



## Il tema della conformità con la Volontà divina nel periodo moderno

Una nuova generazione di moralisti nel XVI secolo. L'influsso dell'ockhamismo e nuove proposte per la teologia morale

*Alberto Mestre, L.C.*

### Introduzione

Le dottrine di Guglielmo d'Ockham hanno un influsso notevole nel pensiero moderno occidentale. Si muovono oltre il secolo XIV, e penetrano i secoli successivi. In questo articolo cercheremo di mostrare la portata di questo influsso, in modo generale negli autori moderni e nelle diverse Università dell'epoca; e in modo particolare, nei nuovi manuali di teologia morale di questo periodo.

Nello specifico, vedremo infine, l'influsso che hanno le dottrine "ockhamiste" sui temi così chiamati "spirituali", per esempio è il tema della *conformità della volontà umana con la Volontà divina*.

### 1. Una nuova generazione di moralisti nel XVI secolo

All'inizio del XVI secolo sorge un gruppo nuovo di moralisti<sup>1</sup>: Adriano VI, Giovanni Mair, Luís Núñez Coronel e Antonio Núñez

---

<sup>1</sup> Dobbiamo ricordare che «a metà del XV secolo, la corrente scolastica più potente e diffusa è il nominalismo, che già nel secolo scorso si aveva impadronito di quasi tutte l'università europee», GUILLERMO FRAILE, *Historia de la filosofía. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Vol. III, BAC, Madrid, 1978, 383. (La traduzione è mia).

Coronel, Gaspar Lax, Pietro Crockaert, O.P., Pietro Fabre de Nimega, O.P., Giovanni Dullaert, Roberto Caubraith, Davide Cranston, Guglielmo Manderston, Antonio Silvester, Giorgio Buchanan, Luigi Pitoys, Roberto Céneau, Gioachino Almain, (che fu il discepolo più brillante di Mair in Monteaguto), Pietro Honston, Gilberto Crab, Giorgio Lokert, Antonio Roberto Dumus, Girolamo Hangest, Gervasio Wain, Judoco Trutfeder (professore in Erfurt e maestro di Lutero), Giovanni Eck, Jacobo Magnus, Andrés Limos, Martín Limos, Agustín Pérez de Oliván, Fernando de Enzinas, Alvaro Thomas, Jerónimo Pardo, Juan Dolz de Castellar, Juan Lorenzo de Celaya, Juan de Gélida, ecc<sup>2</sup>. Molti di questi propongono una morale fondata soprattutto basata su una nozione giuridica dell'obbedienza alla legge anche in senso ockhamista.

Questa visione ockhamista della teologia, che possiamo anche chiamare visione nominalista, sottolinea l'idea della legge e dell'obbligo, riducendo la spontaneità interiore e lo slancio, quali caratteristiche dell'amore e che formano la base della vita spirituale e della mistica. La visione ockhamista trova grande favore in modo generalizzato nel pensiero occidentale, e in un modo più particolarizzato in certi ambiti accademici, provocando una vera spaccatura in un modo chiaro nella teologia, separando trattati tra di loro, come: la separazione della teologia sistematica-dogmatica dalla teologia morale, la teologia morale dalla spirituale, la teologia spirituale dall'esperienza spirituale e dalla mistica, ecc.

La spaccatura che in questo modo si produce tra la teologia morale e la mistica si percepisce ogni volta e si applica in modo chiaro quando si parla di precetti e consigli. La teologia morale sarà più portata a trattare i precetti, che regolano obblighi in tutti gli ambiti dell'agire umano e che diventa qualcosa di universale. I consigli appaiono come qualcosa secondaria, diventando per la morale degli

---

<sup>2</sup> Conviene far notare che se bene il nominalismo nei suoi diversi aspetti e modalità si aveva infiltrato in quasi tutte l'università dell'epoca, l'Università di Salamanca fu una delle poche che si liberarono di questa tendenza di pensiero. A questo contribuisce la preponderanza nelle sue cattedre di francescani e domenicani che seguivano le dottrine di Giovanni Duns Scoto e S. Tommaso d'Aquino. Nonostante questo, agli inizi del XVI secolo, le università di Salamanca ed Alcalá soffrono anche tardivamente l'influsso nominalista che procede di Parigi, benché il movimento nominalista ha iniziato il suo scioglimento. Cf. GUILLERMO FRAILE, *Historia de la filosofía. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Vol. III, BAC, Madrid, 1978, 392.

atti opzionali, cioè, atti lasciati alla libera iniziativa di ognuno e, per questo, riservati a una elite che cerca la perfezione; tutto ciò potrebbe indurre a pensare che i consigli appartengono all'ascetica e alla mistica, e non tanto alla teologia morale.

Questa distinzione, che alla fine consiste in un modo diverso di vedere gli atti, costituisce una vera e propria separazione, rinforzata dalla sfiducia che la teologia morale ha nell'ascetica e mistica, considerandola troppo presa dalla spontaneità, dall'emozioni e dai sentimenti, e che in tanti casi viene considerata come un fenomeno straordinario; mentre la teologia morale si fonda saldamente sulla normatività, la costrizione della legge, le regole.

La divisione si farà più rilevante anche a livello sociologico nel seno della stessa Chiesa tra i cristiani comuni, ai quali sembrerebbe che non si chiede se non un comportamento morale adatto; mentre ai religiosi, in quanto consacrati, sembrerebbe competere loro la perfezione, uno stile di vita superiore<sup>3</sup>.

Non possiamo tralasciare, che se tale tendenza nominalista si fa presente pian piano, e mentre questa separazione tra la teologia morale e la spiritualità si va attuando, esistono anche lungo i secoli XIV e XVI molti autori che mantengono la profonda unione tra la spiritualità e la mistica, e la teologia scolastica<sup>4</sup>.

Ma nella prima metà del XVI secolo, la teologia risorge nel seno delle università. Il metodo è scolastico, nel senso di un uso ogni volta più frequente delle procedure razionali e della dialettica e la logica come metodologia, dando molta importanza all'aspetto speculativo, con la moltiplicazione delle divisioni, delle *quaestio*, degli argomenti,

---

<sup>3</sup> Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 333-334.

<sup>4</sup> Esempio di questo è nel secolo XIV il Maestro Eckhart (1260-1327), che oltre teologo fu un estupendo maestro delle anime, un uomo molto spirituale. La scuola renana-fiaminga con Taulero (1300-1361), Enrico Suso (1295?-1366), Ruysbroeck (1293-1381), Tommaso di Kempis con la sua *Imitazione di Cristo*, hanno una orientazione speculativa notevole, ma alla stessa volta i suoi scritti hanno l'impronta dell'esperienza di vita, della luce della fede, che va oltre la ricerca razionale. La mistica spagnola prenderà in certo senso la staffetta nel secolo XVI, e vivrà con armonia con la teologia. Non possiamo dimenticare che San Giovanni della Croce aveva studiato a Salamanca. Merita una menzione speciale San Francesco di Sales (1567-1622), già che in certo senso riesce a stabilire altra volta l'unione tra tutte queste realtà. Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 333.

dell'ampiezza del vocabolario tecnico e specializzato, e con una astrazione e complicazione crescente dei problemi e delle discussioni.

In genere, si attribuisce un grande rilievo all'aspetto razionale e speculativo. Si tratta di una vera rinascita della teologia. In questo senso troviamo Francisco de Vitoria (1480-1546) come rappresentante della scuola domenicana a Salamanca.

Francisco de Vitoria sostituisce il libro delle Sentenze di Pietro Lombardo per la Somma Teologica di S. Tommaso d'Aquino, nell'insegnamento teologico. Il libro dell'Aquinate sembra più adatto alle esigenze del suo tempo. Nello studio delle virtù il trattato sulla giustizia va conquistando una ampiezza progressiva. È vero che questo trattato è quello che offre delle risposte più convenienti a tutte le problematiche scottanti che stanno nascendo, come sono il diritto naturale, il diritto delle genti, le difficoltà a tanti temi collegati alla scoperta del "*Nuevo mundo*", e in questo si percepisce uno sbilanciamento verso il versante giuridico nel momento che si devono affrontare temi morali<sup>5</sup>.

Anche il pensatore cattolico Francisco Suárez entra nell'orbita di questo influsso<sup>6</sup>, lui rappresenta una certa visione volontarista della legge. Nel suo libro *De legibus et legislatore Deo* (1612) fa una ricerca da questo punto di vista. Basta approcciarsi al prologo di questo manuale in cui si legge: «Dio governa le creature... illuminando loro con l'insegnamento, chiamando loro con i suoi consigli, obbligando loro con le sue leggi e soprattutto aiutando loro con il soccorso della grazia»<sup>7</sup>.

Nel capitolo dedicato allo studio della natura della legge, Francisco Suárez insegna che la legge ha bisogno della ragione, cioè,

---

<sup>5</sup> Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 351-352.

<sup>6</sup> Cf. FRANCISCO CANALS VIDAL, *Historia de la Filosofía Medieval*, Curso de Filosofía Tomista, Herder, Barcelona 1976, 326-336; Possiamo trovare buone ricerche su questi argomenti in, LEOPOLDO PRIETO, «Francisco Suárez e Tommaso d'Aquino», in JESÚS VILLAGRASA (ed.), *Neotomismo & Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro*, APRA, Roma 2006, 91-137; JESÚS VILLAGRASA, «Appendice: Tesi di Tommaso d'Aquino e di Francisco Suárez», in JESÚS VILLAGRASA (ed.), *Neotomismo & Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro*, APRA, Roma 2006, 165-178.

<sup>7</sup> «...doctrina illuminando, consilia monendo, legibus cogendo et praecipue suae gratiae auxiliis adjuvando», FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia*, t. V, *De legibus, Proemium*, París 1856, p. IX.

«un giudizio retto su quello che si deve fare», e anche «la volontà efficace di muovere verso l'agire». In questo modo definisce l'essenza della legge: «Essa... è nel legislatore un atto della volontà giusto e retto, mediante il quale il superiore vuole obbligare l'inferiore a fare questo o quello». Questa nozione ha una carica volontaristica molto forte, e punta principalmente sull'esteriorità del comando, in certo senso come si trova in Guglielmo d'Ockham<sup>8</sup>. Certamente con questa nozione, ci allontaniamo non poco dalla definizione classica di legge utilizzata da S. Tommaso d'Aquino, cioè, la legge come un'ordinazione della ragione (*rationis ordinatio*)<sup>9</sup>.

## 2. Una prospettiva di adeguazione per la teologia morale dopo il Concilio di Trento

### a. Lo slancio prodotto dal Concilio di Trento

La dottrina di Francisco Suárez sulla legge costituisce il fondamento della morale dell'obbligo sviluppata successivamente con le *Institutiones morales* dei secoli XVII e XVIII. Questi manuali di teologia morale<sup>10</sup> sono stati elaborati per la formazione dei confessori secondo le direttive del Concilio di Trento<sup>11</sup>, che cerca di offrire una migliore preparazione in questa area di fronte le sfide pastorali presenti nella Chiesa.

Il Concilio di Trento insisteva sull'insegnamento del sacramento della penitenza, il quale doveva essere amministrato in modo integro, tenendo conto di tutti e di ogni singolo peccato, con il suo genere, la

---

<sup>8</sup> Si può trovare una breve ma significativa ricerca su questo argomento in: MESTRE CARBONELL, ALBERTO, *La conformidad de la voluntad humana con la Voluntad de Dios desde la perspectiva moral en Santo Tomás de Aquino*, APRA, Roma 2012, 36-52.

<sup>9</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant' Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 168; GUILLERMO FRAILE, *Historia de la filosofía. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Vol. III, BAC, Madrid, 1978, 445-470.

<sup>10</sup> Altri manuali simili alle "*Institutiones morales*" di Juan Azor le troviamo nelle opere di H. HENRIQUEZ con la sua *Theologiae moralis summa*; il manuale di VINCENZO FIGLIUCCI, *Morales quaestiones de christianis officiis et casibus conscientiae*; quello di P. LAYMAN (1574-1635), *Theologia moralis*; e il manuale di HERMAN BUSNBAUM (1600-1688), *Medulla theologiae moralis*.

<sup>11</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant' Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 168.

sua specie e il numero, anche delle circostanze nelle quali l'atto viene realizzato, le quali possono mutare la specie.

Per soddisfare tutti questi requisiti la *Institutiones morales* scelgono per l'esame di coscienza dei penitenti l'elenco dei dieci comandamenti di Dio ed i precetti della Chiesa già utilizzati nel Medioevo. Si propongono i comandamenti come la legge promulgata dall'autorità: prima di tutto da Dio, dalla Chiesa e poi dallo Stato, i quali li impongono come obbligo. La mancata osservanza di uno di questi precetti implica peccato. Non è molto difficile concludere da tutto questo una visione specificamente legalista, cioè, una morale del permesso e del vietato, dove la vita morale rimane ridotta fondamentalmente all'esercizio della virtù dell'obbedienza, e questa indirizzata a seguire la legge.

Dobbiamo comunque riconoscere a tutto questo, la sua grande utilità in vista della preparazione ad una confessione valida, questo è vero, ma si deve affermare anche la mancata comprensione riguardo alla modalità di poter diventare la fonte unica, o principale, per una vita cristiana piena, mentre ne è soltanto una parte di essa, in un organismo integrale dove deve prevalere l'imitazione di Cristo, l'esperienza spirituale e l'esercizio della virtù<sup>12</sup>.

Per poter osservare più da vicino l'evoluzione dei fatti, ci aiuterà l'analisi della nuova disposizione dei temi morali che appaiono nel libro *Institutiones morales* del gesuita Juan Azor<sup>13</sup>.

#### b. Le *Institutiones morales* de Juan Azor, S.I.<sup>14</sup>

Questa opera presenta una divisione fondamentale<sup>15</sup> in quattro grandi parti, già annunciata dalla sua introduzione. Queste parti sono: i

<sup>12</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant' Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 169.

<sup>13</sup> Per questo punto mi aiuterò del materiale che si trova nel libro di SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 337-345.

<sup>14</sup> Juan Azor, S.I. (1536-1603), fu professore a Roma. La sua principale opera fu: *Institutiones morales*, che ha come titolo completo: *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*. Il primo volume apparso a Roma nel; dopo ci sono due altri volumi postumi nel 1606 e 1611. Questa opera è considerevolmente grande a causa del suo sforzo per avere in considerazione l'insieme di tutta la materia morale dal punto di vista della coscienza che è l'incaricata di giudicare sul bene e male degli atti umani. Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 338.

dieci comandamenti, i sette sacramenti, le censure e le pene ecclesiastiche, e finalmente, gli stati di vita e i fini ultimi.

Una prima caratteristica che subito si percepisce è che la prospettiva di tutto il materiale morale ha come centro il tema dell'obbligo, per cui si denotano i sacramenti e gli stati di vita dal punto di vista degli obblighi peculiari che implicano.

Risulta del tutto normale che Juan Azor offra nella preparazione, organizzazione e divisione della sua opera, tutta la procedura che lui stesso ha vissuto all'interno della Compagnia di Gesù, nell'affrontare le novità nell'ambito della preparazione della *Ratio studiorum* alla quale lui stesso partecipò.

La Compagnia di Gesù percepì un grande bisogno di riorganizzare gli studi dei suoi religiosi, in modo da poter rispondere alle esigenze della scienza teologica e al tempo stesso ai compiti pastorali che avevano assunto, tra i quali la direzione delle coscienze, come anche il bisogno di risolvere le complesse situazioni e problemi che sorgevano in quella epoca, fra i tanti, il sorgere dei famosi «casi di coscienza» o questioni pratiche di morale.

Da 1586, si diede l'incarico a una commissione della Compagnia l'elaborazione di una bozza di programma degli studi teologici, denominato solitamente, la «*ratio studiorum Societatis Jesu*». Questa bozza fu sottomessa all'esame dei migliori teologi della Compagnia, lavorandovi successivamente più volte, integrandola con nuove proposte nel 1591 e 1615. Allo stesso tempo, diversi teologi della Compagnia presentarono programmi per l'insegnamento della teologia morale. Sorge così un bisogno, che si percepisce vivamente, alla fine del XVI secolo, quello di una nuova modalità nell'insegnamento della teologia, specificamente della teologia morale. Insorse allora l'era dei manuali.

La *Ratio studiorum* della Compagnia di Gesù, sceglie, non senza certe resistenze, la *Somma Teologica* di S. Tommaso di Aquino come

---

<sup>15</sup> Per poter capire meglio questa nuova divisione, questa nuova presentazione della morale, che in certo senso cerca di rispondere ai nuovi bisogni che il Concilio di Trento ha chiesto, aiuta conoscere come la Compagnia di Gesù, che conobbe la sua prima fioritura nella seconda metà del XVI secolo, risponde come congregazione religiosa a queste nuove sfide. Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 337-338.

base e fundamenta dell'insegnamento. Però, motivati da una preoccupazione pastorale, stabilisce una distinzione, specificamente nella morale, tra un «*cursus maior*», destinato ad uno studio più speculativo, e un «*cursus minor*», più pratico ed orientato essenzialmente alla formazione degli studenti nella trattazione dei casi concreti. Già questa iniziale distinzione introduce il bisogno di redistribuire il materiale della teologia morale secondo una prospettiva: prendere dalla teologia speculativa gli elementi generali necessari come fundamenta della moralità, da qui nasce quello che diventerà la morale fondamentale; successivamente esporre in seguito, la materia morale accuratamente secondo l'ordine dei comandamenti, e ciò che diverrà la morale speciale. In questo modo la *Ratio studiorum* mette insieme gli elementi utili per lo studio diretto dei casi di coscienza, avendo presente le circostanze particolari. Allora, si scartano nell'insegnamento i trattati considerati troppo speculativi, come quello del fine ultimo e quello della grazia; mantiene invece il trattato degli atti umani, *l'habitus* e le virtù, quello della legge, la coscienza e il trattato sui peccati; aggiungendo successivamente i comandamenti di Dio ed i precetti della Chiesa, i sacramenti, dal punto di vista degli obblighi che impone la sua corretta amministrazione, ed eventualmente gli obblighi propri agli stati di vita, come quello religioso. Alla fine, le censure canoniche, che sono presenti specialmente nel sacramento della Penitenza<sup>16</sup>.

Quanto precedentemente precisato ci aiuterà spiegare successivamente le motivazioni delle divisioni che si troveranno sui grandi temi della teologia morale nel libro delle *Institutiones*.

Juan Azor presenta uno studio di sette elementi generali: gli atti umani; la loro distinzione tra atti buoni e atti cattivi (a questo punto Azor introduce uno studio sulla coscienza); le passioni, che ci spingono verso il bene o il male; gli *habitus*; le virtù in generale; i peccati in generale (come infrazioni alla legge) e finalmente, il trattato della legge: legge umana, legge divina e naturale, i cinque comandamenti della Chiesa, come regole per l'agire umano.

---

<sup>16</sup> Cf. U. LÓPEZ, *Il metodo e la dottrina morale nei classici della Compagnia di Gesù*, in *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, Roma 1942, 90; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 337-338.



Non si trova il trattato sulle beatitudini, che rappresenta l'introduzione ai fini della vita morale, non appare il tema dei Doni e i frutti dello Spirito Santo, e neanche il trattato della grazia<sup>17</sup>.

L'influsso di una visione della morale orientata in modo prioritario dalla legge e dall'obbligo morale non pone come necessaria la presenza di un trattato sulle beatitudini. Allo stesso modo, diventa chiaro che i temi dei Doni, i frutti dello Spirito Santo, le beatitudini, gli elementi della vita spirituale, non possono essere oggetto degli obblighi strettamente detto, e per questo motivo non hanno luogo dentro nell'attuale struttura della teologia morale.

Queste tematiche saranno affidate o meglio, confinate, nell'ascetica e nella mistica, per questo motivo continua a crescere la separazione tra la morale e la spiritualità.

Tra tutte le virtù, quella che prevale è la giustizia, e sotto questa, tutte le altre virtù e anche gli altri temi possono essere trattati, sempre che ci siano aspetti nei quali la giustizia possa implicare.

La virtù della giustizia diventa il punto di riferimento nella struttura della morale nel manuale *Instituciones morales*. Questo viene osservato specialmente in modo chiaro nella seconda e terza parte che detiene una forte orientazione giuridica e canonica, concedendo molto spazio agli aspetti giuridici. In questa linea, per esempio, l'autore delle *Instituciones morales* dedicherà una grande parte allo studio della legge di Mosé, e per altro lato, non darà quasi nessun rilievo al trattato della Legge Nuova o Legge del Vangelo. Invece, il Decalogo, identificato in certo senso con la legge naturale, proporziona le divisioni per la morale speciale, sostituendo così la divisione che offrivano le virtù. Un commento particolare dobbiamo dare sul modo d'interpretare la Legge Mosaica, che dopo le *Instituciones morales*, vengono studiate dalla prospettiva della morale dell'obbligo, che certamente non è la prospettiva propria delle Sacre Scritture<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. JUAN AZOR, S.I., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Roma 1600; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 339.

<sup>18</sup> Cf. G. PELLICCIA, s.s.p., *La preparazione ed ammissione dei chierici ai Santi Ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma 1946, 381; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 342.

In questa nuova distribuzione del materiale morale osserviamo l'assenza del trattato della grazia. È vero, come già abbiamo detto prima, che ciò è dovuto al suo carattere troppo speculativo, per cui non si riteneva necessario inserirlo in un manuale destinato soprattutto alla formazione dei futuri sacerdoti che avevano la missione pastorale, cioè, la cura delle anime. Ma dobbiamo dire che il tema della grazia, per quanto sia speculativo, svolge un ruolo essenziale nell'agire umano, nell'operare cristiano, e allora, la sua omissione provoca un vuoto notevole quando si tratta della formazione morale.

Il problema fondamentale è che il trattato della grazia non si lascia ridurre all'obbligo, sfugge alla legge e ai suoi imperativi, non permette di chiudersi nell'ambito legale, e per questo motivo già non trova un posto adeguato in questa nuova presentazione della teologia morale. Questa nuova proposta morale non sa cosa fare con questo trattato che diventa scomodo e imbarazzante, e dunque viene bandito fuori della morale, e non si avverte il bisogno di studiarlo, per lo meno in quest'area della teologia. La legge non ha bisogno della grazia, secondo questa proposta di struttura della teologia morale. «In una simile morale, ha rilievo soltanto tutto quello che viene dall'esterno, come un aiuto promesso dalla fede e il cui studio dipende più dalla dogmatica che dalla morale, perché sembra più speculativa che pratica»<sup>19</sup>.

Naturalmente questa omissione del trattato della grazia nella struttura morale realizzata nel manuale di Juan Azor e dai moralisti che continuarono le sue tracce, non significa minimamente che questi teologi non apprezzassero il ruolo della grazia nella vita cristiana e nella stessa propria vita, non vogliamo dire questo. Semplicemente che nella nuova prospettiva in cui si studia la teologia morale, il trattato della grazia non riesce a trovare un suo posto specifico, e il suo inserimento viene sempre difficile e complicato, ma questo già mostra che c'è qualcosa che non va, perché sparisce un elemento essenziale all'interno della stessa struttura morale<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 343.

<sup>20</sup> Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 343.

Abbiamo detto fino adesso che il trattato della grazia è stato escluso della struttura della morale, e ciò porta irrimediabilmente verso strade molto giuridiche, naturalisti e razionalisti, dove si sono le proprie forze dell'uomo a prevalere nella vita morale cristiana.

Con l'assenza della grazia, cresce molto l'importanza della legge, il suo compimento, il primato dell'obbligo, e con tutto questo, appare il legalismo. Una simile vita morale produce inevitabilmente sintomi di rigidità, rigorismo, che preparano la via al Giansenismo.

Se fino adesso abbiamo guardato le omissioni, scopriamo ora più da vicino la struttura che si va impadronendo della teologia morale, e che troviamo in modo molto chiaro esposto nella prima parte de le *Instituciones morales*, che corrisponde propriamente alla disciplina che oggi chiamiamo teologia morale fondamentale.

Il trattato sugli atti umani e liberi appare molto sviluppato. Raggiunge anche una dettagliata analisi di tutte le su parti; molto ben studiato da S. Tommaso d'Aquino, ma che poteva essere considerato anche troppo speculativo, ma si accetta così come è, finendo con uno studio sulla moralità. Questo trattato diventa centrale, perché la volontarietà interessa molto, e collegata a questa tematica, troviamo la scelta, la deliberazione e la libertà.

Juan Azor introduce anche un nuovo trattato, quello della coscienza, che non si trovava come tale in S. Tommaso d'Aquino, e che diventa un problema per chi vuol fare una comparazione con l'Aquinate, che nella Somma Teologica poneva questo tema all'interno dello studio dell'atto umano. Certamente questo argomento è in piena armonia con il trattato dell'atto umano, perché l'atto morale fa riferimento alla ragione pratica, tramite uno dei suoi atti prediletti come è quello dell'atto della coscienza morale, che giudica sulla moralità degli atti, e che determina quello da fare o d'evitare. È un giudizio personale, e questo interessa molto dovuto alla tendenza moderna di trovare il riferimento morale anche nella decisione soggettiva.

Successivamente Azor studia molto velocemente, anzi, in un solo libro o capitolo, le passioni, gli *habitus* e le virtù, che contribuiscono alla qualità dell'atto umano. In seguito l'autore si intrattiene in uno studio sui peccati e, in modo particolare, sulle leggi che sono collegate. In quest'area interessa molto determinare la specie dell'atto, che permette di fare una classifica e così dare un posto e una categoria

determinata, molto utile nel momento in cui si fa l'analisi dei casi morali concreti<sup>21</sup>.

Abbiamo identificati i temi prioritari: gli atti umani o liberi con la loro moralità, la coscienza, i peccati e le leggi. Questi sono i punti forti della esposizione che *Azor* presenta nella sua parte generale. Precisamente questi temi saranno i più trattati da moralisti posteriori all'interno della teologia morale fondamentale.

Appare inoltre una prospettiva nuova nello studio dei temi come: le passioni, gli *habitus* e le virtù, ancora presenti nella nuova struttura e ciò è dovuto all'evidente importanza che possiedono nella tradizione teologica. Benché presenti, hanno invece un luogo modesto e piuttosto ridotto nel libro terzo della prima parte: c. 1-19 per le passioni; c. 20-24 per gli *habitus*; c. 25-30 per le virtù. Questi temi della morale hanno un ruolo di secondo posto, come aiuto o ostacolo in riferimento all'atto libero<sup>22</sup>.

Nella parte della teologia morale speciale, i comandamenti di Dio proporzionano le divisioni della materia, e costituiscono la struttura del sistema, determinando l'orientamento principale del pensiero morale.

Le virtù, anche le teologali, diventano soltanto delle categorie caratterizzanti che servono per l'elenco e classifica degli obblighi<sup>23</sup>.

La forza della nuova sistematizzazione fu così grande, nei suoi elementi principali, con la sua organizzazione molto rigorosa, con le sue linee di forza, con le sue caratteristiche, con la sua tendenza verso una morale dell'obbligo, che fa di questo manuale di teologia morale uno strumento adatto che corrisponde con precisione alle idee dell'epoca. E per questo motivo le *Instituciones morales* esercitarono un influsso determinante, come modello, negli innumerevoli manuali di morale posteriori.

---

<sup>21</sup> Cf. G. PELLICIA, s.s.p., *La preparazione ed ammissione dei chierici ai Santi Ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma 1946, 381.

<sup>22</sup> Cf. JUAN AZOR, S.I., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Roma 1600.

<sup>23</sup> Cf. JUAN AZOR, S.I., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Roma 1600; Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 343-344.

È evidente che parte del successo di questa opera procede dall'azione della Compagnia di Gesù, che offriva delle risposte, con il suo insegnamento e orientamento, ai bisogni di quella epoca di fronte alle sfide nuove che apparivano.

Per tutto questo, la concezione della morale presentata in questa opera diventerà classica, e sarà utilizzata senza nessun problema dai moralisti di quella epoca<sup>24</sup>.

### **3. Una nuova generazione di manuali di teologia morale e lo spostamento di alcuni trattati alla teologia spirituale**

I manuali di teologia morale si moltiplicano dopo il XVII secolo, mantenendo lo stesso schema delle *Instituciones morales*, ed entreranno in dibattito secondo le diverse scuole aventi una posizione diversa di fronte alla questione del probabilismo.

L'attenzione dei moralisti si concentra nei casi di coscienza particolari, che diventano il materiale principale della teologia morale.

Il centro dinamico della concezione della morale dei manuali e pertanto della loro struttura; il meccanismo che lega e facilita il movimento di tutto l'ingranaggio, che spiega la struttura stessa e donandogli fermezza, è l'obbligo, che diventa l'essenza della morale ed a sua volta, la sua anima costitutiva<sup>25</sup>. Questo centro dinamico permette di descrivere la struttura interna dei manuali di morale ed allo stesso tempo di spiegare come questa nuova sistematizzazione logica ha assicurato il suo successo.

Usiamo adesso un esempio-comparativo: un orologio. Come elementi insostituibili di questo orologio, troviamo i quattro trattati principali<sup>26</sup>: il trattato degli atti umani, della coscienza, le leggi e i

---

<sup>24</sup> Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 344-345.

<sup>25</sup> Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 347.

<sup>26</sup> Secondo Servais Pinckaers, avendo conto delle differenze tra le scuole di morale, si può dire che in tutti i manuali di morale dal secolo XVII al XX hanno lo stesso fondamento e la stessa struttura che si trova nella sistematizzazione della morale fondamentale delle *Instituciones morales*, che consiste nei quattro trattati principali: gli atti umani, la coscienza, le leggi ed i peccati. Si possono trovare piccole modifiche in alcuni manuali, già che alcuni cambiano l'ordine dei trattati; altri, per certa fedeltà a S. Tommaso, aggiungono il trattato delle virtù, o addirittura quello del fine ultimo; ma tutti includono senza eccezione i quattro trattati princi-

peccati. Dall'altro lato, i comandamenti di Dio e quelli della Chiesa, che presentano gli obblighi, tutto questo allora diventa il contenuto dell'orologio. Seguendo lo stesso esempio-comparazione, la giustizia, come virtù della legge, e con l'obbligo, che è la sua forza, diventano la custodia di questo orologio, che permette alloggiare dentro tutti i meccanismi.

L'energia che avvia tutto l'orologio è il rapporto tra la libertà e la legge, che quasi sempre stanno in tensione continua. Ciò che permette mettere insieme questi elementi, è la coscienza, la quale impone la legge alla libertà, ed orienta gli atti umani (che si sprimono in tante volte in forma di casi di coscienza), che procedono dalla libertà ma che si trovano sottomessi alla legge<sup>27</sup>.

Organizziamo ora ogni elemento presente nei trattati di morale fondamentale.

Alla base del trattato degli atti umani troviamo il tema della libertà, con la sua caratteristica fondamentale della volontarietà. Ma qui c'è un aspetto molto importante, questa libertà non è quella libertà capita in modo classico, si tratta della *libertà d'indifferenza*, cioè, *quella capacità di scegliere tra i contrari*.

Un altro tema fondamentale è la legge, tuttavia esaminato in modo molto giuridico, che pian piano domina tutto il trattato di morale e determina la sua divisione secondo i comandamenti.

La coscienza occupa un trattato del tutto speciale, creazione propria dell'epoca moderna, che inizia a sostituire la virtù della prudenza.

Gli atti umani diventano "casi di coscienza", dando un'attenzione particolare ai casi dubbiosi, dove si richiede molta cura nel distinguere quello che appartiene alla legge e quello che appartiene alla libertà, tenendo conto dei peccati, che hanno una importanza precisa per il fatto che questa morale manualistica è molto orientata verso il sacramento della penitenza, che richiede una adeguata classifica e gerarchizzazione dei peccati.

---

pali già menzionati. Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 346.

<sup>27</sup> Cf. G. PELLICIA, s.s.p., *La preparazione ed ammissione dei chierici ai Santi Ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma 1946, 381; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 346.

Come finora si può constatare, il tema dell'obbligo, paradossalmente, non ha un trattato proprio, questo sembrerebbe qualcosa d'insolito, quando invece si tratta di un punto centrale in questa morale della manualistica.

Non si trova in nessuna parte speciale, non si realizza nessuna analisi della sua natura, del suo ruolo preciso, delle sue caratteristiche, dei suoi limiti, della sua ragione di essere, e neanche si giustifica il suo posto, ma invece costituisce la forza stessa della legge nel suo comando sulla libertà, si presenta come elemento costitutivo di questa morale moderna e appare come evidente, come una specie di primo principio indimostrabile, ma che penetra tutta la realtà morale. Metterla in discussione, sottometerla ad altra realtà, sarebbe minacciare la forza di tutto l'edificio morale<sup>28</sup>.

Con questa premessa possiamo presentare gli elementi principali di questa morale moderna, per comprendere meglio la sua natura e il ruolo che svolgono, così, come la logica profonda presente in essa, e spiegare il suo influsso e anche i suoi limiti.

Come prima cosa, aiuta molto capire il rapporto tra la libertà e la legge. Si tratta di una relazione in tensione e confronto continuo. È un confronto che ha come scopo il dominio nel campo morale e di tutti i suoi elementi. C'è una specie di concorrenza, dove la libertà e la legge cercano di controllare l'ambito degli atti umani.

In questo campo di gioco degli atti umani, la libertà si presenta come la parte positiva, quella che porge l'offerta più adeguata, e nel caso di dubbio, è la parte sulla quale dobbiamo puntare. La legge invece, è la parte negativa della morale perché cerca di limitare gli atti umani. La legge rappresenta la pressione esterna, che ostacola la spontaneità.

La morale degli atti umani allora, sta alla merce di questa tensione tra libertà e legge, dove non si trova facile equilibrio, e rimane sempre una certa instabilità<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, «*Le Concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale*», in *Divinitas*, 5 (1961) 361-374; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 347.

<sup>29</sup> Cf. G. DE LAGARDE, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, t.VI: *La morale et le droit*, Parigi 1946, 124-127; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 348.

Ricordiamo che questa libertà non è quella capacità di scegliere il bene, è invece la libertà d'indifferenza, cioè, la capacità di scegliere indifferentemente tra due contrari. Si tratta allora di una libertà che permette alla volontà il determinarsi per se stessa a favore o contro la legge, la ragione o la coscienza. Siamo di fronte alla concezione volontarista che influisce nella morale in modo immediato: questo modo di ravvisare la libertà pone in confronto l'inclinazioni naturali o acquisite, rifiutandole; per questo stesso motivo il trattato delle beatitudine non ha nessun senso all'interno di questa nuova prospettiva. La virtù viene ridotta a un abitudine che nel migliore dei casi può facilitare l'atto libero. Le passioni sono guardate con sospetto, perché rappresentano i veri ostacoli per l'atto libero<sup>30</sup>.

La legge, al contrario, acquista un valore speciale, e sempre va collegata alla libertà compresa come "indifferente". Questo tipo di libertà si situa di fronte ad una volontà che ha il potere di imporre la forza dell'obbligo, e tutto questo sta in stretto rapporto con una legge, che già non è un atto della ragione del legislatore, ma procede direttamente dalla volontà della autorità.

Le conseguenze si comprendono subito, la legge viene diversificata secondo i diversi legislatori: Dio in primo luogo, la Chiesa, lo Stato, o più concretamente, il re. Allora i temi che si studieranno approfonditamente saranno l'autorità, la legittimità di questa, cioè, il suo potere, la sua capacità di emanare leggi, norme, ed è così, che entriamo a pieno titolo nel mondo della giurisprudenza.

Da questo punto di vista sorge anche il problema dell'obbedienza, e il suo rapporto con i diversi tipi di autorità. Non c'è qui un'analisi dell'origine razionale di questa tematica, come si faceva nella teologia classica, piuttosto qui quello che interessa è la visione legale, che supera quello dell'origine e della fonte dell'obbligo. La bilancia si sposta dunque verso l'ambito giuridico.

In questa prospettiva, in che posto rimane la teologia morale? A cosa è rimasta ridotta? La problematica gira sulle leggi, le norme e le regole, ma in senso volontaristico. Certo il vocabolario si mantiene, sembra che stiamo asserendo sempre delle medesime realtà, come

---

<sup>30</sup> Cf. G. PELLICIA, s.s.p., *La preparazione ed ammissione dei chierici ai Santi Ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma 1946, 643-656; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 348-349.



eseguivano i Santi Padri e nel Medioevo, ma realmente non è così, i termini sono svuotati di contenuto classico, e vengono riempiti da un materiale diverso, da una prospettiva differente. Questa situazione produce lungo la storia del pensiero tanta confusione. Il problema cruciale, essenziale, e forse insolubile da questa prospettiva, sarà precisamente quello dei fondamenti delle norme, delle regole, delle leggi<sup>31</sup>.

Molto probabilmente, non avrà interesse offrire un fondamento alle leggi, perché alla fine, benché non si dice così apertamente, la fondamentazione è la stessa autorità, “per se stessa” e “in se stessa”.

Di fronte a questa prospettiva, quello che preoccupa di più alla morale è determinare con esattezza la portata della legge, il suo limite: ciò che le è permesso, quello che le è vietato, quello che è obbligatorio, e finalmente, quello dal quale è libero; ma già qui siamo su due piani diversi, dove il collegamento è e sarà difficile, o molto probabilmente saranno sempre difficilmente riconciliabili.

Si reputava che la libertà rappresentasse la fonte della morale, lo sbaglio è grande, è la legge la fonte della morale, -sempre da questa prospettiva volutaristica-, benché sia la stessa legge il frutto logico di questa concezione della libertà d'indifferenza. Se si credeva che fosse la libertà ciò che rendeva morale l'atto, questo non è così. È la legge quello ciò che rende morale l'atto umano. Sarà buono se è conforme alla legge, all'obbligo, alla norma; sarà cattivo, invece, se non è conforme.

Se le cose sono sotto questo punto di vista, subito si può comprendere come la legge sia esterna, esteriore, e non può essere in un altro modo. E questa sarà anche una caratteristica tipica del pensiero volutaristico, che dà molta importanza all'ambito esterno, molto proprio del mondo giuridico.

Una morale così impostata, è più vicina al diritto, al diritto canonico, che percepisce che la stessa legge è la fonte della moralità.

In questo sistema, il concetto chiave è la giustizia, ma non compresa come virtù, che come tale non ha senso all'interno di questa prospettiva, se non come il meccanismo d'ingranaggio che influisce in

---

<sup>31</sup> Cf. G. PELLICIA, s.s.p., *La preparazione ed ammissione dei chierici ai Santi Ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma 1946, 656; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 349.

tutti gli ambiti della morale. Allora si capisce come i sacramenti vengono studiati dallo sguardo della sua giusta applicazione; la coscienza diventa il giudice nel tribunale interiore; la misericordia e la carità vengono accantonate e spostate alla teologia spirituale, perché vanno oltre la giustizia, che sempre rimane come il punto di riferimento centrale<sup>32</sup>.

Questa visione particolare degli elementi essenziali, come la libertà e la legge, non possono che influire in maniera determinata sullo stesso atto umano. Così, la scelta di un atto, sotto questa concezione della libertà d'indifferenza, è sempre una scelta volontaria ma "indifferente", cioè, che realmente non c'è differenza morale nella cosa stessa scelta. Ogni atto, allora, è indipendente, senza possibile vincolo tra di loro, per questo motivo ogni atto viene studiato separatamente. È logico allora, che sorga un interesse speciale per risolvere i casi di coscienza presi nella loro singolarità. Sparisce anche la distinzione classica tra atto interno e atto esterno. Questa distinzione proponeva due ambiti differenti, benché intimamente relazionati. Senza questa distinzione la dimensione interiore svanisce dalla considerazione del moralista, lasciando soltanto l'ambito esterno degli atti umani, come appaiono nel mondo giuridico.

L'interiorità sarà considerata terreno strettamente soggettivo e legato alla spiritualità. Il moralista invece, concentrerà in un modo particolare la sua attenzione sugli elementi materiali, sulla conformazione con la legge, che costituiscono ogni volta in un modo crescente l'oggettività morale.

Da tutto questo, nasce il problema dell'oggettivismo, cioè, la riduzione dell'atto morale al suo oggetto preso nella sua materialità e opposto a tutto quello che ha che vedere con il soggetto<sup>33</sup>. Facendo

---

<sup>32</sup> Cf. F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo*, Giuffrè, Milano 1983. Una tale visione della morale non può se non sboccare in un legalismo, dove la legge cercherà un minimo sufficiente che sia applicabile a tutti, e tutti devono conformarsi a questo. Il desiderio di perfezione e di eccellenza sarà sostituito per la soddisfazione dell'obbligo compiuto, che non è altra cosa che la riduzione alla costrizione al minimo accettabile; Cf. SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 350.

<sup>33</sup> Cf. ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la "Veritatis Splendor"*, BAC, Madrid 1994; SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 350-351; LIVIO MELINA – JOSÉ NORIEGA – JUAN JOSÉ PÉREZ SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 556.

così, prendendo da mira meramente l'aspetto esterno dell'atto umano, la moralità si bilancia verso la "fisicità" dello stesso atto umano, tralasciando quello che è più essenziale dell'atto, cioè, l'intenzionalità.

Questa visione della moralità in rapporto così stretto con il mondo giuridico ridurrà progressivamente l'area di azione della morale. È vero che mai si arriverà ad affermare che il campo proprio della morale sono gli atti umani, ma in realtà si è ridotto così al tema degli atti relazionati con l'obbligo, con la legge. Possiamo dire, che all'interno di una logica propria, l'ambito morale nel quale i moralisti dell'obbligo sono molto interessati è principalmente il trattato sui peccati<sup>34</sup>.

Gli altri atti umani, come la santità, gli atti virtuosi, la crescita spirituale, la carità e la donazione, la testimonianza radicale, cioè il martirio, gli atti più eccellenti della moralità umana e cristiana non entrano nell'interesse della morale dell'obbligo.

Dobbiamo ancora analizzare un ultimo elemento, la coscienza. Questo tema ha avuto molto successo nella morale fondamentale moderna. In questa morale dove la casistica cerca la conoscenza degli atti singolari, si giudica individualmente ogni atto umano, e questo si fa tramite un giudizio, il giudizio della coscienza. Essa sostituisce progressivamente il ruolo della virtù della prudenza, che con la sua discrezione e il suo discernimento, era imprescindibile per la crescita morale e spirituale. Dobbiamo ricordare che la coscienza non è una virtù come lo è la prudenza, è piuttosto un atto, e questo è molto utile per la morale della casistica, poiché è di suo interesse il giudizio dell'atto umano singolare. Il ruolo della coscienza come giudice complementa perfettamente la concezione di una morale dove la legge ha un posto privilegiato.

Insieme a tutto questo dobbiamo dire che alla morale dell'obbligo il tema della coscienza aggiunge un aspetto molto importante il suo

---

<sup>34</sup> «Esta atención particular a los pecados no se explica solamente por la preocupación de precisar la materia del sacramento de la Penitencia. Proviene de la propia ley, que contiene más preceptos negativos que positivos, ya que su papel es, ante todo, evitar la falta, y de la naturaleza del pecado, que es un exceso, por más o por menos, en relación al único acto bueno. Ésta es también la pendiente del legalismo: se interesa más por lo que es contrario a la ley que por lo que es conforme a ella y que plantea menos problemas. De esta manera, el tratado de los pecados ocupará en moral fundamental el puesto del tratado de las virtudes. Este quedará en un segundo plano, algo así como un órgano vestigial», SERVAIS PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 351.

slancio di obbligatorietà, cioè, quando la legge illumina la coscienza, con le sue regole, precetti e norme, allora la coscienza, grazie al suo potere obbligante, spinge l'uomo verso l'agire. Questo è il motivo per il quale ai moralisti preoccupa molto distinguere accuratamente i diversi stati di coscienza di fronte alla legge e alla libertà. E così troviamo la divisione tra coscienza lassa, dubbiosa, certa, scrupolosa, ecc<sup>35</sup>.

In questo tipo di moralità la legge esprime la Volontà di Dio, benché certamente non sempre trova un facile rapporto capace di esprimerla in modo adeguato; è vero che ottiene i principi principali nel Decalogo, ma per le problematiche più specifiche dovrà andare a trovare questi principi nella legge della Chiesa e nelle leggi umane, che vengono chiamate "positive". Ma queste leggi positive pian piano, più particolareggiate, terranno una crescente difficoltà per fondarsi ed essere sostenute dalla massima: "La legge esprime la volontà divina".

Ma come si fa, ad offrire alle leggi positive più specifiche, un rapporto diretto con i principi fondamentali che provengono dal Decalogo che ci possono collegare con la volontà di Dio nelle cose più concrete della vita?

La realtà che s'impone è che la legge si collega di più al legislatore terreno, e allora il rapporto con la volontà di Dio s'indebolisce. Come fa la morale dell'obbligo a difendere questo rapporto?<sup>36</sup>

In una morale in cui questi elementi appena analizzati, sorgono ogni volta con più forza, e dove l'atto umano si analizza in modo singolare, la casistica propone una serie di strumenti adatti per risolvere ogni caso morale dubbioso, ecco perché nei secoli XVII e XVIII il probabilismo trascina l'interesse dei moralisti, i quali si dividono in scuole che difendono diverse possibili posizioni<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. P. GRELOT, *Problèmes de morale fondamentale*, Parigi 1982, 195; SERVAIS PINKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 352.

<sup>36</sup> Siamo di fronte a una vera secolarizzazione del principio di questa morale dell'obbligo, di origine "ockhamista" dove "la legge esprime la volontà divina". Senza il contributo della legge naturale, capita come partecipazione alla legge Eterna, sarà ogni volta più difficile a questo tipo di morale, sostenere la legge, e così, apparirà il positivismo giuridico verso il quale la morale dell'obbligo tenderà irremediabilmente.

<sup>37</sup> Sarebbe molto illuminante approfondire questa tematica, soprattutto studiare i singoli elementi che collegano il nominalismo con la morale dell'obbligo, e che porta all'apparizione delle diverse scuole che affrontano il tema del probabilismo nei casi morali dubbiosi.

La morale della manualistica è stata una tappa principale nella storia della morale. Il suo influsso è andato oltre la stessa morale, arrivando alla teologia dogmatica, facendo capire i dogmi anche sotto la prospettiva dell'obbligo. Il successo di questa morale procede in parte nel concentrarsi sul concetto dell'obbligo, concetto molto diffuso nelle idee di quell'epoca, per cui in questi manuali predominano le nozioni di giustizia legale e l'obbedienza.

È vero che questi manuali non rappresentano la totalità del pensiero della Chiesa e sempre ci fu posto per altri tipi di posizioni, ma l'analisi appena effettuata degli elementi più imporanti della manualistica rendono chiaro la grande complessità specolativa e l'influsso che ha avuto in successive opere e autori.

Abbiamo osservato che i temi privilegiatamente spirituali sono stati accantonati dalla morale della manualistica, e così possiamo adesso affermare che per questo tipo di morale non c'è spazio per il trattamento di una *conformità della volontà umana con la Volontà divina*, tematica, come tanti altri temi spirituali, che non si lasciano integrare dalla morale dell'obbligo. La conformità della volontà umana a quella divina, come la pensavano gli autori cristiani dei primi secoli, fino gli autori medievali, come S. Tommaso d'Aquino, S. Bonaventura, ecc, non è un tema manipolabile dall'obbligo morale e non può essere forzato dalle catene della legge, e per questo motivo è non appare mai nelle opere della manualistica.

Certamente, è vero che la dottrina ockhamista ha voluto dare grande importanza al tema della Volontà di Dio, e che si collocava in un posto fondamentale nella struttura morale. Non dimenticava per niente la sua importanza nella crescita spirituale, nella vita personale, e anche doveva avere un posto nel sistema della teologia morale. Va detto inoltre, a favore della dottrina ockhamista, che si ha voluto mettere il comportamento umano in rapporto diretto con la Volontà di Dio, e allora la moralità dipende totalmente da questa relazione.

Tutto questo è lodevole, e si deve riconoscere un certo valore a tutto questo, ma anche si deve far presente che la dottrina di Ockham ha utilizzato lo strumento filosofico nominalista e dei principi teologici molto influenzati da questa corrente filosofica, e allora, non ha potuto raggiungere il suo scopo. Alla fine, l'ockhamismo è precipitato in una conclusione che ha molto di paradossale, perché fondato nella legge e nell'obbligo, non riesce a conformare gli atti umani con la Volontà

divina, anzi, neanche riesce ad inserire e integrare tutto questo dentro nella struttura morale. Sembra che cercando all'inizio con grande interesse ed entusiasmo, come fondarsi nella Volontà divina per preservarla, arrivi purtroppo alla fine precisamente a tutto il contrario, poiché non rimane per nulla chiaro in cosa consiste questa Volontà divina, neanche il suo influsso reale interiore negli atti umani, arrivando a una situazione dove soltanto regge in piedi la legge e l'obbligo, rimanendo la Volontà di Dio come un bello ornamento.

#### 4. Spiritualità e teologia morale in Sant'Alfonso Maria di Liguori

Nel XVIIIo. secolo, l'opera morale più rappresentativa è quella di Sant'Alfonso Maria di Liguori: *Theologia moralis* (1748). Questo manuale segue la stessa linea di tutti i manuali precedenti. Ha lo stesso scopo, preparare buoni confessori, ma possiede una fisionomia propria, come cercheremo di spiegare più avanti.

Dobbiamo dire anche, che Sant'Alfonso non solo scrive teologia morale ma anche saggi di spiritualità, ed è in questo filone dove troviamo un volumetto chiamato *Affetti devoti a Gesù Cristo*, dove si parla sul tema della conformità della volontà umana con la Volontà di Dio.

Per capire meglio l'influsso che Sant'Alfonso ha avuto nella teologia morale posteriore, offriamo anche un breve commento delle fonti della sua teologia morale, alcuni aspetti della sua opera teologica principale *Theologia moralis*, e il luogo che dà al tema della coscienza, che ha una notevole importanza in tutto il suo sistema morale<sup>38</sup>.

Sant'Alfonso ha studiato la teologia morale nel seminario con il manuale di François Genet (+ 1702): *Théologie morale*. Questo teologo moralista aveva studiato prima diritto canonico e diritto civile.

---

<sup>38</sup> Cf. Su questa tematica si possono trovare ricerche importanti in: PH. DELHAYE, *La conscience morale du chrétien*, Parigi 1964; R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, o.p. (1507-1522)*, Roma 1938, 123; Il professore Louis Verecke ha studiato approfonditamente questi aspetti in: *Da Guglielmo D'Ockham a Sant'Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990. Più specificamente nei capitoli: c.34. *Il manuale di morale di S. Alfonso: François Genet (+ 1702) e la sua "Theologia moralis"*, 702-714; c. 35. *S. Alfonso de Liguori (1787) nella storia della teologia morale dal XVI al XVIII secolo*, 715-742; c.36. *La coscienza nel pensiero di S. Alfonso de Liguori (+ 1787)*, 743-757; PETROCCHI, M., *Il problema del laxismo nel secolo XVII*, Roma 1953, 22.

Dopo la sua ordinazione, François Genet ha l'incarico dal suo vescovo di redigere un manuale di teologia morale per i seminaristi della sua diocesi. Sono tempi dove si respira aria rigorista nella morale, e benché è vero che il suo manuale è fatto in questo ambiente non è una opera di stampo giansenista<sup>39</sup>. Il manuale del Genet riflette tanti principi presenti nella teologia del suo tempo: una concezione della natura umana corrotta per il peccato, allora, per questo motivo ha difficoltà nel riconoscere con facilità i propri doveri e i propri obblighi, richiede per questo motivo da un aiuto esterno tramite la dottrina e le sentenze dei santi dottori. «La fonte della teologia morale si trova nella stessa Volontà di Dio»<sup>40</sup>. È anche indispensabile la Sacra Scrittura, che sarà spiegata dai decreti dei sacri canoni e dai Santi Padri della Chiesa. Qui già troviamo una differenza con le *Institutiones morales* di Azor, dove non si faceva riferimento diretto a queste due fonti<sup>41</sup>.

Vediamo ora più da vicino la struttura dell'opera di Genet. Il titolo già dice molto: *Teologia morale o risoluzione di casi di coscienza...*, mostrandone il suo genere. Seguendo lo scopo e la struttura della manualistica, cercherà di aiutare nella formazione di confessori offrendo la risoluzione di una varietà di casi che diventino il modello per i confessori che si troveranno nell'animazione pastorale. È vero che questi manuali contengono dei principi all'inizio, ma hanno fundamentalmente l'intenzionalità chiara di presentare casi risolti. Vediamo anche quale idea di teologia morale avevano in quella epoca. Genet risponde a questa domanda affermando che si tratta di una "scienza che regola la morale", cioè, "significa, insegnare le leggi necessarie per vivere rettamente, osservando i precetti, seguendo gli obblighi di coscienza, orientando le azioni verso la Gloria eterna, considerata come il nostro fine". La prospettiva generale è legalista, benché alla fine della affermazione è menzionata la Gloria eterna. In questa visione, nella struttura

---

<sup>39</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant' Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 703-704. La versione del manuale di SANT'ALFONSO DI LIGUORI, sarà *Theologia moralis*, ed. L. Gaudé, Roma 1905.

<sup>40</sup> LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant' Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 708.

<sup>41</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant' Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 708.

dell'opera non appare il tema del fine ultimo, neanche il trattato della grazia, né l'azione dello Spirito Santo, né la Legge Nuova, ecc.

“Quali leggi generali dobbiamo osservare per non sbagliare in teologia morale? Ci sono due leggi: la Sacra Scrittura e la Tradizione, contenuta principalmente nei scritti dei Santi Padri”. Ma non sono fonti dove la teologia si fornisce e rinfresca, sono piuttosto sono come prove che confermano i concetti di una teologia morale molto statica. Allora, sì, è vero, c'è un ritorno alle fonti, ma non allo spirito e al metodo delle fonti. Dobbiamo aggiungere che la visione della natura umana è quella di una natura corrotta per il peccato, e per questo motivo non è possibile fidarsi di essa. Anche per Genet, la volontà è stata profondamente ferita, così come la stessa libertà è rimasta fortemente compromessa. È per questo motivo che nel libro di Genet si parlerà poco di questi temi<sup>42</sup>.

Di fronte ad una tale prospettiva è logico comprendere che si cerchi con facilità l'aiuto dell'imposizione delle leggi e dell'autorità. Da questa prospettiva, manca una morale più dinamica, più libera dalla staticità della legge. Anche dobbiamo aggiungere che Genet era avvocato, e nell'ambito giuridico l'aver cose fisiche, come morali, è molto abituale. Esiste il ben noto principio giuridico dell'aver, che i moralisti della casistica usano molto. Si tratta della seguente prassi: quando i diritti dei pari sono uguali, si decide a favore di chi possiede, a seconda il principio legale: l'aver ha valore di titolo. Adesso questo lo applichiamo ai temi morali, e allora abbiamo che se un uomo possiede, ha la libertà, può scegliere l'opinione che crede sia più conveniente, più favorevole<sup>43</sup>.

Questa concezione statica delle fonti, della natura umana, e questa visione così giuridica della morale, portano a un rigorismo morale nelle sue applicazioni nel momento dell'agire<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. J. R. POLLOCK, *François Genet: The man and his methodology (Analecta Gregoriana, 237)*, Roma 1984, 160-164; LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant'Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 710.

<sup>43</sup> Cf. J. R. POLLOCK, *François Genet: The man and his methodology (Analecta Gregoriana, 237)*, Roma 1984, 165-173.

<sup>44</sup> Di fronte a questa pesante eredità culturale e formativa che ha ricevuto François Genet, con un ambiente spirituale rigorista; con un patrimonio manualistico così statico; in mezzo a un clima politico-ecclesiale teso e complesso, credo che in giustizia per Genet, è necessario dire, che la sua biografia indica una testimonianza di fede e autenticità degna di essere rispettata, e anche perché fu un sacerdote pieno di zelo apostolico, di fedeltà al Papa, con una



Genet aderisce al sistema morale del “probabiliorismo”, che cerca di risolvere i dubbi morali con l’opinione più probabile, ma con la difficoltà di determinare cosa significa “il più probabile”, poiché detiene una forte connotazione di ambiguità<sup>45</sup>.

Abbiamo visto fino adesso le linee generali dell’ambiente e la struttura del manuale su cui Sant’Alfonso ha studiato la teologia morale da seminarista: il manuale di François Genet: *Théologie morale*. Ma veramente l’opera che esercita più influsso nella riflessione del santo sarà il manuale *Medulla theologiae moralis*<sup>46</sup>, del gesuita Herman Busenbaum (1600-1688).

Ricordiamo che “la prima redazione della *Theologia moralis* di Sant’Alfonso sarà scritta sotto forma di *Adnotationes* a la *Medulla* di Busenbaum”.

La struttura di questo manuale, che è sintetico, conciso, chiaro, con una scelta di buoni autori, e anche breve, tratta in primo luogo, della norma morale; in secondo luogo, tratta delle virtù teologali; in terzo luogo, spiega i comandamenti di Dio e della Chiesa; in quarto, gli stati di vita dell’uomo; in quinto posto, i sacramenti; e finalmente, le censure ecclesiastiche e l’irregolarità<sup>47</sup>.

Come si percepisce subito, si dà grande rilievo alla legge, anche se all’inizio appare il tema della coscienza. Siamo sulla scia dei manuali che seguono quello delle *Institutiones morales* di Azor. La morale, secondo questa prospettiva, si realizza fundamentalmente nella coscienza del cristiano, che come guidizio, determina la bontà o cattiveria dell’atto, e diventa la norma interiore dell’agire. Questo permette l’apparizione dei famosi sistemi morali che cercano di

---

vita di sforzo spirituale, di sofferenza quando è stato in prigione, ecc. Sempre nell’esposizione delle idee di un autore è doveroso preservare la persona, per il rispetto che merita come tale, in tutto quello che ha avuto di positivo e di testimonianza.

<sup>45</sup> Cf. J. R. POLLOCK, *François Genet: The man and his methodology* (*Analecta Gregoriana*, 237), Roma 1984, 180-194; ver también LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D’Ockham a Sant’Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 712-713.

<sup>46</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D’Ockham a Sant’Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 720.

<sup>47</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D’Ockham a Sant’Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 721.

risolvere i dubbi di coscienza quando si presentano problemi morali difficili<sup>48</sup>.

## 5. Risolvere casi di coscienza è lo scopo prioritario della teologia morale del XVII e XVIII secolo. I sistemi morali e Sant'Alfonso Maria di Liguori

Il tema dei sistemi morali inizia in qualche modo con *Bartolomé de Medina* (+ 1580), che con il suo probabilismo<sup>49</sup> sostiene che «se una opinione è probabile, è lecita seguirla; sempre nel caso che l'opinione opposta non sia più probabile»<sup>50</sup>, e una opinione è probabile quando «questa è saldamente fondata sugli argomenti o autorità tali da potere mantenere senza timore di peccare»<sup>51</sup>.

Lungo gli anni, questa nozione di “opinione probabile” andrà deteriorandosi, portando verso un lassismo progressivo nel campo morale. Questo lassismo produce una reazione morale e spirituale

---

<sup>48</sup> Ci troviamo allora in un specie di sveglia del tema della coscienza nella teologia morale, è vero che questo tema era presente nella morale classica, ma in questa tappa storica si dà molta importanza a questo elemento, che è molto d'accordo con lo spirito del tempo, che dà molto rilievo anche all'uomo individuale, e dunque promuove tutti quelli elementi che lo fanno diventare “più indipendente”, e in qualche misura vuole essere lui stesso a determinare con le sue forze quello che è buono e quello che non lo è. In tutto questo, certo, ci sono tanti aspetti positivi, ma ci troviamo con un vero problema, che è la riduzione della moralità a un atto, un atto intellettuale, tralasciando tutta una grande ricchezza come è il mondo delle virtù, e più specificamente, la virtù della prudenza. Questa virtù, con la conoscenza particolare che ha, con la sua ricerca, con il suo giudizio e imperio, lavorando strettamente con la coscienza, permette uno sguardo molto adeguato, ricco e adatto per la moralità degli atti. La prudenza offre un'analisi della situazione, uno studio profondo dei principi implicati, e porta, quasi in modo naturale, verso un giudizio, nel quale si offrono i mezzi più opportuni per portare avanti l'azione. Sembra allora che tutto questo magnifico materiale di discernimento viene perso.

<sup>49</sup> «La dottrina di *Bartolomé de Medina* si diffonde velocemente tra gli esperti. A partire da 1584 Domingo Báñez, O.P. (+1604), il confessore di Santa Teresa de Avila, insegna il probabilismo. I gesuiti G. Vázquez (+ 1604) e Francisco Suárez (+ 1617) fanno lo stesso; Juan de Santo Tomás (+ 1644), il principale ispiratore di J. Maritain, lo imiterà», LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant'Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 723.

<sup>50</sup> BARTOLOMEO DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, I-II, q. 19, a.6, Venezia 1590, 179 a: «Mihi videtur quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit».

<sup>51</sup> BARTOLOMEO DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, I-II, q. 19, a.6, Venezia 1590, 179 a: «Opinio probabilis in praedictis ea est quam possumus sequi sine periculo peccandi».

contraria, nella quale troviamo la corrente giansenista<sup>52</sup>, che oltre i suoi principi che si trovano nei suoi rappresentanti principali, diventa una vera tendenza morale e spirituale che si diffonderà in tanti paesi. Il Giansenismo, tra altri principi, fonda la morale sulla Volontà di Dio, «rivelata già nella Sacra Scrittura, interpretata secondo le semplici regole dei Santi Padri della Chiesa, soprattutto da Sant'Agostino; [rivelata] già per la coscienza morale del credente che sta in grazia di Dio. La morale allora consiste nella conoscenza della Volontà di Dio»<sup>53</sup>.

Il Giansenismo sospetta della ragione umana perché è stata corrotta dal peccato originale, allora, ogni sbaglio o ignoranza nell'ambito morale procede dal peccato originale ed a sua volta è imputabile alla coscienza. Per questa tendenza, l'unico conflitto morale possibile è quello che oppone la natura corrotta alla Volontà di Dio. La soluzione a questa situazione è molto chiara. È necessario sbilanciarsi sempre dalla parte di Dio, cioè, dalla legge<sup>54</sup>, e così, già si percepisce che questa corrente va verso un rigorismo morale crescente.

Il sistema morale più adatto a questo modo di pensare, che prima di tutto rifiuta il probabilismo, è la ricerca della sicurezza assoluta, e così appare il sistema morale chiamato "tuziorismo", cioè, è necessario seguire sempre la soluzione più sicura, spostandosi sempre a favore della legge di Dio. Allora, dovremo applicare con tutto il rigore possibile la Parola di Dio, afferma il giansenismo, così è stata specificata dalla Chiesa degli inizi della sua storia.

Ma tra il probabilismo e il tuziorismo, sorge un nuovo sistema morale: il probabiliarismo, il quale afferma che si deve scegliere ciò che appare più probabile.

E in questo momento, ci troviamo ancora una volta con François Genet, con il suo manuale di teologia morale *Theologia moralis* dove

---

<sup>52</sup> Più che a Giansenio, si attribuisce la paternità del Giansenismo all'Abad di Saint-Cyran, J. Duvergier de Hauranne (+ 1643). Gli scrittori giansenisti come A. Arnauld (+ 1694), P. Nicole (+1695) e B. Pascal (+ 1662), svilupperanno gli aspetti morali di questa corrente spirituale e morale. Cf. J. ORCIBAL, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Parigi 1961, 12; LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant' Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 725; L. COGNET, *Le jansénisme*, Parigi 1961;

<sup>53</sup> LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant' Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 725. (la traducción es mía)

<sup>54</sup> Cf. L. COGNET, *Le jansénisme*, Parigi 1961.

raccoglie tutta questa tradizione: da un lato, il rigorismo di stampo giansenista, senza cadere nei principi sbagliati di questa tendenza; dall'altro, accoglie il sistema morale probabiliorista che sta di moda nell'epoca di Genet.

Torniamo ancora, dopo questo *excursus*, a Sant'Alfonso Maria di Liguori, e dobbiamo comprendere le basi che ha ricevuto in famiglia e gli influssi formativi che ha ricevuto in seminario. Dei genitori aveva imparato il senso del dovere e dell'obbedienza del suo padre Giuseppe, ambizioso e autoritario; dalla sua madre, Anna, gli proviene una grande delicatezza di coscienza. Dall'Oratorio di San Giuseppe la sua pietà e il suo senso morale<sup>55</sup>.

È evidente che la sua teologia morale avrà l'influsso di tutta la sua formazione giuridica previa. Lui non solo aveva studiato diritto civile e canonico, ma anche aveva esercitato questo mestiere nei tribunali, occupando perfino cariche pubbliche nella magistratura, come diventare giudice de *Reggio Portulano Maggiore*, cioè, la gestione dell'area pubblica vicina al mare. Tutta questa esperienza giuridica non poteva non influire nel suo modo di vedere la morale. Anche dobbiamo ricordare che in quell'epoca tutta la zona di Napoli, dove lui viveva, vigea un forte influsso rigorista.

Già durante il suo periodo di seminario e molto di più durante il suo esercizio pastorale, in contatto con le realtà e i bisogni morali delle persone, già in campagna o in città, compie un percorso personale dalla prospettiva probabiliorista, sempre rigorista e severa, a una visione diversa, dove l'indulgenza, la misericordia, la comprensione, formavano parte importante della sua confessione e nella sua predicazione. Tanti autori lo chiamano "la sua conversione al probabilismo"<sup>56</sup>, ma che in realtà è una trasformazione spirituale profonda che ha degli influssi anche nella sua percezione morale dei problemi, che sono problemi di persone concrete.

---

<sup>55</sup> Cf. T. REY-MERMET, *Il Santo del secolo dei Lumi. Alfonso di Liguori*, Città Nuova, Roma 1983, 92ss.

<sup>56</sup> Cf. DOMENICO CAPONE, *Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1748 al 1763*, in *Studia Moralia*, 1 (1963), 265-343; *Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1764 al 1769*, in *Studia Moralia*, 2 (1964), 89-155; *Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1769 al 1777*, in *Studia Moralia*, 3 (1965), 82-149.

Adesso, dopo aver rilevato i possibili influssi, già siamo pronti per fare un breve analisi del manuale di teologia morale di Sant'Alfonso: *Theologia moralis*. Abbiamo detto prima che questo manuale nasce dalle riflessioni fatte in 1748, a partire delle *Adnotationes* alla *Medulla theologiae moralis* del P. H. Busenmaum, S.I., ma la sua opera propria, la *Theologia moralis*, appare tra il 1753 e 1755, con una ultima edizione dal 1785<sup>57</sup>.

Non intendo fare un'analisi esauriente di questo manuale, ma si offrire alcuni principi rilevanti che il santo segue. In primo luogo accetta il ruolo della ragione, benché le opinioni delle autorità sono anche ascoltate, ma per analizzare gli argomenti cercando di estrarre la verità che c'è in esse. In secondo posto, dobbiamo dire che il genere dell'opera è il manualistico, cercando risolvere casi morali, ed entrando nelle casistiche. Lui segue tre criteri: la verità, la libertà e la coscienza, senza entrare negli eccessi dei rigoristi.

Anche l'opera di teologia morale di Sant'Alfonso possiamo situarla all'interno del genere delle *Institutiones morales*, che cerca di dare risposta all'iniziativa pastorale che il Concilio di Trento aveva a cuore. Possiamo dire che non ci sono novità metodologiche, ma il merito che si può attribuire è che le risposte ai diversi casi morali esaminati, rispettano l'esigenze del Vangelo sulla persona umana. Il sistema morale di Sant'Alfonso cerca di difendere l'esigenze della verità, rispettando anche i diritti della coscienza e i privilegi della libertà umana, e tutto questo non guidato da principi astratti e teorici, se non piuttosto dalla realtà dell'agire pastorale, dove la prudenza, la carità e tutte le altre virtù hanno tanto da dire<sup>58</sup>.

Sant'Alfonso è figlio del suo tempo, ma cerca di fare posto agli aspetti pastorali essenziali della vita cristiana con i mezzi che aveva a disposizione.

Cosa succede con i temi spirituali? Sant'Alfonso le fa rientrare nel suo manuale? Per esempio, il tema della conformità della volontà umana con la Volontà di Dio si trova nel suo manuale?, no, come

---

<sup>57</sup> Cf. LIVIO MELINA – JOSÉ NORIEGA – JUAN JOSÉ PÉREZ SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 51.

<sup>58</sup> Cf. LOUIS VEREECKE, *Da Guglielmo D'Ockham a Sant'Alfonso Liguori*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 742.

sarebbe da aspettarsi, perché lui segue la struttura che li viene tramandata dalla manualistica.

Il santo sfugge a questa situazione con una ampia bibliografia spirituale, omelie, conferenze spirituali, ecc., per esempio con la sua opera: *Uniformità alla Volontà di Dio. Conversare con Dio*, che «fu pubblicata la prima volta nella edizione napoletana del *Gessari*, nel 1755, inserita nella seconda parte della sesta edizione delle sue opere spirituali, ed ebbe un immediato successo»<sup>59</sup>.

## Conclusione

Abbiamo eseguito un lungo percorso tramite i moralisti dal XVI secolo fino Sant'Alfonso di Liguori, illustre rappresentante del XVIIIo. secolo. In questi tre secoli la manualistica è stata fortemente presente con i suoi interessi ben definiti dal Concilio di Trento e con la loro struttura particolare. È necessario ribadire che questi manuali hanno contribuito enormemente nella formazione dei sacerdoti e anche delle anime. Ma bisogna inoltre far presente che aver impostato la teologia morale in un certo modo ha fatto che la portata dei temi morali portino a delle insufficienze e limitazioni. Una di queste è il passaggio da certi temi che prima nei teologi moralisti erano presenti nella struttura morale, invece ora vengono studiati dalla teologia spirituale o pastorale, ma non già nella morale.

Uno di questi temi è *la conformità della volontà umana con la Volontà di Dio*. Non appare in nessun manuale di morale perché è un argomento che sfugge dalla nuova prospettiva della manualistica, che è una crescente e impositiva visione della morale dell'obbligo, che porta verso un legalismo morale.

Ma ciò vuol dire che questi temi vengono abbandonati? No, gli autori moralisti, com'è il caso di Sant'Alfonso di Liguori, troveranno altri modi di trattarli.

Possiamo affermare che la teologia morale, lungo la strada ha perso degli elementi importanti, che la impoveriscono e la riducono, presentando come conseguenza certi sintomi di sclerosi e irrigidimento. Quali saranno i prossimi passi che la teologia morale avanzerà

---

<sup>59</sup> ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Uniformità alla Volontà di Dio. Conversare con Dio*, Città Nuova, Roma 1999, 29. Introduzione da Franco Desideri, C.S.S.R.

per superare questa situazione? Riuscirà a sorpassare in qualche modo i limiti che ha trovato lungo questi secoli? Nel prossimo articolo cercheremo di dare una risposta.

**Summary:** In this article one is brought through the thought of the moral theologians from the 16<sup>th</sup> century to St. Alphonsus Liguori, an illustrious representative of the 18<sup>th</sup> century. During these three centuries the *Manualistic School* was very much present with its interests and its particular structure having been well defined in the Council of Trent. The *Manualistic School* put forward an understanding of moral theology in such a way that reduced the scope of moral issues, leading to various shortcomings. One of these was the moving of certain moral issues previously dealt with in moral theology, strictly to the realm of spiritual or pastoral theology.

A concrete example of this moving of moral issues to another realm of theology was the conformity of the human will with the Will of God. This theme no longer appeared in the manuals of moral theology as it was a topic that evaded the perspective of the *Manualistic School*, which was, instead, a growing and demanding vision of moral obligation, leading to moral legalism.

**Key words:** *Manualistic School*, legalism, conformity, God's Will, the Will of the Father, obedience.