

APPUNTI CIRCA UNA STORIA DELLA TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE

CENNI INTRODUTTIVI IN MERITO AL PROBLEMA STORIOGRAFICO

1. Quella che potremmo chiamare una "*Storia del pensiero morale*" nasce come settore di ricerca in campo teologico soltanto dopo il 1950 circa: ha compiuto solo pochi passi ed è un ambito di studio ancora bisognoso di crescita ed evoluzione. Non vi sono ancora opere di sintesi apprezzabili, cui si possa fare riferimento in modo chiaro e condiviso, anche se non mancano studi seri e approfonditi in merito a questioni morali particolari.
Sostanzialmente dunque la ricerca storiografica in campo teologico-morale è ancora assai acerba: per molti periodi storici infatti, specie quelli antico e medievale, e per molti autori mancano le necessarie ricerche prelieve di carattere analitico.
2. Manca anche e soprattutto una prospettazione complessiva teoricamente adeguata del *problema storiografico quale problema teologico*, e non semplicemente "*positivo*" o *descrittivo*. Un chiarimento teorico di questo genere, con riferimento al tema morale, appare in particolare urgente per quanto riguarda i rapporti reciproci tra *storia delle idee* e *storia del costume*.
 - il problema storiografico inerente alla riflessione teologico-morale può essere agilmente inquadrato da questo interrogativo: *nella possibilità di attuare il progetto di una storia dei costumi morali – e accanto ad esso quello di una storia delle idee-teorie morali che hanno caratterizzato la storia del pensiero – appare possibile un loro incontro? Se sì, come?*
 - una prima risposta potrebbe essere questa: solo a patto di poter mostrare come *agire* (*prassi morale*) e *teoria* (*pensiero morale*) siano inscindibilmente legate l'una all'altra. E non nel senso che l'agire pratico debba semplicisticamente conformarsi ad una teoria (progetto illuministico), quanto piuttosto nel considerare come il pensiero teorico sia da ritenere semplicemente una interpretazione riflessa di un fenomeno – quello dell'agire morale appunto – che si intuisce come molto più articolato e complesso. Concretamente infatti, l'agire non può essere riduttivamente pensato come "mosso da una idea": l'idea solo lo interpreta. Esso è mosso da ben di più, da una libertà cioè che fidandosi si determina nel senso buono manifestato da una promessa "racchiusa" nell'agire.
Non stupisce quindi che l'attenzione accordata al momento della *storia* – nelle opere di carattere *manualistico* – sia fino ad oggi assai scarsa e teoreticamente poco impegnata. Quel progetto di pensiero morale infatti considera l'agire come "deduzione intellettualistica" a partire da un principio posto, a monte rispetto alla considerazione della libertà del soggetto e della situazione nella quale egli si trova ad agire.
3. La *scansione storica* che adotteremo è quella consueta: distinguiamo cioè i tre grandi periodi dell'*antichità patristica*, della *scolastica* e dell'*epoca moderna*. Precisiamo appena un poco il senso di questa scansione con più preciso riferimento al tema morale.

- Il **periodo patristico** è quello caratterizzato dalla prima elaborazione di un costume cristiano, sullo sfondo del precedente costume civile, che per larga parte viene di fatto ripreso. L'*intento pratico e pastorale* caratterizzano in misura prevalente la stessa produzione letteraria; manca ancora un interesse di carattere propriamente teorico – e dunque teologico – per il tema morale. La stessa esortazione peraltro deve fare ricorso a categorie concettuali, le quali aderiscano alle forme civili della coscienza. Sotto tale profilo, essa riprende per larga parte le categorie elaborate dalla precedente tradizione filosofica e divulgate dal pensiero culturale popolare di età ellenistica. Tale ripresa è favorita dall'obiettivo convergenza di interesse con gli intenti subito *pedagogici* della stessa filosofia popolare. Questa infatti persegue *obiettivi parenetici* assai più che obiettivi propriamente teorici. Il problema storiografico centrale che viene sollevato è dunque proprio quello della *ellenizzazione*. Più precisamente, il problema non è tanto quello della legittimità cristiana del processo in questione – in un modo o nell'altro, esso doveva comunque prodursi – quanto piuttosto quello delle *precise forme storiche* nelle quali esso si è realizzato. Ci si chiede: *quanto tali forme sono fedeli al messaggio cristiano e quanto invece sono segnate da distorsioni e mortificazioni della singolare e radicale interpretazione che la predicazione di Gesù propone del comandamento di Dio?* Primeggiano in questo periodo – per quanto concerne la riflessione morale fondamentale – la figura e il pensiero di S. Agostino.

- Il **periodo scolastico** è invece quello nel quale, sullo sfondo di un costume già profondamente plasmato dal cristianesimo, viene prodotto un deliberato e grandioso processo di *formalizzazione concettuale*. Tale processo appare caratterizzato dalla dominanza nuova, rispetto alla precedente tradizione patristica, del pensiero di Aristotele, e quindi anche dal *naturalismo* e rispettivamente dal *razionalismo* della sua morale. La *tesi centrale* della sua impostazione teologico-morale potrebbe essere così formulata: la legge è prima di tutto *lex naturalis (legge naturale)*, ossia legge disposta – nell'uomo e per l'uomo – dall'opera creativa di Dio, il quale assegna lui una determinata *natura*; per altro lato essa è *lex rationis (legge di ragione)*, legge cioè che può esercitare la propria sovranità sull'agire umano unicamente a condizione che sia nota all'uomo ed è nota appunto mediante la ragione. La dominanza di cui si dice interessa specialmente il pensiero di Tommaso, destinato a divenire referente assolutamente privilegiato della teologia moderna e dello stesso assiduo magistero morale sviluppatosi in epoca contemporanea.

- Il **periodo moderno** infine appare caratterizzato da un duplice e divaricato processo:
 - la concentrazione del sapere teologico formalmente definito come teologia morale su temi di *discernimento materiale*, nella supposizione della fondamentale e definitiva chiarezza dei *fondamenti generali della norma (casistica)*;
 - l'emigrazione al di fuori dell'ambito teologico *sistematico* e *biblico* della riflessione morale di carattere teorico e fondamentale, che era resa obiettivamente urgente dal profondo mutamento civile, rispettivamente dal processo di progressiva divaricazione tra *forme pratiche del vivere sociale-civile (costume)* e *forme della coscienza*.

L'ETÀ PATRISTICA

(1) PROBLEMATICHE GENERALI

Si considerino tre aspetti di carattere sintetico, per indicare un "originario" orientamento assunto dal tema morale nei primi secoli di storia del cristianesimo.

1. Il confronto con la morale dei filosofi:

- come già si accennava, l'accordo spontaneo e facile del pensiero cristiano con la morale dei filosofi in epoca ellenistica ha probabilmente operato nel senso di rendere meno urgente il compito di una riflessione teorico-morale propria del cristianesimo degli inizi. E tuttavia il tema morale non è del tutto assente dal repertorio del confronto apologetico, quindi anche polemico, con il pensiero filosofico pagano;
- l'apologetica dei Padri, in campo morale, propone con insistenza un'argomentazione che può essere così schematizzata: *"noi cristiani indichiamo come ideali di vita quegli stessi che anche voi filosofi pagani proponete; tuttavia abbiamo qualche vantaggio rispetto a voi"*. Più precisamente si possono distinguere almeno due significative differenze tra "pensiero cristiano" e "pensiero pagano" nella società antica:
 - i cristiani sembrano dire: *"noi anche pratichiamo quello che voi invece proponete solo a parole"*. Una prima differenza: si introduce in tal modo, specie nella letteratura apologetica e rispettivamente nella letteratura latina, un tratto spiccatamente pragmatico nell'approccio al tema morale; l'insistenza sulle questioni pratiche, e quindi in particolare sugli esempi, alimenta insieme una sorta di pregiudiziale diffidenza nei confronti delle sottili questioni teoriche (soprattutto nel pensiero di Lattanzio e Ambrogio);
 - una seconda differenza, che spiega la precedente, è evidente nel fatto che i cristiani dicono di avere altri e più persuasivi argomenti per raccomandare quello che anche i filosofi pagani raccomandano, ma soltanto in modo inefficace e in forma confusa. Qui sta la seconda differenza. Gli argomenti nuovi di cui la predicazione cristiana arricchisce il dibattito culturale antico hanno come obiettivo quello di rendere ragione dell'urgenza dell'imperativo morale circa le virtù, che anche filosofi e legislatori pagani proponevano. Essi sono schematicamente riducibili a quattro:
 - *argomento teologico*: l'imperativo è ora inteso quale comandamento di Dio, di un Dio che si è rivelato in forme visibili nel tempo, che ha parlato agli uomini con chiarezza; non è invece un Dio conosciuto soltanto come "in sogno", attraverso i pensieri vaghi degli uomini;
 - *argomento dell'interiorità*: questo Dio conosce anche quei pensieri nascosti degli uomini, che invece sfuggono al controllo di ogni legislatore umano e ci sostiene con la grazia del suo Spirito;
 - *argomento escatologico*: la ricompensa promessa e legata all'osservanza dell'imperativo morale non è terrena e materiale, non è neppure quella consistente nella *tranquillitas animi* o comunque nella buona coscienza, ma è quella

ultraterrena (rif. alla questione teologico-spirituale della Vita Eterna), che sola può motivare una fedeltà alla norma fino al dono della vita stessa (martirio);

- *argomento degli esempi*: la predicazione cristiana può confermare la qualità e la praticabilità della norma attraverso l'indicazione di testimoni concreti, quali sono i personaggi della storia sacra per un lato, gli stessi santi martiri cristiani per altro lato.

2. La dipendenza dalla filosofia ellenistica:

- il debito maggiore è certamente quello nei confronti dell'*eredità stoica*. Accenniamo alle categorie e ai temi più immediatamente associati a questa matrice della tradizione del pensiero cristiano:
 - le categorie fondamentali dell'etica stoica sono quelle che descrivono la *vita buona* (retta) come *vita autonoma* e insieme *coerente*. La coerenza è più precisamente intesa: per un lato come *coerenza con se stessi* e dunque come indipendenza rispetto alle circostanze fatali ed esteriori del vivere; per altro verso come coerenza con la *legge della natura* e insieme coerenza con la *ragione*. La possibilità e rispettivamente il dovere dell'uomo di *vivere secondo natura/ragione* determina quindi logicamente lo svolgimento del tema caratteristico della tradizione stoica della *lotta contro le passioni*; l'ideale morale è quindi descritto come *apàtheia*, cioè come "distacco" rispetto all'incerta *passione* a favore della più sicura *ragione*. Il pensiero cristiano appare significativamente più cauto nell'adozione dell'ideale dell'*apàtheia*, come si avrà modo di vedere. In ogni caso, la ripresa delle categorie stoiche alimenta largamente l'obiettiva centralità che acquisterà la figura della *legge* nelle dottrine morali del cristianesimo, già a procedere dai primi secoli;
 - rilievo decisivo nella diffusione del pensiero stoico presso i padri del cristianesimo antico ha avuto il pensiero dei giuristi romani del II secolo; essi infatti largamente utilizzarono le categorie stoiche per interpretare e argomentare il patrimonio giuridico derivante dalla tradizione repubblicana. Di un giurista, Ulpiano, è in particolare la definizione di *lex naturalis* che diverrà comune nella prima scolastica medievale: "*quod natura omnia animantia docuit*" (tr. it.: "ciò che in natura guida tutte le cose animate");
 - la recezione cristiana delle categorie del pensiero stoico fu tanto più facile, in quanto quel pensiero apparve fin da subito obiettivamente "soltanto morale", non comporta cioè la riconduzione degli ideali morali a prospettive ontologiche o religiose determinate. Autori stoici maggiormente consultati: Cicerone o Seneca in occidente, Musonio Rufo in oriente.
- L'altro grande filone della tradizione ellenistica, che ha alimentato il pensiero morale del cristianesimo è quello facente capo alla multiforme *tradizione platonica*. Alcune osservazioni:
 - nel caso sopra accennato, la *considerazione morale appare non più separabile da un più comprensivo orizzonte di antropologia e ontologia*, addirittura da una *prospettiva quasi religiosa*;
 - l'apporto più appariscente della tradizione platonica si esprime nella affermazione del *primato della theória*, destinato a diventare nella tradizione cristiana *primato della vita contemplativa*. Tale primato comporta la tendenziale comprensione riduttiva del *momento pratico* della vita quale *momento ascetico*, momento cioè il cui vantaggio

consisterebbe unicamente nell'essere preliminare esercizio della virtù, in vista della fruizione dell'incontro mistico con il "divino". Il primato della *theória* e quindi quello ad esso associato della *preghiera*, soprattutto nella forma propria della tradizione monastica, minaccia di compromettere l'indubbio primato cristiano della *carità*. Minaccia prima ancora – in un momento logico precedente – di compromettere il *primato dell'agire stesso rispetto al conoscere*, della disposizione pratica di sé rispetto alla fruizione della verità (rischio "gnostico" nella riflessione morale).

3. La questione della *Legge mosaica*: l'assimilazione pratica dei costumi e della cultura mutuati dall'ellenismo da parte del cristianesimo, prima ancora che l'assimilazione teorica del pensiero dei filosofi, predispose le condizioni affinché divenga assai problematico il rapporto del cristianesimo occidentale con le sue radici ebraiche. Alcune osservazioni:
- tale problematicità si manifesta teoreticamente nel tentativo di articolare il rapporto tra Legge – Antico Testamento e Nuovo Testamento inaugurato dall'evento cristologico; in campo propriamente morale, essa pone la questione dell'interpretazione della Legge di Mosè, del Decalogo in particolare, alla luce dell'evento Cristo;
 - in seguito a vari tentativi di interpretazione allegorica del *corpus* veterotestamentario, prende forma una tesi che raccoglie intorno a sé un certo consenso: l'Antico Testamento trova soltanto nel suo compimento cristologico il criterio adeguato per essere inteso nel suo significato di documento della rivelazione di Dio a tutti gli uomini. Ciò è affermato anche in merito al significato della Legge per l'agire concreto;
 - emerge, tra le altre, la tesi di Ireneo di Lione, considerato tra i Padri autorità di spicco in merito alla suddetta problematica:
 - ✓ la legge mosaica, il Decalogo in particolare, fu data da Dio al popolo d'Israele a causa della sua incredulità. Il suo merito: aver evidenziato il *rapporto esistente* tra *legge morale e fede nel Dio dell'Alleanza* (anche se nella sua forma negativa che è appunto l'incredulità);
 - ✓ *il Decalogo viene distinto dal resto della legislazione mosaica*: esso è la prima legge data da Dio all'uomo attraverso la sua *natura creaturale*, molto prima che essa fosse scritta sulle tavole. La decisione di scriverla sulle tavole sembra assumere un valore soltanto simbolico: intende esprimere la stabilità di tale legge e la necessità che quelli che vogliono – il tema della libertà è assai caro a Ireneo – siano fedeli ad essa.
 - Salvo alcune sottolineature diverse, è comunque condivisa tra i Padri la tesi che il Decalogo non abbia da essere inteso come *legge scritta su pietra*, dunque positiva, ma più radicalmente "*legge scritta nei cuori*" ed equivalente a quanto la *natura* (da cui la *legge naturale*) o rispettivamente la *ragione* (da cui la *legge di ragione*) insegnano ad ogni uomo.

(2) IL *DE OFFICIIS* DI SANT'AMBROGIO DI MILANO

1. L'opera di sant'Ambrogio maggiormente significativa dal punto di vista morale è senza dubbio il *De Officiis ministrorum*, portata a compimento nel 386 d. C. Eccone di seguito i *tratti formali caratteristici*, utili alla comprensione, non solo del suo pensiero morale, ma anche alla direzione assunta dallo sviluppo successivo della riflessione teologica in merito all'agire cristiano:

- l'opera documenta un passaggio interessante: il tratto apologetico – volto primariamente a “giustificare” il comportamento dei cristiani di fronte agli accusatori – lascia il posto ad una preoccupazione assai diversa, quella cioè di *formare la coscienza personale*, in vista delle scelte pratiche;
 - il *De officiis* ha origine dalla predicazione del vescovo Ambrogio al clero milanese. Gli “*officia*” (tr. it.: *compiti*) di cui egli si occupa non sono però esclusivamente né primariamente quelli connessi al ministero ecclesiastico; sono più in generale i *doveri* del cristiano. Il modello letterario al quale egli si ispira – non solo per il titolo, ma anche per il genere letterario e per la generale strumentazione concettuale – è quello dell'omonima opera di Cicerone;
 - nel testo ambrosiano, gli obblighi del cristiano sono ricondotti al quadro della sua appartenenza civile. Ciò lascia intuire che nel pensiero dell'arcivescovo milanese gli obblighi morali sorgono dall'appartenenza ad una determinata società, che si caratterizza per un certo costume condiviso;
 - vi soggiace il disegno, nuovo ed obiettivamente ambizioso, di trattare in forma organica dei doveri dei cristiani a partire dalla loro appartenenza alla Chiesa. L'opera è comunemente riconosciuta come la prima trattazione organica della morale cristiana in un'ottica pratica, al servizio cioè della vita effettiva.
2. La forma del *De officiis* appare significativa per intendere *l'idea di esperienza morale cristiana tipica dell'epoca patristica*, del vescovo Ambrogio in particolare. Alcune note:
- è indubitabile l'intenzione del pastore milanese formare la coscienza cristiana, non solo ad una vita spirituale informata al Vangelo di Cristo, ma anche ad un costume (comportamento) consono alla vita nuova ricevuta nel Battesimo. Ciò in linea con:
 - l'esigenza – intrinseca – del vangelo stesso di proporsi come salvezza, “*non soltanto per l'anima, ma anche per il corpo*”, dunque per tutta la persona, colta nella sua globalità di *pensiero, azione, vita spirituale e sociale-civile*;
 - il progetto di assicurare al credente un “contesto cristiano”; ciò permette all'esperienza della vita spirituale e morale di non essere relegata all'ambito privato (ciò che accade nella cultura contemporanea), ma di radicarsi e nutrirsi attingendo significato dal contesto sociale-civile-ecclesiale “cristiano” appunto. Non è secondario il fatto che l'opera di Ambrogio si collochi dopo l'editto di Milano (313 d.C.), con il quale Costantino dichiara ogni cittadino dell'impero libero di scegliere la religione che intende professare; è il tempo nel quale hanno termine le persecuzioni verso i cristiani e la Chiesa di Cristo diviene libera;
 - c'è però da notare come la *dipendenza “massiccia” di Ambrogio da Cicerone proponga indubitabili rischi*, sotto il profilo dell'aderenza del pensiero morale da lui proposto alle fonti del cristianesimo (testimonianza resa dagli scritti del Nuovo Testamento) e insieme alla tradizione di Mosè e dei profeti. L'accusa che la letteratura storiografica spesso ripete è quella per la quale il modello di vita morale proposto dal vescovo milanese sarebbe *romano*, o più precisamente *stoico*, assai più che *cristiano*. Lo stesso ricorso alla Scrittura appare nella forma degli *esempi*: Ambrogio indica ai suoi destinatari alcuni brani biblici dai quali trarre indicazioni per il proprio comportamento morale. Il ricorso al testo scritturistico assume però la forma riduttiva della conferma a quanto in precedenza affermato a partire dalla dottrina morale dello stoicismo.

3. Alcune conseguenze:

- l'opera di Ambrogio illustra in maniera eloquente il *tratto pragmatico* che caratterizza l'interesse della letteratura cristiana per l'argomento morale: è in qualche modo eluso il compito di una elaborazione concettuale. Nel *De officiis* ad esempio si parla scontatamente di *virtù*, di *passione*... senza la preoccupazione che a questi concetti sia riservata una opportuna precisazione teorica;
- vi si nota una obiettiva *confusione* tra considerazioni di carattere propriamente *morale* e *religioso* e raccomandazioni invece che si riferiscono al senso di opportunità e allo stile del *comportamento sociale*.

Un esempio.

A fronte delle accuse a lui mosse in merito alla sua eccessiva dipendenza dalla filosofia di Cicerone, Ambrogio afferma la sua originalità a partire dall'esplicita *assunzione della prospettiva escatologica*, come ben si comprende dal testo seguente:

Noi, invece (la differenza è rispetto ai filosofi stoici, ndr) , riferendoci ai beni futuri piuttosto che a quelli presenti, null'altro prendiamo in esame se non ciò che è conveniente (deceat) ed onesto (honestum), e nulla definiamo utile (utile) se non ciò che giova alla grazia per la vita eterna, non ciò che contribuisce al godimento della vita presente. Non vediamo alcun vantaggio nei beni di fortuna e nell'abbondanza dei mezzi, ma li consideriamo un danno, se non vengono disprezzati, e stimiamo un peso il loro possesso piuttosto che una perdita la loro distribuzione (I, 28).

In un passaggio di poco successivo, egli pare invece raccomandare un determinato comportamento-costume sociale unicamente in riferimento alla preoccupazione di "*guadagnarci la stima e la buona opinione altrui*".

Non dimentichiamo innanzitutto che nulla è tanto utile quanto l'essere amati e nulla è tanto dannoso quanto il non essere amati; infatti ritengo funesto e davvero esiziale l'essere odiati. Preoccupiamoci dunque con ogni impegno di guadagnarci la stima e la buona opinione altrui, e di conquistarci con la serenità della mente e la benignità dell'animo l'affetto degli uomini. La bontà, infatti, è accettata dalla gente e gradita a tutti, e non c'è nulla che penetri più facilmente nel cuore umano. Quando s'accompagna alla dolcezza e alla mitezza del carattere, inoltre alla moderazione nel comando e all'affabilità nel parlare, all'efficacia nell'esprimersi e anche al paziente ascolto nella conversazione e al fascino della modestia, riesce a guadagnarsi un affetto di incredibile intensità (II, 29).

Il pensiero morale del santo vescovo Ambrogio corre dunque il pericolo di ridurre la morale cristiana alla figura di *comportamento etico soltanto sociale*. Tale figura esprime una dimensione indubitabile dell'agire cristiano, ma chiede di essere completata dal riferimento ad una ulteriore dimensione costitutiva dell'agire, quella più propriamente *morale* e *religiosa* appunto.

Da Ambrogio in poi, la storia della riflessione teologico-morale fondamentale registrerà una costante difficoltà ad affermare e articolare l'intrinseco rapporto esistente tra *credere* e *agire*, *fede* e *atto morale*. Tale difficoltà sarà all'origine della "separazione" tra *teologia dogmatica* e *teologia morale* in epoca moderna.

(2) IL PENSIERO DI SANT'AGOSTINO

1. Note introduttive.

- Il pensiero di Agostino ha un rilievo determinante in rapporto alla figura storica di tutto il cristianesimo latino, medioevale e poi anche moderno, anche se tale rilievo è diversamente valutato:
 - "Agostino è il primo uomo moderno", è stato detto. Il giudizio si riferisce al privilegio di quella *prospettiva della coscienza* e quindi dell'*interiorità*, che diventerà il tratto qualificante del pensiero filosofico-antropologico della modernità; esso infatti dice dell'uomo a partire dal "*cogito ergo sum*" di Cartesio, dunque a prescindere dalla considerazione delle condizioni sociali della sua esistenza. Certo, S. Agostino vive e scrive in epoca antica, dunque non può essere considerato un "moderno" in senso stretto; è però vero che nel suo pensiero già è presente e opera la prospettiva sopra accennata;
 - d'altra parte, S. Agostino è additato anche come il padre spirituale di quel *contemptus mundi* (tr. it.: *disprezzo del mondo*), che è caratteristico della cristianità medioevale e che invece pare essere il tratto sintetico qualificante dell'inattualità del cristianesimo – o addirittura della religione in genere – in epoca moderna. Tale "disprezzo" è correlato ad una prospettiva ricorrente nel suo pensiero teologico-morale, anche se di fatto non sempre esplicitata. Secondo alcuni studiosi, vi sarebbe infatti nella proposta di Agostino, una spiccata diffidenza nei confronti della *spontaneità psicologica* nella considerazione dell'agire, cui sembra corrispondere una certa "fretta" nel ricondurre ogni motivo dell'agire esclusivamente alla *caritas*, intesa quale *amor Dei*. Diciamo subito che il sospetto di Agostino nei confronti della dimensione psicologica dell'agire ha motivi di pertinenza, ma appare altrettanto chiaro che la *caritas* non può semplicemente presupporre o addirittura superare dispoticamente l'ambito psicologico. Può invece assumerlo e compierlo in se stessa (*eros* e *agape* in *Deus caritas est* di Benedetto XVI).
- Nonostante gli indubbi aspetti di dispersione del ricco e complesso pensiero di Agostino, egli ha offerto alla tradizione successiva alcuni principi di sistemazione riflessa dell'argomento morale, destinati a manifestarsi come determinanti per la successiva riflessione teologica in ambito cattolico. Con lui, in generale, avviene il consapevole *incontro tra cristianesimo (fede e costume ecclesiale) e cultura greca (filosofia platonica)*, a partire dal quale prende forma quel nucleo teoretico che farà da base di partenza per la successiva sintesi teologica medioevale.

2. I due nuclei teorici della sua elaborazione teologico-morale.

Per quanto attiene propriamente al suo pensiero, appare in esso persistente la tensione tra due nuclei teorici, simultaneamente operanti. Li indichiamo qui – negli inevitabili limiti di un certo schematismo – come "*nucleo platonizzante*" e rispettivamente "*nucleo paolinizzante*". Tali nuclei prendono corpo in tempi diversi della vicenda intellettuale del santo vescovo d'Ipbona: il primo risale più o meno al tempo della sua conversione (386); il secondo corrisponde invece agli inizi del suo ministero episcopale (396), quando perviene ad una seconda scoperta di Paolo, approfondendo la sua dottrina sulla grazia.

- Il **nucleo platonizzante** ha nel pensiero di Agostino valenza di *schema antropologico fondamentale*, affronta cioè l'interrogativo antropologico fondamentale: "O uomo, chi sei?"¹, meglio: "Signore, chi sono io per te e chi sei tu per me?" (Conf. 1,5).
Si riassume:
 - nella concezione dell'uomo quale *amor*, o *desiderio (appetitus)*, spazio cioè di *tensione* tra *inquietudine* e *quiete*. Secondo questi stessi termini egli delinea anche l'esperienza della fede, secondo il famoso adagio: "Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha quiete finché non riposa in te" – Conf. I,1,1). L'*amor* di Agostino appare come esperienza così radicata nell'identità della persona, al punto che l'anima diventa ciò che ama.
 - tale *amor* si realizza *alternativamente in due forme diverse*, si potrebbe dire anche due *movimenti opposti*:
 - l'*amor-cupiditas*: esso porta l'anima verso le cose-creature esteriori, "fuori di sé" verso il sensibile, il molteplice... dove essa si perde, perché le cose sono finite e deludono. L'*amor-cupiditas* prende dunque la forma di *amor sui* (si tratta della *philautia*, radice di ogni vizio nella tradizione orientale della spiritualità dei Padri del deserto) o *concupiscentia*, cioè chiusura in se stessi, pura autoreferenzialità;
 - l'*amor-dilectio*: porta l'anima verso la verità, verso l'interiorità di sé, verso l'intelligibile, verso l'unità compiuta di Dio, dove anche l'anima si compie, perché quella verità non svanisce e non delude in quanto è trascendente, trascende cioè l'orizzonte sensibile e attinge alla divinità. Allora l'*amor-dilectio* diventa *amor Dei* o *caritas*, apertura totale nel dono accolto e ridonato.
 - la scelta tra le due alternative è concepita come in potere all'uomo stesso e alla sua libertà di scelta.
- Il **nucleo paolinizzante** del suo pensiero assume invece il rilievo di uno *schema propriamente teologico* – o meglio *storico-salvifico* – di comprensione della condizione storica dell'uomo. Esso inerisce in modo sostanziale al rapporto tra *libertà* e *grazia*, secondo la teologia paolina. Eccone di seguito i punti principali:
 - l'alternativa tra le due scelte possibili all'anima – *amor-cupiditas* o *amor-dilectio* – viene fatta corrispondere a quella paolina tra *carne* e *spirito*. E' utile precisare che con il lessico "*carne*" Paolo non intende riferirsi primariamente né alla "carne del corpo" né ai "desideri della sessualità", quanto piuttosto all'*anima dell'uomo vecchio*, che non ha ancora assunto in sé la vita nuova inaugurata e realizzata da Cristo, ricevuta con il Battesimo; per "*spirito*" invece, l'Apostolo intende riferirsi non ad una dimensione "puramente spirituale" dell'uomo, facilmente contrapponibile a quella materiale-carnale, quanto piuttosto all'uomo in quanto "*mosso dallo Spirito di Dio*" (cf. Fil 3,3);
 - se in un primo tempo – quello caratterizzato dalla formazione del *nucleo platonizzante* – l'alternativa tra le due forme di *amor* era serenamente attribuita alla scelta libera dell'uomo, ora S. Agostino si mostra più incerto in questo senso. La libertà dell'uomo infatti gli appare come libertà ferita dal peccato, dunque non buona in sé quanto piuttosto tendente al male, *concupiscente*. Tale incertezza teorica è facilmente riconducibile alla polemica antipelagiana nella quale egli si sente fortemente

¹ "Mi rivolsi a me stesso e mi dissi: TU CHI SEI? Risposi: UN UOMO" (Conf 10,10). "Profondo mistero è l'uomo. Eppure tu, Signore, conosci anche il numero dei suoi capelli, di cui non cade uno senza di Te. E tuttavia è più facile contare i suoi capelli che gli affetti e i moti del cuore" (Conf. 4,14).

impegnato ². La scelta dell'amore cattivo (*amor cupiditas*) che è il peccato, trova la sua figura emblematica nel peccato di Adamo, la cui libertà è pensata dal teologo appunto come "difettosa". A sostenere nel suo pensiero l'idea del difetto che segna inesorabilmente la una libertà umana sotto il profilo morale, è il concetto di *amore* come *pondus*, cioè "peso": esso sarebbe da intendere come "amore appesantito" dalla passione, sotto tentazione, dunque ultimamente "condizionato" nella sua scelta. Il peccato – "fatto entrare" nel cuore dell'uomo attraverso l'orgoglio e l'incredulità ("*aversio a Deo, conversio ad creaturas*"), sovverte a tal punto l'ordine dato da Dio che la libertà ne esce alquanto "appesantita". Sembra cioè "prevalere" su di essa la passione per le creature. Il peccato ne esce raffigurato come orgoglio incredulo davanti a Dio e amore insaziabile per le creature.

- se è vero che la libertà dell'uomo è ferita a tal punto da essere costantemente "inclinata" alla scelta dell'*amor* nella forma della *cupiditas*, allora la possibilità della scelta del bene – *amor-dilectio* – può essere affidata soltanto all'opera della grazia. Ne consegue che l'ordine buono delle cose è così assicurato solo dalla fede, la quale "assorbe" in sé la carità e, attraverso di essa, tutte le virtù. La fede assorbe tutto perché essa sceglie secondo Dio e a causa della sua autorità. Nella fede, la grazia vince il *pondus* dell'amore umano, elevandolo verso Dio. Concludendo: se la condizione storica universale dell'uomo è una condizione di peccato, da essa l'uomo può essere strappato soltanto ad opera dell'iniziativa unilaterale, sovrana e insindacabile di Dio, cioè dalla sua grazia:

La grazia è di colui che chiama; di colui che riceve la grazia sono invece le conseguenti opere buone; opere queste che non generano la grazia, piuttosto sono dalla grazia generate. Non succede infatti che il fuoco scaldi fino ad ardere, scalda piuttosto perché già arde. La ruota non gira per diventare rotonda, gira invece perché già è rotonda. Ugualmente, nessuno opera bene per ricevere la grazia, ma perché già ha ricevuto la grazia (De diversis quaestionibus ad Simplicianum 1,2,3).

3. Negli spunti introduttivi si diceva che il pensiero di S. Agostino offre alla tradizione morale cattolica alcuni *principi di sistemazione riflessa dell'argomento morale* "vivi" e attuali fino ad oggi. Eccone di seguito alcuni, brevemente descritti:

- quando si tratta di argomenti morali, Agostino distingue tra *doctrina* ed *exhortatio*, attribuendo alla prima il significato di "esposizione della Scrittura":

Come accade in ogni questione che riguardi la città e i costumi, è necessaria non soltanto la dottrina, ma anche l'esortazione: la dottrina perché possiamo conoscere che cosa si debba fare; l'esortazione perché siamo disposti a compiere senza pigrizia ciò che ormai abbiamo conosciuto come dovere. Che cosa dunque potrò insegnarti oltre ciò che leggiamo

² *"Il carattere meramente estrinseco dell'influsso di Adamo non è altro che il rovescio dell'estrinsecismo dell'influsso di Cristo nella salvezza, che si fonda soprattutto sul buon esempio. Sant'Agostino ha riportato in varie occasioni il pensiero di Pelagio e dei suoi seguaci sulla grazia e il peccato: così ci dice che, secondo loro, Dio ha dato agli uomini il potere, il volere e l'essere, cioè, la possibilità e la volontà di poter operare il bene senza che il peccato sia di impedimento; per Adamo entra la morte nel mondo, ma non il peccato di cui solo ognuno è responsabile; negano pertanto il peccato originale e con esso la necessità che il giusto sia perdonato. Anche, secondo Agostino, i pelagiani dicono che coloro che affermano l'esistenza del peccato originale, sostengono che gli uomini che nascono sono creati dal demonio, condannano il matrimonio e non credono che il battesimo cancelli i peccati, perché i battezzati generano peccatori", L. LADARIA, Antropologia teologica, Piemme 1995, 259.*

nell'apostolo Paolo? La Sacra Scrittura fissa infatti la regola della nostra dottrina, sicché non ci prenda la presunzione di sapere più di quanto è necessario sapere, ma sappiamo - come dice lo stesso Paolo - secondo la misura, così come Dio ha dato a ciascuno la misura della fede. Non sarà dunque altro per me istruirti, che spiegarti le parole del dottore, e di queste con te discutere come Dio me ne concederà (De bono viduitatis, 1,2).

Anche se la sua successiva riflessione non si spinge ad approfondire la *circolarità* che nell'agire morale si dà tra *momento dottrinale* e *momento esortativo*, alla distinzione operata da S. Agostino ha da essere riconosciuta una certa pertinenza. Il riconoscimento della differenza tra *dottrina* ed *exhortatio* comporta il superamento del pragmatismo caratteristico per esempio del pensiero di Ambrogio, ma più in generale proprio del discorso pastorale sulla morale. In secondo luogo, tale riconoscimento pone le basi perché sia messo a tema, non soltanto la necessità che alla *dottrina* segua l'*exhortatio*, ma anche il debito che l'agire (cui è riferita l'*exhortatio*) ha per rapporto alla comprensione del messaggio salvifico attestato dalla Scrittura (*dottrina*).

- All'interno della dottrina, Agostino:
 - distingue ulteriormente tra *fides* e *caritas* (o rispettivamente *mores*), cioè tra contenuti veritativi della Scrittura e suoi contenuti pratici o morali. Da qui la tradizionale dizione "*dottrina de fide et de moribus*", che si afferma come patrimonio comune della teologia occidentale e dello stesso magistero cattolico;
 - distingue anche tra *sapientia* (relativa alle cose eterne da *credere*, delle quali si può soltanto *fruire*) e *scientia* (relativa invece alle cose temporali, delle quali si deve soltanto *usare* e alle quali dunque è strettamente associato l'agire dell'uomo). La teoria della *sapientia* e della *scientia* intende interpretare la distinzione tra *fides* e *mores*;

La distinzione tra *fides* e *caritas* (*mores*) è indicativa della possibilità di pensare come distinti e insieme reciprocamente implicatesi il contenuto della dottrina cristiana – da credere – e il disporsi della libertà verso di esso, dunque l'agire.

- Un tratto assai originale e profondo di Agostino consiste nell'aver collocato il problema morale del *retto agire* nel problema del *rapporto tra legge e storia*, elaborando soprattutto due fondamentali categorie concettuali: la *legge eterna* e la *coscienza morale*. Alcune precisazioni in merito:
 - la *legge eterna* viene intesa come *Bene* cui l'uomo e tutte le cose devono conformarsi, essendo esso "della stessa natura" di Dio;
 - la *coscienza*, a motivo dello «psicocentrismo» del discorso agostiniano e della sua tendenza a esigere l'introspezione come momento stesso della *sapientia*, diviene un punto focale e un tema chiave del discorso morale. Essa viene vista come il *luogo della presenza del Bene alla consapevolezza del soggetto stesso* e l'ascesa di questi verso il vero Bene – secondo la dinamica della conoscenza neoplatonica – "coincide" con un processo di interiorizzazione e ascolto della coscienza morale personale;

In questo senso, nel pensiero di Agostino la questione morale si pone nei termini della *conformazione* del *vissuto umano* al "*pensato divino*", perciò come problema del rapporto tra storia e Bene). Ma il confrontarsi della *volontà umana* con la *volontà divina* porta alla *scoperta dell'io come persona*. Per Agostino, conoscere se stessi è conoscersi come immagine di Dio: il nostro *pensiero* è ricordo di Dio, la *conoscenza* che ve lo ritrova è intelligenza di Dio, l'*amore* che procede dall'uno e dall'altro è amore di Dio. La vita morale

si risolve, pertanto, nell'*ordo amoris*, amore conforme alla *legge eterna*, che «comanda di conservare l'ordine naturale vietando di turbarlo» (S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, 22,27).

- Fondamento e centro della vita morale nella prospettiva agostiniana è il Mistero Pasquale di Cristo, nato, morto e risorto per la salvezza dell'umanità. Il cristiano – creato a immagine e somiglianza di Dio (cf. Gn 1,26) –, se vuole rimanere nella via del Vero Bene "non può non" seguire Cristo, unico modello e termine della vita cristiana (aspetto escatologico). Nel *Discorso della montagna*, Gesù dà le indicazioni del cammino da seguire; ma la solida nave che permette di affrontare il rischio della traversata del mare della vita – afferma Agostino – è il *lignum crucis*, il Cristo crocifisso. Dio inoltre, creando l'uomo a sua immagine e secondo la sua somiglianza, ha impresso nel suo cuore il sigillo della carità, che egli però non può vivere-praticare senza Cristo e senza la sua legge di grazia e d'amore vissuta nella fede e nella speranza. La morale di Agostino si concentra a tal punto sulla carità, che le virtù morali della filosofia stoica – la *prudenza*, la *fortezza*, la *temperanza* – vengono in essa assorbite, al punto da essere considerate forme diverse della carità stessa. E Agostino viene salutato dalla tradizione col titolo di «dottore della carità». Nel grande dono dell'*amor-caritas* infatti, il vescovo d'Ipbona vede il cuore di tutte le virtù: la *temperanza* è amore, poiché mantiene l'essere integro e incorrotto per l'amato; la *fortezza* è amore, poiché sopporta lietamente ogni cosa a motivo dell'amato; la *giustizia* è amore, poiché solo serve l'amato e perciò si comporta bene; la *prudenza* è amore, poiché discerne saggiamente ciò che aiuta e ciò che nasconde l'amore. La distinzione tra *fede* e *carità* appare alla fine impossibile nella sua prospettiva: «*Nessuno infatti può essere amico dell'uomo, se non è prima amico della verità*» (S. AGOSTINO, *Epistola* 155, 1,1) e l'amicizia nei confronti della verità è appunto la fede.

I "principi" richiamati, ovviamente destinati a chiarimenti teorici ulteriori, costituiscono un indubbio arricchimento che Agostino offre alla chiarificazione della *questione morale quale questione eminentemente teologica*.

4. *Spunti sintetici di critica* alla proposta morale di S. Agostino.

La tesi intende evidenziare il *tratto intellettualistico* del suo pensiero. In generale, esso può essere inteso come il tentativo di dire l'esperienza morale – di conseguenza formulare una teoria dell'agire – a prescindere dalle forme concrete nelle quali tale esperienza si dà nella coscienza-consapevolezza del soggetto che agisce.

Per quanto più precisamente riguarda la prospettiva morale di S. Agostino, essa resta indubitabilmente autorevole e profonda, dunque affidabile, ma il tratto intellettualistico che la caratterizza in alcuni passaggi, la rende per certi aspetti qualificabile come tendenzialmente *puritana* e *rigorista*. Alcune osservazioni specifiche:

In merito al *nucleo platonizzante*:

- il pensiero di Agostino comporta un rigoroso sequestro del giudizio morale rispetto ad ogni riferimento all'esperienza sensibile del *piacere*; detto in altri termini, il santo vescovo d'Ipbona non considera in modo adeguato il rilievo che l'*esperienza emotiva* in generale – il *piacere* in particolare – ha per rapporto al giudizio morale. Nella sua proposta di teologia pratica, il bene morale è conoscibile, anzi deve essere conosciuto, senza alcun riferimento alla qualità dei vissuti emotivi immediati (distinzione tra *scientia* e *sapientia*). Tanto più grande, e per certi aspetti giustificata nel suo quadro teorico, è la diffidenza nei confronti

dell'amore per un fratello o una sorella che sia alimentato dall'attrattiva psicologica spontanea; anch'esso infatti sembra passare "soltanto" per il cielo.

La tesi di Agostino ha una sua pertinenza di fondo, quella per cui il bene morale trova la sua sintesi nella *caritas*, intesa come *amor Dei*. Ma ciò, osserviamo criticamente, non può avvenire a monte rispetto alle forme immediate del sentire emotivo. Resta inevaso, e per certi aspetti "urgente", il compito di evidenziare e articolare il *rapporto tra forme del sentire psicologico-emotivo e forme dell'amor*. Appare in questo senso significativa la scelta di papa Benedetto XVI di accostare alla dottrina dell'*agape* (= *caritas* latino) il riferimento all'*eros* (desiderio sessuale che si caratterizza per il suo tratto di "istintività"): "*Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il Logos, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'eros è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'agape*" (*Deus caritas est*, 9-11). Il compito di pensare e articolare la reciprocità che tiene in tensione le forme dell'istinto da una parte e del sentire psicologico-emotivo (*eros*) dall'altra, con la forma dell'amore cristiano (*caritas, amor-dilectio*) è consegnato alla riflessione teologico-morale contemporanea. Tale tensione non può essere misconosciuta, come accade nel pensiero di S. Agostino a causa del suo tratto intellettualistico.

- Lo stesso intellettualismo opera anche nel senso di impedire al pensiero morale di Agostino di sviluppare una *dottrina delle virtù*. Egli propone costantemente la tesi che riduce le virtù (*prudenza, giustizia, temperanza, forza*) alla *fede*, o equivalentemente alla *caritas*, quasi lasciando intendere che quest'ultime di fatto "assorbono" le prime. Nella sua interpretazione infatti l'amore cristiano (*caritas*) mira subito e solo, per così dire, a portare l'*altro* in cielo. Ecco alcune esemplificazioni: «*Tu non ami nell'altro quello che egli è, ma quello che vuoi che sia*» (*In prima Iohannis VIII, 10*); e ancora: «*Ama veramente l'amico colui che ama Dio nell'amico, o perché già è in lui, o perché venga in lui*» (*Sermo 336, 2*). Occorre riconoscere che c'è un aspetto vero in queste affermazioni: è evidente infatti che tutte le opere della carità – in ultima istanza – non mirano a produrre il bene dell'altro, ma soltanto a testimoniare a lui l'amore di Dio, che solo ha il potere di dare la vita. E tuttavia, per realizzare tale obiettivo, la *carità* deve anzitutto lasciarsi istruire dalla *simpatia*, dalla *compassione*, dalla *misericordia* e in genere da tutti quei *sentimenti* che l'esperienza effettiva del rapporto con l'altro immediatamente suscita. Non sarebbe neppure possibile conoscere Dio e il suo amore per noi, al di fuori dei segni che di tale amore offre appunto l'esperienza immediata dei vincoli di prossimità umana.

In merito al *nucleo paolinizzante*:

- le immagini usate da Agostino per dire l'intervento della grazia nella determinazione libera per cui il soggetto sceglie di orientare l'*appetitus* alle forme alternative di *amor-cupiditas* (*amor sui*) o rispettivamente di *amor-dilectio* (*amor Dei*), raccomandano pertinentemente la tesi della *precedenza della grazia rispetto alla libertà*. Problematicamente, sanzionano però insieme un rapporto di esteriorità reciproca tra *grazia* e *libertà*. Agostino conclude che la grazia di Dio non viene semplicemente in aiuto alla volontà dell'uomo, ma è principio unico e sufficiente di quella stessa volontà, la quale è buona se, e solo se, è semplice prodotto della grazia. Tale posizione corre il rischio di misconoscere il versante antropologico dell'agire e, di conseguenza, anche quello più propriamente teologico-

crisialogico. In un'impostazione simile infatti, può succedere che l'ambito teologico assuma dentro di sé il versante antropologico, "fagocitandolo" fino a giungere ad una sua "disintegrazione". A rischio è propriamente la dimensione crisialogica³ dell'*amor agostiniano*, più globalmente dell'esperienza morale.

Altrettanto incerta, per altri aspetti inaffidabile, è la tesi che abitualmente viene opposta a quella di Agostino: la libertà sarebbe un attributo naturale dell'uomo, sussistente e riconoscibile a monte rispetto ad ogni riferimento alla grazia (*pelagianesimo*). La via di uscita dall'alternativa è quella invece che si impegna a chiarire *l'intreccio originario tra grazia e libertà*:

La grazia, e cioè l'iniziativa preveniente e gratuita di Dio, precede certo la libertà, ma non produce la buona volontà, dispone invece la condizione essenziale perché la volontà possa determinarsi nel senso della fede e dell'amore, e così essere buona. Anzi, dispone la condizione perché l'uomo possa tout court determinarsi; la volontà cattiva infatti assume di necessità anche il profilo di cattiva volontà, di volontà in difetto rispetto a se stessa, non solo rispetto alla buona volontà di Dio. L'uomo che voglia altrimenti che nella forma della fede, in un certo senso non vuole veramente; solo tenta di volere⁴.

L'affermazione suona forte ai nostri orecchi, ma ha di che apparire luminosa oltre che pertinente: la fede è necessaria per volere. Una libertà "*che voglia altrimenti che nella forma della fede*" è destinata a fallire e ad assumere la figura di una non-libertà. La libertà infatti – nel quadro di una fenomenologia dell'agire pratico – può essere unicamente nella forma della determinazione responsoriale ad un appello che si è *precedentemente e gratuitamente* annunciato nella forma di una promessa cui dare credito; senza un riferimento precedente e gratuito, caratteri propri della grazia, la libertà semplicemente non è. *Fede e agire* dunque – così concludiamo – si implicano a vicenda secondo una evidente circolarità: non è possibile agire se non credendo, non è fede autenticamente cristiana quella che non costituisce intrinsecamente l'agire. Agostino non arriva ad affermare tale circolarità a causa del tratto intellettualistico del suo pensiero morale, ma pone e inquadra la questione teorico-morale fondamentale con una certa precisione e chiarezza in questo senso, quasi consegnando alla riflessione successiva il compito di un ulteriore approfondimento;

- il tratto "mistico" della teoria morale di Agostino, appena sopra accennato, è in parte e da lui stesso corretto nella trattazione intorno alle *passioni*. Egli riconosce loro *un certo rapporto con la volontà*: le passioni infatti manifestano la qualità morale della volontà che è loro segretamente sottesa. L'agire è influenzato dunque anche dalle *passioni*, non soltanto dalla *grazia*. Resta soltanto posto, dunque da approfondire, il porsi del rapporto di co-implicazione reciproca tra *passione* e *grazia*; precisamente i "modi" mediante i quali la grazia intervenga nel sorgere della passione e la passione stessa propizi, per sua costituzione, l'intervento preveniente, concomitante e conseguente della grazia. Il tratto intellettualistico della proposta morale agostiniana mantiene *passione* e *grazia* su due piani differenti, rispettivamente quello *antropologico* e quello *teologico*. E' segnale di una "inguaribile" separazione che il pensiero morale mantiene tra antropologia e teologia, tra agire morale e fede in Dio.

³ Vi soggiace infatti la questione del rapporto tra *umano* e *divino*, che soltanto nell'approfondimento crisialogico può trovare la più opportuna e corretta sua figura interpretativa.

⁴ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 99.