei riguardi dei protestanti, non certamente verso il cattolico Sebastian Mutschelle che invece combatté fermamente per via della filosofia kantiana.

Quest'ultimo infatti giudicava lo scritto «*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*» un capolavoro che aveva avuto su di lui l'effetto di una «rivelazione». Impegnato nello studio del pensiero kantiano fu di questo uno degli interpreti più eminenti ed un araldo nella Germania cattolica. Convinto che Kant avesse superato il falso illuminismo del superficiale razionalismo si dedicò anima e corpo a divulgare il trascendentalismo e la pura (*reine*) morale. Riteneva invero non solo che la filosofia kantiana concordasse con la dottrina di Cristo, ma vi scorgeva perfino una possibilità privilegiata per offrire alla morale cristiana un solido ed illuminato fondamento. La sua stessa vita seguì l'alterna fortuna del filosofo di Königsberg: messo da parte nel 1793 quando in Baviera furono proibite le opere di quello nelle scuole inferiori e superiori, rimesso in onore alla fine del secolo quando ci fu la svolta a favore della filosofia critica⁽⁵⁶⁾.

Tornando all'influsso dei teologi protestanti su quelli cattolici Bruch nota che nell'ultimo quarto di secolo, probabilmente grazie all'ideale di tolleranza tipico dell'*Aufklaerungszeit*, gli scritti dei primi furono sempre più citati dai secondi e con favore crescente, tanto che ne vengono riportati interi paragrafi, mentre erano appena nominati — quando non del tutto ignorati — i rappresentanti della classica teologia cattolica tradizionale (casuistica e scolastica).

Tra i cattolici che guardarono ai protestanti con maggior fiducia vanno ricordati il benedettino Simpert Schwarzhueber (1727-1795) e Ferdinand Geminian Wanker (1758-1824) che non esitarono neppure ad imitare la struttura dei sistemi morali protestanti. Schwarzhueber arrivò a scrivere esplicitamente che i protestanti hanno coltivato meglio (*gründlicher und nützlicher*) la teologia morale che non parecchi cattolici casuisti con i cui libri ci si dovette arrangiare anche già per troppo tempo.

Non mancò neppure chi, sporgendosi troppo, perse l'equilibrio: è il caso di Jacob Danzer (1743-1796), pure benedettino, tanto preso dallo *Zeitgeist* dell'*Aufklaerung* e dagli scrittori protestanti che nella sua opera

(56) Cfr. KELLER CH., *Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus*, Göttingen 1976. Opera molto ampia ed assai informata di oltre quattrocento pagine che presenta il rapporto tra morale teologica ed etica razionale in quattro capitoli dedicati a Kant, a Mutschelle, a Sailer ed a Schreiber seguiti da una conclusione. Sintomatico il titolo preposto alla trattazione del pensiero di Mutschelle (87-192): *Die subsidiäre Rolle der Lehre von Gott in der Lehre vom Sittlichen*.

scritta in tedesco — come del resto quella di Schwarzhueber — sembra svanita la sostanza cattolica. Benché si ritenesse dalle estreme conseguenze di un razionalismo e naturalismo radicali, la teologia morale coincideva per lui con l'etica naturale sulla base di un generale amore dell'uomo.

L'interesse da parte cattolica verso i protestanti si spiegherebbe, secondo Bruch, proprio in concomitanza con lo spirito del secolo; quando questi svani nell'Ottocento anche il dialogo e l'attenzione all'etica protestante si affievolirono⁽⁵⁷⁾. Appare evidente come il secolo decimottavo abbia conosciuto tanti fermenti nell'ambito della teologia morale, anche se soprattutto all'interno del mondo asburgico e nella Baviera.

Prima di concludere viene spontanea la domanda circa il rapporto tra i tentativi di rinnovamento della nostra disciplina e posizioni rigoriste, siccome spesso si trovano a coincidere negli stessi autori.

La cosa è abbastanza comprensibile, in quanto chi era insoddisfatto del lassismo e della casuistica, trovando queste posizioni assai poco evangeliche, cercò ispirazione per una nuova e diversa figura di teologia morale nella Bibbia. Effettivamente il ricorso alla Scrittura dipende dalla concezione che si ha della nostra disciplina: Hamel lo mostra confrontando due moralisti come Concina e Zaccaria. Quest'ultimo intese la morale soprattutto come la scienza del confessore, lasciando erroneamente ad altre discipline il compito di promuovere la perfezione cristiana. Ridotta in tal modo ad una forma minimale la teologia morale non ha alcun bisogno di riferirsi al discorso della montagna ed infatti Zaccaria giudicava inutile e vanitoso ogni uso del testo sacro che non fosse una citazione comprovante una tesi già precostituita.

Diversamente Concina che ebbe tutt'altra idea dell'etica cristiana. Per lui il riferimento alla Bibbia è impreteribile, anche se non raramente parziale, perché vengono alquanto ignorate le pagine evangeliche della misericordia. Parziale ed anche talvolta fuorviante, perché la Scrittura è intesa come voce del passato. Oggi diremmo che mancò a Concina ed a tanti altri come lui, pur convinti della importanza della Parola di Dio, un corretto metodo ermeneutico⁽⁵⁸⁾. Peccato davvero, poiché la felice convinzione, nella discussione sulle fonti, che la teologia morale si sarebbe genuinamente rinnovata solo attingendo ai *loci theologici* validi anche per la dogmatica, non ebbe durature conseguenze, siccome gli autori spesso approdarono a posizioni in un rigorismo spinto quando non addirittura ad esiti più o meno giansenisti⁽⁵⁹⁾.

(57) Cfr. BRUCH R., *op. cit.*, 44: Der Brückenschlag zwischen den Konfessionen vollzog sich im Bereich des Christlich-Humanen. Man traf sich gleichsam auf konfessionell eingeebnetem Boden, da auf beiden Seiten die Tendenz vorhanden war, das Wesen des Christentums in einer zu edler Menschlichkeit anhaltenden und die Glückseligkeit aller fördernden moralischen Belehrung zu sehen. Auf dieser Ebene war ein Gedankenaustausch leicht möglich. Als man im Lauf des 19. Jahrhunderts bei den Katholiken die hervorragenden Leistungen der eigenen «Theologie der Vorzeit» wieder besser zu würdigen verstand, trat bei ihnen das Interesse an der protestantischen Ethik zurück, da die Voraussetzungen, die zur Aufklärungszeit eine engere Fühlungnahme mit dieser begünstigten, nicht mehr bestanden.

(58) Cfr. HAMEL E., *art. cit.*, 683-687.

(59) Cfr. BRUCH R., *op. cit.*, 30: Das eminente Interesse, das in der von uns behandelten Epoche die Anhänger der moraltheologischen Reformbewegung der Quellenfrage entgegenbrachten, entsprang der Überzeugung, dass eine genuin christliche Sittenlehre sich nur

Proprio questa fu una delle ragioni (forse la principale), per cui le nuove piste di esplorazione non ebbero seguito: si respinsero le posizioni rigoriste e si dimenticarono le utilissime indicazioni metodologiche che avrebbero operato una svolta salutare nel destino della teologia morale. Poteva nascerne una nuova figura che avrebbe preso il posto di quella post-stridentina; concepita questa nuova forma purtroppo — globalmente inteso — finì in un aborto.

5. *L'Ottocento: l'affermarsi del primato alfonsiano ed il rinnovamento tedesco*

Ancora, come per il secolo precedente, dobbiamo tenere l'occhio al mondo tedesco dove il rinnovamento di pensiero cominciato nel contesto dell'*Aufklärung* si fece più vigoroso. Nel resto della cristianità invece si percorsero altre strade o meglio si batté la solita, garantita ormai da una tradizione plurisecolare e ritenuta del tutto perfezionata dalla sintesi di sant'Alfonso che proprio in questo secolo vide il suo trionfo. È appunto l'affermarsi del primato alfonsiano.

Tutto cominciò con gli atti relativi alla sua beatificazione per i quali si lessero integralmente le sue opere e si pervenne alla conclusione che in esse non ci fosse *nilhil censura dignum*. Da questo apprezzamento, in cui è semplicemente riconosciuta la prudenza manifestata dal Santo nella soluzione dei casi, si passò all'esaltazione della sua teologia morale. Conseguentemente la massima parte dei manuali dell'Ottocento seguì il Ligorio non sulla base di una decisione argomentata, ma come si segue un'ortodossia di fatto indiscutibile.

Il dottorato di sant'Alfonso (17 luglio 1871) veniva a riconoscere ufficialmente l'influsso esercitato dalla sua morale sulla Chiesa cattolica ed a promuoverlo ulteriormente. Quanto al significato di questa proclamazione esso non riguarda ovviamente il suo metodo teologico, in quanto la sua *Theologia Moralis* non apportò niente di nuovo per questo rispetto. Nella lettera apostolica *Qui Ecclesiae suae* del resto il Papa Pio IX spiegava in un certo modo le ragioni della proclamazione mettendo in rilievo i meriti del Ligorio in teologia: lotta contro gli errori dei giansenisti; indicazione di una via sicura, ottima per i direttori d'anime, non compromessa da posizioni né troppo larghe né troppo strette; difesa tenace delle dottrine dell'Immacolata Concezione e dell'Infallibilità Pontificia prima che fossero dichiarate dogmi di fede.

Verecke annota che il Papa, onorando sant'Alfonso del titolo di «Dottore della Chiesa», obbediva a diverse motivazioni di cui alcune erano puramente occasionali: da una parte Pio IX voleva esprimere ai redentoristi la gratitudine per il loro zelo del difendere, illustrare e diffondere

im Rückgriff auf die auch für die Dogmatik geltenden *loci theologici* gewinnen lasse. So richtig diese Einstellung an sich ist, so wurden dennoch damals Moralwerke von grösserer, in die Zukunft weisender Bedeutung nicht geschaffen, da die Autoren zu sehr im Bann mehr oder weniger jansenistischer, zum mindesten aber antiprobabilistischer Tendenzen standen, die sie einem übertriebenen Rigorismus überantworteten.

il dogma dell'Infallibilità e dell'Immacolata con scritti e nella predicazione delle missioni popolari e dall'altra la congiuntura politica della caduta di Napoleone III con i riflessi sulla situazione negli Stati Pontifici tolse forza all'opposizione dei vescovi gallicani ⁽⁶⁰⁾.

Si può senz'altro sostenere che la proclamazione a Dottore della Chiesa di st. Alfonso non ne imponeva il sistema morale né canonizzava il tipo di teologia, di cui quegli era stato un eminente esecutore, ma più semplicemente ne riconosceva la notevole prudenza nel risolvere i dubbi ed i grandi meriti nell'opporli alla teologia della grazia giansenista ed alla pratica rigorista spesso inumana e scoraggiante per il popolo cristiano.

Sulla scia dell'esaltazione del Santo tuttavia si arrivò ad un consenso fondamentalmente senza eccezioni intorno alla sua dottrina da parte dei moralisti cattolici che mai prima di allora avevano offerto un tale spettacolo di unità, di ripetitività, di conformismo e di stasi ⁽⁶¹⁾.

Ad agitare le acque sopraggiunse quindi la *querelle alphonsienne* suscitata dall'interpretazione che il gesuita Ballerini diede del sistema morale di sant'Alfonso. È noto come il professore al Collegio Romano (1866), annotando l'edizione del confratello Gury, si discostasse dalle posizioni del Ligorio giudicandole troppo severe. Ne venne alcuni anni dopo un vivacissimo dibattito sull'autorità del Santo, in difesa del quale i redentoristi composero le *vindiciae Alphonsianae* a cui rispose Ballerini con le *vindiciae Ballerinae*. La polemica continuò per anni attingendo varie questioni: se, ad esempio, un Dottore della Chiesa debba essere seguito in tutti i punti ed ancora se professare il probabilismo comune ed ordinario comporti l'abbandono della sana morale e la ricaduta nel lassismo e nel liberalismo. Proprio questi interrogativi al di là della semplice *querelle* indicano bene il clima dell'epoca ed i timori della Chiesa, ma anche sono il segno di una disciplina come ripiegata su se stessa ⁽⁶²⁾.

Ci si accapigliò per questioni decisamente di scuola distogliendo l'attenzione dai nuovi e grossi problemi emergenti quali il colonialismo ed il nazionalismo, la questione sociale e quello della partecipazione dei cattolici alla vita politica. Infondo si presenta qui applicata alla morale una costante dell'atteggiamento della Chiesa nei confronti del mondo in quel tempo, atteggiamento che si configurò variamente o come reciproca ignoranza o come aperta polemica. Del resto la proclamazione universale di sant'Alfonso a Dottore, avvenuta l'anno seguente al Concilio Vaticano Primo, ebbe un chiaro significato antimoderno facendo di lui un simbolo

(60) Cfr. VEREECKE L., *Sens du doctorat de st. Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale*, in: IDEM, *De Guillaume d'Ockham à...* op. cit., 567-594.

(61) Cfr. ANGELINI G., *La teologia morale dal 1850 al 1950*, Milano 1977 (corso ciclostilato), soprattutto il capitolo «L'affermarsi del primato alfonciano», 23-31.

(62) Cfr. LECRIVAIN PH., *Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme*, in: *Alphonse de Liguori Pasteur et Docteur...* op. cit., 269-270. Nel necrologio del Ballerini apparso in «Civiltà Cattolica» 1882, vol. II, 336-342, insieme con la deplorazione per la lotta tanto aspra tra uomini di Chiesa e membri di Ordini religiosi si riconosce tuttavia che «l'aspra tenzone sarebbe stata della massima importanza per la scienza della teologia morale. Le osservazioni del Ballerini hanno essenzialmente cooperato a distruggere l'illusione, cui piace scorgere nella teologia morale alcun che di compiuto e conchiuso; hanno essenzialmente cooperato ad assicurare a quella scienza anco per l'avvenire il suo carattere speculativo» (pag. 341).

od una bandiera ⁽⁶³⁾. Proprio per questa ragione il *libellus supplex* mandato ai vescovi da sottoscrivere per ottenere la dichiarazione del Nostro «Dottore della Chiesa» venne accolto con favore dagli episcopati legati a Roma siccome offriva l'opportunità di manifestare la loro devozione al centralismo pontificio, mentre trovò forte resistenza nei presuli della Germania consapevoli della refrattarietà alla morale alfonsiana dei corpi universitari della loro nazione.

In verità queste non furono le sole opposizioni. Spiriti aperti, come Rosmini e Gioberti, e teologi sicuri, come Newmann e Scheeben, non mancarono di esprimere riserve nei confronti della dottrina del Santo scorgendovi perfino delle contraddizioni ed interpretando le approvazioni pontificie in senso decisamente restrittivo.

Velocchi ha recentemente studiato l'atteggiamento di Rosmini nei confronti di sant'Alfonso ⁽⁶⁴⁾, mostrando come il Roveretano avesse per il Liguorio stima e venerazione e ne seguisse la dottrina ascetica. Circa la teologia morale invece prese le distanze soprattutto a proposito della legge naturale e della coscienza, suscitando vivaci reazioni e prolungate polemiche. Non raramente Rosmini indicò o pensò di poter indicare incoerenza e contraddizioni negli scritti del Santo che per altro continuò a chiamare «amabilissimo e dolcissimo». La divergenza tra i due si manifestò nettissima a proposito della *lex dubia* ed a giudizio di Velocchi sarebbero implicate due diverse concezioni antropologiche. Per Rosmini l'uomo nasce sottoposto alla legge, mentre per sant'Alfonso la libertà precede la legge: «l'uomo sarebbe presente al pensiero di Dio prima della legge, perché ogni legislatore considera i differenti soggetti secondo la loro natura ed il loro stato e successivamente esamina la legge che è conveniente imporre. Insomma Dio ha creato l'uomo libero, poi gli ha imposto i comandi da osservare: di conseguenza la libertà dell'uomo è certa ed essa possiede prima della legge e non può essere legata se non da una legge certa» ⁽⁶⁵⁾. Se il pensiero di st. Alfonso è stato qui correttamente riferito, appaiono evidenti le tracce dell'occamismo, perché legge e libertà si costituiscono come due grandezze estranee che vengono a contatto attraverso due distinti momenti della volontà di Dio.

In Germania si espressero in senso restrittivo anche teologi, per altro favorevoli al Liguorio, come Koch e Pruner e Meffert: respinsero decisamente l'opinione che l'approvazione ecclesiastica del Santo equivallesse all'approvazione di ciascuna delle singole tesi e ritennero di esagerarne l'im-

(63) Cfr. LECRIVAIN Ph., *art. cit.*, 232: St. Alphonse est aussi l'homme d'un long avenir paradoxal. Il a été lu et relu. On en a fait un emblème, on l'a proclamé Docteur de l'Eglise. Emblème pastoral, Liguori devient le symbole de la reconquête et de la restauration du catholicisme. Proclamé Docteur dans une Eglise de nouveau assiégée et qui prend peur, St. Alphonse commence une nouvelle carrière plus contrastée encore. Au nom de son autorité, on s'affronte et l'on se violence, alors que déjà les vrais terrains de bataille sont ailleurs.

(64) Cfr. VELOCCI G., *Antonio Rosmini et St. Alphonse de Liguori*, in: *Alphonse de Liguori Pasteur et Docteur*, *op. cit.*, 161-181.

(65) Cfr. VEREECKE L., *La coscienza nel pensiero di st. Alfonso de Liguori*, in: AA.VV., *Morale e Redenzione*, Roma 1973, 182.

portanza se, per via della proclamazione dottorale, si guardasse alla morale alfonsiana come a norma intangibile ⁽⁶⁶⁾.

Nonostante queste ed altre critiche qualificate la letteratura teologico-morale *ad mentem scti Alphonsi* divenne sterminata, senza per altro arricchire lo stato della disciplina in quanto ci si limitò a produzioni di carattere compilatorio, forse sulla pacifica convinzione che con il Ligorio la morale cattolica avesse attinto la perfezione. Al più si riassunse l'opera sua, eccessiva per le esigenze dei seminari, introducendovi i riferimenti ai vari codici civili ed alle leggi canoniche.

Passando adesso a considerare la situazione in Germania possiamo perfino individuare un luogo preciso in cui si tentarono proposte innovative, e cioè la Facoltà teologica di Tübingen, vivacissimo centro culturale ⁽⁶⁷⁾.

Prima però si deve dire del secolo in generale. All'interno del secolo XIX si può rinvenire una chiara linea di demarcazione grosso modo tra la prima e la seconda metà. La differenza — dice Welte — non è solo di grado, ma, ancor più a monte, è una differenza di natura ⁽⁶⁸⁾. La prima parte del secolo fu un'epoca di genialità spirituale, senza pari nella storia per ricchezza e splendore, mentre nella seconda successe un clima spirituale completamente mutato, di genialità minore compensata tuttavia da una diligenza maggiore. La prima fu un'epoca grande ed unitaria, il cui spirito e la cui struttura si potrebbero contrassegnare come idealismo e romanticismo: i teologi si riferirono a Schleiermacher ed a Hegel in un confronto che poggiava su un ripensamento interno e creativo. La teologia partecipava al notevole rinnovamento spirituale in atto, anch'essa sostenuta dallo spirito e dall'atteggiamento interiore dell'autopensiero. *Selbstdenkerium* come si diceva, quasi una formula magica in cui si condensava la passione mirante a superare il puro accumularsi di proposizioni teologiche tramandate per arrivare ad un punto centrale che fosse la chiave per capire come il molteplice sia Uno e manifesti solamente quest'Uno. In tal contesto venne recuperata la storia e conseguentemente la dimensione storica del cristianesimo ripensato come una vita che ha in Dio il suo principio e che rive continuamente in nuovi individui ed in tempi nuovi.

Poi intorno alla metà del secolo la svolta tutto sommato brusca e repentina: cominciava l'età del positivismo. Era l'esaltazione della scienza sperimentale, dove l'attenzione è rivolta alla cosa isolata in sé o sperimentabile, e questa mentalità indusse polemicamente alla negazione del divino

(66) Cfr. WEISS O., *Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert*, «*Studia Moralia*» XXVI/1, 144-145: Damit ging Meffert weiter als Koch und Pruner, die nicht die wissenschaftliche Methode des Heiligen in Frage gestellt hatten, sondern seine Autorität bei Einzelfragen, weiter auch als sein Lehrer Göpfert, der — sonst ein Freund der Redemptoristen — die Ansicht des Redemptoristen und Moraltheologen Aertnys zurückwies, die Approbationen der Werke des Heiligen seien ein Ausspruch des unfehlbaren Lehramts.

(67) In genere si parla di Scuola di Tübinga, ma non manca neppure chi — come R. Reinhardt — esperto di questa materia che insiste che si rinunci una buona volta per tutte alla nozione suddetta di «Scuola».

(68) Cfr. WELTE B., *Sulla traccia dell'eterno*, Milano 1976, segnatamente il capitolo «Il mutamento strutturale della teologia cattolica nel XIX secolo», 117-151.

e del sacro costringendo la teologia alla diffidenza ed a una difesa dell'ortodossia a volte esasperata.

La versione più importante, in cui si compiva questo processo involutivo, anche se forse necessitato, del pensare teologico era quella della neoscolastica. In Germania l'iniziatore fu il gesuita Kleugten con l'opera intitolata «La teologia dei tempi antichi difesa da Kleugten, sacerdote della Compagnia di Gesù», Münster 1853. L'intento era dichiaratamente apologetico di una teologia identificata nella scolastica sentita come una città della sicura di fronte alle provocazioni della cultura. La fortuna di questa teologia fu immediata e senza confini diventando ben presto dominante quando si sentì autorevolmente raccomandata dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII ⁽⁶⁹⁾.

Il senso della storia, che aveva affascinato gli esponenti della teologia romantico-idealista, si affievolì quando addirittura non venne sentito come un pericolo e l'intento fu quello di proporre una teologia atemporale sottolineando il sempre uguale ed immutabile. La teologia della seconda metà del secolo non fece mistero di polemizzare contro il lavoro teologico del pensiero precedente fatto di autopensiero libero e fiducioso nella propria genialità. Un limite decisamente strutturale di questo teologare difensivo consisteva nel suo irrisolto rapporto con la storia che al volgere del secolo condurrà alla crisi modernista.

Si osservi da ultimo come questa teologia, polemica ad un tempo verso quella precedente e verso la mentalità positivista, fosse da quest'ultima condizionata. A differenza dell'idealismo, certamente ambiguo nell'intendere il fenomeno religioso in genere ed il cristianesimo in specie che però accoglieva, il positivismo si presentava sprezzantemente antimetafisico ed ateo, così che con quello si poteva dialogare — cosa che fece la teologia della prima metà — mentre con questo no. Di qui l'arroccarsi dei teologi su posizioni assolutamente difensive nei suoi riguardi, anche se ne assunsero alcune caratteristiche rispondenti per altro alla sensibilità generale.

Infatti come il positivismo, in opposizione all'idealismo, rinunciava a visioni sintetiche ed unitarie tralasciando di parlare degli aspetti interiori delle cose ed attenendosi al principio che reale è solamente l'oggetto così-

(69) Cfr. VANNI ROVIGHI S., *Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai nostri giorni*, Brescia 1980, 730-731: Questo risveglio di attenzione e di adesione al pensiero scolastico, ed in particolare tomistico, si trovò in armonia con una tradizione rimasta sempre viva nell'ordine domenicano. L'enciclica *Aeterni Patris* (1879), che imponeva nelle scuole ecclesiastiche l'insegnamento della filosofia di san Tommaso d'Aquino, non fece quindi che dar forza e diffusione ad un movimento di idee che si era formato spontaneamente nella Chiesa Cattolica. Alla genesi di questo movimento contribuì certo la simpatia per il medioevo suscitata dal romanticismo, contribuì la volontà di restaurare l'autorità contro le tendenze liberali (il che può spiegare almeno in parte l'avversione dei neotomisti verso la filosofia rosminiana); ma il riconoscimento di questi motivi non esime dal considerare le dottrine che caratterizzano la neoscolastica. L'intento, per esempio, di restaurazione politica non spiega perché si tornasse a san Tommaso piuttosto che seguire De Maistre, che aveva teorie ben più reazionarie.

Sulla neoscolastica, meglio sul neotomismo, si veda l'interessantissimo studio di AUBERT R., *Aspects divers du néothomisme sous le Pontificat de Léon XIII*, in: *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, 133-227.

ficato o il fatto oggettivo, così anche la teologia trascurava la ricerca dei principi unitari, dinamici, per limitarsi ad un'ordinazione esteriore delle verità cristiane ben catalogate e descritte secondo la metodologia del naturalista ⁽⁷⁰⁾.

Presentato sommariamente l'andamento della vicenda teologica nell'area tedesca dobbiamo adesso un accenno speciale a due esponenti di particolare spicco: Johann Michael Sailer ed Johann Baptist Hirscher.

Sailer (1751-1832) studiò dai gesuiti ad Ingolstadt professando poi nella Compagnia. Ebbe tra i suoi maestri Benedikt Stattler che esercitò su di lui un notevole influsso e verso il quale conservò sempre venerazione e riconoscenza. E come Stattler combatté su due fronti: contro la scolastica ormai irrigidita e contro gli illuministi ed i razionalisti. Non assecondò invece il suo maestro nell'opposizione a Kant e cercò nuovi principi teologici nella Sacra Scrittura, presso i Padri della Chiesa ed i grandi teologi medievali che conosceva in maniera sorprendente per il suo tempo ⁽⁷¹⁾. Privato della cattedra che aveva a Dillingen fu richiamato quasi cinquantenne alcuni anni dopo all'insegnamento della teologia morale e pastorale nella nuova università di Landshut. Morì ottantenne vescovo di Regensburg dopo che la Sede Apostolica aveva fortemente resistito alla sua promozione episcopale caldeggiata invece dal governo. Negli ambienti ecclesiastici aveva non pochi nemici ed era sospettato di *Illuminatismus*.

Sailer sostenne tenacemente l'idea di morale cristiana: una morale che cercasse nell'uomo il significato ed il fondamento proprio dei concetti etici senza partire da Dio non troverebbe alcun senso pieno. Chi sta circoscritto all'autocoscienza dell'uomo non può arrivare ad una intelligenza fondamentale (*Grundeinsicht*), siccome il fondamento non può essere conosciuto al di fuori del fondamento originario (*Urgrund*) né il vero al di fuori del vero originario (*Urwahr*).

La morale cristiana chiarisce e compie la filosofia morale. Essa è per Sailer la morale biblica in contrapposizione a quella che risulta dalla combinazione di rivelazione e sistemi del tempo. Contenuto della morale di Cristo non sono solo gli assiomi eticamente rilevanti del Nuovo Testamento e la legge fondamentale della moralità posta da Cristo, ma anche la «dottrina centrale» del cristianesimo: che l'umanità è decaduta da Dio ed in Cristo è tornata unita con Dio. In questa «dottrina centrale» del cristianesimo sono comprese sia la divinità sia l'umanità. Il cristianesimo ha con ciò umanizzato l'idea di ogni religione ed il proprio della morale cristiana sta soprattutto in questo collegamento dell'agire morale con la rappresentazione centrale del cristianesimo. C'è una sola verità, un solo Dio e di

(70) Cfr. WELTE B., *op. cit.*, 138: Tuttavia questa teologia è degna di rispetto per il fatto che, senza la ricchezza dei grandi e liberi pensieri, su una base angusta ed in un tessuto spirituale molto ostile, ha compiuto quel che era umanamente inverosimile ed ha portato in salvo il messaggio fino ad un tempo che, a sua volta, muta.

(71) Cfr. KELLER CH., *op. cit.*, 208 presenta come segue la ricca personalità di Sailer che beneficiò di molti apporti: Er bei den Jesuiten das Umfängen der Tradition, bei Stattler das Denken, bei Kant die Bescheidung des Wissens, bei den Mystikern die Christusinnigkeit lernte; von der Aufklärung angerührt, von Jacobis Philosophie der Wahrnehmung des Göttlichen und der Prävalenz des Lebendigen vor dem Begrifflichen erfasst, vom Klassizismus getroffen und von der Romantik gestreift wurde.

conseguenza una sola morale: l'agire morale è inteso come processo di assimilazione a Dio. Questa unità di morale filosofica e di morale cristiana non è affatto identità, in cui alla rivelazione spetterebbe un ruolo puramente ausiliario di contro alla ragione eticamente sufficiente, ma si tratta della convergenza di due grandezze che si richiamano reciprocamente nel loro rapporto come inizio e compimento. Morale cristiana e morale razionale sono in un rapporto ordinato e non di giustapposizione ⁽⁷²⁾.

Più precisamente il principio della morale per Sailer è l'amore che è la risposta alla volontà di Dio; esso è la legge fondamentale del soggetto. L'amore neotestamentario diventa principio morale come *principium agendi* e corrisponde ad una forma etica volta alla realizzazione del soggetto. Ed anche questa realizzazione va illustrata nel suo processo di divenire ⁽⁷³⁾; compito della teologia morale è allora quello di rappresentare in sistema l'unità organica, in opposizione alla divisione atomizzante tipica della riflessione scolastica. La struttura di una siffatta forma etica genetico-biblica pone nel punto centrale l'uomo, la personalità morale e non lo «impersonale» della legge e del dovere degli schemi del diciassettesimo secolo ⁽⁷⁴⁾.

Infatti Sailer ebbe proprio come idea centrale quella della ricongiunzione dell'umanità decaduta da Dio con Dio attraverso Cristo; la teologia morale avrebbe come compito di illustrare questa vicenda di condanna e di salvezza. Allo scopo essa conosce tre concetti fondamentali senza dei quali sarebbe impossibile svolgerla: la caduta da Dio, il ritorno a Dio, la vita in Dio.

L'altro grande moralista, di una generazione più giovane, fu Johann Baptist Hirscher (1788-1865), professore di morale a Tübingen e certamente l'esempio più esplicito del rinnovamento della disciplina nell'ambito e sotto l'influsso dell'idealismo romantico ⁽⁷⁵⁾.

Polemico riguardo alla scolastica, che respinse come opposta al Vangelo, rilevava come i trattati scolastici fossero un «aggregato di dogmi po-

(72) Cfr. *Ibid.*, 381: Erst die Ideen des Christentums vollenden die Philosophie aller Moral. Erst das Christentum rückt den fernen Gott in greifbare Nähe; es macht das Prinzip der Gottähnlichkeit fasslich im Prinzip der Christusähnlichkeit. Erst das Christentum konzentriert die zertreute Wahrheit, sichert sie endgültig durch die Offenbarung und schafft den Menschen in Christus zu einer lebendigen neuen Geburt um.

(73) Cfr. HADROSSEK P., *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, München 1950, 88-89: Dieser Werdeprozess ist als solcher eine Einheit. Darum ist auch «die Tugend an sich nur eine», wenn sie auch in verschiedenen Individuen verschiedene Gestalt annimmt. Durch sie «gewinnt das Reich Gottes wirkliches Dasein und lebendige Gestalt». Für Sailer ist Tugend letztlich der «lebendige, gebietende Wiedervereinigungstrieb», also nichts anderes als die subjektive Seite seiner zentralen Systemidee.

(74) Cfr. *Ibid.*, 90: Vielleicht ist noch mehr als in der thomistischen Tugendlehre, die das An-Sich, die Statik des Menschenbildes, zeichnete, der Mensch der zentrale Gedanke, weil er in seiner Dynamik zwischen Gut und Böse und in den Phasen seiner Entwicklung vor uns erhebt. Seine «Regeneration» und «der Gärungsprozess» des Sittlichen werden nicht nur mitbetrachtet, sondern sind bestimmende Einteilungsprinzipien für die Systematisierung.

(75) Cfr. GEISELMANN R., *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg-Basel-Wien 1964; BALESTRO P., *La novità della concezione morale di Johann B. Hirscher*, «Riv. Fil. Neosc.» 1970, 291-320. 634-667; 1971, 28-49.

sti in una lunga serie gli uni accanto agli altri senza collegarsi al tutto». La stessa cosa sarebbe avvenuta per l'etica concepita «come una interminabile lista di comandi e di divieti senza riconduzione ad un solo principio capace di fondare tutta una vita». Conseguenza di questo procedere fu che i dogmi si allontanarono dalla vita e che l'etica favorì di più la legalità che la moralità, inculcando nell'animo l'ansietà casuistica e non il libero e magnanimo senso cristiano ed inducendo a computare le buone opere anziché ad un continuo vivere crescere nello spirito.

A più riprese fece presente l'istanza del principio organico, capace di spiegare e di legare i singoli momenti. Il cristianesimo deve essere pensato come un tutto (*ein Ganzes*) ed il rapporto della dogmatica con la morale così precisato: le medesime verità che vengono trattate nella dogmatica sono anche l'oggetto della esposizione per la morale, perché quest'ultima può essere considerata lo sviluppo soggettivo del principio oggettivo trattato nella dogmatica. O in altri termini è la scienza del come la verità oggettiva diviene fatto e vita dell'uomo attraverso la sua volontà.

Il principio unitario del cristianesimo è il Regno di Dio. Questo si fa per la iniziativa di Dio, che rimane trascendente, ed ha il suo inizio nei cieli. Circa invece la sua fondazione tra gli uomini Hirscher ritenne che, nonostante il peccato, l'uomo conserva le capacità per esservi introdotto quali la possibilità della verità, la libertà e la coscienza. I fattori di sviluppo del Regno di Dio sono innanzitutto la fede, quindi l'amore ed infine le opere. Senza la fede l'amore non sarebbe tale, perché gli mancherebbe la necessaria purezza (*Reinheit*) e sarebbe in balia delle inclinazioni naturali ed affidato agli alterni umori del sentimento.

Certamente nello scrivere la sua morale Hirscher aveva in mente Kant quando frequentemente ribadiva che ogni azione va posta per la coerenza alle esigenze del Regno. Altrimenti si ha la pura legalità, ma non la moralità. Come pure, quasi a prevenire l'accusa che da Kant in poi è come un incubo per ogni morale e cioè di essere eteronoma, scriveva che «l'amore cristiano non dipende da cose esterne o accidentali, bensì semplicemente da se stesso, dalla sua libera ed autonoma natura di benevolenza».

Quando si tratta però di considerare situazioni o casi concreti della vita, dal ballo alla pena di morte, Hirscher non seppe più essere originale ed andò ripetendo soluzioni comuni, nella persuasione tuttavia di averle coerentemente dedotte dalle premesse più generali. Arrivato cioè alla tanto deprecata casuistica non riuscì a sottrarsi all'uniformità delle soluzioni, né avvertì la relatività delle regole pratiche che egli dava. Infatti dal principio «venga il tuo Regno» non discendono solo queste soluzioni, ma anche altre ⁽⁷⁶⁾.

Nella seconda metà del secolo la Germania presentava ancora una volta una situazione originale. Accanto al movimento di restaurazione neoscolastica, di cui sopra abbiamo detto le ragioni, si snodò una teoria di moralisti chiamati *Deutsche Theologen* che non rifuggirono dal confronto con la filosofia moderna.

(76) Per la verità non è che l'opera di Hirscher persuadesse in tutto: un teologo certamente aperto e moderato come Scheeben le rimproverava di «essere poco sicura, confusa, ed inadatta al confessionale».

Secondo la classificazione proposta da Hadrossek ⁽⁷⁷⁾ si possono distinguere in due gruppi, uno sud-tedesco, dove più viva era l'eredità della scuola di Tübingen nell'individuazione del principio unitario, sistematico e dinamico, e l'altro renano-westfalico, dove la morale si congiungeva con la dogmatica prevalente che era quella neoscolastica.

Infatti il primo gruppo ritornò al fondatore ed epistemologo della Scuola di Tübingen, cioè Johann Sebastian Drey che aveva rifondato — soprattutto nell'interesse della dogmatica — la dottrina della scienza teologica. Così ciò che questi aveva pensato principalmente per la fondamentale fu applicato alla sistemazione della loro disciplina da parecchi teologi moralisti tra cui Hadrossek elenca: Probst, Fuchs, Jocham, Rietter, Schmid e Linsemann ⁽⁷⁸⁾. Il primo di questa lista si trovò in una situazione un poco particolare perché ultramontano e, almeno per un breve periodo, professore a Tübingen. Lasciò quest'università precisamente per la sua fedeltà a Roma, ma ovviamente non poteva rinnegare le sue radici. Ciò significa che anch'egli si adoperò per far riconoscere la teologia come scienza e realizzare una morale «sistematica». Per contro la casuistica, preoccupata della pratica del confessionale, era ritenuta «non scientifica» e senza relazione con una vera teologia morale ⁽⁷⁹⁾.

L'avversario tuttavia più acuto della casuistica fu Franz Xaver Linsemann (1835-1898), il più importante e «moderno» moralista tedesco nella seconda metà del secolo. Per questi la casuistica è «una scienza autonoma di carattere sintetico» che non dovrebbe neppure comparire in un manuale di teologia morale: essa è una disciplina esclusivamente positiva che si riferisce alle disposizioni morali e disciplinari della Chiesa raccolte nei secoli da canonisti e casisti. Facendo della casuistica una critica puntuale ne denunciò il silenzio circa la virtù che non ha un posto al suo interno, l'ignoranza dell'elemento psicologico del soggetto, così decisivo nel qualificare moralmente un'azione, e la unilateralità nell'occuparsi pressoché esclusivamente della «faccia notturna della vita umana», la regione di frontiera tra ciò che è permesso ed il peccato.

Scrisse tutta la sua disapprovazione per il rinnovarsi delle polemiche, nella seconda metà del secolo, attorno ai vari sistemi di probabilità: gli parve, e giustamente, tutto un gran litigare intorno ad un cadavere. Le questioni in gioco erano superate ⁽⁸⁰⁾. Giudicò con simpatia e benevolenza sant'Alfonso, perché — sia pure come casista — non avrebbe del tutto

(77) Cfr. HADROSSEK P., *op. cit.*

(78) Cfr. *Ibid.*, 337: Ganz allgemein hat damit Drey das Problem der Systematisierung für die Moraltheologie intensiver ins Bewusstsein gehoben. Durch ihn wird der Systemgedanke noch deutlicher als Problem empfunden.

(79) Cfr. WEISS O., *art. cit.*, 138: In Tübingen und bei der Fakultätstheologie überhaupt galt: Katholische Moraltheologie ist nicht identisch mit Kasuistik. Diese ist notwendig und gut für den Beichtvater, vorausgesetzt, dass er sich nicht darauf beschränkt. Die beste Kasuistik aber bietet Alfons von Liguori.

(80) Cfr. *Ibid.*, 151-152: Mit einem Mal tauchen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in moraltheologischen Büchern wieder lange Abhandlungen über «Probabilismus» und «Probabiliorismus», über «Tutorismus» und «Aequiprobabilismus» auf, Begriffe die nicht nur die Moraltheologen der kirchlichen Aufklärung, sondern auch die der biblischen Neubearbeitung aus ihren Werken gewiesen hatten, und denen auch noch die Männer des Übergangs wie Stapf, selbst noch Probsts skeptisch gegenüberstanden.

trascurato aspetti ed elementi teorici concernenti l'uomo in quanto essere morale, come per esempio la legge. Ciò che conta però è il superamento della casuistica, che può avvenire soltanto abbandonando il modo di vedere nominalista e volontarista della tarda scolastica per ritornare alla prospettiva ontologica precedente.

Linsemann vide chiarissimamente come la legge sia ben di più che la somma dei precetti positivi e la libertà tutt'altro che il diritto di fare ciò che si vuole. Insomma la casuistica non si può correggere, si deve superare e la teologia morale lo può fare risalendo oltre la sua colpa originale⁽⁸¹⁾.

Tanto per gli esponenti del gruppo sud-tedesco, mentre di quello renano westfalico va ricordato che i suoi rappresentanti (Martin, Friedhoff, Simar, Schwane) insegnarono alle facoltà di Paderborn, Münster e Bonn. A caratterizzarli era in generale la preferenza per una costruzione statica della scienza morale di contro alla struttura dinamica ed improntata allo spirito romantico dei teologi sud-tedeschi.

Al di là delle differenze tutti questi *Deutsche Theologen*, sia pure con intensità diseguale, ripensarono la materia morale cristiana ormai tradizionale tenendo conto delle critiche «moderne» nei suoi confronti. Della casuistica diedero un giudizio che è in sostanza una sentenza di condanna, mentre non trascurarono di insistere sulla specificità cristiana della morale, la quale deve essere illustrata nelle sue esigenze sublimi ed inarrivabili e non mortificata a definire il minimo indispensabile.

Ciò però non significa affatto che in Germania fosse scomparsa o fosse poi tanto in crisi la casuistica. Tutt'altro, perché Gury, Gousset e Neyraguet furono assai conosciuti ed in Germania come altrove si produssero manuali che sembravano aver recepito proprio niente delle critiche alla *theologia moralis recepta*, se il redentorista belga Clemens Marc poteva scrivere nell'*Introductio* alle *Institutiones Morales Alphonsianae* quanto segue: «*Distinguitur a theologia ascetica, mystica et pastorali. Theologiae moralis est, homini omnia necessario implenda officia metiri ac definire, ipsique terminum indicare, quem praeterire nequit quin peccati reatum incurrat. Atque hinc est, quod haec sacra scientia magis circa peccata, quam circa virtutes versetur*»⁽⁸²⁾. Insomma come se niente fosse stato e nessuna voce si fosse levata a protestare. Oppure sí, ma *voces clamantium in deserto*.

6. Il Novecento dagli inizi al Secondo Concilio Vaticano: le discussioni di principio ed il periodo dei nuovi manuali

Alle soglie del nostro secolo la morale cattolica si affacciò ostentando una sicurezza che però ingannava. Sotto si nascondeva la problematica

(81) Chiarissimo quanto egli scrive nel *Lehrbuch der Moralthologie*, Freiburg i.B. 1878, 125: «Solange man es in das Belieben des Handelnden stellt, sich für die Freiheit oder das Gesetz zu entscheiden, bleibt die Entscheidung eben eine willkürliche und es fehlt ihr die sittliche Grundlage. Setzen wir aber, ganz im Geiste der echten thomistischen Theologie, anstatt der Freiheit die Vernunft, dann lautet der Gegensatz nicht mehr: Willkür-Gesetz; sondern: Vernunft-Gesetzesbuchstaben. Nicht von der Willkür, sondern von der Vernunft geleitet, unterziehen wir das Gesetz einer Prüfung; die Freiheit als Willkür ist der Gegensatz von Gesetzmässigkeit; die Freiheit als vernünftiges Raisonement wird nur wieder zum Gesetz».

(82) Citiamo dalla *Editio septima accuratius recognita*, Romae 1893, tomus primus, p. 2.

propria a questa parte della teologia da quando si era costituita in disciplina autonoma al principio del diciassettesimo secolo. Nel corso dell'Ottocento, e lo abbiamo visto, non erano mancati tentativi di rinnovamento che però non incisero molto, perché il tipo «romano» era pressoché universalmente recepito. Tuttavia l'esigenza di una nuova morale cominciava a diffondersi e la teologia morale tradizionale perverrà successivamente ad una autentica crisi di identità in cui ancor oggi si dibatte.

I primi trent'anni del secolo videro ampie discussioni di principio in cui spiccano i nomi di Mausbach e Schilling. Come si può subito notare siamo ancora nel mondo tedesco, dove negli anni di passaggio da un secolo all'altro la teologia morale cattolica fu costretta a pensare sotto il tiro incrociato di chi sosteneva la plausibilità di un'etica puramente filosofica di contro ad una morale religiosa fatalmente eteronoma (Hartmann) e del *Kulturkampf* protestante che sferrava attacchi violentissimi alla morale «ultramontana» di sant'Alfonso bollato come gesuita ⁽⁸³⁾.

Proprio in questa polemica entrò Joseph Mausbach a rintuzzare con puntigliosità le accuse rilevando, per esempio, che l'appello immediato della teologia protestante alla coscienza si risolve in un appello irrazionale al sentimento. Placata la polemica e precisamente negli anni della grande guerra Mausbach pubblicò la sua *Katholische Moraltheologie* (1915-1918) con l'intento di aggiornare la tradizione manualistica classica. Pur ispirato al magistero di san Tommaso non adottò lo schema sistematico delle virtù, come fece l'Aquinate nella *Summa Theologiae*, e ripropose quello del decalogo. In tal modo Mausbach restava legato all'oggettivismo della morale tradizionale dove prima ci sono i doveri da adempiere con l'aiuto delle virtù. In ciò lo stacco da san Tommaso è evidente ⁽⁸⁴⁾. Infine, pur avendo intuito e scritto che la teologia morale è una scienza che deve esporre in maniera biblica, storica e speculativa l'insieme della morale cattolica, non riuscì a tener fede al suo proposito, in quanto la parte speculativa prevaricò sul dato biblico e della tradizione, anche se il principio è quello della gloria di Dio ⁽⁸⁵⁾.

In Schilling, espressamente collegantesi alla tradizione della scuola di Tübingen, l'ispirazione di fondo era quella di costruire il sistema organico della teologia morale su di un principio specificamente cristiano che egli rinvenne nella *caritas*. Questa deve essere *forma virtutum* nel senso che l'atto di qualsiasi virtù deve essere da quella imperato anche se autonomamente rinvenuto. Anche per Schilling come per Mausbach l'apologetica antiprotestante occasionò un ripensamento di problemi veramente fondamentali e troppo a lungo trascurati.

(83) Sulle accuse a st. Alfonso come gesuita e sull'azione intrapresa dai Redentoristi per prendere le distanze dalla Compagnia — furono espulsi come «affiliati ai Gesuiti» e poi riammessi — si veda l'articolo citato di O. Weiss.

(84) Cfr. HIRSCHBRICH E., *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*, Klosterneuburg 1959, 44: Auf Grund dieser Einstellung wird die Moraltheologie als Normwissenschaft mit dominierenden Pflichtcharakter gestaltet. Die Tugenden, soweit sie behandelt werden, haben im Systembild nur zweitrangige Bedeutung.

Alla figura di Mausbach sono dedicate in quest'opera parecchie pagine: 18-28. 42-47. Nel volume di HADROSSEK, di cui sopra, se ne parla alle pp. 303-312.

(85) Cfr. ANGELINI G., *op. cit.*, 130-142.

Il secondo trentennio — seguiamo anche noi la ripartizione di Ziegler ⁽⁸⁶⁾ — fu il periodo dei nuovi manuali. La discussione beneficiò dei frutti del rinnovamento all'interno della Chiesa grazie ai movimenti liturgico, biblico e kerigmatico. I primi due strettamente legati ebbero un influsso facilmente documentabile sulla teologia morale come si ricava dal rinnovato interesse degli esegeti per temi etici tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento.

Infatti fu proprio un esageta Fritz Tillmann, passato solo in un secondo tempo all'insegnamento della teologia morale, a definire questa disciplina come la «esposizione scientifica dell'imitazione di Cristo nella vita individuale e comunitaria». Il tema della sequela è di sicuro mutuato dalla Sacra Scrittura e preferito ad ogni altra immagine anche sotto l'influsso del filosofo Max Scheler, sequela che non può essere concepita come un'imitazione servile ed eteronoma dei gesti di Cristo, perché il discepolo resta di fronte al «Maestro» una particolarità distinta ed un individuo irripetibile nella sua situazione storica singolare ⁽⁸⁷⁾.

Non venne accolta senza riserve e critiche — anche giustificate — la proposta rinnovatrice di Tillmann — uno degli avversari più puntigliosi fu ad esempio Schilling — ed in effetti potrebbe prestare il fianco ad un certo pericolo di soggettivismo come pure non è certo soddisfacente l'adozione dei tre ambiti di doveri. A giudizio di Hirschbrich tuttavia i meriti del tentativo di riforma non furono né pochi né piccoli. Basterebbe ricordare come la Scrittura venne ricollocata in onore nello svolgimento della morale teologica, la scelta della categoria *sequela Christi* consentì un rinnovato legame tra morale ed ascetica e fu il primo Tillmann ad avere attenzione ai laici adottando un linguaggio ed una mentalità diversa da quelli tradizionali della scuola. Qualcuno lo definì come il propugnatore (*Vorkämpfer*) della cosiddetta «*Laienmoral*» come anche della «*Verkündigungsmoral*».

I tentativi di rinnovamento non erano circoscritti al mondo tedesco, ma si estendevano anche a quello culturale francofono. Merita una menzione speciale E. Mersch che nel '37 scrisse «*Morale et corps mystique*» e di cui uscì postumo nel '46 «*La théologie du Corps mystique*» che affermava manifestamente il cristocentrismo nella morale.

Altra figura di spicco è quella di J. Leclercq: nel '49 pubblicava il libro «*L'enseignement de la morale chrétienne*» manifestando il suo pensiero fortemente critico sulla casuistica dei manuali ed offrendo opportuni suggerimenti circa il *ressourcement* biblico e la prospettiva comunitaria e sociale della morale. Tradotto in italiano fu ritirato dal commercio per decreto del Sant'Uffizio. Si noti che si era nel febbraio del '56!

Un'altra proposta venne da Gillemann con l'opera «*Le Primat de la charité en Théologie morale. Essai méthodologique*» apparsa nel '52. Meno di un vero manuale rinnovato, ma più di un semplice abbozzo il libro sostiene la tesi che il rinnovamento della teologia morale a partire dalla carità consentirebbe simultaneamente due grossi vantaggi: ricuperare il

(86) Cfr. ZIEGLER J.G., *Teologia morale*, in: *Bilancio della teologia cattolica del XX secolo*, Roma 1972, vol. III, 336-388.

(87) Cfr. HADROSSEK P., *op. cit.*, 319-335 ed HIRSCHBRICH E., *op. cit.*, 52-73.

primato neotestamentario e tradizionale della stessa e venire incontro alle «migliori aspirazioni della coscienza moderna».

Il rapporto tra la carità, quale atteggiamento fondamentale, e gli atti delle varie virtù è complesso e reciproco nel senso che questi sono buoni, perché riducibili all'amore che a sua volta però non si può esprimere se non attraverso la mediazione di quelli. Angelini osserva che «la carità, pur esercitando una funzione sintetica ed organizzante nei confronti della molteplice materia morale, non può fungere di per sé quale principio di discernimento materiale... La questione epistemologica della teologia morale è trascurata, e ciò non solo in Gillemann, ma in tutti i contributi teologico-morali del secondo trentennio. Sono scritti in cui si insiste a sottolineare esigenze e prospettive per il rinnovamento della nostra disciplina senza però offrire un apporto speculativo significativo al dibattito sui principi aperti all'inizio del secolo»⁽⁸⁸⁾.

Di tutti i manuali il successo ottenuto impone di citare quello del Padre Bernhard Häring, *La legge di Cristo*, 1955, anche se il giudizio sul valore dell'opera è discorde. Secondo alcuni proprio il carattere eclettico e divulgativo più che il rigore scientifico sarebbero stati all'origine della sua notevole fortuna⁽⁸⁹⁾.

Sulla scia di von Balthasar Böckle elenca accanto ai movimenti di cui sopra anche quello personalistico. Anzi il personalismo sarebbe stato l'onda principale nella corrente di pensiero del nostro tempo che — sempre secondo von Balthasar — avrebbe indotto dentro la Chiesa ad una reazione contro una neoscolastica troppo pedante, senza volto e non storica⁽⁹⁰⁾. Un posto speciale in questo movimento lo occupò Max Scheler che si oppose alla pura, impersonale morale dei doveri kantiana ed ebbe forte influsso sulla morale cattolica. Sia la teologia morale scientifica, particolarmente Steinbüchel e la sua scuola, sia le guide spirituali della *Jugendbewegung* come Guardini e von Hildebrand gli furono debitori⁽⁹¹⁾.

Nella prefazione al libro di Bonandi K. Demmer mette ben in rilievo l'importanza di Steinbüchel scrivendo che «è da considerare una figura chiave nella teologia morale cattolica del nostro secolo. Ha coltivato e promosso in prima persona il contatto ed il dialogo con le varie correnti filosofiche del suo tempo, varcando i confini della neoscolastica e dialogando con il kantismo, l'esistenzialismo, il personalismo; ma era anche un profondo conoscitore della fede cristiana. Il suo influsso sull'impostazione metodologica della teologia morale è paradigmatico. Ha saputo assimi-

(88) Cfr. ANGELINI G., *op. cit.*, 151-161.

(89) Cfr. HIRSCHBRICH E., *op. cit.*, 106-117. Più favorevole — forse anche troppo — scrive: Durch den Versuch die Verkündigungsmoral mit der Gesetzesmoral durch eine dynamische Moralgestaltung zu verbinden, bietet das Werk wertvolle Anregungen für eine weitere Entwicklung der Moraltheologie, besonders auf methodischem und systematischem Gebiet.

(90) Cfr. BOECKLE F., *Bestrebungen in der Moraltheologie*, in: FEINER J.-TUETSCH J.-BOECKLE F. (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 427-428.

(91) Sul pensiero di Th. Steinbüchel si veda la recentissima pubblicazione di BONANDI A., *Sistema ed Esistenza. Il pensiero morale di Theodor Steinbüchel*, Brescia 1987. Su quello di D. von Hildebrand si veda NISOLI C., *Dall'autotrascendimento al trascendente. La moralità e l'amore ed il loro rapporto con la fede nel pensiero di Dietrich von Hildebrand*, Pagazzano 1983.

lare ed introdurre nella riflessione della teologia morale cattolica tutti i problemi filosofici da cui erano scossi i più illustri spiriti dei tempi moderni. Superare la mentalità di ghetto fu l'obiettivo principale della sua immensa attività accademica»⁽⁹²⁾.

Il personalismo, se nella prima metà del secolo costituì un incentivo alla riflessione di alcuni temi di morale fondamentale tramandati per troppo tempo passivamente, si rivelò successivamente un elemento di ambiguità per cui esso è ad un tempo sfida, *chance* e pericolo per l'etica cristiana. L'esempio certamente più clamoroso è offerto dall'etica di situazione che, esaltando l'individuo nella sua condizione singolare ed impartecipabile, lo sottrae alle esigenze ed agli imperativi della legge universale.

Nata in ambito protestante l'etica di situazione si introdusse nelle frontiere della teologia cattolica: il Magistero la condannò ed i teologi, riconoscendo le istanze innegabili ad essa soggiacenti, cercarono soluzioni ortodosse. Il tentativo più serio ci sembra quello di Rahner che consiste nella proposta di un'etica esistenziale formale, un'etica che non mortifichi la singolarità dell'individuo, ma che d'altra parte non può che essere formale⁽⁹³⁾.

La grossa questione sottesa è quella del rapporto tra la persona individuale e la natura umana anche perché, sotto l'irrobustirsi della coscienza della storicità e della capacità dell'uomo a trasformare il mondo unitamente al declino della sensibilità metafisica, il termine «natura» venne pregiudizialmente accolto con ostilità come retaggio di altri tempi e nemico della libertà dell'uomo che si vorrebbe dispiegare sconfinata. Per la verità si deve però riconoscere che il concetto di legge naturale ebbe nei decenni passati alterna fortuna: parzialmente recuperato in campo protestante e riguardato con maggior favore dai cultori di filosofia del diritto⁽⁹⁴⁾ — non ultimamente anche perché l'esperienza dei sistemi totalitari e della guerra da questi scatenata aveva mostrato come il giuspositivismo non garantisse dall'arbitrio delle autorità dello Stato —, ha perduto di credibilità nel mondo cattolico. Qui esige di essere ripensato, ripreso ed interpretato in senso teologico e segnatamente cristologico.

Infine sempre a partire dall'irruzione del concetto di persona nella riflessione teologica, rafforzata stavolta dai risultati della psicologia, appare insoddisfacente la trattazione tradizionale degli atti umani e di conseguenza la formulazione della distinzione tra i peccati.

Neppure dieci anni prima dell'apertura del Concilio Vaticano Secondo Ph. Delhaye in un articolo intitolato *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*⁽⁹⁵⁾, articolo puntualmente denunciato come offensivo della manualistica casuista, esprimeva la sua opinione sui compiti allora attuali della teologia morale, rammaricandosi che questa scienza non avesse fatto

(92) Cfr. BONANDI A., *op. cit.*, 7.

(93) Cfr. RAHNER K., *Il problema di un'etica esistenziale formale*, in: IDEM, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 467-495.

(94) La letteratura sull'argomento, trattato nella prospettiva della filosofia del diritto, è sconfinata. Basti qui citare un'opera soltanto dal titolo però assai suggestivo: ROMMEN H., *L'eterno ritorno del diritto naturale*, Roma 1965 (ediz. orig. 1936).

(95) Cfr. DELHAYE PH., *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, «Rev. Sc. Relig.» 27 (1953), 112-130.

tutti i progressi che ci si poteva aspettare. I manuali che servivano da base per l'insegnamento, benché portassero una data recente di edizione, si sentiva che erano *démodés*. Dei trattati interi, come quello della virtù della religione, lasciavano perplessi in più punti; pagine e pagine illustravano senza persuadere le opere servili proibite la domenica, mentre in compenso poco spazio era riservato alla carità: cosa che contrasta manifestamente con l'importanza che le danno le fonti della rivelazione. Non solo, ma le già poche pagine che le erano consacrate erano percorse dal *leit-motiv* riduttivo e poco evangelico che *caritas non obligat cum tanto incommodo*.

Per rimediare a questa lacuna — continuava Delhay — sarebbe occorso che la teologia potesse prendere informazioni dall'esegeta; ma si doveva purtroppo osservare che mancavano opere di teologia biblica. Le poche che eventualmente si trovassero tralasciavano sistematicamente i problemi morali... Nell'attesa, aiutandosi come poteva, il moralista si doveva improvvisare biblista.

Più poveri ancora si era negli studi di teologia morale patristica. Anche qui — è sempre Delhay a parlare — si era in presenza di una carenza completa. Su venti lavori dedicati alla cristologia o alla dottrina trinitaria a fatica se ne trovava uno sulla morale matrimoniale in Crisostomo o sulle virtù in Agostino.

Un pò meglio andava per la morale medievale grazie agli studi di Dom Lottin: il contatto con quelle fonti consentiva di avere un'intelligenza più viva e più profonda delle tesi tradizionali.

Come ultimo elemento Delhay citava le grandi encicliche che, da Leone XIII a Pio XII, apportarono molta luce sui problemi morali. I moralisti, di solito più tentati di eccedere in prudenza che non in atteggiamenti di fronda, non pensavano minimamente di criticare i testi pontifici, ma il quadro dei loro trattati era così ben stabilito che non sapevano dove collocarli. Piuttosto che rivedere le loro sistemazioni essi preferivano relegarli in nota o in appendice. L'argomento di autorità non avrebbe avuto così altra funzione che quella di confermare il ragionamento filosofico. Per ironia della sorte invece i filosofi moralisti, che si sentivano maggiormente liberi da tradizioni costringenti ed obbliganti, facevano un appello costante alle encicliche. Era il mondo alla rovescia!

Passando a confrontare poi la teologia morale con i problemi concreti che si ponevano ai cristiani agli inizi degli anni Cinquanta l'insoddisfazione cresceva. A motivo della sua storia come del carattere sacerdotale e monastico dei suoi cultori essa non accordava alla vita dei laici tutta l'attenzione dovuta. Il lungo discredito rivolto al lavoro manuale, le reticenze circostanti la trattazione della vita sessuale avevano impedito ai moralisti di rivolgere il loro interesse a questioni ed aspetti riguardanti la gente che vive nel mondo. Era estremamente urgente, sempre secondo Delhay, che la teologia morale diventasse più kerygmatica. Essa non deve contentarsi di censurare e di risanare, ma deve illuminare ed insegnare. «Troppi predicatori — scriveva — si accontentano di commuovere o, cosa ancora peggiore, di distrarre bellamente l'uditorio, non dandogli una formazione solida e dottrinale sui doveri della vita. Meglio sarebbe non predicare la morale piuttosto che spiegare per filo e per segno ad un uditorio sbalordito a partire da qual momento il ritardo alla messa diventa un peccato

mortale o il numero di once che è permesso mangiare a colazione in un giorno di digiuno. Una predicazione sulla messa e la sua comunione con la vita, sul senso del sacro ed il bisogno di Dio avranno maggior effetto delle penose distinzioni dei casuisti come una predicazione sul dovere della mortificazione mostrerà che la rinuncia cristiana non è un'osservanza giuridica, ma l'imitazione della morte di Cristo»⁽⁹⁶⁾.

Fin qui la descrizione della morale casuistica, senza dubbio dominante ancora agli inizi degli anni Cinquanta, e tanto per richiamare il clima in teologia morale alla vigilia del Concilio. La corrente casistica, forte soprattutto nelle università pontificie romane, aveva impedito alla corrente biblica di svilupparsi e di esprimersi. Tutto lasciava credere che avrebbe trionfato e sarebbe stata riconsacrata dalla massima assise della cristianità: al più si poteva sperare che questa morale casuistica avrebbe accettato di essere completata da una spiritualità più evangelica. In tal senso si esprimeva sull'Osservatore Romano mons. Lambruschini l'11 ottobre 1962, giorno di apertura del Concilio, quando scriveva che i vescovi avrebbero dovuto scegliere tra le tendenze. Non è difficile indovinare quale si aspettasse l'articolista.

Le cose andarono invece molto diversamente, perché in aula non pochi presuli si lamentarono dello stato della nostra disciplina. Uno degli interventi più severi fu quello del cardinale Paul Emile Leger di Montreal: «*Jam in hac aula multi Patres rogaverunt ut Concilium problema renovationis scientiae moralis aggrediatur. Doctrina moralis enim quae in seminariis docetur pluribus defectibus laborat. Ut recte notavit Sua Beatitudo Maximos quartus plerumque manualia scientiae moralis non respondent menti hominis adulti nostri temporis. Scientia nostra moralis nimis casuistica est, in legalismo, iuridicismo et moralismo nimio indulget. Non apparet, si dicere liceat, ut primariae pleneque christiana. Cum hi defectus radices profundas habent in historia et in mentibus nostris, nos eas eradicare non poterimus nisi in schemate ab illis praecaveatur. Propono ergo ut in aliqua paragrapho explicite tractetur de institutione theologiae moralis. Affirmari oportet necessitas theologiam moralem intime ligandi cum theologia dogmatica, eam fundandi in Sacra Scriptura eamque integrandi in mysterio Christi et salutis. Rogetur etiam ut caritas sit centrum eius sicuti est centrum et recapitulatio legis Christi*»⁽⁹⁷⁾. Detto fatto. Nel decreto *Optatam totius* la teologia morale ebbe come un trattamento di favore... è la sola disciplina per la quale si raccomanda la necessità di una particolare cura. Una raccomandazione che, velatamente, è anche un rimprovero purtroppo meritato.

7. Conclusioni

Ripercorsa tutta la storia della teologia morale nell'età moderna fino alle soglie del Concilio Vaticano Secondo possiamo tentarne un bilancio;

(96) Cfr. *Ibid.*, 128.

(97) Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol. III, Pars VII, p. 710.

niente più di un tentativo o, più modestamente, vorremmo raccogliere l'insegnamento che ne deriva. Perché la storia è sempre *magistra*, anche in teologia, e la sola maniera di non ripeterne gli errori è quella di esserne attenti e docili discepoli ⁽⁹⁸⁾.

Al punto in cui siamo possiamo paragonarci all'esploratore, che abbia voluto seguire lo snodarsi di un fiume dalla sorgente alla foce, e dobbiamo subito riconoscere, riguardato tutto il percorso con un colpo d'occhio, che il fiume della teologia morale posttridentina non è del tutto lineare e monotono — come solitamente si crede —, perché non mancano le anse e gli sbalzi e, quel che più importa, non è affatto sfociato in un mare calmo. Anzi nell'ultimo tratto lo scorrere si è fatto più tumultuoso per finire in una vera tempesta. Pur tuttavia è ben individuabile il letto principale che, fuori d'immagine, è la manualistica casuistica.

Di questa teologia morale il peccato originale, letteralmente nel senso di nativo, è di essersi costituita con intento pressoché esclusivamente pratico ed in disciplina autonoma troncando ogni legame con il resto del sapere teologico, cioè con quella che, all'incirca negli stessi anni, cominciò a farsi chiamare dogmatica e con lo studio della Sacra Scrittura e con la spiritualità, concorrendo così alla scomposizione dell'unica *sacra doctrina* dei medievali. Autonoma presunse di essere autosufficiente perdendo il contatto con il mondo moderno e le sue espressioni di pensiero ed arrivando fino al paradosso — quasi ironia del destino — di essere pratica, ma non sempre concreta ed utile. Non raramente sembra che sia stata coltivata quasi per gioco ed anche la sua problematica inclinò a restringersi ed a ripetersi, mentre la società si trasformava rapidamente ed emergevano nuovi problemi che non si contentavano più delle vecchie risposte.

In genere si attribuisce una tale figura di teologia morale alle disposizioni del Tridentino, perché allora lo studio della nostra disciplina venne finalizzato all'esercizio del ministero del confessionale. Pensiamo invece che sia più corretto dividere la paternità della morale casuistica e fare accanto al nome del Concilio di Trento quello di Guglielmo di Ockham ⁽⁹⁹⁾. Non occorrono molte e sofisticate ricerche sul patrimonio genetico; basta guardarla in faccia la casuistica per concludere subito che «è tutta suo padre!», tanto porta evidenti i tratti di somiglianza con quello. Anche se non ne ebbe coscienza, ma non fu la sola, perché la progenie di Ockham — viva tuttora — è numerosa quasi come quella di Abramo.

(98) Purtroppo si deve riconoscere che l'attenzione alla storia non è molto presente tra i cultori di teologia morale fondamentale. Al punto che la parte storica non si trova che raramente anche nei «nuovi manuali» di quest'ultimo decennio. Per lo più — quando non è addirittura assente (Chiavacci e Böckle) — è detta in maniera così sommaria e succinta da essere giustapposta alla parte sistematica che non ne può beneficiare in alcun modo (Günthör ed Häring). Qualcosa di più nel manuale di Goffi-Piana dove c'è una cinquantina di pagine curate da A. Holderegger.

Lodevole eccezione quindi il volume di PINCKAERS S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg 1985. Recensendolo in «Revue Thomiste» 1987, 296-299 J.L. BRUGUÈS può scrivere: «L'A. a tout à fait raison de nous inviter à un parcours historique, dans sa seconde partie. A notre connaissance, d'ailleurs, il n'existe aucune histoire récente de la théologie morale. Les moralistes en sont les premiers responsables. Cela est évidemment dommage, car seule une analyse historique peut nous aider à cerner les causes profondes de la crise que traverse actuellement la morale chrétienne».

(99) Cfr. AUBERT J.M., *Morale et casuistique*, art. cit., 168-184.

Non ne ebbe coscienza, si è detto, e pensava di essere fedelmente e legittimamente nel solco della tradizione, mentre era figlia della novità, in quanto con Ockham si ebbe una svolta, anzi una cesura radicale nella storia della teologia morale, e non solo morale, ovviamente. Un'indubbia soluzione di continuità.

Non è il caso di riprendere quanto detto analiticamente a suo luogo, ma questa teologia morale dominante comportava una struttura decisamente insoddisfacente: il problema morale non sarebbe originario all'uomo, ma successivo e lo attingerebbe come dall'esterno nella maestà della legge, intesa oltre tutto non tanto come progetto unitario di Dio, ma piuttosto come sequela di precetti. Di qui l'inevitabile conseguenza di una considerazione frammentaria dei singoli atti morali in corrispondenza dei singoli e puntuali precetti e l'oblio pressoché totale della virtù che sola invece può costituire l'unità della vita morale. L'accusa di eteronomia, che è la malattia mortale dell'etica, non era infondata.

Bisogna dire chiaro e tondo che questa teologia morale, benché rapidamente universale, non era affatto in continuità con la morale tradizionale, o classica, dai Padri alla Scolastica, ma in profonda, sebbene inconsapevole, opposizione. Possiamo anche aggiungere che detta ignoranza fu ad un tempo la sua fortuna ed il suo limite: fortuna, perché su quel presupposto si poté accreditare facilmente dappertutto, ma limite, perché sicura della sua ascendenza non si esaminò mai con occhi critici. Ciò significa, una volta smacherato l'equivoco, che bisogna disfare ciò che Ockham ha fatto o, forse più correttamente, rifare quanto egli ha disfatto.

Testimoni dell'insoddisfazione verso la manualistica casuistica furono i tentativi divergenti, che per la verità non furono né poco numerosi, né di poco conto, benché tutti di uno stesso ambito geografico e culturale. Alla contestazione non mancarono di accompagnare proposte di soluzioni alternative, ma per varie ragioni non furono vincenti e non si imposero. La corrente principale della casuistica non perse il predominio e continuò a configurare il gran fiume della morale moderna, mentre proprio questi tentativi divergenti — dall'*Aufklärung* cattolica alla scuola di Tübingen ai *Deutsche Theologen* alla stessa ripresa del pensiero tomista — li possiamo adesso apprezzare come fermenti anticipatori e precorritori delle esigenze di rinnovamento innegabili ed improrogabili della teologia morale a mezzo del nostro secolo. Se avessero avuto maggior fortuna, la nostra disciplina non si troverebbe nella crisi di identità in cui versa e non sarebbe in così gran ritardo che rende a volte concitata la riflessione attuale. Ma la fretta, si sa, è cattiva consigliera.

In ogni modo il presente è l'eredità del passato ed i nodi, per troppo tempo aggrovigliati, vengono al pettine tutti d'un colpo, siccome vale anche per i moralisti che «i padri mangiarono l'uva acerba e i denti dei figli rimasero legati». Il problema fondamentale, complesso e comprensivo di infinite altre questioni, ci sembra quello dello statuto epistemologico della teologia morale stessa, dopo che ci si è accorti che non basta il ritorno alla Sacra Scrittura per avere un'etica cristiana che sia scienza e non predicazione. Riemergono così inevitabilmente la questione del principio e quella della relazione con la dogmatica, più precisamente con la cristologia e l'antropologia teologica, ricollocando la nostra disciplina nel tutto

unitario della dottrina cristiana. Intanto non si può ignorare il pensiero contemporaneo e si rende necessaria al teologo moralista l'elaborazione di una valida struttura filosofica alla cui luce risolvere, per esempio, quei temi emersi già fin dalla prima metà di questo secolo e di cui si è detto prima ⁽¹⁰⁰⁾.

Siamo senz'altro ad una svolta nella storia dell'etica cristiana che vede tramontare definitivamente il modello della manualistica postridentina. Quando poterne salutare uno nuovo — se ci sarà — nessuno può dire. Per il momento la condizione della teologia morale fondamentale ci richiama alla mente due pagine bibliche: Babele e l'esodo. La prima, perché lo stato degli studi ci appare come un immenso cantiere dove si tenta — in verità qui senza presunzione — di costruire una torre sul posto di un'altra abbattuta e di cui restano ancora abbondanti tracce sul terreno. Ma la costruzione della nuova e futura tarda a compiersi e si ha spesso l'impressione di un gran correre senza intendersi, in una sorta di confusione delle lingue o, con terminologia attuale, di pluralismo selvaggio. Non si vede ancora chi abbia in mano un progetto compiuto. Un pò come a Babele appunto, ma forse l'immagine è troppo pessimista. Proviamo allora con la seconda, maggiormente verosimile e senz'altro più confortante. Si sta come gli ebrei nel deserto, fuori d'Egitto, ma ancora lontani dalla terra promessa: una condizione precaria e ogni tanto disagiata. Vengono in mente anche le cipolle, ma onestamente non c'è ragione di rimpiangerle. Da là bisognava venir via e si è fatto bene, anche se le tentazioni nel deserto sono tante ed i meno forti, dimentichi delle sane tradizioni, possono sacrificare al vitello. Bisogna invece proseguire, nella speranza di essere più fortunati di Mosè ed entrare nella terra promessa. Vedere cioè conformarsi a una nuova e moderna ed incisiva teologia morale. Alla quale auguriamo una fortuna pari — ma ne basterebbe la metà! — a quella che sortì la morale postridentina arrivata fin quasi ai nostri anni.

FERDINANDO CITTERIO

Semin. Arciv. - Venegono Inf. (VA)

5 febbraio 1988

(100) Un esempio di riflessione che colloca puntualmente la morale sullo sfondo della cristologia lo offre KL. DEMMER. Di lui si vedano *Entscheidung und Verhängnis. Die moral-theologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn 1976 e *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg 1985.

Con grande favore segnaliamo il rinnovato interesse sul tema della virtù. Si veda ABBA G., *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso*, Roma 1983; IDEM, *Virtù e dovere: valutazione d'un recente dibattito*, «Sales». 49 (1987), 421-484. Ancora più recenti SCHOCKENHOFF E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag 1987; ZIEGLER J.G., *Christozentrische Sittlichkeit - christusförmige Tugenden*, «Trier. Theol. Zeit.» 1987, 290-312.