

Chiesa e Storia

Rivista dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa



Chiesa e Storia

Rivista dell'Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa



SOMMARIO

- 7 FILIPPO LOVISON, Editoriale
- La penitenza: dottrina, controversie e prassi**
Atti del XV Convegno di Studio
- 13 LUIGI MEZZADRI, Presentazione
- 15 PAOLO PRODI, L'istituto della penitenza: nodi storici
- 69 MARCIANO VIDAL, El sacramento de la penitencia en el eje de dos concilios: Lateranense IV (1215) y Trento (1545-1563)
- 133 BASILIO PETRÀ, La prassi penitenziale nelle Chiese ortodosse
- 157 STEFANO CAVALLOTTO, La pratica della confessione dei peccati nelle Chiese della Riforma
- 199 ROBERTO RUSCONI, «Celeste et divino tesoro»: le indulgenze e la vita religiosa dei laici agli inizi dell'età moderna
- 225 LUDWIG SCHMUGGE, Die Pönitentiarie: ein Tribunal des Gewissens?
- 239 ALFONSO V. AMARANTE, Probabilismo, attrizionismo e contrizionismo
- 259 MARIO ROSA, Giansenismo e Penitenza
- 285 SABATINO MAJORANO, Sant'Alfonso Maria de' Liguori: il confessore "ufficio di carità istituito dal Redentore solamente in bene delle anime"
- 307 GABRIELLA ZARRI, La direzione spirituale
- 333 LUIGI MEZZADRI, Le missioni popolari e la penitenza nell'esperienza dei missionari lazzaristi italiani nei secoli XVII e XVIII
- 365 YVONNE ZU DOHNA, Motivi nella iconografia della Maddalena penitente e i loro significati spirituali
- 385 MAURIZIO TAGLIAFERRI, Conclusioni
- 391 Abstracts
- 401 Indice dei nomi di persona e di luogo
- 423 Pubblicazioni dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa

EDITORIALE

Nei non facili frangenti per l'editoria contemporanea, che cosa mai si può dire a proposito di questa nuova rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa¹? Che appare necessaria e innovativa nei contenuti proposti? Elegante nella sua benché sobria veste tipografica? Ben curata negli aspetti metodologici? Di una certa utilità anche per i suoi repertori bibliografici e per le sue recensioni? Di qualche speranza, infine, per il panorama storiografico italiano e, perché no, internazionale?

Nata per promuovere e diffondere lo studio e la ricerca sulla Storia della Chiesa e per suscitare nuove energie favorendo l'incontro e la maturazione delle coscienze dei giovani studiosi come dei semplici lettori, non sappiamo che cosa sarà di essa.

Sappiamo però che i primi protagonisti dell'Associazione costituitasi a La Mendola, presso il Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, nel non lontano 31 Agosto del 1970, si erano inizialmente prefissi di favorire il coordinamento e l'aggiornamento del metodo e dell'insegnamento dei docenti di Storia della Chiesa dei Seminari italiani, favorendone l'interdisciplinarietà².

¹ In occasione del Primo Corso di aggiornamento per i Professori di Storia della Chiesa dei Seminari e degli Studentati religiosi d'Italia, tenutosi presso il Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, a La Mendola, nel 1967, l'iniziativa di fondare l'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa fu promossa da Mons. Michele Maccarrone, della Pontificia Università Lateranense, presidente *pro tempore* del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, da P. Vincenzo Monachino S.I., Decano della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana, e da Mons. Pietro Zerbi, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

² I Soci Fondatori furono: «Roberto Amadei, Mario Andreazza, Virgilio Luigi Bernorio, Valentino Cavazzoni, Pasquale Di Girolamo, Costanzo Donegana, Giorgio Fedalto, Giuseppe Gallina, Alessandro Galuzzi, Paolo Giovanni Gnudi, Gian Domenico Gordini, Aldo Granata, Ilarino da Milano, Romolo Illuminati, Lorenzo Invidia, Girolamo Lavarda, Michele Maccarrone, Ferdinando Maraglino, Massimo Marcocchi, Mario Mazzotti, Gian Carlo Menis, Virgilio Missori, Franco Molinari, Vincenzo Monachino, Antonio Nifro, Ludovico Palmadei, Ottorino Pasquato, Luigi Pellegrini, Guerrino Pelliccia, Mario Perotti, Giorgio Picasso, Antonio Rimoldi, Igino Rogger, Giuseppe Russo, Silvio Mario Sartor, Renzo

Ritrovandone i volti e scorrendo i titoli dei loro contributi storiografici, ritorna alla mente la tradizione di quel grido arditto: *Acqua alle corde!*, levatosi da Piazza San Pietro il 10 settembre 1586, in occasione dell'innalzamento dell'obelisco sul suo piedistallo, quando, pericolosamente, si stavano allungando – più del dovuto – le corde di canapa che lo reggevano.

Antica suggestione certo, che però idealmente abbraccia anche queste prime pagine, ancora intonse, di «Chiesa e Storia»: *Veritas in caritate*, nel suo richiamo a quella capacità d'intuizione – “fiuto” – tanto oggi necessaria per districarsi nel chiaroscuro dell'ermeneutica storico-filologica.

All'insegna di quello stesso spirito di lungimirante prontezza, la nuova rivista annuale si apre anche ai contributi di studiosi e ricercatori italiani e stranieri, nell'intento di favorire un autonomo servizio all'autocomprensione della Chiesa.

Come poi in diversi altri Convegni dell'Associazione celebrati nel corso di questi ultimi 40 anni, sempre aperti all'apporto di storici di provenienza diversa e incentrati su questioni di ampio respiro, anche nell'ultimo, dedicato alla *Penitenza*, si è constatata la partecipazione non solo di storici ma anche di studiosi di Teologia morale, riaffermando in tal modo l'importanza della contestualizzazione storica per lo sviluppo della Teologia e dei comportamenti.

Specchio prismatico di una rinnovata e più allargata collaborazione tra i Soci, la nuova rivista rappresenta dunque il frutto maturo di un faticoso cammino propiziato dai rapidi cambiamenti socio-ecclesiali del post concilio, che in più occasioni hanno indotto l'Associazione a riflettere sulla propria identità e collocazione nella comunità scientifica.

Del resto, affrontando – pur nella precarietà delle risorse – gli impegni dei convegni e della pubblicazione dei relativi atti, dei forum come dei notiziari, e volendo mantenere stretti rapporti di collaborazione con la «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» e con la Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana (fondata nel 1932; oggi Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa), in coloro che nel corso degli anni ne hanno retto il timone si ritrova costante il desiderio di “mettersi in rete” allo scopo di tenere alto il profilo del dibattito storiografico contemporaneo e di

Savarino, Prospero Simonelli, Francesco Michele Stabile, Vittorio Tomasetti, Silvio Tramontin, Giuseppe Viola, Piero Zerbi». L'assise era stata convocata sotto l'egida della S. Congregazione per l'Educazione Cattolica, con la collaborazione delle Pontificie Università Gregoriana, Lateranense e dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, e con il contributo attivo del card. Angelo Dell'Acqua, vicario di Roma.

renderlo quanto più possibile accessibile, in un sereno confronto con le sue diverse anime e componenti.

Per lunghi anni dormiente, l'idea è riaffiorata nell'Assemblea dei Soci celebratasi in margine al XIV Convegno di Studio: *Le donne nella Chiesa in Italia*, tenutosi a Roma dal 12 al 15 settembre 2006: «Ci si domanda se sia opportuno che l'Associazione abbia una sua rivista di carattere scientifico». Tre anni più tardi, rinnovatosi il Consiglio di Presidenza, nel suo primo incontro del 20 ottobre 2009 quell'intuizione riprese vita.

Il resto è storia di oggi, che prende l'avvio con la pubblicazione, appunto, degli Atti del XV Convegno di Studio dell'Associazione, tenutosi a Roma dal 15 al 17 settembre 2009, e dal titolo: *La penitenza: dottrina, controversie e prassi*.

A «Chiesa e Storia» l'augurio – *festina lente* – di imprimere i caratteri delle proprie pagine con l'inchiostro di un ritrovato dialogo tra la “Roma dei Papi” e la “Roma dei Cesari”, soprattutto per le nuove generazioni di storici della Chiesa desiderose di apportare validi contributi a una ricerca storica seria, critica e libera.

Filippo Lovison, B.
Direttore



***La penitenza:
dottrina, controversie e prassi***

Atti del XV Convegno di Studio

15-17 settembre 2009

**Istituto Il Carmelo
Sassone (Ciampino - Roma)**

LUIGI MEZZADRI CM

PRESENTAZIONE

Nella *Tertio millennio adveniente* il papa Giovanni Paolo II ha scritto:

«Un altro capitolo doloroso, sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall'acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a metodi d'intolleranza e persino di violenza nel servizio alla verità. È vero che un corretto giudizio storico non può prescindere da un'attenta considerazione dei condizionamenti culturali del momento, sotto il cui influsso molti possono aver ritenuto in buona fede che un'autentica testimonianza alla verità comportasse il soffocamento dell'altrui opinione o almeno la sua emarginazione. Molteplici motivi spesso convergevano nel creare premesse d'intolleranza, alimentando un'atmosfera passionale alla quale solo grandi spiriti veramente liberi e pieni di Dio riuscivano in qualche modo a sottrarsi. Ma la considerazione delle circostanze attenuanti non esonera la Chiesa dal dovere di rammaricarsi profondamente per le debolezze di tanti suoi figli, che ne hanno deturpato il volto, impedendole di riflettere pienamente l'immagine del suo Signore crocifisso, testimone insuperabile d'amore paziente e d'umile mitezza»¹.

Consapevole di questo, la Chiesa ha sentito il dovere di chiedere perdono, ma non per questo può smettere di richiamare tutti ai loro doveri verso Dio e il prossimo. Deve denunciare il peccato e richiamare i fedeli alla riconciliazione, nel sacramento e fuori.

Questo è il tema scelto per il XV Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, organizzato, a nome dell'Associazione, dall'allora Presidente, P. Luigi Mezzadri, e dall'allora Segretario, Don Maurizio Tagliaferri. Le relazioni servono per disegnare i contorni di una delle colonne portanti della Chiesa nei secoli passati, quella della peni-

¹ G. ALBERIGO, *Chiesa santa e peccatrice*, Bose 1997; G. RUGGIERI, *Introduzione a Misericordia sempre*, Casta Meretrix, Bose, 1998; S. TANZARELLA, *La purificazione della memoria*, Bologna 2000; A. MAGGIOLINI, *Perché la Chiesa chiede perdono*, Casale Monferrato 2000; G. COTTIER, *Memoria e pentimento: Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori*, Cinisello Balsamo 2000.

tenza, che ora sembra in ombra. A lungo il nostro popolo è stato educato alla confessione dei peccati, in modo tale che poteva sentire quella stessa voce interiore che Stendhal mette in un suo personaggio: «Luogotenente Loutil, saresti un vigliacco?». I fedeli erano educati a capire i propri peccati e a cercare la mediazione della Chiesa per avere il perdono di Dio. Il confessionale era un tribunale, ma era anche luogo di consolazione, luogo in cui si insegnava al fedele a sperare e si alleggeriva il suo fardello. Per questo, come il personaggio stendhaliano, il fedele era abituato al rimorso e al ricorso alla confessione.

Lo sviluppo è su tre linee: la dottrina, le controversie e la prassi.

In apertura Paolo Prodi ha posto il problema della discrasia che si è operata fra peccato e reato, e ha sottolineato il drammatico conflitto fra la Giustizia di Dio e quella degli uomini. Con Marciano Vidal, redentorista, siamo entrati nell'agone della storia di un sacramento che è quello che più è cambiato nel corso dei secoli. Con mano ferma ha indicato le tappe dell'evoluzione del sacramento fino ai nostri tempi, indicando nella scoperta della dimensione ecclesiale il contributo più importante dato dalla teologia. Le relazioni di Ludwig Schmugge, Roberto Rusconi e Stefano Cavallotto hanno costituito un impegnativo percorso per valutare l'evoluzione dei rapporti coscienza-Chiesa, mondo cattolico e mondo della riforma. Il convegno si è arricchito di un ulteriore contributo dovuto a Basilio Petrà sulla prassi penitenziale nelle chiese ortodosse.

Per tener fede al proposito di non disperderci in molti rivoli, ma di procedere su una linea armonica all'interno di una storia della Chiesa, secondo la vocazione tipica della nostra Associazione, i redentoristi Alfonso Amarante e Sabatino Majorano hanno toccato i nodi di una problematica, quella della celebrazione della penitenza, che è stata dominante fino agli anni più recenti e che ha avuto nel giansenismo (Mario Rosa) il principale fattore di contestazione sul terreno del rapporto vita di penitenza e sacramento della penitenza, aspetti sacramentali e aspetti devozionali. Da questo punto di vista si vedano i contributi di Gabriella Zari sulla direzione spirituale e il nostro su una delle pratiche pastorali più legate alla penitenza, quali le missioni popolari.

La relazione di Yvonne zu Dohna ha collegato i vari contributi in un'interessante percorso iconografico, che ha reso visivamente plausibile l'evoluzione del sacramento e della disciplina cristiana.

Nell'insieme il volume è un punto d'arrivo e un punto di partenza. Esso ci permette di "segnare il terreno" e porre i picchetti per costruire ricerche nuove capaci di introdurci in nuovi e più impegnativi percorsi.

PAOLO PRODI

L'ISTITUTO DELLA PENITENZA: NODI STORICI

Il termine “prolusione” che è stato dato a questo mio intervento mi pone in grave imbarazzo. In ogni caso io lo interpreto come una specie d'introduzione, la quale, per servire al corso dei lavori del convegno, deve contenere fondamentalmente due cose: 1) L'indicazione schematica dei più importanti tornanti storici dell'istituto della penitenza, all'interno dei quali si possano inquadrare, ovviamente anche in dissenso con la cornice, le successive e più analitiche relazioni; 2) La definizione dell'importanza del problema nella storia della Chiesa e nella società di oggi.

Sul primo punto ritornerò poi nelle riflessioni finali ma devo sin da ora esplicitare la mia tesi di fondo: la nostra civiltà occidentale è fondata sul pluralismo dei fori e sulla dialettica tra la sfera della coscienza e la sfera del diritto, tra la sfera del peccato e la sfera del reato. In questa nostra storia l'istituto cristiano della “penitenza” nelle sue varie manifestazioni storiche ha esercitato una funzione centrale come foro rivolto, anche se con equivoci e commistioni, al foro interno dell'uomo. Questa funzione sembra essere venuta meno o almeno si è molto indebolita negli ultimi decenni e ciò sembra porre gravi problemi sia alla Chiesa, nel suo ruolo non di pura agenzia etica ma di strumento di salvezza dell'uomo, sia alla stessa società, che vede la prevalenza totale del diritto positivo come unica norma “ad una dimensione” per il disciplinamento delle azioni umane.

Quanto al secondo punto, data l'enorme letteratura sulla storia del sacramento della penitenza, non posso assolutamente presentare una sintesi, che sarebbe in ogni caso superficiale, ma devo rinviare come base del discorso alle grandi sintesi del passato e agli articoli delle varie enciclopedie specializzate: qui sono pure presenti autori a cui dobbiamo fare riferimento come base per il nostro aggiornamento¹. Ciò che tento di fare è soltanto di

¹ Da ultimo R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: La confessione tra medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

indicare alcuni nodi che ritengo centrali per una discussione in questa sede e in questo momento storico.

Data l'angolatura storica preferisco parlare dell'*istituto* della penitenza: devo precisare che uso la parola "istituto" per sottolineare che la definizione di "sacramento" è solo l'epicentro di un fenomeno che segna secoli e secoli del nostro cammino di uomini occidentali: una realtà, un quadro mentale e giuridico che noi storici potremmo definire anche come "struttura" di lunga durata, uno di quei grumi che troviamo nel fiume della storia, di cui ci ha parlato Fernand Braudel, e che segnano il cammino delle civiltà. Ciò che credo di dover sottolineare rispetto al nostro tema specifico è la duplice tensione della ricerca storica: da una parte scoprire e valorizzare le tradizioni «quasi per manus traditae», secondo la definizione tridentina, di generazione in generazione, e che compongono la vita stessa della Chiesa; dall'altra identificare il "passato" in quanto tale, penetrarlo per quanto ci è possibile ma anche circoscriverlo per non esserne soffocati.

Un'ultima precisazione è che ovviamente la mia angolatura, il mio punto di vista, è parziale e rispecchia la mia attenzione particolare al tema del potere e del suo rapporto con il sacro. Non possiamo qui di certo riprendere la discussione infinita sullo statuto metodologico della storia della Chiesa come disciplina teologica e/o disciplina storica, ma credo possano legittimamente convivere visioni diverse nella considerazione della esperienza della "penitenza" come "luogo teologico" (all'interno di una visione ecclesiologica) o semplicemente come realtà storica². Qui io devo per forza limitarmi a tentare di estrapolare, di evidenziare ciò che riguarda la penitenza nel quadro del problema generale della storia della giustizia che ho trattato in altra sede: a quest'opera mi collego direttamente, sia riprendendo le parti che si riferiscono al sacramento della penitenza sia per la bibliografia generale³.

² P. PRODI, *La storia umana come luogo teologico*, «Il Regno» 20/2008, 706-716 (relazione tenuta al III convegno della Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, 3 dicembre 2008).

³ *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

L'emergere della coscienza

Il primo diritto disciplinare della Chiesa come elaborazione dei poteri ricevuti da Cristo, poteri non esercitati in modo carismatico, ma per ufficio, in modo chiaramente gerarchizzato, dai vescovi in quanto detentori del potere delle chiavi si sviluppa già dal secondo secolo. Si tratta di un'elaborazione ancora indeterminata nella quale ben poco si sa sul perdono delle colpe, dei peccati personali senza rilievo pubblico, peccati il cui perdono viene affidato al rapporto personale del credente con Dio e alla *exomologesi*, cioè alla confessione pubblica dei peccati fatta all'inizio della celebrazione eucaristica, rito che è continuato nei secoli sino ad oggi con la recitazione del *confiteor* all'inizio della messa. Lo sforzo in questi primi secoli è soltanto quello di distinguere le colpe di rilievo pubblico che mettono in gioco l'appartenenza del membro alla comunità (denominate in modo abbastanza indifferenziato come peccato, crimine, delitto) per misurarne la gravità in funzione della procedura di reinserimento e riabilitazione, di un cammino penitenziale.

La discussione più rilevante in questo periodo è sulla replicabilità del processo penitenziale, se cioè sia possibile ripetere per un penitente ricaduto in colpa pubblica la procedura penitenziale. In Tertulliano, che vuole trasferire le categorie del diritto romano nella teologia del peccato, la rottura con la Chiesa, con l'adesione all'eresia montanista, avviene proprio su questo punto: per lui la professione battesimale rappresenta un giuramento, un impegno ("sacramentum") a non più peccare che si può rompere con gravi mancanze come l'idolatria, l'omicidio, l'adulterio e che comportano l'esclusione dalla Chiesa⁴. Soltanto dal V-VI secolo la "seconda tavola" a cui il cristiano può aggrapparsi per la sua salvezza ("secunda post baptismum tabula") diventerà in qualche modo una zattera permanente che accompagnerà tutta la vita del cristiano comune: si apre la strada alla penitenza privata che viene prima riservata ai malati gravi in pericolo di vita e poi diffusa anche nella prassi quotidiana e reiterata in ogni caso di caduta nel peccato con l'imposizione di una penitenza medicinale.

In ogni caso tutto questo quadro è destinato a cambiare radicalmente con il conflitto tra paganesimo e cristianesimo che, nel quarto secolo, apre scenari completamente diversi per l'Oriente e per l'Occidente: mentre in Oriente la pratica dell'*exomologesi* e del cammino penitenziale continua a essere il perno della vita della Chiesa come comunione e si intreccia con la

⁴ TERTULLIEN, *La pénitence*, introd. di Ch. Munier, Paris 1984.

penitenza monastica come ascesi, in Occidente la Chiesa si sostituisce a poco a poco allo Stato romano morente e costituisce sempre di più lo strumento culturale per l'ingresso delle popolazioni barbare nella romanità anche come appartenenza e identità collettiva, anche con la prassi penitenziale. Sulla base della teologia di Agostino, sul prestigio del papato, sul vuoto del potere temporale, sulla dottrina morale di Gregorio Magno nasce un diritto di Dio come pedagogia per i popoli della nuova Europa che sta nascendo.

Contrariamente a quanto comunemente si crede, non vi è la sovrapposizione di un diritto sacro-ecclesiastico ad un diritto secolare, ma l'affiancarsi di un diritto di Dio fondato sulla Scrittura al nuovo diritto romano barbarico che emerge. La giustizia umana è frutto del peccato e non possiede intrinsecamente la capacità di trasformare la realtà ma soltanto quella di equilibrare la violenza con la violenza, di ristabilire un equilibrio dei diritti dei singoli e dei gruppi con atti di restituzione, di compensazione o di punizione equivalenti. Il piano della giustizia di Dio è un altro e non ha in sostanza nulla a che fare con questo, non vuole sostituirlo. Vi sono certamente punti di contatto e sovrapposizione: sono le legislazioni di molti popoli romano barbarici che introducono nel proprio diritto penale mondano le norme del decalogo.

Da una parte la giurisdizione secolare si adopera nello sforzo di garantire che i singoli stessi possano agire per ottenere soddisfazione per le offese ricevute con strumenti legali, dalla faida, dalla vendetta legale, alle più diverse ricomposizioni e pene finanziarie come il guidrigildo; un riequilibrio nei rapporti umani compromessi: non esiste una giustizia superiore calata dall'alto e il potere politico si limita in qualche modo a regolare la procedura della vendetta e a "tariffare" queste composizioni. Dall'altra parte la istituzione ecclesiastica cerca di regolare allo stesso modo il rapporto dell'uomo con Dio su questa terra non sostituendosi al giudizio di Dio ma intervenendo nella parte visibile del peccato in modo che l'uomo arrivi al vero e unico giudizio con una contabilità diversa, interiore in cui il peccato venga bilanciato dagli atti di penitenza, dalla preghiera, dai digiuni e dalle elemosine o azioni ritenute equivalenti imposti dalla Chiesa.

La preoccupazione che sembra diventare dominante nei secoli IX e X è quindi quella di distinguere tra il peccato segreto o nascosto e il peccato pubblico: non è la distinzione tra il foro interno e quello esterno ciò che interessa, ma la rilevanza sociale del peccato (di qui anche la particolare sensibilità, per noi abnorme, per i peccati sessuali e per la morale familiare). Nonostante tutto in Occidente viene conservata quindi una separazione tra la sfera della giustizia secolare e la sfera della giustizia ecclesiastica e –

all'interno della Chiesa – tra la giustizia ecclesiastica e il perdono dei peccati, ma non abbiamo una netta distinzione tra il foro interiore della coscienza e il foro esteriore. Quanto detto forse aiuta anche a meglio capire il significato delle raccolte che vanno sotto il nome di libri penitenziali e che rappresentano la disciplina della Chiesa nell'alto medioevo sino alla nascita delle grandi collezioni canoniche, alla nascita del diritto della Chiesa, per cercare di superare l'antica controversia sul loro significato: contengono prescrizioni di pene per infrazioni delle norme o penitenze per il perdono dei peccati?⁵

All'interesse antico per le raccolte di canoni penitenziali da parte della storiografia erudita, della storia della penitenza⁶, si è aggiunto negli ultimi anni un vivacissimo interesse per queste raccolte di norme disciplinari come fonti per la storia sociale, delle mentalità collettive e del costume⁷. Si tratta di raccolte le cui origini si situano intorno alla metà del VII secolo in ambiente monastico irlandese e che si diffondono poi nel continente nei due secoli seguenti, nate per dare indirizzi e punti di riferimento circa i peccati e le relative penitenze ai sacerdoti, a coloro che dovevano amministrare la penitenza, sia pubblica che privata: si parla appunto in questo periodo di una penitenza "tariffata" per lo sforzo che in queste raccolte (la cui autorità dipende dall'autore o dall'ambiente da cui emanano) viene compiuto per regolare in modo relativamente omogeneo nelle varie regioni della cristianità il rapporto tra il peccato e la relativa penitenza (preghiere, digiuni e altre pene corporali, pellegrinaggi, opere di misericordia): lo sforzo è di trovare

⁵ R. KOTTJE, "Busse oder Strafe?". Zur "iustitia" in den "Libri paenitentiales", in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VII)*, Spoleto 1995, 443-468.

⁶ C. VOGEL - A. J. FRANTZEN, *Les "libri paenitentiales"*, Turnhout 1985. Dello stesso Vogel sono altri importanti saggi sulla penitenza nell'alto medioevo, alcuni dei quali riuniti nella raccolta postuma *En rémission des péchés. Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine*, London 1984. Ma vedi ora anche J. GAUDEMET, *Les sources du droit canonique VII-XXe siècle. Repères canoniques. Sources occidentales*, Paris 1993. La più recente e profonda ricerca sui libri penitenziali, valida come possibile modello per altre regioni della cristianità, è quella di F. BEZLER, *Les pénitentiels espagnols. Contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut moyen âge*, Münster 1994. Antiche edizioni di libri penitenziali, ancora utili e alle quali ho fatto ricorso per un contatto diretto con i testi, sono: F. W. H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (rist. Graz 1958); H. J. SCHMITZ, I: *Die Bussbücher und Bussdisziplin der Kirche*, Mainz 1883; II: *Die Bussbücher und das kanonischen Bussverfahren*, Düsseldorf 1898 (rist. Graz 1958).

⁷ M. G. MUZZARELLI, *Una componente della mentalità occidentale: i penitenziali nell'alto medioevo*, Bologna 1980; EAD., *Penitenze nel medioevo. Uomini e modelli al confronto*, Bologna 1994; *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel medioevo. Il penitenziale di Burcardo di Worms*, a cura di G. Picasso - G. Piana - G. Motta, Novara 1986.

sempre delle equivalenze tra i crimini e delitti da una parte e le pene e le penitenze relative dall'altro. Ma su di un piano di contabilità, come si è accennato, diverso, quello di Dio e quello degli uomini: si deve in qualche modo rendere conto separatamente a Dio e agli uomini. Nei penitenziali si tenta di fissare questa contabilità con Dio: tanti giorni o anni di digiuni o altre penitenze per ogni tipo di peccato, con istruzioni per l'interrogatorio da parte del confessore e l'elaborazione di una minuziosa casistica. Foro sacramentale e foro giurisdizionale ecclesiastico non sono ancora distinti: il dualismo viene vissuto in modo globale tra una sfera religioso-ecclesiastica e una sfera secolare⁸ anche se il vecovo Burcardo nel suo *Decretum* insiste che è tutt'altra cosa peccare contro Dio e contro gli uomini⁹ e afferma la necessità di amministrare i sacramenti al condannato a morte che sale pentito sul patibolo: Dio non può giudicare due volte la stessa persona¹⁰.

In sostanza credo siano condivisibili le conclusioni già avanzate da Pierre Legendre: la diffusione della confessione privata e la penitenza tariffata trasformano l'amministrazione della penitenza organizzandola non più come una liturgia ma in uno stile giuridico, come un processo in cui il confessore è il giudice che applica non leggi generali ma specifiche e precise norme per i singoli casi analogamente a quanto avviene nei tribunali secolari; così nell'alto medioevo nasce la giurisdizione del foro interno. Certamente il sistema dei penitenziali entra in crisi nel secolo XI per gli abusi che si sono introdotti in esso dall'interno con il diffondersi del costume delle commutazioni delle penitenze in sanzioni diverse, più leggere e spesso di tipo soltanto pecuniario anche a vantaggio della gerarchia ecclesiastica.

Soprattutto è la nascita della nuova coscienza dell'individuo che esige il distacco della giustizia di Dio dalla giustizia degli uomini. Nel XII secolo l'*Ethica* di Abelardo¹¹ rappresenta certamente questa nuova coscienza: di fronte alla crescita tumultuosa della società europea con lo sviluppo delle

⁸ F. RUSSO, *Pénitence et excommunication. Etudes historiques sur les rapports entre la théologie et le droit canon dans le domain pénitentiel du IXe au XIIIe siècle*, «Recherches de science religieuse» 33 (1946) 259-279 e 431-461.

⁹ BURCHARDUS VON WORMS, *Decretorum libri XX*, Aalen 1992, f. 147v (Libro XI, cap. 15: «Quod aliud sit peccare in Deum, aliud in hominem»).

¹⁰ *Ibid.*, f. 153 (libro XI cap. 762): «...Quibus respondemus: si omnibus peccatis suis puram confessionem agentibus et digne poenitentibus communitio in fine secundum canonicum iussum danda est, cur canones eis qui pro peccatis suis poenam extremam persolvunt et confitentur, vel confiteri desiderant. Scriptum est enim: "Non iudicat Deus bis in id ipsum"».

¹¹ P. ABELARD, *Ethics* ed. D. E. Luscombe, Oxford 1971 (alla bella introduzione del Luscombe ci rifacciamo come punto di partenza).

città e dei commerci, di fronte alla crescita della violenza e della corruzione in un corpo sociale che non è più ingabbiato dagli steccati fissi e immobili dei gruppi e delle caste, egli comprende che il sistema di compensazione tariffaria dei crimini e dei peccati è del tutto impotente e cerca di separare il concetto di reato, di disobbedienza alla legge secolare, dal concetto di peccato e di reintrodurre il rapporto dell'uomo con Dio all'interno di un discorso teologico. Il problema del comportamento morale è così ricondotto al tema del consenso, dell'intenzione, della coscienza personale. Il suo tentativo non è quello di costruire un nuovo diritto bensì quello di collegare il sistema delle penitenze esterne con la nuova valutazione soggettiva ed interna della colpa, di trovare una soluzione tra la responsabilità interiore e il danno provocato alla società dalla colpa commessa: in questo senso, come è stato fatto giustamente notare, egli rimane nella linea dei libri penitenziali visti come strumento per attuare il controllo sociale e per aiutare l'uomo a purgarsi e disciplinarsi¹². Nel quadro della dottrina di S. Paolo sul peccato originale egli divide la storia in età ben distinte: prima della colpa di Adamo (*sub lege naturali*), dopo la caduta e la proclamazione della legge mosaica (*sub lege*) e dopo la incarnazione (*sub gratia*): l'uomo decaduto può salvarsi riconciliandosi a Dio per mezzo di Cristo ma l'ordine primitivo non può essere ricomposto rimanendo incommensurabilmente lontano il piano di Dio, la giustizia di Dio dalla giustizia degli uomini¹³. Il problema più importante è, a mio avviso, che Abelardo, rimanendo nella tradizione dei Padri della Chiesa occidentale vuole mantenere la distinzione tra la giustizia di Dio e la giustizia degli uomini, siano questi titolari di poteri civili e secolari od ecclesiastici, facendo leva sul libero arbitrio dell'uomo e costruendo quindi la sua dottrina dell'etica autonoma rispetto all'universo del diritto oggettivo¹⁴.

Al centro del suo interesse è quindi la teoria dell'intenzione e la definizione del peccato come consenso al male ed offesa a Dio. Ma la

¹² L. MAURO, *Tra Publica damna e communis utilitas. L'aspetto sociale della morale di Abelardo e i "Libri paenitentiales"*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 13 (1987) 103-122.

¹³ H. DICKERHOF, *Wandlungen im Rechtsdenken der Salierzeit am Beispiel der "lex naturalis" und des "ius gentium"*, in *Die Salier und das Reich*, III, ed. S. Weinfurter, Sigmaringen 1991, 447-476.

¹⁴ *Ibid.*, 476 (cit. dal commento di Abelardo alla lettera di S. Paolo ai Romani): «Et hoc quidem est examen verae iustitiae, ubi cuncta quae fiunt secundum intentionem pensantur magis quam secundum rerum qualitatem. Quae quidem opera Iudaei magis quam intentionem attendebant, cum nunc Christiani naturali suscitatae iustitia non tam attendant quae fiunt quam quo animo fiunt».

penitenza imposta non va correlata alla gravità della colpa bensì all'effetto concreto, medicinale della penitenza stessa: la penitenza o pena della giustizia degli uomini non può essere decisa come castigo per il peccato che è stato commesso, ma soltanto come uno strumento per rendere gli uomini più cauti nel futuro; sul peccato stesso soltanto Dio può giudicare¹⁵. Quanto alla confessione in modo specifico, Abelardo introduce alcune riflessioni che avranno poi molta importanza in futuro nella determinazione dei tre elementi di riconciliazione del peccatore con Dio: la penitenza (in senso interiore come *dolor animi*), la confessione, la *satisfactio* (o riparazione medicinale). La confessione stessa dei propri peccati diventa in qualche modo una penitenza e la penitenza stessa viene definita in modo più chiaro *satisfactio*, inglobando anche le prescrizioni relative alla restituzione del maltolto con le usure, le truffe e lo sfruttamento dei poveri e in genere la riparazione per il danno inflitto al prossimo. Ma soprattutto nelle ultime pagine della sua *Ethica* Abelardo attacca direttamente il potere della Chiesa di giudicare sul foro interno così come si era venuto storicamente configurando. Ponendosi il quesito «Utrum generaliter ad omnes pertineat prelatos solvere et ligare», egli risponde che i vescovi non sono successori degli apostoli in senso completo e automatico perché, pur possedendo la potestà episcopale, mancano spesso delle qualità di discernimento e di santità proprie degli apostoli; quindi le parole di Cristo sul potere di legare e di sciogliere non possono essere estese automaticamente a tutti i prelati: solo un vescovo irreprensibile può giudicare, soltanto «si talis fuerit, non iniuste ligabit super terram et neque sine iudicio solvet»¹⁶. Non si può pensare che un uomo possa a suo piacimento rendere rei gli innocenti o viceversa e che quindi la potestà di sciogliere o di legare non abbia limiti: «nam iniusta vincula disrumpit iustitia» ed è Dio che non esclude dalla grazia colui che è stato ingiustamente scomunicato¹⁷. Pretendere l'estensione a tutti i vescovi del potere concesso da Cristo agli apostoli – così conclude

¹⁵ ABELARD, *Ethics*, 38-40: (riferendosi all'esempio della penitenza inflitta a una donna): «non pro culpa quam commiserit, sed ut ipsa deinceps vel ceterae feminae in talibus providendis cautiores reddantur...». A volte poi il giudice è addirittura obbligato per legge a punire persone innocenti: «Non enim homines de occultis, sed de manifestis iudicant, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum. Deus vero solus qui non tam quae fiunt, quam quo animo fiunt adtendit, veraciter in intentione nostra reatum pensat et vero iudicio culpam examinat».

¹⁶ *Ibid.*, 116.

¹⁷ *Ibid.*, 118 e 122: «Set hec anathematis vincula Deus disrumpit, quia hanc pastoris sententiam irritam facit, ut non eum excludat a gratia quem ille separavit ab ecclesia».

Abelardo – non tiene conto del fatto che quando Cristo parlò così, prima della resurrezione, tra gli apostoli c'erano il traditore Giuda e l'incredulo Tommaso: il problema è aperto¹⁸.

Nel concilio di Sens (1140) la dottrina di Abelardo viene condannata in una formula estremizzata, estrapolata arbitrariamente dalle sue opere dal suo grande avversario Bernardo di Chiaravalle: l'affermazione che Cristo ha concesso il potere di sciogliere e legare agli apostoli ma non ai loro successori, giudicata eretica, non è certo aderente al pensiero problematico e anche incerto da lui espresso. In ogni caso la chiave della condanna sta nella giusta percezione che Abelardo fondava con il suo pensiero un'etica cristiana sulla legge divina-naturale e non sulla legge positiva e rifiutava l'emergente legislazione papale sulle coscienze, capace di trasformare il bene in male e il male in bene, il peccato in non peccato e viceversa¹⁹. La Chiesa romana e papale che sta uscendo dalla riforma gregoriana e dalla lotta per le investiture non può che vedere nella nuova etica di Abelardo un pericolo mortale. La sua proposta rimarrà come un fiume sotterraneo all'interno del pensiero cristiano ma avrà la strada sbarrata davanti a sé nella dottrina e nella prassi ecclesiastica ufficiale. Per Abelardo il reinserimento del tema del peccato all'interno della teologia, del rapporto dell'uomo con Dio comporta un arretramento dell'autorità della Chiesa che viene limitata agli aspetti di disciplina esterna dei comportamenti: egli in ogni caso rifiuta l'unione, nella realtà penitenziale, del potere di giurisdizione con il potere sacramentale dell'ordine, unione che costituirà invece la base per l'istituzionalizzazione della confessione dei peccati come sacramento da parte della Chiesa nell'epoca successiva²⁰.

¹⁸ *Ibid.*, 126: «Siquis tamen secundum suprapositam expositionem omnibus episcopis eque ut apostolis hanc gratiam concessam esse contendat, non invidemus tante gratie in omnes pariter dilatate, nec contenciose resistimus eis qui se plenitudine potestatis equari volunt apostolis. Sufficit mihi in omnibus que scribo opinionem meam magis exponere quam difinitionis veritatis promittere».

¹⁹ P. ABELARDUS, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* in *Patrologia Latina* 178, 1656: «...Romani quoque pontifices vel synodales conventus, quotidie conduct decreta, vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita prius iam illicita, vel e converso fieri autumatis, quasi in eorum potestate Deus posuerit vel permissionibus, ut bona vel mala esse faciant, quae prius non erant et legi nostrae possit eorum auctoritas praeiudicare...». Per il concetto di legge in Abelardo vedi P. BELLINI, *Repubblica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Firenze 1981, 41.

²⁰ Per la complessa elaborazione dottrinale sulla penitenza del secolo XII vedi: P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII siècle*, Louvain-Gembloux 1949; R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvain 1958. Que-

Il sacramento della penitenza e il diritto canonico

La riflessione sulla penitenza nasce all'interno della nuova dottrina sui sacramenti e della nascita del diritto canonico in una situazione di acuto turbamento per la crisi dei tradizionali ordini e stati nella nuova società che sta emergendo in Europa, malessere acuito dal diffondersi tumultuoso delle eresie e degli scismi; eresie e scismi che sono d'altra parte anche conseguenza di questa mutazione del panorama ecclesiale, culturale e sociale: è l'altra faccia di quello che è stato chiamato il "rinascimento" del XII secolo²¹. Non è ancora presente la divisione artificialmente introdotta nel periodo successivo tra diritto penale canonico e diritto penitenziale e il problema unitario che ci si pone è quello dell'appartenenza alla Chiesa dell'uomo in stato di peccato. Quella che si sviluppa, in particolare dopo la ricordata condanna di Abelardo nel concilio di Sens (1140), è la separazione della penitenza come virtù interiore dalla penitenza-sacramento come strumento di appartenenza alla Chiesa.

In un primo tempo l'analisi approfondisce le componenti della penitenza come parti e materia (o quasi-materia) del sacramento: la contrizione (*cordis contritio*), la confessione (*oris confessio*) e la soddisfazione (*operis satisfactio*). Mentre sotto il primo aspetto si riconosce la impossibilità di entrare nel cuore dell'uomo (secondo l'antica verità che è solo Dio che può penetrare nelle anime e nei cuori) si sposta gradualmente il significato del perdono: in un primo tempo i punti forti del cammino penitenziale erano quello iniziale (con il pentimento, con la confessione fatta a Dio nell'interno dell'anima, che non è solo condizione preliminare ma contiene il perdono di Dio che il sacerdote poi esplicita e registra) e quello finale (con l'esecuzione concreta della penitenza come condizione per ricevere l'assoluzione) ora il baricentro, il sacramento in senso stretto, viene visto nella confessione dei peccati al sacerdote e nell'assoluzione da parte del sacerdote stesso.

Il sacerdote quindi è il giudice che deve avere la scienza e la capacità di inquisire colui che si presenta davanti al suo tribunale, capace di interrogare e di valutare le circostanze aggravanti o attenuanti del peccato e di far

ste dotte opere, troppo preoccupate di ricostruire dall'interno la teologia della penitenza, mi sembra abbiano però sottovalutato il significato eversivo del pensiero di Abelardo, visto quasi soltanto come un precursore un po' estremista della dottrina che sarebbe soltanto in seguito arrivata ad una matura formulazione del sacramento.

²¹ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976³; *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, a cura di R. L. Benson e G. Constable, Oxford 1982.

emergere anche i peccati che il penitente nasconde a se stesso²². L'assoluzione, la remissione dei peccati precede l'espiazione seguendo immediatamente alla confessione ed è una vera sentenza definitiva: non è più, come precedentemente, condizionata dalla percorrenza di un lungo cammino penitenziale; anche la formula stessa dell'assoluzione si evolve dalle precedenti e variegata formulazioni, che imploravano l'intervento divino nel perdono, verso il linguaggio della sentenza giudiziaria: "ego te absolvo..."²³. La penitenza intesa come espiazione (*satisfactio*), nel senso tradizionale, rimane quindi quasi come un'appendice, condizionale ma non essenziale, a un atto giudiziario che viene ritenuto valido in se stesso prima che essa si compia. Sono già presenti in questi albori le grandi discussioni che domineranno i secoli successivi: sulla qualità del pentimento necessario (contrizione o semplice attrizione, pentimento profondo per avere offeso Dio o invece semplice timore per le pene divine) e sulle modalità della posteriore azione di penitenza o soddisfazione, in particolare per quanto riguarda la restituzione del maltolto o la riparazione del danno recato con l'azione malvagia.

In questo nuovo quadro teologico, sviluppato in particolare contro la dottrina di Abelardo dalla scuola di Anselmo di Laon e di Ugo da San Vittore, la discussione sulla materia e sulla forma dei sacramenti e l'inserzione nel numero di essi della penitenza porta a sottolinearne la sua funzione di tribunale. Anche il sacramento della penitenza come "sacrae rei signum" deve avere, come il battesimo e l'eucarestia, una sua materia e una sua forma per rendere visibile l'invisibile. La materia e la forma del sacramento contribuiscono in modo essenziale a identificare come centrale (dopo il pentimento e prima della soddisfazione) il luogo e il momento della confessione e dell'assoluzione, cioè il foro in cui coincidono l'invisibile e il visibile, la giustizia interiore di Dio e la giustizia della Chiesa. L'assoluzione non rappresenta più la dichiarazione di un avvenuto perdono di Dio in base al pentimento, alla contrizione del peccatore, ma consiste in una vera e propria sentenza che produce essa stessa l'effetto causale della remissione dei peccati. Cristo ha dato agli uomini il precetto di confessare i propri

²² *Ibid.*, col. 1129: «Caveat spiritualis iudex, ut sicut non commisit crimen nequitiae, ita non careat munere scientiae. Iudiciaria enim potestas hoc postulat, ut quod debet iudicare, discernat. Diligens igitur inquisitor, subtilis investigator, sapienter et quasi astute interroget a peccatore quod forsitan ignoret, vel verecundia velit occultare. Cognito itaque crimine, varietates eius non dubitet investigare, et locum et tempus et caetera... Caveat ne corruat, ne iuste perdat potestatem iudicariam».

²³ J. A. JUNGSMANN, *Die lateinische Bussriten in ihrer geschichtliche Entwicklung*, Innsbruck 1932.

peccati e ai suoi discepoli il potere di rimetterli²⁴. Per questo il confessore riceve da Dio l'incarico di rappresentarlo e può salvare o non salvare dalla dannazione eterna, intercessore e giudice ad un tempo²⁵. L'autorità della Chiesa non è limitata al potere di scomunica, al potere di separare il colpevole dalla comunità cristiana ma entra nella vita quotidiana del fedele: ogni colpa grave, indipendentemente dalle sue ripercussioni sociali, deve essere denunciata al sacerdote per ottenere l'assoluzione; scompare la distinzione tra il peccato semplice e il peccato criminale e nasce invece la distinzione tra il peccato veniale, che non si ha obbligo di confessare ma che è bene confessare, e il peccato mortale, soggetto a questo obbligo: quest'ultimo si distingue sempre più dal crimine (categoria che viene sempre più limitata alle colpe gravi verso la società) anche se lo ingloba.

Nella nuova società che si sta sviluppando in Europa in modo tumultuoso, come afferma Pietro Lombardo nella sua grande sintesi, nella seconda metà del XII secolo, vi sono professioni che non si possono esercitare senza peccato, come ad esempio la mercatura, la milizia e altri uffici; la Chiesa dunque deve non solo giudicare del peccato e concedere o negare l'assoluzione ma entrare anche nel merito di una *satisfactio* che non può essere circoscritta alle consuete penitenze trasmesse dai libri penitenziali dell'alto medioevo: deve riguardare lo stesso abbandono della professione o la restituzione dei beni detenuti illecitamente²⁶. La confessione al sacerdote insieme alla *satisfactio* fa parte della punizione ed è già in se stessa una penitenza: contro le false affermazioni degli eretici, il potere di assolvere, di sciogliere e di legare è solo del sacerdote come giudice: «Ius enim hoc solis permissum est sacerdotibus... sacerdos est iudex»²⁷. Può essere che un cristiano sia assolto

²⁴ UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, liber II, pars XIV, *De confessione et poenitentia et remissione peccatorum* (*Patrologia latina* 176, 549-578).

²⁵ *Ibid.*, 564 e 568: «Propterea positi sunt homines iudices vice Dei, ut culpas subjectorum examinando castigent, ut in fine cum venerit iudex Deus, correctos salvare possit, quos corrigendos humano iudicio subiecit. Data sunt ergo iudicia... Fortassis Deum necdum interpellare praesumunt: habent homines sacerdotes vice Dei fungentes, cum quibus interim causam suam sine periculo agere possunt. Ament intercessores et timeant iudices».

²⁶ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri*, Liber IV, Dist. XVI (*Patrologia latina* 192, 878): «...Falsas poenitentias dicimus, quae non secundum auctoritates sanctorum pro qualitate criminum imponuntur. Ideoque miles, vel negotiator, vel alicui officio deditus, quod sine peccato exercere non possit, si culpis gravioribus irretitus ad poenitentiam venerit, vel qui bona alterius iniuste detinet, vel qui odium in corde gerit, recognoscat se veram poenitentiam non posse peragere, nisi negotium relinquat, vel officium deserat, et odium ex corde dimittat, et bona quae iniuste abstulit, restituat».

²⁷ *Ibid.*, Liber IV, Dist. 18 (*Patrologia latina* 192, 885-886).

presso Dio per mezzo della penitenza interiore ma non è assolto al cospetto della Chiesa se non «per iudicium sacerdotis»²⁸.

Si afferma anche in questi decenni la nuova dottrina del Purgatorio con la affermazione dell'esistenza di un giudizio individuale subito dopo la morte di ogni uomo e con le relative pene da scontarsi subito dopo la morte (da parte dell'anima non condannata ma nemmeno ammessa in Paradiso prima del giudizio universale, della fine del mondo). Questa concezione, che si diffonde in pochissimo tempo in tutto l'Occidente, fornisce le motivazioni e l'elemento coercitivo dell'azione penale del foro della penitenza: la penitenza assolve dal peccato mortale, sottrae dalla dannazione del fuoco eterno, ma ha anche il potere di commutare o anticipare le pene del purgatorio non in modo generico ma in riferimento alle pene individualmente previste con una specie di conversione degli antichi tariffari dei penitenziali in un sistema intermedio tra la legge divina e quella umana, la "pena purgatoria" (che viene contabilizzata anch'essa in giorni, mesi e anni). Tale sistema viene confermato e rafforzato dalla dottrina e dalla prassi delle indulgenze: attingendo al patrimonio spirituale dei santi la Chiesa rimette insieme alle penitenze terrene anche le pene che il fedele avrebbe dovuto scontare nella vita ultraterrena dopo il giudizio particolare di Dio e prima del giudizio universale²⁹.

Si apre quindi, come si vedrà, tutto il problema del potere concreto del sacerdote di assolvere, di sciogliere o di legare, del rapporto tra l'ordine sacro come sacramento conferito all'atto dell'ordinazione sacerdotale, e il suo esercizio concreto nella giurisdizione. Non senza coerenza quindi sono i giuristi, i canonisti che durante il secolo XII aumentano la loro influenza nel dibattito sul tema della penitenza come del resto sul tema dell'ordine sacro e del matrimonio cioè sui temi che più hanno ripercussioni negli assetti sociali della cristianità.

Il sacramento della penitenza entra nel nuovo diritto canonico come anello di congiunzione tra la giustizia di Dio e la giustizia della Chiesa. Non possiamo in questa sede affrontare il tema della formazione del diritto canonico e dell'impronta che esso riceve dal diritto romano come nuova osatura dell'autorità della Chiesa romana. Si può solo affermare che le norme

²⁸ *Ibid.*, 887: «Quia etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie Ecclesiae solutus habetur, nisi per iudicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis vel retinendis, ita operatur sacerdos evangelicus et iudicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat».

²⁹ J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, trad. it., Torino 1982.

di origine penitenziale si innestano continuamente nel *decretum* e nelle successive compilazioni con le norme di diritto penale giustiniano: il concetto di penitenza e il concetto di pena sono se non sovrapposti, certo giustapposti. Dopo alcuni canoni tratti dai padri della Chiesa e dalla Scrittura sul pentimento interiore si passa alle costituzioni imperiali che prevedono la pena di morte per il ratto di una vergine consacrata o per l'uccisione di un infante³⁰. Lo sforzo di tutto il trattato sta nel tentativo di comporre le pene previste dalla legge civile con la dottrina del peccato e della penitenza inglobandole in un unico diritto penale canonico.

Il tema centrale nel diritto canonico penale, da Graziano alle decretali di Gregorio IX, il *Liber Extra(vagantium)* del 1234, diviene quindi il tema della colpa, della responsabilità esterna del peccato. Su questo cammino ci ha introdotto un noto studio giovanile di Stephan Kuttner, fondamentale ma rimasto sino ad ora abbastanza isolato per i grossi problemi che pone³¹. Quando si cercò di costruire la giustizia della Chiesa – scrive Kuttner – il problema centrale divenne quello di definire il crimine-delitto come realtà giuridica rispetto alla più ampia e indefinita sfera del peccato con una scelta che non compromettesse l'autorità della Chiesa come era avvenuto con la dottrina di Abelardo. L'antica definizione, ripresa da sant'Agostino «...crimen autem est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum», che aveva sorretto tutto il diritto penitenziale dell'alto medioevo, non è più sufficiente ed anche la semplice giustapposizione tra crimine e peccato mortale ancora presente in Graziano non può più tenere. I canonisti si affannano dunque nel cercare un chiarimento che delimiti la sfera del “criminale peccatum” che comporta la sottomissione al processo penale e non sia risolvibile nel foro penitenziale. La prima soluzione è quella di distinguere maggiormente la sfera del delitto da quella del peccato in base alla presenza di atti esteriori delittuosi, non limitati quindi alla volontà perversa (a un peccato pubblico corrisponde non soltanto una penitenza ma una pena pubblica). In secondo luogo si cerca di definire il concetto ancora indistinto del crimine rispetto a quello del peccato legandolo al concetto di infamia: le ripercussioni sociali che avevano caratterizzato il peccato criminale rispetto al semplice peccato ricevono quindi una formulazione più precisa.

³⁰ GRATIANUS, *Decretum*, c. 6 e 10, q. 3, Causa XXXIII (ed. Friedberg, 1159-60): «Si quis non dicam rapere, sed attemptare tantum matrimonii iungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pena ferietur... Si qui necandi infantis piaculum aggressus aggressave fuerit, sciat, se capitali supplicio esse puniendum».

³¹ S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt*, Città del Vaticano 1935.

Un successivo passo è quello di sostituire al concetto generico d'infamia il concetto di una violazione delle norme dell'ordinamento romano-canonico. La conclusione di Kuttner – il cui saggio abbiamo qui sintetizzato brutalmente – è che i canonisti hanno operato con queste riflessioni una separazione tra il peccato e il delitto, tra il *forum Dei* e il *forum ecclesiae*: in questo secondo foro è possibile e doveroso l'uso della forza coattiva e la punizione del reo per il bene della società, non nel primo³². È indubbio che questo processo porta, alla fine del XII secolo, alla potenziale separazione della giurisdizione ecclesiastica dalla sfera dell'ordine sacro, della sfera penitenziale dal diritto penale canonico: l'assoluzione dalla scomunica nelle sue varie forme (maggiori e minori, dall'anatema alla sospensione temporanea dai sacramenti, che cominciano in questo periodo a definirsi) non è più legata alla penitenza ma a un vero e proprio processo giudiziario³³. Rimane però il fatto che anche questo secondo foro, il foro penale della Chiesa, resta strettamente legato alla sfera sacramentale (come si vedrà più avanti parlando dei peccati riservati) e che in esso le coazioni spirituali (la scomunica e le altre censure come l'interdetto) sono strettamente intrecciate alle coazioni fisiche, le pene ecclesiastiche legate a quelle secolari. La cosa più importante dal nostro punto di osservazione è che il sacramento della penitenza diviene in quest'epoca un atto giudiziario, una delle due fattispecie di giudizio, come dice Bernardo da Pavia negli ultimi anni del dodicesimo secolo³⁴. L'assoluzione del sacerdote acquista un effetto causale: non è soltanto la dichiarazione del perdono divino ma una "sentenza": dal potere delle chiavi derivano due modi di sciogliere e di legare, nel foro penitenziale e nel foro giudiziale, nel foro interno e nel foro esterno³⁵.

Il punto culminante di questa evoluzione è la proclamazione da parte di Innocenzo III, con la costituzione 21, *Omnis utriusque sexus*, del IV concilio lateranense (1215), dell'obbligo per tutti i cristiani della confessione annuale

³² *Ibid.*, 323-324.

³³ F. RUSSO, *Pénitence et excommunication. Étude historique sur les rapports entre la théologie et le droit canon dans le domain pénitentiel du IXe au XIIIe siècle*, «Recherches de science religieuse» 33 (1946) 259-279 e 431-461.

³⁴ Citato in G. FRANSEN, *Jurisdiction et pouvoir législatif*, in *Acta conventus internationalis canonistarum*, Roma 1970, 213: «Species iudicii duae sunt; est enim iudicium occultum et est iudicium manifestum. Iudicium manifestum est in causa tractanda ac difinienda; in occulto iudicio qui confitetur absolvitur ... in manifesto qui confitetur condempnatur vel pro condempnato habetur».

³⁵ W. TRUSEN, *Zur Bedeutung des geistlichen Forum internum und externum für die mittelalterliche Gesellschaft*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» 76 (1990) 254-285.

“proprio sacerdoti”: «Ogni fedele, di entrambi i sessi, dopo che avrà raggiunto l'età della discrezione deve confessare fedelmente in privato i suoi peccati, almeno una volta all'anno, al proprio sacerdote, sforzandosi di adempiere per quanto sta nelle sue forze alla penitenza a lui ingiunta, ricevendo almeno a Pasqua il sacramento dell'eucarestia. Se qualcuno per una giusta causa vuole confessare i suoi peccati a un sacerdote estraneo, deve prima richiedere e ottenere la licenza dal proprio sacerdote, senza la quale licenza il sacerdote estraneo non lo può né sciogliere né legare»³⁶. Questa costituzione non rappresenta soltanto l'inizio di una nuova epoca della storia della penitenza, la nascita, come ha affermato con efficace espressione Ovidio Capitani, di un “diritto del quotidiano”: esso rappresenta anche la conclusione di un cammino iniziato nei due secoli precedenti, il tentativo di unificare il foro di Dio con il foro della Chiesa³⁷.

Certamente questo decreto rappresenta una delle date fondamentali della disciplina della Chiesa romana e come tutti gli avvenimenti storicamente importanti rappresenta nello stesso tempo un punto di arrivo e un punto di partenza: ma penso vada subito chiarito che soltanto per una parte fu attuato ed è rimasto valido – confermato dal Tridentino – sino ai nostri giorni, cioè soltanto per quanto riguarda l'obbligo della confessione annuale; per un'altra parte esso non è stato attuato o in ogni caso la sua attuazione è fallita negli anni immediatamente successivi: non si è realizzato cioè il tentativo di costruire un sistema giurisdizionale, un vero foro della Chiesa sul peccato con l'obbligo del fedele di fare la confessione annuale non in modo generico a un qualsiasi sacerdote ma al proprio parroco, di istituire cioè un rapporto preciso di sottomissione giurisdizionale del foro interiore, della coscienza di ogni cristiano, al proprio superiore ecclesiastico in base alla appartenenza territoriale. Il problema centrale sta nella clausola del

³⁶ *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, ed. A. García y García, Città del Vaticano 1981, 67-68: «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confideatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et iniuncta sibi penitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum... Si quis autem alieno sacerdoti volerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et optineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare» (vedi anche: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo - G. Dossetti - P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Bologna 1973², 245).

³⁷ *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Spoleto 1996. Introduzione di O. CAPITANI, *Verso un diritto del quotidiano*, 3-30 e il *Discorso conclusivo* di P. PRODI, 287-306.

decreto conciliare che prescrive di fare la confessione non a un sacerdote qualsiasi ma *proprio sacerdoti*, cioè al proprio parroco o superiore legittimamente investito della responsabilità della cura delle anime di un determinato territorio. È chiara in Innocenzo III la volontà di costruire un sistema giudiziario in cui la confessione poteva essere amministrata soltanto da colui che avesse ricevuto un potere di giurisdizione specifico sui propri sudditi o parrocchiani. Questo non mi sembra colto dalla ricerca più recente³⁸ che ha discusso sui motivi che hanno portato alla decisione conciliare (se essa è fondata su una preoccupazione di disciplina pastorale o sullo scopo di perseguire l'eresia) e sul dibattito tra teologi e canonisti che ha seguito il decreto nei decenni seguenti alla sua promulgazione: la discussione se l'obbligo della confessione sia di diritto divino oppure frutto della tradizione e di un precetto positivo della Chiesa non può prescindere da questo aspetto fondamentale della giurisdizione territoriale.

La costituzione conciliare di Innocenzo III sopra riportata non è quindi soltanto la conferma di un'evoluzione precedente: essa assume il significato di proposta, profondamente innovativa, di un sistema di diritto penitenziale che si inserisce in un quadro organico di riforma dell'istituzione Chiesa, basata principalmente sulle strutture della parrocchia e della pieve. Per questo possiamo parlare di un suo fallimento o di una sua applicazione soltanto parziale a partire dagli anni e dai decenni immediatamente successivi: i fedeli mantengono generalmente l'obbligo della confessione annuale ma l'obbligo assoluto di confessarsi al proprio parroco o di chiedere a lui licenza per confessarsi altrove non viene rispettato. Le ragioni di questo fallimento sono ancora tutte da indagare ma si può ipotizzare che nella situazione di frammentazione istituzionale che si era già attuata in Occidente questo audace progetto di una costruzione giurisdizionale, che sulla base della cellula parrocchiale si organizzava in un primo livello nella diocesi e in suprema ed ultima istanza a Roma, risultò impossibile: l'affermazione del parroco come giudice del cristiano suo sottoposto avrebbe di fatto significato subordinare questa giurisdizione alle autorità locali nelle quali il potere religioso e quello temporale erano fortemente intrecciati. Lo sforzo dei successori di Innocenzo III sarà quindi quello in qualche modo opposto: da una parte riservare ai vescovi o a se stesso l'assoluzione di una serie di peccati-delitti continuamente ridefiniti nelle concrete contingenze storiche

³⁸ P.-M. GY, *Le précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 63 (1979) 529-547.

(particolarmente con la *Bulla in coena Domini*; emanata ogni giovedì santo), dall'altra di costruire con la leva dei nuovi ordini mendicanti una gestione in qualche modo centralizzata e unitaria del tribunale della penitenza.

La confusione del foro interno con il foro esterno

Le prime *Summae* per la confessione apparse dopo la conclusione del Lateranense IV definiscono ancora il rapporto fra il fedele e il suo parroco come un rapporto suddito/giudice legato allo stesso dovere del pagamento della decima: il parroco ha giurisdizione per le colpe minori comportanti una penitenza privata mentre per le colpe più gravi che esigono una penitenza pubblica deve rivolgersi al vescovo³⁹. La parrocchia si consolida indubbiamente in questi secoli come cellula di base della vita ecclesiale ma non diviene la sede di un primo livello di giurisdizione come invece il Lateranense IV aveva previsto. È soltanto nella curia, presso il vescovo (il quale si definisce in questo periodo sul piano giurisdizionale come *ordinarius* diocesano) che questo primo livello di giurisdizione si consolida in modo formale. Parallelamente alla crescita del diritto canonico come ordinamento, nella seconda metà del secolo XII, erano infatti nati i tribunali episcopali, con la formazione di un apposito corpo di *officiales*: abbiamo un primo esempio a Reims negli anni settanta e in pochi decenni questi tribunali si organizzano in tutte le regioni della cristianità contestualmente con l'elaborazione della procedura romano-canonica. I vescovi non possiedono spesso le cognizioni giuridiche sufficienti per maneggiare il nuovo diritto e delegano in misura sempre maggiore l'amministrazione della giustizia ai giudici specializzati formati nelle facoltà di diritto canonico.

³⁹ *Trois sommes de Pénitence de la première moitié du XIIIe siècle. La "Summula Magistri Conradi". Les sommes "Quia non pigris" et "Decime dande sunt"*, 2 vol., Louvain-la Neuve 1989. Ad esempio, vol. II, 68: «Species penitentie sunt tres: una est publica, alia privata, alia solemnitas. Privata imponitur ab illo qui est parochianus, vel consensu illius ab alio in occulto...»; p. 141: «De parrochiis et aliorum parochianis. Nunc videndum de iure parrochiali. Parrochia est locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus. Hoc autem ius in quo tenentur parochiani suo sacerdoti, in multis consistit. Decimas namque prediales et personales tenentur illi solve... Item, in dominicis et aliis precipuis festivitibus convenire debent ad ecclesiam suam... Item, quilibet fidelis utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerit, tenetur, saltem semel in anno, proprio sacerdoti omnia peccata mortalia confiteri et in Pascha ab eo suscipere eucharistiae sacramentum, nisi de consilio suo ob causam rationalem duxerit abstinendum...».

Non entriamo nel complesso problema della nascita e del funzionamento di tribunali ecclesiastici (materia peraltro ancora molto poco indagata) rinviando ad una sintesi molto chiara⁴⁰. Ci limitiamo soltanto a due affermazioni più attinenti alla nostra tematica. La prima è che i problemi di foro interno e di foro esterno rimangono strettamente intrecciati, nell'attività dei tribunali episcopali, come due emanazioni di una stessa giustizia ecclesiastica. La seconda è che il loro sviluppo viene frenato dal centralismo della curia romana con lo sviluppo della rete dei tribunali inquisitoriali direttamente dipendenti da Roma e con il sistema della riserva al papa delle decisioni nelle materie più importanti. In ogni caso al centro delle deliberazioni dei sinodi e dei concili provinciali del XIII secolo sono preoccupazioni di natura essenzialmente giuridica nelle quali il tema del foro interno occupa una posizione di primo piano: i parroci devono limitarsi strettamente all'assoluzione dei peccati meno gravi mentre è riservata al foro episcopale, ai vescovi o ai loro delegati, al Romano Pontefice e ai suoi delegati, l'assoluzione dei peccati più gravi come l'omicidio, l'incesto i sacrilegi ecc.; nei casi incerti il sacerdote deve consultare il vescovo; in caso di furto, usura, frode e rapina si impone la restituzione o la riparazione del malfatto prima dell'assoluzione⁴¹.

Ma questo sforzo sembra non ottenere in generale grandi risultati in un quadro politico ed ecclesiologico che va mutando rapidamente, nella pressione sempre più forte dei poteri secolari, nell'impreparazione del clero e sotto la minaccia delle eresie. Si sviluppa così una progressiva tensione tra i sostenitori dello *ius parochiale*, come l'Ostiense (Enrico da Susa) e i sostenitori dei nuovi ordini mendicanti che agiscono sul piano universale senza tener conto delle giurisdizioni delle Chiese particolari: la posizione e l'ufficio del parroco come confessore, come previsti dalla cost. 21 del Lateranense IV, «vennero sconvolti e turbati dalla irrompente avanzata dei frati francescani e domenicani»⁴². In un primo tempo è il papato stesso a

⁴⁰ W. TRUSEN, *Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche*, in *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte*, Bd. I, München 1973, 467-504 (per il rapporto tra foro interno e tribunali ecclesiastici si vedano, in particolare, le pagine 495-498).

⁴¹ *L'Église et le droit dans le Midi (XIIIe-XIV e siècles)*, Toulouse 1994 (Cahiers de Fanjeaux, 29). In questa interessante raccolta di saggi particolarmente importante è il caso della diocesi di Albi: J. L. BIGET, *La législation synodale: le cas d'Albi aux XIIIe et XIV siècles*, 161-214.

⁴² M. MACCARRONE, "Cura animarum" e "parochialis sacerdos" nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). *Applicazioni in Italia nel sec. XIII*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XII-XV)*. Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia, Firenze, settembre 1981, Roma 1984, 81-195. La frase citata è a p. 164; ma non credo siano poi condivisibili le con-

concedere sempre più deroghe all'obbligo di fare la confessione *proprio sacerdoti*, con il permesso a principi e potenti, secolari o prelati, di scegliere il proprio confessore liberamente; infine questa possibilità viene concessa, sia pure con limitazioni e cautele, anche al cristiano comune. Il tentativo del papato sarà di superare queste contraddizioni, queste difficoltà con il sistema della delega del potere di confessare, da parte del papa come supremo giudice della cristianità (*iudex ordinarius omnium*), ai membri dei nuovi ordini religiosi mendicanti: essi sono concepiti dal pontefice a sua immagine come parroci, predicatori e confessori *universales* delegati alla giurisdizione del foro interno in tutta la cristianità e ricevono per questa missione i pieni poteri (aprendo quindi l'età dei grandi conflitti tra gli ordini mendicanti e il clero secolare). Si tratta, a mio avviso, di un sistema pensato come parallelo a quello della *iurisdictio delegata* per l'esercizio della giurisdizione nel foro esterno: al centro l'istituzione della Penitenzieria Apostolica.

Già nel febbraio 1221 papa Onorio III, il successore di Innocenzo III, scrive ai vescovi di tutto il mondo la lettera enciclica *Cum qui recipit prophetam* in cui affida la pratica della confessione in tutto il mondo al nuovo Ordine domenicano, compito a cui saranno poi associati anche i francescani: anche se vi sono dubbi di interpolazioni di questo testo, i successivi e più ampi documenti di Gregorio IX e Innocenzo IV contengono un'esplicita delega, in senso giuridico, cioè di giurisdizione delegata, agli Ordini mendicanti⁴³. Con questo non si realizza, come è stato detto, la costituzione 21 del Concilio Lateranense ma se ne modifica sostanzialmente l'attuazione: dopo alcuni anni di sperimentazione e di insuccessi si abbandona la speranza di costruire nelle parrocchie e nelle diocesi la rete dei tribunali della coscienza e si cerca una nuova strada per attuare il precetto della confessione annuale. Nasce così un doppia struttura nell'amministrazione del sacramento della penitenza: da una parte il clero secolare diocesano (i cui poteri sono sempre più limitati dal sistema della riserva dei casi all'ordinario o al pontefice) e dall'altra i membri degli ordini mendicanti con poteri delegati che si ampliano e restringono innumerevoli volte negli ultimi secoli del medioevo per gli interventi papali sino alla famosa bolla di Sisto IV detta *Mare magnum* (1474) per i poteri che accorda ai frati⁴⁴.

clusioni di questo contributo che vedono la composizione di queste tensioni in un quadro di equilibrio.

⁴³ R. RUSCONI, *I francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel secolo XIII*, Assisi 1981, 251-309.

⁴⁴ H. LIPPENS, *Le droit nouveau des Mendicants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier*,

Questa complessa storia è stata vista sino a ora quasi soltanto nell'ottica generale della rivalità fra il clero parrocchiale e il clero regolare, lotta che abbraccia effettivamente tanti altri problemi relativi alle messe, alle sepolture, alle elemosine ecc., ma meriterebbe una ricerca finalizzata al tema del sacramento della penitenza. Le controversie su questo problema dominano le diocesi di quasi tutti i paesi d'Europa negli ultimi secoli del medioevo sia a livello dei ricorsi a Roma sia a livello dei concili provinciali e dei sinodi diocesani⁴⁵.

La dottrina sulla penitenza si sviluppa quindi in questi secoli in modo ambiguo tra la teologia e il diritto canonico con una contraddizione o spaccatura profonda. Sul piano del pensiero ecclesiologico il conflitto nasce già a metà del XIII secolo con la contesa che si apre tra i docenti appartenenti agli ordini mendicanti e i maestri secolari dell'Università di Parigi. Come ha scritto Yves Congar in un suo celebre saggio⁴⁶, nella dottrina degli Ordini mendicanti, cominciando con S. Bonaventura e S. Tommaso, si afferma una nuova visione della Chiesa ispirata al pensiero aristotelico sulla società (così come la canonistica si era ispirata al diritto romano), nella concezione della Chiesa come "corpo" unitario, come popolo di estensione universale in cui il potere di giurisdizione, come *potestas dicendi ius*, è separato e autonomo rispetto al potere sacramentale dell'ordine e viene esercitato per delega del papa; come nel cosmo fisico così in quello morale non vi può essere che una legge, un principio unico da cui gli altri poteri derivano in linea strettamente gerarchica in senso discendente a imitazione della gerarchia celeste: è già l'ideologia che sarà poi espressa come magistero nella bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII nel 1302. Contro queste tesi reagiscono i maestri secolari in alleanza con i sostenitori dell'autonomia dei principi: il potere di giurisdizione è ancora connesso, per i vescovi e per i semplici curati, al conferimento da parte di Cristo del sacramento dell'ordine e della *cura animarum*. Come Congar intuisce nella conclusione del suo saggio, non si tratta soltanto della difesa di un ordine fisso e stabilito, della tradizione, contro le novità introdotte dai teologi, ma anche di un primo

du Concile de Vienne à celui de Trent, «Archivum Franciscanum Historicum» 47 (1954) 242-292 (studio non critico ma ben documentato).

⁴⁵ Preziose indicazioni di cammino in L. G. DUGGAN, *Fear and Confession on the Eve of the Reformation*, «Archiv für Reformationsgeschichte» 75 (1984) 153-175.

⁴⁶ Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIV*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age», 36 (1961) 35-151.

germe del gallicanesimo. Questo si presenta come dottrina e prassi a un tempo: le Chiese locali sono basate soprattutto sull'episcopato, sul sacramento dell'ordine e in esse l'esercizio della giurisdizione viene sostanzialmente lasciato ai sovrani, come avvocati o tutori delle Chiese del loro territorio, o esercitato dai tribunali vescovili in quanto delegati in qualche modo dalla società a risolvere particolari problemi disciplinari. In realtà si apre la strada a una concezione della Chiesa come incorporata nella società, come costruita dalla base: la Chiesa teorizzata da Marsilio da Padova e che produrrà poi nel secolo successivo, con il conciliarismo, l'ultimo sforzo di composizione delle due tensioni contrastanti, con la progettazione di un'unica sede assembleare del potere e del giudizio, di un foro costruito sulla rappresentanza dal basso e sulla scienza universitaria.

Queste riflessioni portano in ultima analisi ad una saldatura tra la sfera dell'etica (sfera di ciò che è lecito o non è lecito, di ciò che è peccato e di ciò che non è peccato, che in ultimo giudizio può essere definita soltanto dalla Chiesa) e la sfera del diritto, saldatura che toglie ogni elasticità alla vita sociale, civile ed ecclesiastica, nelle contraddizioni della realtà quotidiana. Per Tommaso d'Aquino i giudici che amministrano la giustizia anche quando puniscono con la morte, separando con la forza dalla società il membro putrido, sono espressione dell'ordine e della provvidenza divina⁴⁷. In questo quadro il diritto umano statuale e quello canonico si distinguono tra loro soltanto in quanto il primo è emanato dai principi secolari e il secondo invece dai prelati ecclesiastici, ma questo è in contraddizione con la sua visione della Chiesa, con il potere della Chiesa di giudicare nel foro giudiziario penitenziale della grazia e del peccato⁴⁸. È di fronte a questa contraddizione che, a mio avviso, Tommaso d'Aquino si ferma, e con lui il dialogo tra la teologia e il diritto: la famosa invettiva contro i canonisti decretalisti contenuta nel cap. 3 del terzo libro della *Monarchia* di Dante Alighieri, che pure aveva messo nella sua *Divina commedia* Graziano tra i grandi teologi, rappresenta la coscienza intellettuale al più alto livello di questa frattura: non si rimproverano più i canonisti, i decretalisti in quanto

⁴⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles*, liber III, cap. 146: «Adhuc homines qui in teris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores: Deud enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur...».

⁴⁸ *Ibid.*, liber IV, cap. 71: «Oportet igitur ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum. Ad iudiciariam autem potestatem duo requiruntur: scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi vel condemnandi et haec duo dicuntur duae claves ecclesiae...».

influenzati dal diritto civile e secolare, ma in quanto tali, come portatori di un diritto positivo staccato dalle vere fonti della Sacra Scrittura e della tradizione⁴⁹.

Paura e confessione, peccato e delitto alla vigilia della Riforma

Negli scorsi anni Settanta sono uscite quasi contemporaneamente, con un germogliare improvviso, alcune opere fondamentali che hanno posto queste tematiche al centro degli interessi storiografici, opere che si può dire hanno dominato la produzione storica sino ai nostri giorni e influenzano ancora in modo decisivo quanto viene prodotto ora. È difficile stabilire tra di esse anche una priorità di apparizione perché le date sono ravvicinate e il cammino della diffusione delle pubblicazioni complesso. Al massimo penso si possa tentare (tramite un'accurata ricerca genetica, non per dichiarazioni espresse) di trovare una paternità comune o almeno un punto di partenza nelle precedenti opere di Michel Foucault sul potere e il controllo sociale. Seguendo puramente lo schema cronologico, porrei al primo posto un saggio del 1974 sulle somme dei confessori come strumento di controllo sociale di Thomas N. Tentler, saggio al quale segue poi nel 1977 il poderoso volume sul peccato e la confessione alla vigilia della Riforma⁵⁰. Quest'opera rimane ancora, a mio avviso, la migliore analisi dall'interno dell'istituto della confessione e del suo impatto sulla vita religiosa: il suo limite è di non aver tenuto conto che il diritto canonico non riguarda soltanto il foro esterno, ma anche quello interno⁵¹, e che quindi la trasformazione che abbiamo notato nei secoli XIV-XV corrisponde a un mutamento complessivo

⁴⁹ M. MACCARRONE, *Teologia e diritto canonico nella Monarchia*, III, 3, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 5 (1951) 7-42.

⁵⁰ T. N. TENTLER, *The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control*, in *The Pursuit of Holiness in the late Medieval and Renaissance religion*, ed. Ch. Trinkaus - H. A. Oberman, Leiden 1974, 103-137; ID., *Sin and confession on the Eve of the Reformation*, Princeton U. P. 1977.

⁵¹ TENTLER, *The Summa for Confessors*, 123: «Originating in the canon law, the external forum, the summas for confessors nevertheless pursued the obvious and logical choice of addressing themselves to cases of conscience...». Come si è detto, il foro esterno non corrisponde al foro contenzioso ma occupa uno spazio più ampio in cui entra complessivamente la disciplina ecclesiastica ed è strettamente connesso al foro interno mediante il sistema dei peccati riservati, delle indulgenze e delle dispense della Penitenzieria: non si tratta semplicemente di un sistema di "restrizioni" dell'efficacia del sacramento della penitenza, come Tentler afferma nella conclusione della sua opera maggiore, ma di una sua inserzione in un sistema complesso.

del rapporto tra gli ordinamenti giuridici ma non nega la natura canonistica dell'obbligo della confessione.

Nel frattempo, nel 1975, è uscito in Inghilterra un saggio breve, ma ben presto diventato famoso, di John Bossy sulla storia sociale della confessione nell'età della Riforma. A questo saggio ne sono connessi altri sulla storia sociale dei sacramenti e della messa⁵²: la pratica sociale della confessione viene vista come espressione del passaggio dal sentimento sociale medievale alla consapevolezza personale dell'individuo moderno, come strumento del nuovo disciplinamento ecclesiastico che si approfondisce e si prolunga poi nella Chiesa della Controriforma: in questi saggi accanto ad una straordinaria sensibilità dell'aspetto devozionale e delle mentalità religiose collettive non troviamo un'attenzione altrettanto viva per gli aspetti istituzionali e giuridici che risultano praticamente assenti sia per quanto riguarda le strutture ecclesiastiche sia per quanto riguarda lo Stato. Il riferimento fondamentale di Bossy è ancora la geniale e pionieristica opera di Henry Charles Lea sulla confessione auricolare e sulle indulgenze nella Chiesa latina, opera del 1896, provocatoria e geniale, ma non tiene conto della mole di ricerche uscite successivamente⁵³.

Dal 1978 inizia la poderosa produzione di Jean Delumeau, che partendo dal grande tema della paura nella storia dell'Occidente (1978) si concentra sempre di più sul tema del peccato e della confessione⁵⁴ con una progressione che costituisce non soltanto un cammino di ricerca ma anche un dolorosa riflessione interiore sulle sorti dell'Occidente e del cristianesimo, come lo stesso autore confessa in alcune pagine magistrali, nell'ultima lezione tenuta al Collège de France nel 1994⁵⁵. Dal nostro punto di vista interessano

⁵² Ora raccolti in traduzione italiana a cura di A. Prosperi: J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino 1998. Il saggio a cui mi riferisco è: *The social History of Confession in the Age of the Reformation*, apparso in «Transactions of the Royal Historical Society» 25 (1975) 21-38.

⁵³ H. CH. LEA, *A History of auricular Confession and indulgences in the Latin Church*, Philadelphia 1896.

⁵⁴ J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1978 (trad. it.: *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, Torino 1979; ID., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Paris 1983 (trad. it.: *Il peccato e la paura*, Bologna 1987); ID., *Rassurer et punir*, Paris 1989 (trad. it.: *Rassicurare e proteggere. Devozione, intercessione, misericordia nel rito e nel culto dell'Europa medievale e moderna*, Milano 1992); ID., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII-XVIII siècle*, Paris 1990.

⁵⁵ J. DELUMEAU, *Un regard en arrière*, Paris 1994: «*Le péché et la peur* est le plus gros des mes livres. Mais ce n'est pas pour cela qu'il a été pour moi le plus difficile à écrire. J'ai été effrayé par ce que je lisais. J'ai failli m'arrêter en cours de route. J'ai été saisi d'inquiétude devant la pers-

soprattutto le riflessioni conclusive del libro dedicato specificamente alla confessione: la riflessione della teologia morale tra il XIII e il XVIII secolo induce a mettere progressivamente in dubbio la nozione di legge naturale e ad accordare un valore crescente alla coscienza e alla libertà personale⁵⁶. Questa conclusione costituisce uno dei punti di partenza della mia indagine: il problema penso che sia, come spesso volte accade negli studi storici, una riflessione sul tema delle "cause": è la teologia morale a mutare il quadro o essa stessa a sua volta è anche il frutto del mutamento dell'ordine giuridico e politico complessivo?

Abbiamo ritenuto di fornire qui gli elementi essenziali di questa produzione sia per un doveroso rinvio a opere che sono state alla base della nostra riflessione su questi temi data la loro grande ricchezza, sia perché è necessario rendere conto della diversa angolatura che abbiamo cercato di prendere, rispetto ad essi, nella osservazione del fenomeno. La diversa angolatura con cui pensiamo di distinguere il nostro sguardo da questi grandi e dai loro seguaci è anche deducibile dal percorso sino a qui compiuto: il nostro interesse è quello di considerare il tribunale della penitenza come una parte, per molti secoli importante, di un sistema complessivo delle sedi, dei fori in cui l'uomo era chiamato a rispondere delle proprie azioni. Non è possibile, a nostro avviso, astrarre, per i secoli che qui consideriamo, il tema della confessione, come giudizio nel foro interno, dal problema più ampio dell'amministrazione della giustizia, così come in quest'epoca non è ancora possibile distinguere il peccato dal delitto.

Rimane indubbiamente centrale il grande tema del controllo sociale e della paura ma esso non può essere affrontato con l'ottica tradizionale che sia di una riflessione unicamente o prevalentemente di storia ecclesiastica (non importa se in senso clericale o anticlericale e tanto meno, secondo la moda di oggi, di un perdonismo o di un "ateismo devoto") ma deve essere visto nel quadro più generale del giudizio. È al foro come giudizio sul suo operato (e anche sui suoi pensieri) che il comune cristiano di questi tempi di trapasso tra il medioevo e la modernità si sente chiamato, sia che si tratti di una anticipazione misericordiosa del giudizio universale sia che si tratti della condanna a una pena temporale che è ancora concepita come uno strumento per evitare la pena eterna. Diciamo che è il rapporto con il potere che domina il tema del foro, ma non in senso generico. La paura deve essere

pective de livrer à l'édition des documents qui donnaient un image noire d'un certain christianisme...». Gli stessi concetti sono ripresi nel saggio: *De la peur à la paix interieure*, in *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, a cura di A. Melloni et al., Bologna 1996, 563-576.

così storicizzata: non è la paura senza tempo del buio, del male, della morte né quella che deriva da una religione che inventa fantasmi e torture. La paura è l'ansietà di un uomo che in questi secoli viene scardinato dalla catena degli esseri, non ha più una posizione fissa e determinata in un ordine fisico e morale del cosmo, che non è più inserito in una immutabile gerarchia degli esseri, ma che diviene a poco a poco sempre più solo, separato non solo come individuo dalla società che lo circonda (e nella quale non è incorporato più in modo organico) ma anche dalle generazioni che lo precedono e lo seguono in un mondo continuamente in trasformazione con un mutamento antropologico e culturale senza precedenti⁵⁷.

Ma è anche la paura e non solo – preferirei parlare di smarrimento – di fronte al venir meno della credenza in una giustizia globale come dominatrice della vita e della morte, come una forza intrinseca nell'universo che esprime la sua massima contraddizione (ma risolve anche ogni contrasto) nella raffigurazione di un Dio che viene crocefisso come un malfattore. Il cielo si stacca sempre più dalla terra e l'individuo rimane solo di fronte al potere, ecclesiastico o secolare che sia. Di fronte all'impossibilità di una nuova sintesi universalistica, alle spinte che da parte del cristianesimo radicale e delle sette si manifestano nelle proposte eversive della costruzione di un ordine terreno dei perfetti, si risponde con la tendenza al monopolio del potere, con lo sviluppo e l'allargamento della legislazione positiva, della repressione.

Il punto di frattura allora si trasferisce dalla concorrenza tra le istituzioni, ecclesiastiche e secolari, e quindi dalla concorrenza tra i grandi ordinamenti giuridici che da esse derivano, a un incipiente dualismo tra la legge positiva e la coscienza, tra il reato, come infrazione di una legge umana, e il peccato come trasgressione della legge divina: lo Stato tende a criminalizzare il peccato per fare di questa criminalizzazione uno strumento di potere. Si è scritto, credo giustamente, che questo processo si sviluppa nel XV secolo e trova il suo compimento nell'età confessionale⁵⁸. In quest'epoca di costruzione dello Stato moderno il problema diviene quindi il controllo dei comportamenti ma – al di là di questo e per raggiungere questo – il controllo delle

⁵⁶ DELUMEAU, *L'aveu et le pardon*, 173-174.

⁵⁷ W. J. BOUWSMA, *Anxiety and the Formation of early modern Culture*, in *After the reformation. Essays in Honor of J. H. Hexter*, ed. B. C. Malament, Philadelphia 1980, 215-246.

⁵⁸ B. LENMAN - G. PARKER, *The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe*, in *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, ed. V. A. C. Gatrell - B. Lenman - G. Parker, London 1980, 11-49.

coscienze. Penso quindi davvero che sia antistorico o almeno inutile porsi il problema della confessione del peccato solo come strumento di terrore e di tortura o come causa di ansietà spirituale e quindi dell'esplosione della Riforma. Esso è certamente in quest'epoca uno strumento per intimidire e per consolare a un tempo il comune cristiano: si è molto insistito da parte della storiografia più ispirata alle denunce dei riformatori sul carattere oppressivo della pratica della confessione nel tardo medioevo per il timore e l'ansia connessi alla denuncia rigorosa e dettagliata dei peccati necessaria per ricevere l'assoluzione⁵⁹, ma la storiografia più recente ha molto attenuato questi cupi colori nell'analisi concreta del diffuso e tranquillo adempimento del precetto della confessione in preparazione della comunione pasquale in vaste regioni dell'Europa⁶⁰.

La sovrapposizione e l'ambiguità dei fori che caratterizza il passaggio del sacramento della penitenza tra l'età medievale e quella moderna è stata al centro delle ricerche e delle discussioni degli ultimi anni partendo dal noto volume di Adriano Prosperi⁶¹. Rinvio a queste ricerche e ad altre in corso sulla pratica della confessione: vorrei solo ribadire che, a mio avviso, le sovrapposizioni e le ambiguità non si traducono mai in un foro unico, anche nella più cupa età confessionale.

Bisogna tener conto della metamorfosi giuridica e politica che avviene in questo albero della modernità: la pratica della confessione provoca un'ansia sempre più crescente perchè non è in grado di risolvere il problema del dualismo tra la legge positiva, ecclesiastica e civile, e la coscienza; di fronte alla pressione del potere per trasformare ogni peccato in delitto e ogni delitto in peccato la pratica tradizionale del sacramento diviene impotente. Si cercano allora soluzioni diverse: da una parte la rivendicazione del ruolo autonomo della coscienza e dall'altra la costruzione di un universo di norme sottratte al diritto positivo ma sottoposto alla magistratura della Chiesa. Diverse soluzioni si contrappongono duramente nelle lotte di religione con molte varianti che a volte passano in modo trasversale anche attraverso le differenti confessioni; in ogni caso il foro penitenziale interno

⁵⁹ TENTLER, *Sin and confession*, 53; S. OZMENT, *The Reformation in the Cities: the Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven 1975, 19-22.

⁶⁰ L. G. DUGGAN, *Fear and Confession on the Eve of the Reformations*, «Archiv für Reformationsgeschichte» 75 (1984) 153-175; W. D. MYERS, «Poor, Sinning Folk». *Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*, Ithaca - London 1996, 1-60.

⁶¹ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; E. BRAMBILLA, *Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000.

passa gradualmente dall'essere parte di un ordinamento giuridico complessivo ad una dimensione metagiuridica.

La soluzione tridentina

Non entro nel problema della penitenza nelle Chiese evangeliche e riformate, rinviando a quanto già scritto sulla necessità di superare lo schema tradizionale di un puro rigetto da parte loro del sistema penitenziale: penso che uno studio del percorso delle chiese evangeliche e calviniste a proposito della penitenza nel periodo della genesi della modernità sarebbe molto importante per la riflessione per tutto il mondo cristiano di oggi.

Per quanto riguarda la soluzione data al problema della penitenza nei decreti e nei canoni del concilio di Trento nel quadro della dottrina sui sacramenti sono usciti monografie e saggi di grande interesse a cui si può rinviare⁶². Si è arrivati paradossalmente a esprimere giudizi tra loro contrapposti e altrettanto validi: il concilio di Trento non ha per nulla mutato la teoria e la prassi della confessione tardo-medievale; esso ha modificato radicalmente l'una e l'altra.

Il cammino compiuto dal concilio di Trento a proposito della penitenza, per una certa parte parallelo, mi sembra inserito in questo processo di confessionalizzazione: la sua particolarità consiste nel tentativo di contrastare il processo di fusione a livello statale del potere politico con quello religioso salvando il più possibile l'anima e l'organizzazione universale della Chiesa, difendendo insieme al potere di magistero anche il potere di giurisdizione. Questo non sarebbe stato possibile senza una congiunzione del foro interno con il foro esterno, senza un giudizio della Chiesa sul peccato, senza quindi la confessione dettagliata delle colpe e l'imposizione di un'adeguata soddisfazione (*satisfactio*).

⁶² Il più ampio e affascinante affresco in PROSPERI, *Tribunali della coscienza*. Dal punto di vista dell'esame dei decreti tridentini: DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, 151-222; J. BERNHARD, *La pénitence*, in *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, XIV: *L'époque de la Réforme et du Concile de Trente*, par J. Bernhard - Ch. Lefebvre - Fr. Rapp, Paris 1989, 157-183. Per la pratica della confessione post-tridentina oltre alle opere generali già citate di Jean Delumeau e John Bossy. Sul problema più generale del diritto canonico post-tridentino: P. PRODI, *Il concilio di Trento e il diritto canonico in Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, a cura di G. Alberigo e I. Rogger, Brescia 1997, 267-285.

È questa la contestazione che il cardinale Gasparo Contarini muove alla dottrina luterana della penitenza: come l'assoluzione di un peccatore omicida non sottrae questi dalla pena prevista dalle leggi civili, così deve essere possibile nel tribunale della penitenza infliggere al peccatore una pena per l'infrazione che egli ha commesso contro il diritto divino e naturale⁶³. Ciò è necessario anche per il mantenimento della disciplina nella Chiesa. È stata ricordata la frase contenuta in un memoriale di riforma presentato da Giovanni Eck al papa Adriano VI nel 1523: «cum confessio sit nervus disciplinae christianae», ma il memoriale così continua: se non si può applicare il concilio Lateranense IV si faccia almeno in modo che il confessore che non è il “sacerdos proprius” dei penitenti consegni al parroco come titolare della giurisdizione la scheda dei confessati. A mio avviso è proprio il concetto di disciplina a essere in questo periodo e ancora nei padri conciliari tridentini – ma d'altra parte in tutta la società cristiana, sia cattolica che riformata – una parola bifronte che da un lato riguarda l'uomo cristiano, il *miles* erasmiano, e dall'altro riguarda il popolo cristiano in quanto tale nel suo comportamento sociale⁶⁴.

Nel decreto sulla penitenza promulgato nella sessione XIV, il 25 novembre 1551, il concilio di Trento sostanzialmente non fa che confermare in modo solenne il decreto del concilio Lateranense IV del 1215 sull'obbligo della confessione annuale al sacerdote, con l'enumerazione dettagliata dei peccati

⁶³ G. CONTARINI, *Gegenreformatorsche Schriften (1530 c.-1542)*, ed. F. Hünermann, Münster 1923, 12: «Quemadmodum ergo non est dicendum homicidam, qui contritus est et a sacerdote absolutus ac propterea Deo reconciliatus neque obnoxius amplius gehennae, absolutum etiam esse a poena, quam iubet lex civilis, neque debere civitati poenas homicidii perpetrati dare, quoniam Deo reconciliatus neque amplius reus aeterni supplicii, sic etiam non est negandum hunc homicidam Deo reconciliatum remanere addhuc obnoxium poenae, quae ei luenda est, quod egerit contra ordinem rationis et legem naturalem».

⁶⁴ A. DUVAL, *Des Sacrements*, 153, citazione ripresa da A. Prospero (*Tribunali della coscienza*, 266) che però ne dà una interpretazione diversa contrapponendo un concetto di disciplina umanistico e individuale di Giovanni Eck alla posteriore concezione della disciplina dei padri tridentini. In realtà credo di dover dissentire da Prospero su questo punto perché il memoriale di Eck proponendo l'obbligo della registrazione da parte del parroco dell'avvenuta confessione ne sottolinea la qualifica di strumento di controllo sociale come nemmeno i padri tridentini arriveranno a proporre: «Cum confessio sit nervus christianae disciplinae et constitutio Lateranensis concilii non possit executioni mandari, maxime hoc periculoso tempore, quo Ludderanus et alii confessionem perverso errore iudicarunt non necessariam, ideo constitueretur in synodo accedente auctoritate vicarii S. D. Nostri, ut ex privilegio audientes confessionem nomina confitentium in scheda pastori loci consignent, ut possit agnoscere vultum pecoris sui, sicut in aliquibus locis alioquin libenter solent facere» (*Acta reformationis catholicae ecclesiae Germaniae concernentia saeculi XVI*, I, ed. G. Pfeilschifter, Regensburg 1922, 122).

gravi, anche di pensiero, e delle circostanze e ribadire, contro le affermazioni dei riformati, il suo statuto di sacramento di diritto divino, la cui materia è costituita dalla contrizione (cioè dal dolore per il peccato commesso e dalla volontà di non più peccare), dalla confessione e dalla *satisfactio*⁶⁵. Il pentimento necessario può anche consistere in una contrizione imperfetta “*quae attritio dicitur*”, cioè nella detestazione del peccato non tanto come offesa fatta a Dio ma quanto per il timore della pena, purché sussista la volontà di non commetterlo in futuro.

Le sottolineature nuove, rispetto alla tradizione dei secoli precedenti, che qui ci interessa richiamare, sono due, una in positivo e una in negativo, cioè una che viene aggiunta dai padri conciliari e una che viene omessa. Viene aggiunta molto più chiaramente che non in passato la dichiarazione sul carattere dell'assoluzione (o non assoluzione) come vero e proprio “*actus iudicialis*”, sottolineando la qualità del sacerdote-confessore come giudice: egli con la sua sentenza crea “diritto” in base al potere delle chiavi trasmesso da Cristo alla Chiesa; l'assoluzione non è semplicemente un atto di ministero come la predicazione del Vangelo o una dichiarazione della remissione avvenuta ma una sentenza pronunciata a nome di Dio⁶⁶. L'omissione riguarda la formula “*proprio sacerdoti*”, fondamentale nel can. 21 del Lateranense IV: non viene indicato l'obbligo di confessarsi al proprio parroco. La parrocchia cioè – la quale pure viene molto considerata dal tridentino per altri aspetti⁶⁷ – non rappresenta più l'unità di base della giurisdizione ecclesiastica. Ciò non toglie che si diffonda molto capillarmente in tutta l'età post-tridentina il sistema (riproposto nel 1523, come prima si è accennato, da Giovanni Eck e già seguito dal vescovo di Verona Giovan Matteo Giberti

⁶⁵ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 703-713 (9 capitoli di dottrina e 15 canoni di condanna).

⁶⁶ La giuridicità della confessione viene delineata già nel cap. 2, dove si parla della differenza tra il battesimo e la penitenza: «... baptisimi ministrum iudicem esse non oportere, cum ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptisimi ianuam non fuerit ingressus». Essa viene poi ripresa ed elaborata nel cap. 6, dove si parla del ministro della penitenza: «... Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est nudum ministerium vel annunciandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronunciatur» e ribadita drasticamente con la condanna contenuta nel can. 9: «Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudicalem, sed nudum ministerium pronunciandi et declarandi remissa essa peccata... anathema sit»; *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 704, 707 e 712.

⁶⁷ R. METZ, *Le cadre territorial ou personnel de la paroisse d'après les schémas du concile de Trente*, in *Liber amicorum Monseigneur Onclin. Thèmes actuels de droit canonique et civil*, Gembloux 1976, 1-22.

nelle sue costituzioni del 1542) della registrazione presso ogni parrocchia di coloro che non adempivano all'obbligo della confessione annuale cioè dei peccatori pubblici. Si tratta, a mio avviso, di un controllo disciplinare che – importante per il disciplinamento sociale – contiene ancora un carattere giurisdizionale secondo la tradizione medievale del procedimento infragiudiziario per la composizione delle liti: navigando tra le visite pastorali e le altre fonti documentarie ecclesiastiche si trova che in una grande quantità di casi il motivo del non adempimento del precetto pasquale viene indicato nelle “inimicizie”, cioè nel rifiuto di accettare la pacificazione tra famiglie o fazioni in lotta, vista come necessaria e preliminare per l'assoluzione e per l'accostamento all'eucarestia⁶⁸.

Certo è che gli Ordini religiosi, particolarmente i nuovi che si stanno sviluppando, vedono riconosciuto, di fronte al clero secolare, un pieno diritto di presenza all'interno della diocesi: essi saranno i grandi protagonisti, in tutti i sensi, della confessione post-tridentina come strumento fondamentale non soltanto per il controllo disciplinare ma anche per il superamento del sistema della violenza e della vendetta privata, per lo sviluppo di una nuova coscienza sociale e di una nuova spiritualità. Dall'altra parte i vescovi riservano a se stessi un secondo livello di giurisdizione attraverso il sistema dei casi riservati che si era venuto sviluppando nel tardo medio evo e che ora sembrava l'unico strumento possibile per risolvere i conflitti al livello inferiore e per porre la diocesi al centro di questa nuova giurisdizione spirituale. Ma su questo piano sono già presenti nel dibattito conciliare le preoccupazioni e le tensioni tra l'impostazione episcopale di gran parte dell'assemblea e la tendenza accentratrice del papato romano.

Il problema dei casi riservati ai vescovi viene affrontato nella stessa sessione XIV e ripreso poi nella penultima e XXIV sessione nel grande “decretum de reformatione” che tocca tutti i grandi problemi della organizzazione e governo delle diocesi. In sintesi il tema del foro episcopale si pone nel quadro di una diocesi che si situa tra due poli esterni, quello rappresentato dal papato e quello rappresentato dalla società civile e politica in cui è inserita e che non possiede una giurisdizione chiaramente delegata né gode di una reale autonomia⁶⁹. La mia sensazione in ogni caso (allo stato attuale degli studi non è possibile dire altro) è che tra la fine del Cinquecento e la

⁶⁸ O. NICCOLI, *Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna*, «Quaderni storici» 40 (1999) 219-261.

⁶⁹ P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, 209-223.

prima metà del Seicento si esaurisca in gran parte l'attività tradizionale dei tribunali ecclesiastici diocesani, mentre aumenta l'importanza del foro diocesano allargato alla sfera penitenziale, come foro extragiudiziario in cui si forma la nuova disciplina cristiana, parallela ma autonoma rispetto al diritto canonico tradizionale.

La linea di continuità tra il controllo religioso sul peccato e il perseguimento del crimine da parte della società e dello Stato è continua e senza interruzione sia nei paesi cattolici che in quelli evangelici, riformati o anglicani, come in ogni processo di confessionalizzazione, ma la direttrice di percorso è diversa e divergente: nei paesi cattolici essa passa attraverso un'affermazione del foro penitenziale, della confessione privata che rimane sotto il controllo della Chiesa, non come legge in senso giuridico ma come norma morale, con la possibilità quindi di uno sdoppiamento del cristiano, fedele-suddito. Ciò non esclude certo che si affermi anche la tendenza a una fusione tra la giustizia statale e quella ecclesiastica in una comune sfera pubblica nei paesi in cui più forte è l'alleanza tra trono e altare: significativo è nelle penisola iberica l'*Edicto de pecados publicos* che il visitatore dovrebbe proclamare in ogni parrocchia all'inizio della visita: tutti coloro che sono a conoscenza di peccati pubblici (dalla bestemmia all'usura, ai peccati contro il sesto comandamento ecc.) devono denunciarli sotto pena di scomunica maggiore entro nove giorni dalla proclamazione dell'editto⁷⁰. Non sono informato sulla concreta attuazione di questa disposizione e penso siano ancora necessarie ricerche più puntuali, ma credo che nella prassi questa linea non sia stata dominante. Per quanto riguarda l'Italia in particolare mi pare di poter affermare che questa prassi non è realmente entrata in vigore e che è rimasta una distanza abbastanza netta tra il foro della penitenza e la sfera pubblica: la debolezza dello Stato e la presenza massiccia della Chiesa romana al di sopra delle Chiese locali porta ad un dualismo che forse diviene davvero una delle caratteristiche della nostra identità collettiva.

La stessa curia episcopale poi cambia completamente il proprio volto: perde di importanza il tribunale tradizionale in senso ristretto (anche qui abbiamo una limitazione in gran parte agli affari matrimoniali) mentre si affermano, sotto il coordinamento del vescovo o del suo vicario (che assume un ruolo sempre più centrale come tecnico nell'amministrazione della giustizia canonica), funzioni diverse che precedentemente non esistevano: commissioni di riforma per i vari settori (monache, regolari, liturgia, culto,

⁷⁰ G. BAYO, *Praxis ecclesiastica et saecularis in tres partes distributa*, Lugduni 1719, 12-13.

dottrina cristiana, ecc.) e nuove figure, previste dal Tridentino, come il teologo o il penitenziere della cattedrale. Il tribunale diocesano in senso specifico perde sempre più importanza all'interno della curia e la sua competenza rimane limitata ad alcuni interventi nelle materie spirituali generali inerenti alla fede e ai costumi (destinata a essere sopraffatta dalla concorrenza del tribunale dell'Inquisizione). Questa impostazione ha un influsso certo in tutta l'Europa cattolica, particolarmente per la figura esemplare di Carlo Borromeo e la diffusione dei suoi *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, ma presenta elementi indubbi di debolezza rispetto alla compattezza della giurisdizione che si trova nei territori, siano essi cattolici, evangelici e riformati, d'oltralpe nei quali lo Stato si presenta come la struttura centrale della disciplina sociale e si appropria del monopolio del potere coercitivo.

Il tema dei peccati riservati viene ripreso, come si è detto, nel decreto generale di riforma della sessione XIV cap. 6: i vescovi possono dispensare dalle irregolarità e dalle sospensioni canoniche i loro sudditi e assolvere i peccati occulti anche nei casi riservati alla Santa Sede nel foro della coscienza, direttamente o tramite il loro vicario: possono anche assolvere dal crimine di eresia ma in questo caso soltanto personalmente e non tramite un vicario⁷¹. È stata chiaramente illustrata l'equivocità di questo testo che lascia lo spazio completamente aperto, con la sua limitazione al peccato occulto, all'iniziativa degli inquisitori ponendo i vescovi e i confessori in condizione di assoluta inferiorità di fronte all'intervento di un tribunale esterno dotato di una possente organizzazione e deputato alla lotta contro l'eresia anche come peccato di pensiero⁷².

Non siamo in grado di verificare, data l'ovvia mancanza di documentazione scritta sulla realtà della confessione, quanto questa concessione ai vescovi permise una distinzione tra il tribunale della coscienza e la sfera del diritto penale ecclesiastico; la mia impressione è che questo abbia pesato non poco nella diffidenza che si apre in tante diocesi tra il vescovo e suoi vicari da una parte e il tribunale dell'Inquisizione dall'altra.

⁷¹ *Ibid.*, 764: «Liceat episcopis in irregularitatibus omnibus et suspensionibus... dispensare, et in quibuscumque casibus occultis, etiam sedi apostolicae reservatis, delinquentes quoscumque sibi subditos, in dioecesi sua, per se ipsos aut vicarium, ad id specialiter deputandum, in foro conscientiae gratis absolvere, imposta poenitentia salutari. Idem in haeresi crimine, in eodem foro conscientiae, eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum».

⁷² PROSPERI, *I tribunali della coscienza*, 273-277 e *passim*; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, *passim*.

Dal punto di vista della giurisdizione tutto sembra giocarsi sulla possibilità prevista per i vescovi dall'art. 7 della XIV sessione di imporre propri casi riservati ed è questo, credo, il terreno su cui si gioca il problema della disciplina di tutta l'età post-tridentina: l'Inquisizione tende certamente, una volta superato il periodo più acuto della lotta contro l'eresia che aveva costituito il suo punto di forza, a trovare altri terreni di potere e di repressione nella lotta contro la magia, la superstizione, la bestemmia e altri peccati che possono costituire un pericolo per la fede, sino alla "sollicitatio ad turpia" che implica un controllo diretto sui confessori in quanto esposti all'accusa di approfittare del sacramento per intraprendere rapporti sessuali illeciti con le loro penitenti, ma sostanzialmente il mio parere è che nei secoli post-tridentini a poco a poco la giurisdizione episcopale viene rafforzata ed esce vincitrice dallo scontro salvando la frontiera della divisione dei fori.

Si sa abbastanza poco della storia del foro penitenziale nell'età tridentina ma alcuni elementi sembrano essere i seguenti⁷³. In primo luogo abbiamo la costituzione nella diocesi della figura del penitenziere della cattedrale (o di un collegio di penitenzieri) specificamente delegato all'assoluzione dei casi riservati secondo i poteri conferiti ai vescovi nel decreto conciliare: a questo si associa molto spesso la creazione di delegati periferici a cui i confessori normali devono rinviare il penitente quando s'imbattono in un peccato riservato; nelle campagne sono i vicari foranei o altri delegati del vescovo ad adempiere a questa funzione⁷⁴.

Un terzo strumento è costituito dall'introduzione del confessionale come suppellettile fondamentale della nuova architettura della chiesa tridentina accanto all'altare e al pulpito: si tratta forse dell'invenzione più geniale, attribuita a Carlo Borromeo e diffusa poi nei decenni seguenti in tutta l'Europa cattolica. È una sintesi viva della concezione tridentina del foro penitenziale: sede di tribunale nella sua solennità, anche nella modestia delle piccole chiese di campagna, esprime il carattere giurisdizionale della confessione e insieme promette la privacy e la segretezza del colloquio, nella separazione della grata, senza sottrarlo a un discreto controllo pubblico assolvendo così a un compito simbolico fondamentale. Sarebbe molto interessante soffermarci,

⁷³ W. DE BOER, *The uses of Confession in Counter-Reformation Milan*, tesi di dottorato discussa presso la Erasmus Universiteit di Rotterdam il 18 maggio 1995; G. STRAZZARI, *Confessione e casi di coscienza nella Bologna post-tridentina*, tesi di laurea nella Facoltà di lettere filosofia dell'Università di Bologna a. a. 1982-83, relatore P. Prodi.

⁷⁴ A. TURCHINI, *Ufficiali ecclesiastici fra centro e periferia. A proposito dei vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo*, «Studia Borromaica» 8 (1994) 153-213.

ma gli studi che sono stati fatti e che possono essere ormai modello di ulteriori indagini possono esimere da un'ulteriore sintesi⁷⁵.

Un'altra linea di indagine su cui invece ancora troppo poco sappiamo è l'organizzazione delle riunioni periodiche (in teoria mensili) dei parroci e dei sacerdoti per la discussione dei casi di coscienza, riunioni presiedute nella città normalmente dal penitenziere della cattedrale o da altro teologo esperto di problemi morali e nei vicariati o decanati rurali dall'arciprete-pievano o da altro religioso appositamente delegato: i casi da discutere erano inviati in anticipo e una relazione sulle discussioni doveva essere inviata al vescovo della vita quotidiana, dalla famiglia alla vita professionale, dal commercio al comportamento sociale legato al cetto, allo "stato" del fedele.

Il declino del sistema dei casi riservati e dei tribunali episcopali si avrà nel mondo cattolico analogamente a quanto avviene nel mondo riformato e anglicano, anche se con un po' di ritardo per la maggiore resistenza della giurisdizione ecclesiastica e per le garanzie concordatarie, nel Settecento, in parallelo all'assorbimento di questi territori nell'ambito della giustizia statale. Senza entrare in questo problema accenniamo soltanto che uno dei punti fondamentali del programma radicale del concilio di Pistoia del 1786 (nell'ambito dall'affermazione dei diritti episcopali legati al principe e nella visione giuseppinista della Chiesa come strumento dello Stato) sarà l'auspicata abolizione dell'istituto dei casi riservati secondo i desideri dell'arciduca Pietro Leopoldo che negli stessi anni procedeva alla formulazione del codice penale⁷⁶.

Per quanto riguarda il rapporto confessione-inquisizione rinvio al poderoso volume, già citato, di Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*: in esso viene ampiamente dimostrato che non vi è una separazione tra il foro della penitenza e il foro inquisitorio, ma uno strano intreccio e quasi una collaborazione tra inquisitori e confessori che sembra del tutto estranea e direi quasi ripugnante per la nostra concezione della

⁷⁵ W. DE BOER, "Ad audiendi non videndi commoditatem". Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia, «Quaderni storici» 26 (1991) 543-574. Pagine molto belle sull'uso del confessionale nella Baviera in MYERS, "Poor, Sinning Folk"?, 131-143.

⁷⁶ *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, ristampa Firenze 1986, I, p. 154 (sess. V, n. 19): «... Riformato il rituale e l'ordine della penitenza, noi speriamo che non vi avranno più luogo somiglianti riserve, o a questa idea di riserva si potrà dare un oggetto più vantaggioso ai Cristiani. A tanto sembra che tendano le mire del nostro Sovrano, e le cure pastorali del nostro Vescovo, e noi solleciteremo il Signore colle nostre orazioni per poterne vedere una stabile esecuzione». Cfr. M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969.

libertà di coscienza. Vorrei solo fare alcune precisazioni e porre alcuni problemi metodologici.

In primo luogo l'unità della giurisdizione non nasce con l'Inquisizione romana, fondata come si sa nel 1542, ma risale, come si è visto, alla giustizia della Chiesa medievale: ciò che ora cambia è il contesto in cui questo potere viene esercitato con l'indubbia strumentalizzazione della confessione per la lotta contro l'eresia in senso tradizionale ma anche per difendere le frontiere esterne della cattolicità nei riguardi delle Chiese nate dalla Riforma e per sviluppare il processo di confessionalizzazione.

In secondo luogo occorre tener presente che l'Inquisizione romana si applica soltanto in Italia e non in tutta Italia: bisogna considerare certamente le differenze fra l'Italia settentrionale, quella centrale dello Stato pontificio e quella meridionale, ma soprattutto le esperienze che si sviluppano ovunque nell'Europa con le Chiese territoriali fino a quando la religione rimane un mattone fondamentale per la costruzione dello Stato. Non bisogna dimenticare i legami che si instaurano in vari paesi (non soltanto in Spagna, dove l'Inquisizione assume caratteristiche nettamente statali ma anche in molti Stati italiani) tra il tribunale del S. Ufficio e la giustizia dei sovrani. L'Inquisizione spagnola, la cui istituzione aveva preceduto quella romana sin dalla fine del Quattrocento, ha tracciato in modo molto più organico il cammino per la costruzione di una Chiesa-Stato come organismo integrato mentre anche in altri paesi cattolici come la Francia la lotta contro l'eresia non scompare di certo ma diviene affare di Stato. In Italia l'attività dell'Inquisizione deve entrare in compromessi con i diversi Stati locali (in alcuni di essi il controllo statale sui processi inquisitoriali viene portato molto avanti, come a Venezia) e soprattutto serve come strumento di lotta tra le varie fazioni in cui si divide la curia: credo in sostanza che il peso politico dell'inquisizione, nel controllo della devianza non solo religiosa, sia sempre stato maggiore del suo peso ecclesiastico nella percezione dell'opinione pubblica. Anche nel periodo del suo massimo potere, dal pontificato di Paolo IV a quello di Pio V (i due unici papi che hanno costruito la loro carriera come grandi inquisitori) non vengono meno contrasti e rivalità con l'episcopato e il clero diocesano, come dimostra il caso di Bologna, ma non solo⁷⁷. La sua forza effettiva di pressione sembra calare rapidamente dopo il periodo acuto del processo di lotta all'eresia e di confessionalizzazione della seconda metà del Cinquecento (o controriforma che dir si voglia): il legame tra il foro

⁷⁷ PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, II, 228-243; G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna 1999.

interno della confessione e il foro esterno che implica l'appartenenza alla Chiesa sembra passare in minima parte, dopo i primi decenni del Seicento, attraverso il canale dell'Inquisizione.

A scanso di equivoci affinché questa posizione non appaia minimalista desidero esplicitare che in un'epoca come la nostra, di revisionismi storici e di perdonismi, di pensiero debole e di laici devoti, è più facile per prelati sensibili chiedere perdono per colpe commesse dalla Chiesa in altre epoche ed è più facile per laici di concedere magnanimamente il perdono richiesto, piuttosto che affrontare il problema teologico dell'appartenenza alla Chiesa o il problema storico delle identità collettive e del loro rapporto con la coscienza nell'età moderna. Nel primo caso l'Inquisizione viene vista come un male, come una colpa crudele ma in qualche modo storicamente circoscritta, che si può ormai tranquillamente seppellire nella tomba della storia insieme ai roghi e a tante altre irrazionali crudeltà (dopo l'abolizione della tortura e della pena di morte e l'avvento del principio di tolleranza e libertà religiosa); nel secondo caso è un problema che abbiamo ancora davanti a noi non solo sul piano religioso ma come dramma storico aperto (non risolto una volta per tutte dall'illuminismo) di democrazia e di libertà.

Ben diverso è il discorso sul tribunale della Penitenzieria Apostolica, strettamente legato al sistema dei casi la cui assoluzione è riservata al papa: quello che era cresciuto come strumento per la concessione di grazie e dispense nel corso del Quattrocento, avendo acquistato un potere di giurisdizione ordinaria sul foro esterno per la costituzione di Sisto IV del 1484, era divenuto forse la più scandalosa e pingue fonte di rendita per la curia rinascimentale con il venir meno delle rendite tradizionali incamerate dagli Stati⁷⁸. Al momento quindi della lotta contro il luteranesimo essa viene messa in secondo piano di fronte all'Inquisizione che poteva innalzare la bandiera pura della difesa della fede nei confronti degli eretici e soprattutto doveva garantire la pubblicità dell'abiura. Fatta oggetto di molti progetti di riforma, sempre ostacolati dalla resistenza degli interessi curiali (particolarmente forti dato il sistema della compravendita degli uffici) viene finalmente, con le riforme di Pio IV e Pio V nel 1562 e nel 1569, sottratta al commercio finanziario e diventa lo strumento quotidiano per la costruzione di una nuova saldatura tra il foro penitenziale e il foro esterno della Chiesa. La Pe-

⁷⁸ Il rinvio non può che essere alle fondamentali ricerche condotte e dirette da Ludwig Schmutge, che qui per brevità non possono essere elencate, e a F. TAMBURINI, *Santi e peccatori. Confessori e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano 1995 (con altri saggi precedenti dello stesso autore).

nitenzieria non ha certo più lo stesso rilievo sul piano del potere, l'ufficio passa anzi dai grandi penitenzieri del secondo '400 e del primo '500 che dominavano finanziariamente la curia a un rango secondario, ma accresce la sua importanza come punto di raccordo e di controllo sulla disciplina ecclesiastica nel suo complesso. In qualche modo mentre all'Inquisizione viene affidato il compito della difesa dall'eresia, della frontiera esterna, alla Penitenzieria (ora in gran parte in mano a membri degli ordini religiosi) viene affidato quello di tutelare l'uniformità e la disciplina interna del popolo cristiano. Ancora nella riforma di Innocenzo XII del 1692 questa sembra essere la linea di demarcazione: la Penitenzieria può assolvere nel foro della coscienza gli eretici, anche nel caso in cui il peccato non sia del tutto occulto, nelle regioni in cui l'eresia è diffusa e quindi dove non sussiste il problema della denuncia dei complici, ma non nelle regioni, come l'Italia e la Spagna, sottoposte all'Inquisizione⁷⁹.

Ai penitenzieri diocesani che nei confessionali delle navate delle cattedrali stabiliscono il collegamento tra i semplici penitenti (e relativi confessori) e la giurisdizione episcopale corrispondono, con autorità molto maggiore, i penitenzieri delle grandi basiliche romane che dichiarano assolti le migliaia di pellegrini-penitenti che loro ricorrono ogni anno in nome del potere delle chiavi del pontefice romano. Con le bacchette che i penitenzieri minori depongono dai monumentali confessionali delle basiliche romane sul capo dei penitenti si sottolinea ancora maggiormente il carattere giudiziario del loro intervento; anche i penitenzieri minori però non possono dare l'assoluzione nei casi previsti dalla *Bulla in coena Domini* e in altri delitti particolarmente gravi (dall'abuso dell'eucarestia per scopi profani agli incendi dolosi, ad esempio: Pio IV enumera una quindicina di casi) e soprattutto non possono concedere dispense dalla disciplina canonica: per tutte queste materie devono rinviare al cardinale penitenziere maggiore. Questi riferisce direttamente al papa e risolve *vivae vocis oraculo* (cioè senza bisogno di un ordine scritto del papa) i casi più complessi che pervengono da tutta la cattolicità. Lo strumento fondamentale su cui si basa la giurisdizione

⁷⁹ *Magnum Bullarium Romanum*, IX, Romae 1784 (cost. *Romanus Pontifex* del 3 settembre 1692), 268: «... Apostatas quoque a fide catholica, et haereticos in eodem foro conscientiae dumtaxat absolvat, seu absolvi mandet in iis solum casibus, in quibus necesse non est complices denunciare; quando nimirum iidem complices mortui, seu ex regionibus palam infectis sunt, et in illis degunt; non tamen quando complices Itali vel Hispani, seu ex illis reginibus essent, in quibus Inquisitionis S. Officii auctoritas viget: omni alia facultate ab haeresi, vel apostasia huiusmodi absolvendis in caeteris, praeterquam in casibus, in quibus S. Inquisitionis Officium ad Maiorem Poenitentiarium obsolvendos remitteret, interdicta».

della Penitenzieria non è più il potere di derogare alle norme del diritto canonico (anche se questa funzione rimane) ma essere l'organo esecutore della *Bulla in coena Domini* ovvero sia di quel *processus generalis*, proclamato dal papa giovedì santo con l'elenco dei casi la cui assoluzione è riservata al papa e delle censure e scomuniche relative: alla tradizionale caratteristica di unire in un unico documento il potere legislativo e il potere generale di condanna o di assoluzione si unisce ora nella bolla la funzione di collegamento tra il foro sacramentale e il foro esterno penale della Chiesa con una nuova commistione che avrà importanti conseguenze sino ai nostri giorni.

Lo scopo formale della riforma, di limitare la competenza della Penitenzieria al foro interno, non viene assolutamente raggiunto, al contrario si afferma anche nei secoli successivi la sua funzione di giunto di collegamento tra i fori interno ed esterno, "in utroque foro". Con tutto questo suo carico di equivoco la Penitenzieria cambia però veramente pelle nella controriforma: rimane come sede di concessioni e dispense in deroga dalle norme canoniche (particolarmente per gli impedimenti matrimoniali dei laici e per le irregolarità nelle ordinazioni e nei costumi del clero regolare e secolare), ma oltre a questo diviene per secoli la sede dove si elabora e si applica la disciplina ecclesiastica, il punto di riferimento per la teologia morale, per il nuovo sistema normativo della vita cristiana.

La giurisdizione sulle coscienze

È stato scritto che il XVII secolo può essere chiamato l'età della coscienza: dopo la frattura religiosa e la nascita delle chiese territoriali il problema del giuramento di fedeltà e della professione di fede si impone come fondamentale per l'ordine politico e nel dilemma tra l'obbedienza alle leggi dello Stato e la adesione al proprio credo personale si fonda tutto il dibattito che anima i paesi dell'Europa, qualsiasi sia il paese o la professione religiosa di appartenenza: le forme possono essere diverse, come si vedrà, ma gran parte della vita intellettuale e universitaria, ben al di là dei recinti dei teologi o dei giuristi, ruota intorno a questo problema fondamentale: cosa succede quando il comando del principe e la legge positiva urtano contro i principi della legge divina o naturale o contro i dettami della religione a cui si aderisce?⁸⁰.

⁸⁰ K. THOMAS, *Cases of Conscience in Seventeenth-Century England*, in *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-century England*, Oxford 1993, 29-56.

Soltanto negli ultimi decenni di quel secolo con l'affermarsi della tolleranza religiosa, con la graduale laicizzazione dello Stato e la crescita della società borghese – dell'*honnête homme* – le polemiche si attenueranno e altre tematiche si imporranno con quella che con termine felice è stata chiamata la crisi della coscienza europea, quasi per esaurimento di una disputa che aveva portato all'estinzione di tutti i concorrenti che si erano affaticati e battuti a morte per decenni intorno al tribunale della coscienza, lassisti e rigoristi, gesuiti e giansenisti, secondo la celebre definizione del Bayle: «codesti avvocati del tribunale della coscienza escogitano un laboratorio di morale, nel quale le verità più solide se ne vanno in fumo, in sali volatili, in vapori»⁸¹. L'accusa, che si svilupperà poi durante tutto il Settecento, è che sono stati i moralisti stessi ad uccidere con le loro diatribe il peccato e a lasciare campo libero a un mondo in cui la colpa rimane soltanto come reato, come trasgressione della legge positiva: «La nozione del peccato è essenzialmente religiosa, e il secolo XVIII, riducendola sempre più a una rappresentazione morale, l'ha, per così dire, snaturata: a tal segno che il peccatore, come l'antico Dio, sembrerà appartenere a un mondo scomparso, la decadenza dell'uno non essendo del resto, potuta avvenire senza quella dell'altro»⁸².

La tradizione ereditata dal medioevo aveva organizzato due istanze: il giudice del foro interno (per conto di Dio) e il giudice del foro esterno (per conto della società). Legando strettamente queste due istanze, un vasto sistema di interpretazioni, tenuto fermamente in mano dalla scolastica universitaria (nei paesi della Riforma protestante così come in quelli della Controriforma) ha fabbricato una casistica molto raffinata e messo in circolazione le grandi nozioni intorno all'azione illegale, al concetto di colpa, ai casi di esenzione dalla responsabilità. Monopolizzando o pensando di monopolizzare con un unico protagonista la scena dei due giudici (del foro esterno e del foro interno), la giustizia degli Stati secolarizzati ha ereditato da tutta questa tradizione (e ha sviluppato mediante la scienza e in particolare la psicanalisi) il nuovo giuridicismo, il nuovo diritto che pervade tutta la vita sociale, basato sulla scienza e sugli esperti⁸³.

L'ipotesi che ho sviluppato è quindi che, dopo il consolidamento della frattura religiosa, si apre il cammino per un nuovo tipo di dualismo, non

⁸¹ Cit. in B. GROETHUYSEN, *Origini dello spirito borghese in Francia, I: La Chiesa e la borghesia*, Milano 1975, 184.

⁸² *Ibid.*, 169.

⁸³ P. LEGENDRE, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris 1989, 153-154.

più tra diversi ordinamenti giuridici ma tra la legge positiva e la norma morale. I cammini sono diversi come diverse saranno le soluzioni: quelli legati alla risposta della Chiesa cattolica tendente al rafforzamento del suo magistero e della sua giurisdizione sulle coscienze; quelli legati alle soluzioni delle Chiese riformate sul rapporto tra la coscienza del singolo cristiano e la Scrittura; quelli che dalle contraddizioni delle lotte di religione e del “*cuius regio eius et religio*” si spingono alla scoperta o riscoperta di un’etica individuale. Ma le esigenze di partenza che emergono tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento sono comuni in tutta l’area europea, diffuse con la esplosione della stampa in modo del tutto nuovo ed universale come strumento di istruzione e di dibattito, nonostante ogni censura; all’interno e tra questi schieramenti, al di sotto delle piattaforme confessionali, emergono tutti i possibili intrecci: basta pensare a quanto diverse sono le indicazioni provenienti da una stessa confessione religiosa a seconda della sua presenza come maggioranza o minoranza all’interno di un corpo politico; basta pensare alle lacerazioni che si aprono nel mondo cattolico subito dopo la fine del concilio di Trento con la condanna delle tesi agostiniane di Michel de Bay (Baius) sul peccato originale e la corruzione della natura umana dopo la caduta, lacerazioni che esplodono alla fine del Cinquecento con il dibattito sulla grazia (la controversia “*de auxiliis*”) e occupano tutto il Seicento nella lotta tra giansenisti e gesuiti: osservando quanto avviene contemporaneamente nel mondo calvinista sul tema della predestinazione e della salvezza si potrebbe pensare ad una storia parallela delle controversie interne alle Chiese.

Certamente ci troviamo di fronte tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento, a un pullulare di modelli (in cui le radici culturali sono molteplici, da quelle aristotelico-tomistiche a quelle neo-stoiche sino a quelle che affondano nel linguaggio mistico) tutti indirizzati a definire in qualche modo “un’anatomia dell’anima” come esigenza del nuovo individuo, di una definizione di un territorio interiore di fronte all’avanzata della legge positiva⁸⁴. La pista lungo la quale sarebbe molto proficuo muoversi è quella indicata da Michel de Certeau in un bellissimo e poco conosciuto saggio: *Dal sistema religioso all’etica dei lumi*: come si è passati cioè, attraverso le complesse trasformazioni istituzionali e socioculturali del Seicento, dal dominio della teologia morale controllata dalle Chiese all’etica politica ed economica del Settecento; la storia di un divorzio ma nello stesso tempo la

⁸⁴ M. BERGAMO, *L’anatomia dell’anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna 1991.

storia della ricerca di una nuova legittimazione della norma, di una nuova referenza ultima che può essere trovata o nella coscienza o nell'ordine esterno del potere⁸⁵.

Il fenomeno a cui ci troviamo davanti è quindi un'osmosi reciproca nel quale la morale si giuridicizza e il diritto si moralizza mettendo in moto da una parte un processo di criminalizzazione del peccato e dall'altra un processo di condanna morale dell'illecito civile o penale.

Nella Chiesa cattolica questo si traduce nella nascita del "foro interno" in senso moderno: esso non coincide più, nei teologi-canonisti post-tridentini, con il foro tradizionale della penitenza ma allarga la sua competenza dal giudizio sul peccato alla comprensione di tutte quelle materie che non sono soggette al foro esterno e contenzioso: il foro interno si divide quindi per la prima volta al proprio interno (ci si perdoni il bisticcio di parole) tra un foro sacramentale (che mantiene la formula tradizionale della confessione) e un foro non sacramentale o extrasacramentale in cui confluiscono tutte quelle materie che sono oggetto della giurisdizione ecclesiastica (censure, dispense, i procedimenti che precedono l'assoluzione dei peccati riservati) con la sola esclusione del foro esterno inteso come foro contenzioso, come foro cioè in cui vi è un conflitto tra parti diverse⁸⁶. Lasciando da parte le sottili distinzioni di dottrina, con cui gli autori si differenziano e contendono fra di loro, mi sembra che si possa identificare il nocciolo del mutamento in questo fatto storicamente importante: in senso giuridico la locuzione "foro interno" viene a indicare dopo Trento tutti gli atti di giurisdizione dell'autorità ecclesiastica riguardanti la sfera disciplinare del fedele-cristiano (laico, chierico o religioso) sia in senso negativo (censure e pene) sia in senso positivo (dispense, indulgenze, concessioni e favori) purché non siano coinvolti interessi di terzi e non vi sia un pubblico pregiudizio.

Nasce un nuovo genere letterario misto, teologico-giuridico-devozionale, che riempie tutte le biblioteche dell'epoca post-tridentina e si definisce, con un neologismo allora coniato, come "theologia practica". Esso comprende

⁸⁵ M. DE CERTEAU, *Du système religieux à l'éthique des lumières (17e-18e siècles): la formalité des pratiques*, in *La Società religiosa nell'età moderna*. Atti del Convegno di studi Capaccio - Paestum, Maggio 1972, Napoli 1973, 447-509.

⁸⁶ Per l'analisi approfondita delle diverse opinioni e teorie: G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Padova 1961; A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *Forum internum-forum externum (En torno a la naturaleza jurídica del fuero interno)*, «Revista española de Derecho Canónico» 23 (1967) 253-331; ID., *De foro interno iuxta canonistas posttridentinos*, in *Acta conventus internationalis canonistarum (Roma, maggio 1968)*, Città del Vaticano 1970, 269-294.

molti sotto-generi intrecciati tra di loro e a volte difficilmente distinguibili: manuali per confessori e per penitenti, manuali per giudici (secolari ed ecclesiastici), raccolte di casi, manuali per l'insegnamento universitario della teologia morale, libri destinati alla più larga divulgazione. In questo contesto la prassi della penitenza acquista un valore centrale avvicinandosi alla pratica della direzione spirituale delle coscienze al di là della valenza tradizionale come strumento di "disciplinamento" del fedele ed anche come guida alla vita di perfezione con la proposta di identità spirituali collettive in concorrenza tra di loro, legate in modo particolare ai nuovi ordini religiosi nati in età tridentina. Penso che questo avvenga per corrispondere a una delle esigenze della modernità, il pluralismo dei cammini dell'uomo verso la salvezza, verso l'assoluto: alla pluralità delle professioni di fede e delle sette che si sviluppa all'interno del mondo passato alla riforma corrisponde, all'interno del mondo cattolico, un pluralismo dei cammini spirituali e comunitari verso la perfezione. Si tratta di un fenomeno diverso, compatibile con la struttura gerarchica e unitaria della Chiesa romana, ma non meno importante dal punto di vista dello sviluppo spirituale ed antropologico dell'uomo moderno⁸⁷.

In questo contesto la pratica della confessione innesta nel tradizionale richiamo al confessore come medico e come giudice nuove finalità: strumento di disciplinamento e di controllo del fedele ma anche direzione spirituale, guida al cammino verso la perfezione cristiana sia nelle élites del potere che negli strati popolari⁸⁸.

Dalla casistica al Vaticano II

Non entriamo all'interno delle polemiche e delle condanne che accompagnano le contrapposizioni interne tra le diverse correnti della teologia morale: lassismo e rigorismo, probabilismo e probabiliorismo. La controversia tra i giansenisti e i gesuiti – i primi campioni del rigorismo i secondi del lassismo – costituisce soltanto l'epicentro di un terremoto che si ripercuote

⁸⁷ P. LEGENDRE, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'état et du droit*, Paris 1988, 348; quando si compara l'organizzazione cattolica (che ignora le sette) e quella dei paesi della Riforma «on ne doit jamais oublier que les sectes ont été, dans le catholicisme des temps modernes, résorbées par le phénomène des couvents, pratique d'une grande portée sociale et subjective».

⁸⁸ *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna: Percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. Catto, Bologna 2004.

con varianti in tutta l'Europa; essa dà luogo a diverse condanne romane delle tesi estreme opposte e sarà destinata a finire soltanto a metà del Settecento con l'affermazione nella Chiesa cattolica della linea intermedia sostenuta da Alfonso Maria de' Liguori e, forse soprattutto, con la soppressione della Compagnia di Gesù. Si è parlato dei giansenisti come dei calvinisti cattolici, del giansenismo come una controriforma calvinista⁸⁹; si potrebbe forse andare alla caccia di gesuiti tra i giansenisti e viceversa: credo molto sia ancora da ricercare per rompere schemi stantii. Ancora oggi i difensori dell'uno o dell'altro partito sembrano fare appello soltanto a punti di riferimento interni alla teologia morale per dimostrare le loro tesi cercando di provare, ad esempio, che i giansenisti con la loro teologia agostiniana e il loro rigorismo morale erano i più fedeli interpreti della riforma cattolica contro il lassismo e l'amore per il compromesso dei gesuiti⁹⁰ oppure, al contrario, che il rigorismo giansenista non conduceva soltanto alla esaltazione della coscienza ma anche ad aberrazioni e terrori spirituali⁹¹.

Nei decenni che seguono le paci di Westfalia al di sotto delle contese di giurisdizione che si aprono all'interno della cristianità rimasta legata alla Chiesa di Roma e alle trattative dei concordati con i quali la Chiesa cattolica cerca di mantenere i suoi privilegi e le sue immunità (contese e accordi tra trono e altare che pesano terribilmente sulla coscienza cristiana) la contropartita sotterranea è la rinuncia della Chiesa all'efficacia giuridica esterna della norma morale. Le controversie interne con le ripetute condanne da parte di Roma e dell'episcopato francese delle posizioni lassiste e delle opposte posizioni estremiste⁹² accelerano il distacco della riflessione morale dalla sfera giuridica: la casistica viene in qualche modo limitata al foro interno e in esso completamente inglobata.

Mentre si esaurisce l'ondata della letteratura casuistica si passa nella riflessione teologica sulla morale a una assimilazione del diritto naturale all'interno della legge divina e quindi dell'universo morale: nello stesso tempo si esclude questo universo dai tribunali laici e anche ecclesiastici e si costruisce dall'esperienza della casistica la specializzazione del foro interno legato unicamente alla coscienza e alla confessione. In questa evoluzione

⁸⁹ L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris 1969 (in particolare pp. 355 e ss.).

⁹⁰ R. TAVENEAU, *Jansénisme et Réforme catholique*, Nancy 1992.

⁹¹ P. VALADIER, *Elogio della coscienza*, trad. it. Torino 1995, 45-87.

⁹² La più completa raccolta, a mia conoscenza: *Definitionum quae in moralibus tractatibus afferuntur novissima editio, additis in calce thesibus ab Ecclesia proscriptis, variisque pontificum, praesertim Benedicti XIV decretis ad moralem spectantibus aucta*, Mediolani 1760.

l'opera più significativa tra le tantissime è costituita forse dalla raccolta – in edizioni successive sempre più ampie tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo – delle soluzioni dei casi di coscienza del filo-giansenista Jacques de Sainte-Beuve, raccolte nelle quali la casuistica diviene scienza della coscienza e del peccato, sempre più legata all'esplorazione dell'anima umana e quindi – se è permessa un'analogia grossolana – collegata allo sviluppo delle moderne scienze psicologiche e psicanalitiche come l'alchimia lo è stato rispetto alla scienza chimica⁹³.

È anche questo un processo in qualche modo parallelo a quello della assimilazione del diritto naturale da parte della filosofia che caratterizza negli stessi anni, sotto la pressione dello sviluppo delle scienze matematiche e fisiche, il pensiero laico: il risultato è che il diritto naturale e la norma morale spariscono apparentemente dalla scena visibile del foro esterno, dall'esercizio della giustizia nei tribunali della società per diventare oggetto di una riflessione astratta ed avere un influsso soltanto indiretto. Se vogliamo trovare un'apologia paradossale della casuistica possiamo rinvenirla nella satira che ad essa dedica il Montesquieu nelle sue *Lettres persanes*: un casuista spiega come il suo mestiere consista nel distinguere la gravità dei peccati e soprattutto l'intenzione dal fatto perché non è l'azione che costituisce il crimine ma la coscienza che di esso si ha: il buon persiano Usbek risponde che nel suo paese uno che si permettesse di suscitare queste contraddizioni tra la legge e la coscienza sarebbe impalato all'istante⁹⁴.

In sostanza – non potendo qui estenderci come sarebbe forse necessario

⁹³ J. DE SAINTE-BEUVE, *Résolutions de plusieurs cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Eglise*. Dopo le prime pubblicazioni parziali abbiamo la prima raccolta di 414 casi (2 vol. Paris 1689 e 1692) e Paris 1705 (8 vol., 812 casi). Cfr. P. CARIU, *Les idéalités casuistiques. Aux origines de la psychanalyse*, Paris 1992; R. BRIGGS, *The Science of Sin: Jacques de Sainte-Beuve and his Cas de conscience*, in *Religious Change in Europe 1650-1914. Essays for J. McManners*, ed. N. Aston, Oxford 1997, 23-40. Per un'esperienza concreta negli stessi anni in Italia: E. STUMPO, *Alle origini della psicanalisi? Il Diario spirituale di Filippo Baldinucci e la direzione spirituale nell'Italia moderna*, introd. a F. BALDINUCCI, *Diario spirituale*, Firenze 1995.

⁹⁴ MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris 1965, ed. A. Adam, 146-149 (lettera 57). Sostiene il casuista: «... L'action ne fait pas le crime, c'est la connoissance de celui qui la commet: celui qui fait un mal, tandis qu'il peut croire que ce n'en est pas un, est en sûreté de conscience; et comme il y a un nombre infini d'actions équivoques, un casuiste peut leur donner un degré de bonté qu'elles n'ont point, en les déclarant bonnes...». Risponde Usbek: «Mon père, lui dis-je, cela est fort bon: mais comment vous accommodez-vous avec le ciel? Si le sophi avoit à sa cour un homme qui fit à son égard ce que vous faites contre votre Dieu, qui met de la différence entre ses ordres, et qui apprend à ses sujets dans quel cas il doivent les exécuter, et dans quel autre ils peuvent les violer, il le feroit empaler sur l'heure».

– il cammino che durante il secolo seguente porta alla dottrina morale di S. Alfonso de' Liguori non è soltanto, come sino ad ora è stato detto, un percorso di mediazione e di composizione tra le varie tendenze in lotta fra di loro, tra i lassisti e i rigidi giansenisti, tra i probabilisti e gli antiprobabilisti: certamente rispetto a queste contese il pensiero di Alfonso de Liguori rappresenta, con il suo equiprobabilismo, una posizione mediana, ma in questo non si distacca da tanti autori precedenti. A mio avviso la ragione del suo successo sta nell'aver costruito, sulla base della casuistica e di tutti i dibattiti del secolo precedente, un fondamento sistematico della morale come ordinamento normativo per il tribunale della confessione. La novità del suo apporto e la sua intelligenza (certamente collegata alla sua formazione come avvocato prima dell'ingresso nella vita religiosa) sta nell'aver costruito un sistema di diritto del foro interno senza interconnessioni con il diritto di foro esterno, nell'aver elaborato la norma morale definitivamente come autonoma con una sua giuridicità incorporata, distaccata completamente dalla sfera del foro esterno: questo sistema può essere accettato dagli Stati settecenteschi (non respinto come la proposta precedente dei gesuiti) perchè ritenuto, dopo le ovvie diffidenze iniziali, non pericoloso per il potere⁹⁵.

Sul piano specifico del sacramento della penitenza l'importanza di Alfonso de' Liguori sta nell'aver portato a compimento il percorso di avvicinamento e di intreccio tra la pratica della confessione e la direzione spirituale estendendo l'esperienza complessa elaborata dagli ordini religiosi e dai movimenti di perfezione dei secoli precedenti a tutto il popolo cristiano in un quadro ecclesiale di norme morali che includono tra gli scopi del sacramento l'incorporazione del fedele e il suo cammino di disciplinamento interiore⁹⁶.

Questa sarà la linea adottata nell'insegnamento e nella prassi della

⁹⁵ Particolarmente interessante mi sembra da questo punto di vista il rapporto del Liguori con il ministro riformatore Tanucci: G. DE ROSA, *Sant'Alfonso de' Liguori e Bernardo Tanucci*, ora in *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal medioevo all'età contemporanea*, Roma 1987, 205-226. Data l'immensa bibliografia su Alfonso de' Liguori mi limito all'indicazione di recenti saggi in cui si sottolinea il problema della sua formazione giuridica: F. CHIOVARO, *S. Alfonso Maria De Liguori. Ritratto di un moralista*, «Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris» 45 (1997) 121-153; P. PERLINGERI, *Alfonso de Liguori giurista. La priorità della giustizia e dell'equità sulla lettera della legge*, Napoli 1988. La precedente bibliografia può essere reperita anche in *Alfonso M. de Liguori e la civiltà letteraria del Settecento*, a cura di P. Gianantonio, Firenze 1999. Per una sintesi del suo pensiero: L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*, Roma 1986, 553-594.

⁹⁶ P. BERTINI MALGARINI - M. TURRINI, *Il confessore come direttore d'anime in Alfonso Maria de Liguori*, in *La direzione spirituale*, 205-287.

teologia morale nella Chiesa cattolica per tutti i secoli seguenti ma con una profonda evoluzione determinata proprio dall'incontro-scontro dell'ordinamento della Chiesa con quello dei moderni Stati. L'equivoco che porterà alla sclerosi e al rinsecchimento della dottrina morale nei secoli successivi è costituito, a mio avviso, dal rapporto della teologia morale con il diritto canonico ed ecclesiastico, problema che era stato lasciato irrisolto da Alfonso de' Liguori: il diritto canonico positivo è sempre più inglobato anch'esso nell'insegnamento e nella pratica della morale così come è inglobato nella morale il diritto concordatario o più in generale il diritto ecclesiastico statale che rappresenta sempre più il recinto esterno della morale. La conseguenza di questo processo è stata, negli ultimi due secoli, la positivizzazione della norma morale e la prevalenza dell'identità collettiva e confessionale del cattolico rispetto alla libertà come fondamento del diritto della coscienza. Il concilio Vaticano I non ha direttamente trattato del tema della penitenza ma sono state certamente fondamentali le implicazioni che da esso sono derivate nella pratica della confessione e nella disciplina ecclesiastica sino al *Codex iuris canonici* del 1917 e oltre sulla base della teoria della Chiesa come "societas perfecta" e del primato papale.

Riflessioni attuali

La riflessione che si è sviluppata con il concilio Vaticano II sul sacramento della penitenza sembra rimasta sul piano pastorale-applicativo senza approfondire il problema del rapporto tra il foro sacramentale della Chiesa e il foro giudiziario. Si è teso, a mio avviso, per recuperare il valore interiore dell'atto sacramentale (mettendo in secondo piano gli aspetti giuridici), a sottovalutare il problema centrale di questa lunga storia secolare, cioè il problema del rapporto tra la giustizia di Dio e la giustizia degli uomini, nella dialettica tra la comunità ecclesiale e la società civile nella crisi del diritto positivo e dello Stato. In questo senso mi sembra che il Vaticano II non abbia aperto una nuova fase ma sia ancora compreso nel lungo evo moderno che ora va scomparendo.

È stata superata certo la visione della Chiesa, prevalsa negli ultimi secoli e culminata – come si è già accennato – nel Codice di diritto canonico del 1917, come società giuridica "perfetta", con un diritto unitario che si distingue in privato e pubblico a imitazione dello Stato e quindi con un foro interno per decidere i problemi personali degli individui (le cause occulte), e un foro esterno per dirimere le relazioni disciplinari e le

controversie pubbliche, ma non si è delineata una via per recuperare il foro della coscienza come giudizio divino sul “peccato” distinto dal tribunale umano sul “delitto” degli uomini e quindi come luogo, fonte da cui scaturisce il giudizio morale come separato da quello giuridico.

Questo vale soprattutto nei rapporti sociali, in un continuo riferimento alle clausole concordatarie o pattizie, ma il diritto ecclesiastico in senso stretto predomina anche nei rapporti infra-ecclesiali. Quando nella gerarchia o nel mondo cattolico scoppia uno scandalo che turba le coscienze (dai costumi sessuali alle usure, truffe bancarie, ecc.) ben difficilmente si pone nella discussione pubblica che ne consegue il problema del peccato ma soltanto quello dell’osservanza della norma positiva civile od ecclesiastica con esclusione di ogni “esame di coscienza” in senso specifico, facendo prevalere il principio di appartenenza.

Nella pratica pastorale sembra che tutta la tradizione della Chiesa sul “foro” della penitenza come giudizio sia volutamente rimossa per poter attrarre i fedeli alla confessione, al sacramento della “riconciliazione, allontanando ogni spiacevole timore⁹⁷. La necessità del recupero del tribunale della coscienza come “giustizia di Dio” e del mandato ricevuto dalla Chiesa a questo proposito diviene un nodo sempre più centrale della crisi profonda che questo sacramento affronta nel mondo cattolico. Dall’insegnamento catechistico ai fanciulli sino ai discorsi funebri e alle cerimonie relative all’ultimo commiato cristiano insieme al canto del “Dies irae” è scomparsa quasi del tutto la presenza di riferimenti al giudizio divino sul peccato, sia al giudizio universale della fine dei tempi che al giudizio particolare di ogni anima in occasione della morte. Le Chiese sembrano aver perso non

⁹⁷ È interessante la citazione dalla conclusione di una relazione tenuta ad un convegno presso l’Università Cattolica di Milano nell’aprile 1997: «Era caratteristico della penitenza occidentale di essere considerata un’analogia di un’azione giudiziaria e penale: la penitenza era detta tribunale della penitenza; il confessore era visto come giudice e le opere penitenziali come pena ed espiazione. Con la riforma di Paolo VI questa analogia scompare perché l’immagine dell’azione giudiziaria viene sostituita dall’immagine della cura: il confessore è visto come un medico che deve fare una diagnosi e indicare una terapia... Credo che l’abbandono del carattere penale, avvenuto con la riforma di Paolo VI, sia una svolta di grande rilievo nella storia della penitenza occidentale» (E. MAZZA, *Il rito della riconciliazione dei penitenti, tra espiazione penale e reintegrazione sociale*, in *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, a cura di A. Acerbi e L. Eusebi, Milano 1998, 97-126). Per una visione approfondita e un’ampia informazione sul periodo post-conciliare, J. RAMOS REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica, biblico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1979; H.-P. ARENDT, *Buss-Sakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lebraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bussakramentes*, Freiburg i. B. - Basel - Wien 1981.

soltanto la capacità di creare norme morali ma anche quella di costituire una sede alternativa di giudizio rispetto alla giustizia terrena?

Ho cercato di cogliere il punto di partenza per una riflessione su questa domanda più che in analisi sociologiche sull'attuale processo di scristianizzazione (che ci propongono per lo più riconferme, dolorose per i credenti ma inutili per tutti, della nostra esperienza quotidiana), nel confronto di un teologo evangelico come Dietrich Bonhoeffer con il potere del Terzo Reich: questo ci permette di collegare la realtà odierna con la storia di lungo periodo⁹⁸. Il caso estremo delle riflessioni che si svilupparono sul giudizio di Dio durante la seconda guerra mondiale di fronte alle religioni politiche del nazismo e del comunismo, alla shoà, alla bomba atomica, non soltanto nelle Chiese evangeliche ma anche all'interno del mondo cattolico (basta pensare a Romano Guardini) sono ancor più attuali e drammatiche oggi di fronte ai problemi dell'ambiente, della globalizzazione, della diffusione delle tecnologie genetiche, ecc.

Il panorama è oggi del tutto diverso rispetto a cinquant'anni or sono, all'età del Vaticano II: abbiamo di fronte altri problemi: la globalizzazione, la bioetica e la manipolazione del genoma umano, la scarsità delle risorse del pianeta, la degenerazione dell'ambiente ed anche la fine dello Stato moderno come sovrano, come monopolio del potere.

Di fronte ai problemi della difesa dei viventi e dell'ambiente, delle manipolazioni genetiche, della scarsità delle risorse l'impotenza del diritto statale positivo, della norma positiva è evidente. Cosa proponiamo? Basta l'appello alla coscienza personale di fronte all'incarnazione nei nuovi grandi poteri economici e politici? Basta, in senso opposto, definire come reato giuridico ogni deviazione da un'etica dominante ma non condivisa? In rapporto all'angolo di osservazione storica assunto cambia la visione del bagaglio che come uomini occidentali portiamo con noi affrontando i problemi della globalizzazione, nel cui contesto, al di là dell'islam si affacciano altre civiltà-religioni, come il confucianesimo e l'induismo, nelle quali non si pone il problema della coscienza e della salvezza individuale che caratterizza in un modo o nell'altro gli eredi delle religioni monoteiste nate intorno al Mediterraneo⁹⁹. La programmazione della vita e della morte, attraverso le manipolazioni genetiche o l'eutanasia, può rendere impossibile il «giudizio» sulle

⁹⁸ Rinvio alla pagine che ho dedicato all'esame dell'*Etica* di D. Bonhoeffer (vol. VI delle *Opere*, Brescia 1995) nella *Storia della giustizia*, 466-469.

⁹⁹ P. PRODI, *Cristianesimo e giustizia, peccato e delitto nella tradizione occidentale*, in «Daimon» 4 (2004) numero monografico su *La giustizia nei diritti dei monoteismi*, 81-95.

azioni dell'uomo e la sua responsabilità. La conseguenza è che l'uomo occidentale come lo conosciamo adesso, responsabile delle sue azioni, delle scelte tra il bene e il male può scomparire. In questo quadro il discorso sulla laicità acquista valenze del tutto nuove, ben diverse dalla chiacchiere che riempiono i giornali, di fronte a «magistrature etiche», sacralizzate dalla nuova scienza biomedica, che possono arrogarsi il monopolio delle decisioni sulla vita e sulla morte.

Nella difficoltà che incontra particolarmente la Chiesa cattolica nel proporsi come istituzione generatrice di norme morali il problema del sacramento della penitenza diviene ineludibile. Una presa di distacco dagli aspetti politico-giuridici e una riaffermazione della centralità del problema del peccato, del pentimento e della grazia come giudizio e terreno proprio della Chiesa sembra necessaria. Ma la Chiesa cattolica sembra spesso seguire la tendenza a trasformare il peccato in reato, ad aggrapparsi alla legislazione positiva nella misura in cui ha perso anch'essa il controllo sociale sul foro della coscienza con la decadenza quasi inarrestabile del sacramento della penitenza-confessione, almeno nella sua formula tridentina. Per questo il problema del peccato e della penitenza diventa centrale.

Il calo vorticoso della pratica della confessione avvenuto dagli anni '60 non è stato superato nonostante l'attenzione prestata al problema dalla gerarchia a partire dalla costituzione di Paolo VI *Ordo poenitentiae* sino alle delibere dei sinodi episcopali e alle commissioni internazionali di teologi chiamati a consulto di fronte alla crisi evidente. Il nuovo Codice di diritto canonico del 1983 si limita a confermare la necessità della confessione individuale dei peccati (can. 961) ma non affronta il problema della giurisdizione, dei peccati riservati e del rapporto tra il sacramento della penitenza e il diritto penale della Chiesa¹⁰⁰. Mentre la riforma liturgica ha toccato in profondità la vita quotidiana del cristiano nel battesimo e nella celebrazione eucaristica, nulla è stato modificato per quanto riguarda il sacramento della penitenza la cui prassi non si distingue in nulla da quella preconciliare.

Anche nel più recente insegnamento di Giovanni Paolo II sembra prevalere la preoccupazione di condannare le pratiche diffuse nella Chiesa di base, dopo il Vaticano II, di amministrazioni collettive del sacramento della penitenza per salvaguardare il carattere sacramentale-giuridico della confessione individuale secondo la dottrina tridentina¹⁰¹. Certamente appare una sensibilità nuova di fronte alle esperienze di tipo psicanalitico nella va-

¹⁰⁰ M. VENTURA, *Pena e penitenza nel diritto canonico postconciliare*, Napoli 1996.

¹⁰¹ *Misericordia Dei*, Lettera apostolica in forma di *motu proprio* su alcuni aspetti della cele-

lutazione della sua potenzialità come “liberazione dal peso del passato”, secondo il commento di Joseph Ratzinger: ma la liberazione dal peso del passato non può non comportare, secondo il moderno pensiero psicanalitico (in particolare in Melanie Klein e nell’analisi relazionale) la necessità di affrontare il problema sottostante della rimozione della colpa, della “riparazione” e quindi per usare la terminologia dei Padri della Chiesa e della tradizione, della “restitutio” o più in generale della “satisfactio” come ristabilimento di un equilibrio sconvolto dal peccato.

Il problema non può essere risolto con la pura riforma della pratica rituale o con prescrizioni canoniche perché implica la soluzione dei secolari problemi teologici sottostanti relativi al peccato, al foro della coscienza e a quello divino, all’amministrazione della grazia da parte della Chiesa-istituzione, problemi che non sono stati affrontati né nel concilio Vaticano II né nei decenni seguenti¹⁰². Nemmeno la memoria storica a cui ha ricorso ora Benedetto XVI con l’indizione dell’anno sacerdotale dedicato a Giovanni Maria Vianney (il santo curato d’Ars) sembra in grado di indicare una strada attuale per l’esperienza penitenziale pur essendo molto significativa per la coscienza bruciante della crisi in atto¹⁰³.

Il problema oggi è quello se sia possibile un recupero da parte delle Chiese, di tutte le Chiese, della loro funzione storica nella civiltà occidentale di polo *istituzionale* alternativo come “foro”, come luogo e autorità per l’espressione di un giudizio sulle azioni dell’uomo: le convergenze attuali tra cattolici e protestanti sul tema della giustificazione mediante la fede e le opere (tema su cui principalmente si alimentarono gli odi teologici alcuni secoli fa) può essere un preliminare alla ripresa del dialogo inter-ecclesiale sul tema del peccato nella sua realtà concreta¹⁰⁴, e del suo rapporto con la sfera del diritto, ma non si vede all’orizzonte nessuno sviluppo di questo discorso teologico. Non è mio compito entrare in questo discorso ma è chiaro

brazione del sacramento della penitenza, 7 aprile 2002 (*L'Osservatore Romano*, 2-3 maggio 2002).

¹⁰² Una limpida e profonda rassegna del problema in M. N. EBERTZ, *Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: die Erosion der “Gnadenanstalt”*, in *Vaticanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, a cura di F. X. Kaufmann - A. Zingerle, Paderborn (et al.) 1996, 375-399.

¹⁰³ Vedi «Il Regno» 2009/13 (documenti) luglio 2009, 385-401.

¹⁰⁴ Può essere ancora stimolante, per la centralità del discorso sul peccato nel cristianesimo, il colloquio avvenuto nel 1944 tra Georges Bataille e Jean Danielou: G. BATAILLE e altri, *Dibattito sul peccato*, trad. it., Milano 1980.

che – se il punto di vista storico che ho cercato di sviluppare viene condiviso – vengono ribaltati gli schemi consueti con cui si dividono le posizioni teologiche in conservatrici (preoccupate della difesa della Chiesa come istituzione) e riformatrici (accusate di essere improntate ad uno spiritualismo disincarnato): il problema del sacramento della penitenza investe la struttura stessa della Chiesa come istituzione storica.

È nota la filosofia della storia che vede il nostro futuro caratterizzato dal dominio delle strutture con un'inversione totale di quella centralità dell'uomo e della natura che ha formato la nostra civiltà dalla Grecia in poi. Nella "società funzionale" teorizzata da Niklas Luhmann come frutto originale della storia d'Europa, la responsabilità dell'individuo evapora all'interno delle istituzioni e dei ruoli. Stiamo andando – è stato scritto – verso un "mondo macchina" nel quale non è più applicabile il principio cristiano della colpa personale e nemmeno quello weberiano dell'etica della responsabilità: il nazismo, il fascismo e il comunismo sono stati in qualche modo sperimentazioni di un futuro in cui il singolo non può essere responsabile delle conseguenze delle proprie azioni, essendo semplice esecutore all'interno di un apparato che non è in grado di controllare e nemmeno di capire. Saremmo tutti in una specie di universo concentrazionario, in cui dobbiamo tutti obbedire al nuovo potere della tecnica e quindi non responsabili e nemmeno consapevoli, come gli ufficiali del campo di Buchenwald, delle nostre azioni, perché non "agiamo" in funzione di un fine ma semplicemente "facciamo"¹⁰⁵. Anche la crisi delle istituzioni democratiche è legata a questo processo di de-responsabilizzazione dell'aspetto decisionale della nostra vita. Il problema della penitenza perderebbe in questo contesto ogni senso.

Credo di avere una visione diversa del rapporto tra il potere, la tecnica e il sacro, ma non si può negare che il passaggio di civiltà che stiamo attraversando mette in discussione il concetto di salvezza personale, di responsabilità quindi della scelta tra il bene e il male, sul quale si fondano le religioni monoteiste che sono nate intorno al Mediterraneo, ebraismo, cristianesimo e islam; oggi è messo in gioco anche il concetto di "intenzione" che sta alla base della civiltà occidentale da Abelardo sino alla nostra generazione. Non si tratta di una ricerca delle nostre "radici" ma di una ricerca su noi stessi.

Noi uomini d'Occidente, distaccandoci dalla nostra tradizione, stiamo

¹⁰⁵ U. GALIMBERTI, *La morte dell'agire e il primato del fare nell'età della tecnica*, Milano 2009.

prendendo le distanze dalla coscienza personale e collettiva come scelta tra il male e il bene, dai nostri sensi di colpa, di responsabilità, per entrare in una civiltà ispirata dal computer o da Confucio o da entrambi, civiltà in cui la norma "ad una dimensione" fa coincidere l'essere collettivo con il dover essere e la religione – se sopravvive – viene ridotta ad una religione civica, una civiltà in cui le scelte quotidiane sono sempre meno affidate ad un giudizio tra il bene e il male e sempre più ai sondaggi d'opinione alle statistiche degli scienziati o direttamente inserite in un ordine cosmico che si identifica con il potere.

La riflessione sul sacramento della penitenza non può quindi non misurarsi con questa discontinuità storica. Cercare soltanto l'appoggio del potere per trasformare il peccato in reato mediante leggi e interventi di polizia, in una società largamente secolarizzata può essere non solo inefficiente ma anche dannoso nel lungo periodo per la stessa religione, né è possibile pensare di utilizzare gli strumenti concordatari dell'età moderna per un nuovo rapporto tra Stato e Chiesa. Occorre rimettere il tema del peccato e della salvezza, dell'intenzione e della coscienza al centro del discorso sui grandi temi della vita e della morte, delle manipolazioni genetiche, dell'ambiente, dell'uso delle risorse sempre più limitate del pianeta. L'unica via possibile appare la difesa di un dualismo che rimetta al centro il problema della coscienza, della salvezza dell'anima personale e quindi della "secunda post naufragium tabula".

È ovvio che a questo punto si ferma il nostro lavoro di storici, ma il lavoro che facciamo non mi sembra inutile. Tutte le ricerche sulla storia della penitenza nelle varie fasi storiche hanno indagato sul suo stretto legame con la Chiesa e la società del tempo nell'analisi delle tre/parti (o "quasi materia") del sacramento: il pentimento, la confessione, la *satisfactio*. I grandi nodi a cui si è cercato di accennare: la penitenza pubblica e il cammino penitenziale dei primi secoli; l'insistenza sulla grande importanza della compensazione nei riguardi dei danni arrecati alla comunità o al prossimo dai propri comportamenti dei penitenziali altomedievali; l'esaltazione del primato dell'intenzione e dell'atteggiamento interiore; la centralità del decalogo; l'analisi dei casi; lo sforzo continuo di distinguere sempre la giustizia di Dio da quella degli uomini.

Personalmente porrei ora al centro della riflessione la "satisfactio" sempre riaffermata dalla riflessione teologica come condizione per l'assoluzione: riparazione (in quanto possibile) del danno provocato con il peccato e restituzione al prossimo del maltolto, secondo l'antica sentenza dei Padri: «Peccatum non remittitur nisi restituatur ablatum». Gli ultimi secoli hanno

attenuato moltissimo – nella prassi, se non nella dottrina – questa centralità, sino a farla scomparire. Dalla riparazione e dalla restituzione del maltolto si è passati alla composizione con un'elemosina e con alcune preghiere: paradossalmente il termine stesso di “penitenza” si applica nella vita quotidiana ai tre *Pater noster* e *Avemarie* che il sacerdote impone di recitare. Ma questa è una riflessione che va approfondita in altra sede.

MARCIANO VIDAL

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN EL EJE DE DOS CONCILIOS: LATERANENSE IV (1215) Y TRENTO (1545-1563)

El sacramento de la Penitencia en la Iglesia católica¹ ha conocido varias formas o regímenes de realización a lo largo de la historia de la Iglesia². Se puede aceptar como objetiva la afirmación de que la Penitencia «es el sacra-

¹ Sobre la penitencia en las iglesias orientales: B. PETRÀ, *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005; D. FANTINI, *Sacramento e liturgia della penitenza nelle Chiese orientali*, en *Confessione addio? Crisi della Penitenza e celebrazione comunitaria*, Molfetta 2005, 97-104. En las iglesias de la Reforma: A. ZELL, *Confessione e perdono dei peccati nella tradizione protestante*, en *Confessione addio?*, 105-113.

² Es de recordar el viejo estudio, falto, según bastantes estudiosos, de sagacidad hermenéutica para descubrir la coherencia interna de los textos históricos, de H. CH. LEA, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, 3 vol., Philadelphia 1896. En cierto modo, fue una respuesta a esa visión reformada el largo artículo de E. AMANN - A. MICHEL - M. JUGIE, *Pénitence*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, XII, Paris 1933, 722-1138. Las dos referencias bibliográficas indicadas ofrecen una mina de datos históricos sobre la Penitencia. Desde la segunda mitad del siglo XX ha surgido un notable interés entre los teólogos por la historia del sacramento de la Penitencia; algunos estudios van unidos a las historias de los dogmas (por ejemplo, el de B. POSCHMANN, *Busse und Letzte Ölung*, Freiburg 1951, otros constituyen tratados autónomos. De la abundante bibliografía sobre el conjunto de la historia de las doctrinas y de las prácticas penitenciales, destaco algunos títulos: J. A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932; P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de pénitence*, «La Maison-Dieu» 56 (1958) 5-1; K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Roma, 1968²; R. FRANCO, *Evolución de la doctrina y del rito de la penitencia*, en *Para renovar la penitencia y la confesión*, Madrid 1969, 121-136; Z. HERRERO, *La penitencia y sus formas: examen de su evolución histórica*, «Estudio Agustiniiano» 7 (1972) 37-70, 231-254; F. BOURDEAU, *La Route du pardon, pèlerinage et réconciliation*, Paris 1982; GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican 2. Quinze études d'histoire*, Paris 1983; J. BURGALETA, *La celebración del perdón: vicisitudes históricas*, Madrid 1986; K.-J. KLÄR, *Das kirchliche Bussinstitut von Anfängen bis zum Konzil von Trient*, Frankfurt 1991; C. VOGEL, *En rémission des péchés. Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine*, Norfolk 1994 [recopilación de estudios]; PH. ROUILLARD, *Historia de la penitencia desde los orígenes a nuestros días*, Bilbao 1999.

mento que más ha cambiado en el curso de los siglos»³. A la forma de Penitencia “canónica” del cristianismo primitivo, sucedió la forma de Penitencia “tarifada”; ésta fue sustituida por el modelo de Confesión “privada” normatizado por el concilio IV de Letrán (1215) y apoyado teológicamente por el concilio de Trento (1545-1563). Este último modelo de práctica penitencial ha sido sometido a una renovación, no tan profunda ni tan coherente como algunos deseaban y esperaban, a partir del concilio Vaticano II (*Ordo Paenitentiae* de 1973).

A cualquier observador de las instituciones eclesiales llama la atención la evolución tan diversificada que ha tenido el instituto litúrgico-canónico de la Penitencia en la Iglesia católica. «La evolución de la disciplina penitencial desde la antigüedad cristiana hasta nuestros días constituye uno de los capítulos más extraños de la historia de la Iglesia. Penitencia antigua, penitencia tasada de la Alta Edad media, penitencia pública carolingia, peregrinación penitencial, penitencia solemne medieval, penitencia privada sacramental: tales son las principales etapas que jalonan la evolución dos veces milenaria de esta institución que nuestra época, a su vez, se esfuerza en adaptar a una sensibilidad religiosa renovada»⁴.

En las páginas que siguen me propongo analizar el significado histórico de la teología y de la práctica del sacramento de la Penitencia tal como éste ha sido comprendido y normatizado por los dos grandes concilios de Letrán IV y de Trento. Sobre el eje formado por los extremos de estas dos asambleas conciliares se apoya, aún actualmente, el instituto canónico-litúrgico de la Penitencia en la Iglesia católica.

Advierto que mi perspectiva no es la de un especialista en historia de la Iglesia. Mis opciones metodológicas son las propias de un estudioso de la teología moral. De hecho, los estudios sobre la historia de la teología moral han puesto de relieve la importancia que ha tenido para la evolución del saber teológico-moral dentro de la Iglesia su relación con la praxis penitencial. En su vertiente práctica, podemos decir que la teología moral se ha configurado por razón de esta finalidad primordial: prestar un servicio al sacramento de la Penitencia, formando confesores idóneos y creando esquemas de valoración moral para los penitentes⁵.

³ L. VEREECKE, *L'évolution de la formation des théologiens et des confesseurs*, «Revue d'Éthique et de Théologie Morale» 196 (1996) 87.

⁴ CH. MUNIER, *Disciplina penitencial y derecho penal eclesiástico: Alianzas y diferenciación*, «Concilium» 107 (1975) 22.

⁵ Cfr. VEREECKE, *L'évolution*, 63-87.

Esta afirmación general adquiere objetividad si tenemos en cuenta tres géneros literarios con los que se ha fraguado la presentación de la moral práctica dentro de la Iglesia: los *Libros Penitenciales*, las *Sumas de Confesores* y las *Instituciones Morales*. Los dos primeros pertenecen al período medieval, aunque se inician ya durante la época patrística y se prolongan hasta el s. XVI. El tercero corresponde al paradigma de Teología moral vigente desde el s. XVII hasta el concilio Vaticano II.

*Teología y praxis de la Penitencia en la Edad Media:
la Penitencia como “confesión” (concilio IV de Letrán, 1215)*

La pastoral de la Edad Media se expresó mediante dos cauces principales: la predicación y la confesión. Los dos fueron apoyados por el gran concilio medieval mencionado y a los dos sirvieron las dos grandes Órdenes mendicantes, los dominicos y los franciscanos⁶. Conviene reconocer que existió una relación estrecha entre esos ministerios pastorales, el de la predicación y el de la confesión, aspecto sobre el que no podemos profundizar en este momento⁷. Se decía que lo que los frailes mendicantes sembraban con la palabra (predicación) lo recogían en la confesión⁸. Antes de exponer el paradigma de la Confesión “individual”, iniciado a comienzos del s. XIII, conviene tomar nota de las variaciones previas del s. XII; en concreto, recogemos las innovaciones en el campo de la reflexión teológica sobre la Penitencia.

⁶ D. SOLIMAN, *Il ministero della confessione nella legislazione dei frati minori*, Roma 1964; R. RUSCONI, *I francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi, 1981, 251-309 (trabajo recogido en R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati*, Bologna 2002, 105-160); *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII Convegno Storico Internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 1995, Spoleto 1996.

⁷ R. RUSCONI, *De la prédication à la confession: Transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe Siècle*, in *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe Siècle*, Roma 1981, 67-85 (trabajo recogido en R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati*, Bologna 2002, 57-81). Ver también: J. BERLIOZ (avec la collaboration de C. RIBAUCCOURT), *Images de la confession dans la prédication au début du XIVe siècle. L'exemple de l'«alphabeticum narrativum» d'Arnold de Liège*, GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 95-115.

⁸ Cfr. HUMBERTO DE ROMANIS, *Opera de Vita Regulari*, II, Torino 1956, 479. Citado por P. FERNÁNDEZ, *El Sacramento de la Penitencia*, Salamanca 2000, 182.

Innovaciones en la reflexión teológica

En los siglos X y XI hay un descenso en la práctica de la Penitencia. Así lo testifican autores como Lanfranco de Bec (1005-1089), Pedro Damiani (1007-1072) y el autor de la carta *De vera et falsa paenitentia*, atribuida a san Agustín pero realmente escrita a finales del s. X o a principios del s. XI. Las penas impuestas por los concilios a los que no se confesaban regularmente también testifican que los cristianos se confesaban muy raramente.

Junto a este descenso en la práctica penitencial hay que constatar también la aparición de otro discurso teológico sobre la Penitencia⁹. Al mismo tiempo que se producía el abandono de la penitencia tarifada, los maestros del s. XII fueron elaborando una nueva doctrina penitencial basada sobre la función de la *confesión* y sobre el significado de la *absolución* correspondiente. «Después de la materialidad de las tarifas, la penitencia tiende a cerrarse en el interior de la persona; se potencia la virtud de la penitencia y la realidad eclesial o sacramental tiende a permanecer extrínseca al perdón»¹⁰.

Proceso de subjetivización

Ya Alcuino, en la época carolingia, había comprendido el sacramento de la Penitencia desde la imagen de la *curación*, para la cual se precisaba “conocer” (exponer) la enfermedad y propiciar una “terapia” o medicina correspondiente (la absolución). Parecida orientación había expresado el autor de la mencionada carta *De vera et falsa paenitentia*¹¹. Lanfranco de Bec denominará este sacramento como “sacramentum confessionis”¹² y Pedro Damiani repetirá, siguiendo el pensamiento de la Patrística, que la confesión es la segunda tabla de salvación después del bautismo¹³.

Dentro del proceso de subjetivización de la penitencia comienzan a subrayarse algunas orientaciones que, más adelante, recibirán un desarrollo más amplio:

⁹ P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de la pénitence au XIIe Siècle*, Louvain 1949; Z. ALSZEGHY, *La penitenza nella scolastica antica*, «Gregorianum» 31 (1950) 275-283; P.-M. GY, *Les bases de la pénitence moderne*, «La Maison-Dieu» 117 (1974) 63-85; T. VAN BALEN, *Das Sakrament der Beichte am Anfang des 13. Jahrhunderts*, Roma 1968.

¹⁰ FERNÁNDEZ, *El Sacramento de la Penitencia*, 175.

¹¹ PL 40, 1113-1130.

¹² *De celanda confessione*: PL 150, 628.

¹³ Citado por ANCIAUX, *La théologie*, 32-33.

- Se admitía que la humillación que suponía la confesión era lo que de verdad obtenía el perdón. La *penitencia* se concretará en el *sacrificio* de la confesión. Decía Pedro Cantor que «la confesión oral constituye lo esencial de la expiación»¹⁴.
- Por su parte, Pedro de Poitiers afirmará que la Penitencia era sacramento, pero un sacramento especial, como los del Antiguo Testamento, porque no causaba lo que significaba, sino que en él se recibía el perdón antes de significarlo, es decir, por el acto de arrepentimiento informado por la caridad¹⁵.
- Según Ivo de Chartres, la Iglesia absuelve cuando se ha cumplido la penitencia, pero Dios perdona inmediatamente cuando uno se convierte; porque Dios ve en el interior y la Iglesia necesita pruebas exteriores¹⁶.

Afirmación de la sacramentalidad y cuestiones discutidas

La práctica de la confesión privada fue propiciada, apoyada y desarrollada por la teología de la *sacramentalidad* aplicada a la Penitencia. Esa teología comenzó a fraguarse en el s. XII. La Penitencia fue enumerada en la lista de los restantes sacramentos. «En los comienzos de la reflexión escolástica sobre los sacramentos, la penitencia es enumerada siempre como uno de ellos. Por los datos de que disponemos, el primer escolástico que llamó a la Penitencia *sacramentum* fue Algerio de Lüttich (hacia el 1121). En la escuela de Laón se la llamó incluso *sacramentum sacramentorum*»¹⁷.

A pesar de no haber existido dudas sobre la sacramentalidad de la Penitencia, hubo cuestiones intensamente debatidas. Una de ellas fue acerca de la función de la absolución del sacerdote. Para algunos teólogos, como Pedro Abelardo (al que hay que sumar a Anselmo de Canterbury, Pedro Lombardo, Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales y Alberto Magno), la función de la absolución es *declarativa* del perdón que Dios otorga¹⁸. Otros teólogos, entre ellos Hugo de San Víctor (al que hay que sumar a Ricardo

¹⁴ PL 205, 143 (*Verbum abbreviatum*, c. 43): «oris confessio est maxima pars satisfactionis».

¹⁵ *Sententiarum Libri Quinque*, III, 13: PL 211, 1070-1071.

¹⁶ *Epistola* 228: PL 160, 231-232; *Sermo in capite jejunii*: PL 162, 581.

¹⁷ H. VORGRIMLER, *La lucha del cristiano con el pecado*, in *Mysterium Salutis*, t. V, Madrid 1984, 391-392.

¹⁸ *Ethica seu Scito te ipsum*, 19, 26: PL 178, 664-665. Cfr. D. J. BILLY, *Penitential Reconciliation in Abelardus "Scito te ipsum"*, «*Studia Moralia*» 30 (1992) 17-35.

de San Víctor y a Prepositino) defendieron que la absolución del sacerdote tiene una función *causativa* (mediadora) del perdón divino¹⁹.

También se discutió sobre la correlación entre los actos del penitente y la acción del sacramento, concretando la discusión, de modo especial, en el papel de la *contrición*²⁰. Esta misma discusión tenía su versión en la manera de entender la correlación entre la “gracia interna” de la conversión con la eficacia de la “acción eclesial” o poder de las llaves.

En las primeras etapas de la reflexión teológica medieval se impuso la interpretación de Pedro Lombardo quien comprendió la acción penitencial desde la estructura de sacramento: el “signo” (*sacramentum*) son los actos sensibles; la “realidad todavía incompleta” (*res et sacramentum*) es la penitencia interior; y la “gracia” (*res*) es la remisión de los pecados²¹. Lombardo le dedica una extensión notable al sacramento de la Penitencia (las distinciones 14 a 22 del libro IV). Son de destacar las siguientes perspectivas peculiares²²: 1) Afirma con claridad la *repetibilidad* del sacramento. 2) Entre la contrición, la confesión y la satisfacción, opta por la *satisfacción* como el factor esencial del sacramento; algo que defiende frente a Graciano y a los canonistas que sostenían que el sacramento se basaba esencialmente en la confesión. 3) Para Lombardo y la mayor parte de los teólogos la dinámica sacramental dependía de la *contrición*. 4) Por eso, también sostenían que el “poder de las llaves” (cfr. Mt 16, 18-19) era de carácter declaratorio.

En etapas posteriores, y frente a esta opinión de Lombardo y de otros destacados teólogos ya mencionados, acerca de la función *declarativa* de la absolución se fue imponiendo, y prevaleciendo, la posición de los grandes teólogos del s. XIII para los cuales la absolución constituía como la “forma” del sacramento y, por consiguientemente “causaba” la gracia sacramental: Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto²³.

Esta prevalencia de la opinión acerca de la función “causativa” de la absolución no eliminó las discusiones acerca de la relación entre “arrepenti-

¹⁹ H. DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, II, 14: PL 176, 564-565.

²⁰ Cfr. FERNÁNDEZ, *El Sacramento de la Penitencia*, 194-204.

²¹ *Sententiarum Libri Quatuor*, IV, d. 22: PL 192, 899. Para el significado de los términos técnicos, cfr. R. F. KING, *The Origin and Evolution of a Sacramental Formula: sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*, «The Thomist» 31 (1967) 21-82.

²² T. M. FINN, *The Sacramental World in the “Sentences” of Peter Lombard*, «Theological Studies» 69 (2008) 569-575.

²³ N. KRAUTWIG, *Die Grundlagen der Busslehre des J. Duns Scotus*, Freiburg i. Br. 1938; V. HEYNCK, *Zur Busslehre des hl. Bonaventura*, «Franciscan Studies» 36 (1954) 1-81; ID., *Der richterliche Charakter des Bussakrament nach Job. Duns Scotus*, Ibid., 47 (1965) 339-414.

miento” interno (causador de la “gracia”) y la “absolución” (causadora del “perdón eclesial”). De aquí nacieron las disputas acerca de la “atritio” (arrepentimiento imperfecto) y de la “contritio” (arrepentimiento perfecto)²⁴. Disputas que no fueron dirimidas por el concilio de Trento y que, desde que se iniciaron en el s. XII (en la escuela de Gilberto de Poitiers), han tenido diversas versiones a lo largo de la historia de la teología²⁵. Hay libertad para seguir una u otra opción: la de Tomás de Aquino o la de Duns Escoto²⁶.

Reorganización de los factores

Consecuencia de estas nuevas orientaciones teológicas fue la reorganización de los elementos que articulaban la praxis penitencial:

- Comienza a cobrar más importancia la *declaración* (individualizada y detallada) de los pecados.
- También adquiere un relieve especial la *absolución*: al principio, como expresión del “poder eclesial” de atar y de desatar (“poder de las llaves”); más adelante, como aseguración eficaz de la gracia sacramental (sobre todo, al ofrecer un “suplemento” de eficacia a la atrición o arrepentimiento imperfecto).
- La absolución no tiene que ser retrasada hasta que se cumpla la *penitencia* o *satisfacción*. Ésta comienza a perder prácticamente su entidad.

Lo que importa es la penitencia interior (contrición) y la actuación del poder de las llaves (absolución). De ahí que se rompa la secuencia de con-

²⁴ J.-CH. PAYEN, *La pénitence dans le contexte culturel des XIIe. et XIIIe. siècles. Des doctrines contritionnistes aux pénitentiels vernaculaires*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 61 (1977) 399-428.

²⁵ V. HEYNCK, *Attritionismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Freiburg 1993, 1019.

²⁶ Según Tomás de Aquino «el pecador debe acercarse al sacramento de la penitencia con contrición, es decir, ya justificado. Cuando, sin culpa suya esto no sucede, entonces – según santo Tomás – la gracia del sacramento (comunicada en la absolución) hace que la atrición se transforme en contrición. Según J. Duns Escoto, no se requiere la contrición para aproximarse al sacramento de la penitencia; basta la atrición. El pecado no se borra por el arrepentimiento, fruto de la gracia, sino solamente por la infusión de la gracia justificante. Con G. Biel, en el siglo XV, la atrición asume el carácter de un arrepentimiento meramente egocéntrico determinado primariamente por el temor al castigo (...). K. Rahner señala que en santo Tomás el acto sacramental y el personal están todavía íntimamente relacionados, mientras que la teoría de Duns Escoto sacrifica el elemento personal en el sacramento» (VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 393-394).

fesión-expiación-absolución y se establezca otra: contrición (penitencia interior)-confesión-absolución.

Esta organización de los factores que intervienen en el dinamismo penitencial responde a la concepción del sacramento en términos de *materia* y de *forma*. El dominico Hugo de San Caro introdujo en la comprensión del sacramento la estructura aristotélica de lo *determinado* (materia) y de lo *determinante* (forma). Aplicado este esquema a la Penitencia, la *materia* (Hugo de San Caro habla de *quasi materia*) consistiría en la confesión y en la satisfacción y la *forma* en la absolución y en la imposición de una satisfacción. Tomás de Aquino va a ser más explícito al afirmar que el signo sacramental de la Penitencia consiste en los actos del penitente (*materia*) y en el acto del sacerdote que absuelve (*forma*).

Esta comprensión teológica está exigiendo una re-estructuración del dinamismo penitencial en clave no de *sucesividad* (real y lógica) de acciones sino en términos de *realización instantánea*, según corresponde a un signo compuesto de materia y de forma.

También es normal que, a partir de la mencionada comprensión teológica, la praxis penitencial vaya perdiendo la orientación marcadamente comunitaria y eclesial que había tenido en la etapa de la Iglesia antigua. Aunque los teólogos, por ejemplo Tomás de Aquino y Buenaventura, insisten en el carácter eclesial del pecado y de la reconciliación, sin embargo la «*pax cum ecclesia* no se define como *res et sacramentum* del sacramento de la penitencia, y ello porque Tomás se sitúa en una tradición teológica que considera la *paenitentia interior* como *res et sacramentum*, como efecto inmediato. Por ello el aspecto eclesial del perdón de los pecados no radica en el mismo acontecimiento sacramental, sino que es un efecto ulterior del mismo. En la historia de la teología, el aspecto eclesial del perdón de los pecados fue perdiendo terreno en favor de un individualismo que estaba interesado ante todo por la relación de Dios con el individuo»²⁷.

Confesión a los laicos

Dentro de esta nueva orientación hay que situar también las prácticas de confesión a los laicos y la hecha directamente a Dios²⁸. Beda el Venerable (673-735) habló de la confesión de los pecados leves y cotidianos a los lai-

²⁷ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 395-396.

²⁸ Cfr. FERNÁNDEZ, *El Sacramento de la Penitencia*, 171. Sobre la confesión a los laicos: P. A.

cos, pecados que son perdonados por la oración diaria, mientras que los pecados más graves han de ser confesados a los sacerdotes²⁹.

En conexión con esta referencia a la confesión hecha a los laicos conviene recordar también la práctica penitencial vinculada a la vida ascética y monástica. Los padres del desierto practicaron la confesión con finalidad de terapia espiritual y con una orientación pedagógica³⁰. En la vida monástica se experimentó el paso de la confesión carismática a la confesión institucionalizada³¹.

El Sínodo de Châlons-sur-Saone del año 813 afirmó que eran buenas tanto la confesión hecha al presbítero como la hecha directamente a Dios, pues es el Señor quien perdona los pecados; lo que añade la confesión hecha al sacerdote es la instrucción que, con esa ocasión, se recibe de él³². «Lanfranco de Canterbury (= de Bec) aprueba tanto la confesión hecha sólo a Dios, como la hecha a un seglar, cuando no hay sacerdote e, incluso, en el decreto de Graciano se discute la validez de la confesión hecha sólo a Dios»³³. En la alta Edad Media es constatable una estrecha relación entre la práctica penitencial y la hagiografía, es decir entre la obtención del perdón de Dios y la asignación de santidad a algunas personas que se convierten en mediadoras del favor divino³⁴.

Se ha discutido sobre la mayor o menor frecuencia en la práctica de la confesión al sacerdote, antes de la normativa del concilio Lateranense IV³⁵. Lo que no se puede poner en duda es que las cosas estaban preparadas para establecer otro régimen de Penitencia. Éste no vendrá de la base y en contra de la autoridad, como el régimen de Penitencia tarifada, sino que será orga-

TEETAERT, *La confession aux laïcs dans l'Église latine depuis le VIIIe siècle jusqu'à XIVe Siècle*, Bruges - Paris 1926.

²⁹ *Super Divi Jacobi Epistolam*, 5: PL 93, 39-40.

³⁰ J.-C. GUY, *Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des pères du désert (IVe-Ve siècle)*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 25-40.

³¹ H. DÖRRIES, *The Place of Confession in Ancient Monasticism*, «*Studia Patristica*» 5 (1962) 284-311; R. M. PARRINELLO, *Dalla confessione carismatica alla confessione istituzionale: per una storia del rito monastico dell'anadocbos*, «*Rivista di Storia del Cristianesimo*» 2 (2004) 333-365.

³² Cfr. C. VOGEL, *Le Pêcheur et la Pénitence au moyen-âge*, Paris 1969, 202-203.

³³ FERNÁNDEZ, *El Sacramento de la Penitencia*, 171. Este autor, en la nota 101 de la misma p. 171, recuerda «el abuso de ciertas abadesas recibiendo la confesión de sus súbditas e impartiendo la absolución, que motivó la intervención de Inocencio III ante los obispos de Valencia y de Burgos en 1210».

³⁴ J.-C. POULIN, *Pénitence et pénitents dans l'hagiographie du haut Moyen Age*, en *Pauvreté et Pénitence, Pauvres et Pénitents*, Paris 1977, 48-64.

³⁵ D. S. BACHRACH, *Lay Confession to Priest in Light of Wartime Practice (1097-1180)*, «*Revue d'Histoire Ecclésiastique*» 102 (2007) 76-99.

nizado y normatizado desde la autoridad, concretamente desde la autoridad del concilio IV de Letrán. Se trata de un régimen penitencial que corresponde a una nueva forma de entender y de vivir la espiritualidad cristiana. A lo largo del s. XII se vino insistiendo en la oración, en las buenas obras, en la humanidad de Cristo y en un Dios más cercano³⁶. A esa comprensión de la espiritualidad ha de corresponder un régimen nuevo de praxis penitencial, centrado básicamente en la “confesión”.

La Penitencia antigua o “canónica” había comprendido la praxis penitencial desde la categoría de “reconciliación” eclesial de aquel creyente que se había “separado” (auto ex-comulgado) de la Iglesia; a su vez, la penitencia “tasada” había organizado la praxis penitencial desde la orientación de la “expiación” (o, también, “sanación”) de una “culpa” (o, también, de una “enfermedad”). Ahora, el criterio orientador de la nueva forma de praxis penitencial va a ser la obligación de “someterse” al “poder de las llaves” de la Iglesia, “confesando” los fallos en la obligaciones propias de un cristiano.

La normativa penitencial del Lateranense IV

En la Edad Media, además de la reflexión teológica, se produce una gran abundancia de textos normativos sobre la práctica penitencial: son los textos canónicos redactados por los concilios generales y provinciales, por los sínodos diocesanos y por la misma autoridad pontificia³⁷. Tales textos tienen como referencia la práctica pastoral, pretendiendo corregir abusos y promover comportamientos correctos. De este modo, se pasa de la reflexión teológica a la práctica pastoral, colmando así el vacío entre la teoría y la práctica. La duda surge de si los comportamientos reales se acomodaron tanto a la teoría como a los ordenamientos normativos. Pero ésa es otra cuestión, que requiere estudios muy pormenorizados.

De entre todos los textos normativos medievales sobre el sacramento de la Penitencia ninguno es de tanta trascendencia como el decreto 21 del concilio IV de Letrán (2015). Sobre él detenemos la consideración³⁸.

³⁶ Cfr. A. VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid 1986, 65-220; J. LECLERCOQ, *La spiritualità del Medioevo*, Bologna 1986, 142-143.

³⁷ Un estudio sobre los textos normativos medievales, entre 1114 y 1303, sobre la praxis penitencial se encuentra en A. CARPIN, *La Confessione tra il XII e il XIII secolo*, Bologna 2006.

³⁸ N. BÉRIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 73-93.

Cambio de rumbo

Con la normativa del concilio IV de Letrán se establece un nuevo régimen de Penitencia. El decreto 21, conocido por las tres primeras palabras latinas “Omnis utriusque sexus”, impone la obligación de la confesión anual (y de la comunión por Pascua) y determina la forma de comportarse tanto por parte del penitente como por parte del sacerdote confesor.

El tenor del precepto es éste: «todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de discreción, confiese fielmente él solo por lo menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote, y procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere (...). Mas si alguno por justa causa quiere confesar sus pecados con sacerdote ajeno, pida y obtenga primero licencia del suyo propio, como quiera que de otra manera no puede aquél absolverle o ligarle»³⁹. El precepto, a pesar de las concreciones señaladas, no deja de tener una «formulación incomprensiblemente global»⁴⁰.

Este precepto, aun teniendo en cuenta las exhortaciones y las afirmaciones de la teología precedente, es algo innovador. Son de destacar tres aspectos en la disposición conciliar:

- La *frecuencia*: “una vez al año” (*saltem semel in anno*)⁴¹. Algunos concilios provinciales anteriores habían dispuesto que se realizara la práctica penitencial en las fiestas de Pascua, Pentecostés y Navidad; el Lateranense suaviza esa normativa. Es una disposición que perdurará hasta el presente⁴².
- La *edad del penitente*: “a los años de la discreción” (*anni discretionis*). Sobre los matices históricos en la interpretación de esta fórmula se aludirá al exponer la doctrina del concilio de Trento, donde se vuelve a recoger dicha expresión.
- El *confesor*: “el propio sacerdote”. Esta limitación desaparece en la normativa de Trento. Es un aspecto que ha de ser analizado en el amplio

³⁹ H. J. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 2000 [en adelante: DH], 812.

⁴⁰ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 391.

⁴¹ Alano de Lille había señalado que los laicos debían confesarse tres veces al año y los clérigos todos los sábados: *Summa de Arte Praedicatoria*, 31, 98: PL 210, 173. Esta norma había caído en desuso en la época del Lateranense IV.

⁴² Sobre la obligación de la confesión: P.-M. GY, *Le précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 63 (1979) 529-547; M. OHST, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Busswesen in Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995.

contexto de la “licentia ad audiendas confessiones”, según se señalará más adelante.

Siguen las determinaciones que se dan al confesor sobre el modo de conocer la situación del penitente y sobre el secreto que ha de mantener en relación con lo conocido por confesión⁴³. Lo segundo es valorado de forma muy grave, habida cuenta de las penas que se proponen por la infracción: «decretamos que ha de ser no sólo depuesto de su oficio sacerdotal, sino también relegado a un estrecho monasterio para hacer perpetua penitencia»⁴⁴.

Con respecto a la forma de conocer la situación del penitente, se subrayan dos aspectos: por una parte, se pide al sacerdote que “sea discreto y cauto”, en lugar de exhortarle a realizar un interrogatorio exhaustivo; por otra, la razón de ese conocimiento no es la de “juicio” (conocer los pecados para “absolverlos”) sino la de “sanación”: a fin de que «pueda prudentemente entender qué consejo haya de darle y qué remedio, usando de diversas experiencias para salvar al enfermo»⁴⁵.

Significado histórico de la disposición conciliar

Esta decisión del IV concilio de Letrán sobre la praxis penitencial ha de entenderse más como un punto de llegada que como la imposición de algo nuevo. La teología y la espiritualidad estaban preparadas para esta nueva orientación del sacramento. De hecho, hasta lo más novedoso, que era la obligación de confesarse una vez al año, ya había sido prescrito por algunos sínodos que obligaban a confesarse de una a tres veces al año.

A pesar de la apreciación precedente, no se puede dejar de reconocer la trascendencia histórica de esta normativa penitencial. A partir de ella surge un nuevo régimen de Penitencia centrado en la *confesión*. Es la confesión el núcleo central de la institución penitencial⁴⁶. Aún hoy persiste, a través de la profundización y del desarrollo del concilio de Trento, el núcleo esencial de lo establecido en el decreto 21 del concilio IV de Letrán.

De la praxis impuesta por el concilio medieval no se conoce ningún Ritual oficial, ya que, al no ser función propia de los obispos, no entraba propiamente en el Pontifical.

⁴³ Cfr. DH, 813-814.

⁴⁴ DH, 814.

⁴⁵ DH, 813.

⁴⁶ BÉRIOU, *Autour de Latran IV*, 76-80.

Esta comprensión de la Penitencia tuvo notables repercusiones para la comprensión global del cristianismo (imagen de Dios, concepto de Iglesia, comprensión del pecado y de la conversión, etc.). También se puede pensar que la normativa del Lateranense pretendiera otros objetivos. Se ha discutido sobre dos de esos posibles objetivos colaterales:

- *¿Tuvo por objetivo la herejía cátara?* Aunque abierta y directamente no se contempla tal finalidad, son muchos los autores que no dudan en afirmar que no hay que descartar que la prescripción del Lateranense IV tuviera en vista la herejía cátara. P.-M. Gy aporta la apreciación plenamente afirmativa de Gabriel Lebras y, por su parte, cree que, no siendo el objetivo principal, la finalidad de perseguir la herejía cátara está también presente en la normativa penitencial del Lateranense⁴⁷. En relación con esa cuestión recuerda el mismo P.-M. Gy la diversa solución que adoptaron los teólogos frente a los canonistas acerca de la cuestión de ¿qué debe hacer un confesor con el penitente confeso de herejía que rehúsa declararse tal públicamente o que se niega a denunciar públicamente a quienes conoce como herejes? Raimundo de Peñafort respondía que el sacerdote debía obligar al penitente a la denuncia pública de herejía, ya que, según él, la Confesión era una “institución eclesiástica”. Por el contrario, Tomás de Aquino y Buenaventura respondieron negativamente, ya que, según ellos, el ministerio de la Confesión es un servicio de Dios y no una institución eclesial. He aquí dos interpretaciones diversas acerca de algo que ha preocupado a la reflexión cristiana de siempre y que ha atraído la atención de los estudiosos de hoy: la relación entre el “foro interno” y el “foro externo” según la comprensión cristiana. Sobre este aspecto volveremos más adelante, al referirnos a la Confesión tridentina.
- *¿Tuvo por objetivo el control social de los fieles?* Es evidente que en la disposición del Lateranense existe un interés por destacar la figura y la función del sacerdote. Este énfasis en la *clericalización* de la pastoral lleva como contrapartida el hacer descender la categoría de los laicos a *fieles* (o “feligreses”). Sin negar que lo que pretende el concilio, al enfatizar la función del sacerdote, es, según hemos dicho, el que el “pastor” conozca mejor a su “rebaño” y lo guíe de forma más adecuada, tampoco se puede dejar de reconocer que en la disposición del Lateranense haya un interés por

⁴⁷ P.-M. GY, *Le précepte de la confession annuelle (Latran IV, c. 21) et la détection des hérétiques*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 58 (1974) 444-450.

realizar un control eclesial y social por parte del sacerdote; lo indica la misma disposición concreta de llevar control de quienes se confiesan⁴⁸.

Es preciso reconocer muchos objetivos en la compleja normativa penitencial. Además de organizar una forma de Penitencia de acuerdo con las sensibilidades religiosas y culturales de la época, el concilio pretendía que los fieles profundizasen en el sentido del pecado, reverenciasen la Eucaristía y transformasen sus vidas. Pero en todo ese cúmulo de objetivos, no estuvieron ausentes los intereses de lucha antiherética y de control social y eclesial. «La segunda mitad del siglo XII y primera mitad del XIII fue una época de fecunda búsqueda de nuevas formas de espiritualidad: unas heterodoxas (cátaros, humillados, pobres de Lyón, valdenses, arnoldianos, etc.) y otras ortodoxas (franciscanos, dominicos, etc.); todas ellas denotan una vitalidad religiosa acorde con la pujanza demográfica y comercial de estos años. En este ambiente convulsionado, la confesión al propio sacerdote fue un arma poderosa en manos del clero para conocer las tendencias y orientaciones de los fieles»⁴⁹.

Teniendo delante la praxis penitencial de los ss. XII y XIII⁵⁰, la nueva normativa:

- Despeja algunas dudas, como la posibilidad de que los laicos puedan ser ministros de la reconciliación sacramental, según había acaecido en determinadas ocasiones.
- Universaliza el elemento más decisivo: la obligación de la confesión anual.

Pero también deja algunas cuestiones abiertas, que han de ser resueltas posteriormente. Además de la ya anotada sobre el significado de “los años de discreción” (*anni discretionis*) hay que señalar la que se refiere a la relación entre confesión y recepción de la Eucaristía⁵¹. En el concilio de Trento volverán a resonar las dos cuestiones.

⁴⁸ H. MARTIN, *Confession et contrôle social à la fin de la Moyen Âge*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 117-136.

⁴⁹ I. GONZÁLEZ, *La penitencia en los Sínodos castellano-leoneses. Del IV concilio de Letrán al concilio de Trento*, «Moralia» 18 (1995) 368.

⁵⁰ J. A. SPITZIG, *Sacramental penance in 12th and 13th centuries*, Washington 1948.

⁵¹ L. BRAECKMANS, *Confession et communion au Moyen Âge et au concile de Trente*, Gembloux 1971.

Coexistencia de otras prácticas penitenciales

También conviene advertir que la normativa del concilio IV de Letrán, al imponer la confesión individual y privada, no eliminó otras prácticas penitenciales⁵². En la época medieval no se dió una sola forma de realizar la Penitencia. Hubo una prevalente, que era la confesión privada. Pero, coexistían con ella otras. Se mantuvo la forma pública de reconciliación tal como había sido descrita por el Pontifical Romano-Germánico, compuesto hacia el año 950⁵³.

Roberto de Flamborough, a comienzos del s. XIII, transmite, junto a la nueva forma de “penitencia privada sacramental”, otras dos formas: la “peregrinación penitencial” y la “penitencia pública solemne”, la cual es administrada por el obispo en casos especiales de pecados públicos y escandalosos. Tomás de Aquino también alude a tres formas penitenciales posibles: la privada, la pública y la solemne⁵⁴. Idéntica referencia a las tres formas de penitencia se encuentra en Raimundo de Peñafort⁵⁵.

El Pontifical de la Curia Romana⁵⁶ de principios del s. XIII ofrecía una disciplina penitencial bajo tres formas: la penitencia privada, tal como fue prescrita por el concilio IV de Letrán; la penitencia pública solemne, exclusiva para laicos y en caso de pecados escandalosos (se iniciaba el Miércoles de Ceniza y se concluía el Jueves Santo); y la penitencia pública no solemne o peregrinación penitencial, celebrada por el párroco a la puerta de la iglesia, entregando la talega y el bordón a fin de peregrinar a un santuario, donde los penitentes quedaban absueltos de sus pecados.

Este pluralismo de formas penitenciales desapareció con la reforma tridentina. Tiende a recuperarse con la renovación de la Penitencia a partir del último tercio del siglo XX, renovación propiciada desde la normativa oficial

⁵² JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten*, 68 ss.

⁵³ Cfr. C. VOGEL - R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique*, II, Città del Vaticano 1963, 14-21, 59-67.

⁵⁴ *IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 4, ad 4: «Una privata et haec potest iterari et frequenter, alia publica et haec potest iterari et non frequenter. Tertia est solemnis, quae solemniter in Ecclesia injugitur in Capite Quadragessimae cum solemnitatem quadam, quam ad hoc instituit Ecclesia, et non debet imponi nisi pro peccato quod totam commovet urbem: et talis poenitentia non iteratur, secundum communem Ecclesiae consuetudinem».

⁵⁵ *Summa de poenitentia et matrimonio*, III, 34, 3. D. BOROBIO, *Itinerario penitencial. De las formas penitenciales de ayer a las formas penitenciales de hoy*, «Phase» 44 (2004) recoge el rito: de la solemne (113-115) y de la pública (112-113).

⁵⁶ *Le Pontifical Romain au moyen-âge. Le Pontifical de la Curie Romaine au XIIIe siècle*, éd. par M. Andrieu, Città del Vaticano 1940, 479-486, 578-579.

(*Ordo Paenitentiae* de 1973) y urgida desde determinadas experiencias de comunidades cristianas.

Una práctica abierta a ulteriores revisiones

Apoyo pastoral y teológico

La puesta en práctica de la orientación del Lateranense IV no fue fácil, debido sobre todo a la baja formación del clero. A su ayuda vendrán las órdenes mendicantes, auténticas ejecutoras de la renovación propiciada por el Lateranense IV. Entre otros medios, se servirán, como se anotó al comienzo de este apartado, de la predicación no sólo para ilustrar los contenidos de la fe y para inducir determinados modelos de comportamientos, sino también para llevar a los fieles a la práctica de la confesión.

Con respecto a la intervención del clero no secular en la pastoral de las confesiones conviene advertir que para ello se tuvieron que superar diversas barreras. La disposición del Lateranense precisaba que los fieles debían confesarse “al propio sacerdote”, es decir al propio párroco, o a otro sacerdote pero, en este caso, con el permiso del párroco. Esta disposición, además de ser onerosa para los fieles, dificultaba la intervención pastoral de los clérigos regulares y de las órdenes mendicantes. Existieron conflictos entre el clero secular y las Órdenes mendicantes⁵⁷. Pero, la necesidad práctica llevó a rebajar la fuerza vinculante de la norma y condujo a la aceptación del clero no secular en la pastoral penitencial⁵⁸. Tomás de Aquino adelantó la justificación teológica: según el Lateranense el “propio sacerdote” no es sólo el párroco sino también el obispo y el papa. Éstos pueden confesar directamente a los fieles o bien delegar a otro sacerdote, en este caso a los religiosos. De este modo se llegó, no sin resistencias comprensibles, a una conjugación equilibrada entre la jurisdicción parroquial y la jurisdicción episcopal y papal (estas dos últimas delegables a los religiosos).

⁵⁷ C. UYTENBROECK, *Le droit pénitentiel des religieux de Boniface VIII à Sixte IV*, «Études Franciscaines» 47 (1935) 171-189, 306-332; H. LIPPENS, *Le droit nouveau des Mendicants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier du Concile de Vienne à celui de Trente*, «Archivum Franciscanum Historicum» 47 (1954) 241-292; L. PELLEGRINI, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della «cura animarum»*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, 129-167.

⁵⁸ Ver una exposición de las discusiones y de las soluciones, en CARPIN, *La Confessione tra il XII e il XIII secolo*, 57-169.

Conviene anotar que el requisito de la jurisdicción comienza a aparecer en el s. IX, al exigir un *mandatum episcopi*. «Hacia el año 1155 se impone la norma de que la posibilidad de impartir la absolución no depende de la ordenación (de la ‘potestas ordinis’), sino que constituye un acto específico que en el siglo XII recibe el nombre de *iurisdictio* y que habilita para una determinada misión pastoral»⁵⁹.

La práctica de la Confesión tal como fue normatizada por el Lateranense IV fue apoyada también por la reflexión teológica. Por ejemplo, Tomás de Aquino hizo un desarrollo amplio y armónico de la teología penitencial desde la perspectiva sacramental⁶⁰.

Necesidad de ulteriores revisiones

A pesar de esas ayudas, tanto prácticas como teóricas, la normativa penitencial no consiguió la total aceptación. En cierto sentido, la normativa penitencial medieval abre las cuestiones que serán debatidas en la época de la Reforma. En concreto: el concepto de pecado y de pecador⁶¹, la integridad de la declaración⁶², y otros aspectos relacionados con la teología y con la pastoral. Hay que esperar a Trento para que introduzca nuevos elementos en la comprensión (y en la práctica) del sacramento de la Penitencia, en confrontación con las posturas de Reformadores.

Pero, antes de exponer la doctrina de Trento, conviene detener la consideración sobre las vicisitudes de la doctrina y de la práctica penitenciales en el otoño de la Edad Media (s. XIV) y en la víspera de la Reforma (s. XV y comienzos del s. XVI).

⁵⁹ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 423. De entre los estudios sobre la “facultad” de confesar: F. WALKER VICUÑA, *La facultad para confesar*, Roma 2004.

⁶⁰ Se sabe que Tomás detuvo la composición de la *Suma* cuando estaba redactando el tratado de la penitencia (6 de diciembre de 1273). Pero con lo que había dictado y con lo expuesto en obras precedentes se reconstruye un tratado completo: III, 84-90 y *Supl.*, cc. 1-28. Cfr. P. FERNÁNDEZ, *El sacramento de la penitencia en la Suma de Teología de Santo Tomás*, «Ciencia Tomista» 121 (1994) 145-183.

⁶¹ T. N. TENTLER, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton - New York 1977; M. F. BRASWELL, *The Medieval Sinner. Characterization and Confession in the Literature of the English Middle Ages*, London-Toronto 1983.

⁶² K. McDONNELL, *The “Summae Confessorum” on Integrity of Confession as Prolegomena for Luther and Trent*, «Theological Studies» 54 (1993) 405-426.

*Entre el concilio Lateranense IV (1215) y el concilio de Trento (1545-1563):
apoyo y crisis al modelo penitencial medieval*

Desde el concilio Lateranense IV (1215) hasta el concilio de Trento (1545-1563), el sacramento de la Penitencia pasa por una larga y compleja historia. Son muchas las vicisitudes que acompañan a la teología y a la práctica penitenciales durante el largo otoño de la Edad Media (sobre todo, el s. XV) y con motivo de la atormentada y tormentosa irrupción de los Reformadores en la escena cultural y eclesial de la Europa del primer tercio del s. XVI.

Dejando otros factores dignos de ser tenidos también en cuenta (los movimientos husitas y wicleffitas, las disputas eclesiológicas del conciliarismo, las críticas internas de la Iglesia como las de Savonarola y otros reformadores, etc.), limitamos la consideración a tres aspectos más directamente relacionados con la comprensión y con la práctica del sacramento de la Penitencia: el significado de la producción teológico-moral en conexión directa con la Penitencia; las críticas teológicas a la comprensión oficial del sacramento penitencial; el ataque frontal y radical de los Reformadores al modelo penitencial de la Iglesia. El subtítulo de este apartado indica la orientación de los tres apartados: el primero expresa el “apoyo” al modelo penitencial medieval, los otros dos exponen la “crisis” a que se ve sometido dicho modelo.

*Significado de la Confesión medieval desde la abundante literatura
teológico-moral penitencial*

Una de las cosas que llaman la atención a quienes se asoman a la producción religiosa de los siglos XIII a XVI es la abundancia de literatura religiosa relacionada con la práctica penitencial. «Entre los siglos XIV-XVI se da una “exaltación confesionista” como testifican los “Manuales para la cura pastoral” (*Manipulus curatorum*) o “Sumas de confesores” (*Confesionarios*) en vigor. Tal exaltación se debe: 1º, al puesto pastoral y a las exigencias que la confesión comportaba para los pastores quienes, obligados a discernir sobre pecados reservados, y a atender a la demanda de confesión, tienen que dedicar largo tiempo a esta tarea; 2º, al papel o función social que la confesión desempeña en esta época, como sistema de regulación de comporta-

mientos, tanto individuales como colectivos, en materia sexual, familiar, profesional, social»⁶³.

Entre los libros de ayuda para el ministerio pastoral de la Penitencia sobresalen las *Sumas de Confesores*, también llamadas *Sumas de casos*. Construidas con un género literario propio⁶⁴, exponen aquellos temas de moral que, para una información rápida, necesitaba el sacerdote en orden a la práctica del sacramento de la Penitencia. Existen abundantes descripciones de estos libros, tanto de carácter general⁶⁵ como en referencia a áreas geográficas y a etapas cronológicas concretas⁶⁶.

Hay dos obras que han hecho sendas revisiones a la literatura teológico-moral relacionada con la práctica penitencial. Me refiero a los estudios de Th. N. Tentler⁶⁷ y de J. Delumeau⁶⁸. El horizonte del segundo, a pesar de la cronología reflejada en el título, se sitúa más bien en la época posttridentina;

⁶³ D. BOROBIO, *Reconciliación Penitencial. Tratado actual del Sacramento de la Penitencia*, Bilbao 1988, 57.

⁶⁴ Sobre el género literario de las Sumas de confesores: L. E. BOYLE, "The Summa for Confessors" as a Genre, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques médiévales*, Louvain-la-Neuve 1982, 227-237.

⁶⁵ Sobre el conjunto de las Sumas de confesores: J. DIETTERLE, *Die "Summae confessorum sive de casibus conscientiae" von ihren Anfängen bis zu Silvester Prieras*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 24-28 (1903-1907), una serie de artículos; A. TEETAERT, *Quelques "Summae de poenitentia" anonymes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, 2: *Letteratura medioevale* (Studi e Testi, 122), Città del Vaticano 1946, 311-343; P. GLORIEUX, *Sommae*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV/2, Paris 1941, 2350-2351; J. G. ZIEGLER, *Die Ehelehre der Pönitentialsommen von 1200-1350*, Regensburg 1956; P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommae de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Louvain-Lille-Montréal 1962; N. WICKI, *Kirchenrecht und Seelsorge im 13. Jahrhundert*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 40 (1983) 417-427; R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002, 9- 55, 83-103.

⁶⁶ Para Italia: A. JACOBSON SCHUTTE, *Consiglio spirituale e controllo sociale. Manuali per la confessione stampati in volgare prima della controriforma* [examina 59 manuales para la confesión publicados en Italia entre 1456 y 1550], en *Città italiane nel '500 tra Riforma e Controriforma*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lucca, 13-15 ottobre 1983, Lucca, 1988; M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età Moderna*, Bologna 1991, 65-139; R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002, 183-240, 241-276, 277-341; P. BERTINI MALGARINI - M. TURRINI, *Il confessore come direttore d'anime in Alfonso Maria de Liguori*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, a cura di M. Catto, Bologna 2004, 209-229. Para Portugal: M. d. L. C. FERNANDES, *As artes da Confissão. Em torno dos Manuais de Confesores do século XVI em Portugal*, «Humanística e Teologia», 11 (1990) 47-80.

⁶⁷ T. N. TENTLER, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, N. Y. 1977.

⁶⁸ J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession aux XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris 1990.

por eso, lo tendremos en consideración en ese momento. El segundo se circunscribe al período histórico que estamos estudiando.

Th. N. Tentler examina la mayor, y la mejor, parte de las *Sumas de confesores* que se producen en el continente europeo (Francia, Alemania, Suiza y Países Bajos), a partir del Lateranense IV y hasta la víspera de la Reforma. El examen lo realiza desde dos intereses fundamentales, según indica el mismo título del libro: desde la comprensión que proyecta ese tipo de literatura religiosa acerca de la práctica de la *confesión auricular* y acerca del *pecado*. Ese discernimiento tiene una finalidad: descubrir el *objetivo* que pretendían o, al menos, la *función histórica* que de hecho desempeñaron las *Sumas de confesores* en la Iglesia de la baja Edad Media. Remedando la peculiaridad de los métodos exegéticos neotestamentarios, el *objetivo* vendría dado por el método de la *Redaktionsgeschichte* mientras que la *función histórica* sería el resultado de la aplicación del método de la *Wirkungsgeschichte*.

Sin minusvalorar el análisis que hace de las diversas obras, la mayor originalidad del Th. N. Tentler se encuentra en la interpretación que ofrece, como resultado de sus análisis, acerca del significado que tuvo la confesión medieval o, al menos, el que le otorgó la literatura teológico-moral examinada. Distanciándose de la metodología de H. C. Lea, no parte de prejuicios sino que busca la interpretación desde la coherencia interna de los textos. Entiende la confesión como una “institución religiosa” (*a religious institution*) y, desde ahí, trata de descubrir sus significados. Para él son dos los significados básicos del instituto canónico-litúrgico de la confesión medieval: el de propiciar *consuelo* espiritual (*consolation*)⁶⁹ y el de introducir una *disciplina* eclesiástica y social (*discipline*)⁷⁰.

Th. N. Tentler se atreve a afirmar que en estos dos objetivos de la Penitencia estaban de acuerdo tanto la Iglesia como los Reformadores⁷¹. La diferencia, según volveremos a anotar más adelante, se encontrará en la forma de entender y de realizar tales significados.

Al sopesar el mayor o menor peso de uno y otro de los objetivos indicados, el consuelo espiritual y la disciplina eclesiástico-social, Tentler se decanta por conceder mayor relieve a la función disciplinar. Cree que, pretendido directamente o producido de hecho, el objetivo principal de la confesión medieval tal como fue apoyada por la literatura teológico-moral

⁶⁹ TENTLER, *Sin and Confession*, 347-349.

⁷⁰ *Ibid.*, 345-347.

⁷¹ *Ibid.*, 349-363.

consistió en *disciplinar* al pueblo fiel cristiano⁷². Esta disciplina tenía verificación tanto en el ámbito de la Iglesia como en el espacio de la sociedad. «En teoría y en la práctica, la confesión sacramental proporcionó un sistema global y organizado de control social»⁷³.

Como causa y efecto de esa función primaria de la confesión medieval hay que recordar tres grandes principios sobre los que se basaba el sistema penitencial medieval:

- El *clericalismo* o énfasis que recibe la figura y la función del sacerdote a partir de la organización de la práctica penitencial (confesión al “sacerdote propio”).
- La *configuración obediente* del pueblo cristiano, en cuanto que la práctica penitencial hace de los cristianos “fieles obedientes” (*feligreses*) a las normas morales y legales, aspecto propiciado por la literatura teológico-moral al ofrecer análisis detallados de las conductas morales y legales.
- La *individualización* de la conciencia moral y del perdón divino. Aunque interviene la Iglesia, a través de su “ministro”, con el “poder de las llaves”, la justificación religiosa acaece en el ámbito más íntimo de la conciencia de cada penitente.

Ningún estudioso de la práctica penitencial medieval puede dejar de confrontarse con esta interpretación de Th. N. Tentler, quien ha insistido en otras ocasiones en su punto de vista⁷⁴. Hay autores que se sitúan en la misma clave interpretativa de la Penitencia como disciplina y control social⁷⁵. Sin embargo, no todos están de acuerdo con esa forma de interpretar el significado histórico de la confesión medieval y, como el especialista L. E. Boyle, prefieren ver en ella un objetivo básicamente religioso⁷⁶.

Como suele acaecer en interpretaciones originales y brillantes de esta índole, el punto de vista de Tentler en este caso: enfatiza excesivamente la

⁷² *Ibid.*, 345-347.

⁷³ *Ibid.*, 345: «In theory and practice, sacramental confession provided a comprehensive and organized system of social control».

⁷⁴ T. N. TENTLER, *The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. Ch. Trinkaus - H. A. Oberman, Leiden 1974, 101-126 (también en pp. 131-137: “Reponse and ‘Retractatio’”).

⁷⁵ H. MARTIN, *Confession et contrôle social à la fin du Moyen Age*, GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 117-136.

⁷⁶ L. E. BOYLE, *The Summa for Confessors as a Genre, and its Religious Intent*, in *The Pursuit of Holiness*, 126-130.

función de control social, dejando en segundo plano otras funciones que debieran ser situadas al mismo, o mayor, nivel de importancia. Por otra parte, no se puede dejar de reconocer que un hecho tan complejo y con realizaciones tan diversificadas, en tiempo y en espacio, tiene tantos significados que no puede ser entendido más que desde una hermenéutica pluridimensional.

Por lo que respecta al género literario de las *Sumas para confesores* tres significaciones fundamentales afloran en su configuración:

- Constituyen, evidentemente y en primer lugar, un nuevo género de literatura eclesiástica.
- Miradas al interior de la comunidad cristiana, este nuevo género literario creó, en gran medida, la estructura moral de los creyentes: el por qué de su sensibilidad moral y el radio de acción de ésta.
- Miradas desde la perspectiva secular, las sumas fueron también transmisoras de determinadas formas de comportamiento social; sirvieron como mecanismos de control social.

La crisis “teológica” del sacramento de la Penitencia

Evidentemente, antes del concilio de Trento existió una teología que apoyaba la práctica penitencial de la Iglesia. Por ejemplo, los grandes teólogos de la escuela de Salamanca Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Soto se situaron en esta orientación⁷⁷. Melchor Cano hizo una relección sobre la Penitencia en el curso 1547-1548, iniciado ya el concilio de Trento: *Relectio de sacramento paenitentiae* (Salamanca, 1555). El agustino Alonso de Orozco compuso un *Examen de conciencia*, en el que comenta, de forma justificativa, la normativa del concilio IV de Letrán⁷⁸.

Pero también hay que constatar otras voces críticas dentro de la teología anterior al concilio de Trento y previa a la Reforma. No puede ser olvidada la postura crítica de Erasmo frente a la teología y a la praxis penitenciales⁷⁹.

⁷⁷ D. BOROBIO, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto*, Salamanca 2006.

⁷⁸ A. DE OROZCO, *Obras Completas. I. Obras castellanas (1)*, Madrid 2001, 845-932: “Examen de conciencia”. Estudio preliminar por Rafael Lazcano. Capítulo VII. “De la obligación de la Decretal que hizo el (Papa) Inocencio”, 862-864.

⁷⁹ Cfr. J. P. MASSAUT, *La position oecuménique d’Erasmus sur la pénitence*, en *Réforme et Humanisme*, Montpellier 1975, 241-281.

La facultad de París, el 15 de octubre de 1550, condenó el libro de Martial Masurier titulado *Instruction et doctrine à se bien confesser* en el que, mediante abundantes textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, el autor defendía una confesión como ejercicio individual del alma que reconoce delante de Dios su condición pecadora e implora el perdón divino⁸⁰.

Antes de esa mencionada condena parisina y antes de Erasmo, en la universidad de Salamanca hubo teólogos que, desde dentro de la Iglesia, criticaron las exageraciones a que dio lugar una práctica distorsionada del sacramento de la Penitencia. Nos referimos, en concreto, a Pedro Martínez de Osma, cuya doctrina fue sometida a condena pública y oficial⁸¹.

En el mismo año de su jubilación como profesor en la universidad de Salamanca (1478), Martínez de Osma fue sometido a un proceso inquisitorial. Su doctrina sobre el sacramento de la Penitencia fue declarada herética. También se mandó quemar su libro *Tractatus de Confessione*, publicado por Juan Párix en Segovia hacia 1475, del que no nos ha llegado ningún ejemplar. El *Quodlibetum de confessione*, del que provenía el mencionado libro, fue resumido por Ximénez de Préxamo en su *Confutatorium*, reconstruido por Menéndez Pelayo⁸² y completado por Stegmüller⁸³, a base de un Códice Vaticano (4149, fols. 36-79) que contiene la refutación hecha por Juan López.

Por penitencia se le impuso al reo la de no entrar en Salamanca ni en sus términos, media legua en contorno, durante un año, restituyéndosele en lo demás a sus honores y beneficios. El tema del sermón del maestro fray Juan de Santispiritus, en la capilla de san Jerónimo de la Universidad, el día en que fue quemado el tratado de Osma, versó sobre el tema “Nolite sapere plus quam oportet...”. Pedro de Osma murió al año siguiente (1480) en el convento de San Francisco de Alcalá.

Las proporciones censuradas fueron las siguientes:

- 1ª. Los pecados mortales, cuanto a la culpa y pena del siglo futuro, se borran por la sola contrición, sin el poder de las llaves.
- 2ª. La confesión de los pecados *in specie* es estatuto universal de la Iglesia, pero no de derecho divino.

⁸⁰ M. VENARD, *La confession entre la Réforme humaniste et la Réforme catholique*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 177-183.

⁸¹ Sobre el pensamiento de Osma sobre la Penitencia: J. LÓPEZ DE SALAMANCA - P. MARTÍNEZ DE OSMA, *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición*, edición de R. Hernández, Salamanca 1978.

⁸² M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I, Madrid 1965², 567-569.

⁸³ En «Römische Quartalschrift» 43 (1935) 243-262.

- 3ª. Los malos pensamientos no deben confesarse; basta para borrarlos la sola *displicencia*, sin el poder de las llaves.
- 4ª. La confesión debe ser secreta en el sentido de confesarse los pecados secretos y no los manifiestos.
- 5ª. No se ha de absolver al penitente sino después de cumplir la penitencia.
- 6ª. El papa no puede conceder a ningún vivo indulgencia de la pena del purgatorio.
- 7ª. La Iglesia romana puede errar en materia de fe.
- 8ª. El papa no puede dispensar en los estatutos de la Iglesia universal.
- 9ª. El sacramento de la Penitencia, cuanto a la *colación* de la gracia, es sacramento *natural*, no instituido en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento.

El tenor de las proposiciones condenas indica que el maestro salmantino sabía que los griegos (la Ortodoxia) no se confesaban y, por lo tanto, llegó al convencimiento de que el sacramento de la Penitencia, tal como se practicaba en la Iglesia de su momento, no había sido instituido por Cristo, sino por la Iglesia misma. Además sabía que entre los antiguos no existía el tipo actual de indulgencias, con sus diversos aspectos cuantitativos y cualitativos. Al planteamiento de este problema es muy probable le llevasen las preocupaciones de los conversos, no sólo de los cripto-judíos o falsos conversos, y la aversión de éstos a los aspectos rituales y ceremoniales del sacramento de la Iglesia.

La crítica de los Reformadores a la teología y a la práctica de la Penitencia

No es el momento de exponer detalladamente la teología de los Reformadores sobre el sacramento de la Penitencia⁸⁴. Nos interesa únicamente anotar las críticas que presentaron contra la práctica medieval de la confesión así como la propuesta alternativa que ofrecieron. De hecho, los Reformadores no pretendieron quitar la institución de la Penitencia; lo que deseaban era “resituarla”, tanto teológica como pastoralmente⁸⁵.

⁸⁴ Destaco algunos títulos de entre la abundante bibliografía: H. MCSORLEY, *Lutero y Trento sobre la fe necesaria para el sacramento de la penitencia*, «Concilium» 61 (1971) 88-98; M. GESTEIRA, *El Sacramento de la Penitencia en Lutero hasta el año 1521*, en *El Sacramento de la Penitencia*. XXX Semana Española de Teología, Madrid 1972, 251-302.

⁸⁵ TENTLER, *Sin and Confession*, 349-363.

Críticas de Lutero

Las principales críticas que formuló Lutero frente al sacramento de la Penitencia pueden ser recogidas en las siguientes afirmaciones:

- La Confesión tal como se practica en la Iglesia no es de institución divina (derecho divino) sino de norma (o, mejor, de “imposición”) por parte de la Iglesia. La *confessio secreta*, tal como se practica en la Iglesia por prescripción del Lateranense IV, no fue conocida por la Iglesia antigua.
- La Confesión no es un auténtico sacramento por el que se perdonen realmente los pecados de los bautizados. El auténtico *sacramentum paenitentiae* es el bautismo.
- Los actos del penitente no obtienen la gracia; ésta únicamente puede provenir de la “sola” fe. Hay que rechazar, por tanto, la estructura teológica sobre la que se apoya el sacramento de la Penitencia en la Iglesia.
- La absolución sacerdotal no es un acto judicial. Tiene la función declaratoria de manifestar al pecador que cree que sus pecados han sido perdonados que efectivamente lo han sido. Si se posee una fe firme no es necesaria la Confesión.
- La reconciliación con Dios no depende de las “obras”. La satisfacción carece de valor. La culpa y la pena son expiadas por la fe.
- La forma de vivir y de practicar la Penitencia, en la Iglesia, en lugar de originar “paz” y “consuelo” al cristiano lo que hace es “atormentarlo”. En concreto, la confesión completa no es necesaria ni posible. Por otra parte, el Papa no tiene autoridad para imponerla.

Como se ve, para Lutero en la práctica penitencial de la Iglesia se verifican los males fundamentales que acechan al cristianismo proveniente de una concepción teológica medieval: hay un “exceso” de autoridad por parte del Papa; se cae en la herejía de preferir las “obras” a la fe; la práctica eclesial se desvía de la finalidad original del Evangelio que es originar “paz” y “consuelo”.

Propuestas alternativas

La postura de Calvino fue por otro camino. Aceptó el carácter “disciplinar” de la Penitencia, tratando de recuperar la función que tenía en la Iglesia primitiva. Así, pues, frente a la comprensión sacramental de la Penitencia propuso la alternativa de la “disciplina eclesiástica” con una función eclesial: para la corrección fraterna y, en su caso, para la excomunión.

En las Iglesias nacidas de la Reforma permanecen muchos elementos de la práctica penitencial tradicional: el examen y la confesión de los pecados antes de la Comunión; la absolución colectiva, previa una confesión también pública y colectiva (“Confiteor”)⁸⁶.

Balance

En la primera mitad del s. XVI se constata una profunda quiebra en la “paz” que había dominado durante varios siglos en relación con el sacramento de la Penitencia. La práctica sacramental pasaba por malos momentos. Pero, sobre todo, sobrevino el cuestionamiento radical de los Reformadores.

El papa León X pidió auxilio a las universidades y a los teólogos. Como botón de muestra, recordemos el que le ofreció un profesor de la universidad de Lovaina, una universidad, en aquel entonces, crítica ante las posturas de los Reformadores y obediente a las enseñanzas de Roma.

Uno de los adversarios más temidos por Lutero fue el profesor de Lovaina Santiago Masson († 1544), más conocido como Santiago *Latomus*⁸⁷. Formado en París, residiendo en el colegio de Monteagudo, entró en la universidad de Lovaina en 1510, primero en la facultad de artes y después en la de teología. Escribió un volumen de doscientas páginas contra la doctrina de Lutero (impreso en Amberes con fecha del 8 de mayo de 1521), al que éste contestó, con una prontitud llamativa, por medio de una *Lutherana confutatio*, editada en Wittenberg (*ex Pathmo mea*) el 20 de junio del mismo año 1521. Las disputas continuaron a través de panfletos de un lado y de otro. Lutero consideró a Latomus como un antagonista de primera. En sus *Tischreden* alude en varias ocasiones a esta convicción: «Latomus optimus omnium qui contra me scripserunt. Unus Latomus scripsit contra Lutherum; reliqui omnes, ut Erasmus, fuerunt ranae».

Entre los escritos que se cruzaron y entre los temas sobre los que debatieron hay que contar escritos y temas relacionados con la Confesión secre-

⁸⁶ J.-J. VON ALLMEN, *El perdón de los pecados como “sacramento” en las Iglesias de la Reforma*, «Concilium» 61 (1971) 120-126; Ph. DENIS, *Remplacer la confession: absolutions collectives et discipline ecclésiastique dans les Églises de la Réforme au XVIe siècle*, en GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 165-176.

⁸⁷ Ver una presentación de su persona y de su actividad en: H. DE JONGH, *L’ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, Louvain 1911, 173-180.

ta. Latomus, en 1525, respondió a los ataques que los innovadores, sobre todo Ecolampadio y Beato Renano, dirigían contra el sacramento de la Penitencia. Escribió un libro, fechado el 25 de mayo de 1525, con el título *De confessione* (impreso en 1525 y reimpresso en 1550). Al libro respondió Ecolampadio con injurias⁸⁸. A ellas Latomus replicó brevemente, haciendo la historia de la controversia. Pide que se compare libro con libro y que no se haga una ponderación a partir de las injurias.

La Penitencia “dogmatizada”: teología y praxis del sacramento de la Penitencia según el concilio de Trento (1545-1563)

Una de las aportaciones del concilio de Trento que mayor significación han tenido para la historia del catolicismo, y más concretamente para la Teología moral, de los últimos siglos ha sido su teología y su correspondiente normativa acerca del sacramento de la Penitencia⁸⁹.

Dejamos fuera de nuestra consideración aspectos importantes, de carácter preferentemente dogmático, de la doctrina tridentina que tienen conexión con el sacramento de la Penitencia; concretamente, son de destacar: la relación de la Penitencia y la Eucaristía en la cuestión concreta del “perdón de los pecados”⁹⁰; la relación de la Penitencia con el tema de la Justificación⁹¹. Nos fijamos, preferentemente, en aquellas afirmaciones que tuvieron repercusión inmediata para los planteamientos de la práctica penitencial en la Iglesia.

⁸⁸ *Jacobi Latomi Theologiae Professoris de Confessione secreta. Joannis Oecolampadii Elleboron pro eodem Jacobo Latomo*, Basilea, 18 de agosto de 1525.

⁸⁹ Sobre la Penitencia en Trento, además de la bibliografía sobre cuestiones específicas que será aportada en notas ulteriores, ver los siguientes estudios de carácter general: R. FRANCO, *La confesión en el Concilio de Trento. Exégesis e interpretación*, en *El Sacramento de la Penitencia*. XXX Semana Española de Teología, Madrid 1972, 303-316; A. DUVAL, *Le concile de Trente et la confession*, «La Maison-Dieu» 118 (1974) 131-180; J. M^a. ROVIRA, *El Sagrament de la Penitència en el Concili de Trento*, «Revista Catalana de Teologia» 15 (1990) 67-137; J. EQUIZA, *El sacramento de la penitencia y el Concilio de Trento*, en *Para celebrar el Sacramento de la Penitencia*, ed. por J. Equiza, Estella 2000, 103-137.

⁹⁰ J.-M. TILLARD, *Pénitence et Eucharistie*, «La Maison-Dieu» 50 (1967) 103-131; ID., *El pan y el cáliz de la reconciliación*, «Concilium» 61 (1971) 35-51; J. EQUIZA, *La Eucaristía sacrificio y el perdón de los pecados en el concilio de Trento*, «Phase» 257 (2003) 437-456.

⁹¹ H. MCSORLEY, *Lutero y Trento sobre la fe necesaria para el sacramento de la penitencia*, «Concilium» 61 (1971) 88-98.

El contexto para la comprensión de Trento

En los apartados precedentes se ha expuesto la importancia que tuvo la normativa del concilio IV de Letrán acerca de la confesión (decreto 21). También se ha constatado cómo, en conexión con esa normativa, surgió una amplia producción teológico-moral a lo largo de los siglos XIV-XV y primera mitad del s. XVI. Dentro de la general aceptación teológica no faltaron voces que denotaron las debilidades de dicha práctica penitencial. Tal crítica fue llevada hasta posiciones radicales por parte de los Reformadores.

Así, pues, a la altura histórica del concilio de Trento, la situación de la práctica penitencial no era de tranquilidad sino, más bien, de agitación y de confrontación, tanto a nivel de teoría como en su realización práctica⁹². Ya dijimos que la misma normativa del Lateranense IV dejaba algunas cuestiones abiertas, que requerían ser retomadas y sometidas a un debate más preciso.

Por otra parte, la práctica penitencial, a lo largo de la baja Edad Media y a comienzos del Renacimiento, no consiguió toda la autenticidad deseada. A pesar de la abundante literatura teológico-moral que trataba de orientar la pastoral penitencial, “esta praxis, si bien tuvo *consecuencias* positivas y debe entenderse en su contexto, también tuvo efectos negativos (exageración de la multitud de pecados, legalismo y casuismo, ansiedad y angustia en los penitentes, temor al juicio y la condenación eterna, abuso de la misa privada y las indulgencias...), que provocaron la reacción y crítica de algunos autores católicos, y sobre todo de Lutero y los demás reformadores”⁹³.

Así, pues, «frente al estado deplorable de la práctica penitencial a causa de las tensiones entre el clero secular y el regular, frente a una supervaloración del aspecto institucional de la Iglesia y frente a concepciones mágicas y mecanicistas del sacramento, era inevitable que surgiera un intento de reforma»⁹⁴. Ese deseo tomó cuerpo en los Reformadores del s. XVI, según se ha señalado en el apartado anterior.

La doctrina de Trento sobre la Penitencia ha de ser situada dentro de este complejo contexto. Colocándonos en un horizonte amplio de cultura religiosa, la Penitencia venía a resolver el arduo problema de la justicia y de la

⁹² Referencias a situaciones limitadas en tiempo y espacio: N. LEMAÎTRE, *Pratique et signification de la confession communautaire dans les paroisses au XV^e siècle*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 139-164.

⁹³ BOROBIO, *Reconciliación Penitencial*, 57.

⁹⁴ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 396.

culpa, a los que los Reformadores trataron también de dar solución. «De hecho, la confesión fue la respuesta católica a la Reforma luterana. Más allá de las discusiones teológicas, está fuera de duda que a la tesis luterana de la justificación por la fe se respondió en la práctica considerando la confesión sacramental como el recurso católico para garantizar a todos la salvación eterna»⁹⁵.

Colocándonos en el contexto más limitado de las necesidades eclesiales, la doctrina de la Penitencia tenía el objetivo de justificar la forma de Penitencia iniciada en la Edad Media. «Se trató de retomar, confirmar y reelaborar los cánones del Concilio Lateranense IV, definiendo con precisión las funciones y los poderes de los sacerdotes en la administración de la confesión sacramental»⁹⁶.

¿Responderá Trento a las críticas, a los deseos de reforma y a las necesidades que, en la Iglesia de aquella época, surgían por doquier?

El tratamiento tridentino sobre la Penitencia

El tema de la Penitencia fue tratado por Trento en tres momentos⁹⁷. En primer lugar, en conexión con la justificación, en el *Decreto sobre la justificación* (Sesión VI, 13 de enero de 1547), donde es considerada, según la imagen de muchos escritos patrísticos, como «la segunda tabla después del naufragio de la gracia perdida»⁹⁸. En segundo lugar, en tratamiento directo y autónomo (tema de la Sesión XIV). En tercer lugar, dentro de la Sesión XXIII (15 de julio de 1563), antepenúltima del concilio, entre los *Decretos sobre la reforma* (disposiciones prácticas sobre la administración del sacramento de la confesión, concretamente sobre la “licencia” para confesar). Aquí nos fijamos únicamente en el tratamiento autónomo que dará lugar al Decreto aprobado en la Sesión XIV, del 25 de noviembre de 1551: *Doctrina de sacramento paenitentiae* (en un proemio, nueve capítulos y quince cánones)⁹⁹.

Ese debate del concilio sobre el sacramento de la Penitencia se desarrolló en dos fases: en Bolonia a finales de marzo de 1547 y en Trento en 1551 (desde el 15 de octubre hasta el 25 de noviembre). El método de trabajo

⁹⁵ A. PROSPERI, *El concilio de Trento. Una introducción histórica*, Valladolid 2008, 107.

⁹⁶ *Ibid.*, 65.

⁹⁷ Para un reconstrucción de los trabajos conciliares de Trento en relación con la Penitencia H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, II, Brescia 1974, 75-123; III, Brescia 1984, 443-473.

⁹⁸ Capítulo 14: DH, 1542; canon 29: DH, 1579

⁹⁹ DH, 1667-1693, 1701-1715.

consistió en entresacar, de las obras de los Reformadores, los “articuli haereticorum” (14 en Bolonia, 1547, reducidos a 12 en Trento, 1551), examinarlos por parte de los teólogos y de los padres conciliares, y “cualificarlos” según las fórmulas anatematizadoras de los cánones. Además, en la etapa conclusiva se añadió una “doctrina” positiva sobre el sacramento en cuestión, si bien la falta de tiempo impidió examinar más detenidamente esta vertiente positiva del tema.

En cuanto al contenido y a la objetividad de la doctrina de los Reformadores recogida en los “articuli”, el concilio utilizó los escritos de Lutero, de Melancton y de Calvino. En la síntesis elaborada se mezclaban, como era usual en tiempos del Tridentino, tesis dogmáticas con aspectos de carácter disciplinar-jurídico. «Pero, en esa síntesis, en general, los puntos de vista de los reformadores eran reflejados correctamente en cuanto a las palabras»¹⁰⁰.

La elaboración de la doctrina sobre la Penitencia fue realizada en breve tiempo. Se inició al final de marzo de 1547 en Bolonia; se retomó en Trento el 15 de octubre de 1551 para concluir el 5 de noviembre de ese mismo año 1551 con el Decreto definitivo. No estuvo sometida a las largas y enfrentadas discusiones.

Para algunos intérpretes, el Tridentino compuso un auténtico tratado sobre la Penitencia, tal como consta en los nueve capítulos y en los quince cánones de la sesión 14, promulgados el 25 de noviembre de 1551. Otros intérpretes señalan que el Decreto sobre la Penitencia refleja la presteza con que fue compuesto.

Clave hermenéutica

Para entender lo que afirma Trento sobre la Penitencia hay que utilizar dos claves hermenéuticas:

- 1^a) El concilio rechaza las propuestas de los Reformadores; su pensamiento, pues, ha de entenderse en cuanto “niega” la doctrina tal como éstos la exponían.
- 2^a) El concilio pretende justificar los elementos esenciales de la práctica penitencial vigente en la Iglesia desde la baja Edad Media.

¹⁰⁰ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 397.

De ahí que sea necesario conocer tanto la estructura de la praxis eclesial normatizada mediante el decreto 21 del concilio IV de Letrán (1215) como las afirmaciones de los Reformadores sobre la Penitencia.

Afirmaciones de Trento

Prácticamente, los dos intereses del concilio tridentino convergen sobre las grandes cuestiones “negadas” por los Reformadores y “afirmadas” por la práctica penitencial vigente que provenía del concilio IV de Letrán. Esas grandes cuestiones se concretan, por lo que respecta a la Confesión, en las tres siguientes¹⁰¹:

- *Necesidad de la Confesión.* Trento afirma de comienzo la necesidad de la Confesión, sin determinar todavía la forma (privada, pública, etc.). La razón es porque ha sido instituida por Cristo y no depende sólo de una costumbre eclesiástica, como decían los Reformadores. Esta afirmación se apoya sobre textos bíblicos, especialmente (*praecipue*) sobre Jn 20, 23, sobre la estructura “judicial” del sacramento y sobre el necesario ejercicio del eclesial “poder de las llaves”. El canon sexto recoge la doctrina expuesta en el capítulo 5, del siguiente modo: «Si alguno dijere que la confesión sacramental o no fue instituida o no es necesaria para la salvación por derecho divino; o dijere que el modo de confesarse secretamente con sólo el sacerdote, que la Iglesia católica observó siempre desde el principio y sigue observando, es ajeno a la institución y mandato de Cristo, y una invención humana: sea anatema»¹⁰².
- *Confesión íntegra.* Frente a la afirmación de Lutero que consideraba como algo imposible el conocer y confesar todos los pecados, Trento reafirma y lleva hasta su radicalidad la afirmación teológica de la época y la práctica vigente. La razón de fondo es la misma: el carácter judicial del sacramento. Es lo que se contiene en el canon 7, recogiendo afirmaciones del citado capítulo 5: “Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia no es necesario de derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aún los ocultos y los que son

¹⁰¹ Ver una sucinta pero exacta exposición de los cánones tridentinos sobre la Penitencia, desde una perspectiva preferentemente dogmática, en VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 398-407.

¹⁰² DH, 1706 (cfr. 1679-1684).

- contra los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie del pecado; sino que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente y antiguamente sólo se observó para imponer la satisfacción canónica; o dijere que aquellos que se esfuerzan en confesar todos sus pecados, nada quieren dejar a la divina misericordia; o, en fin, que no es lícito confesar los pecados veniales: sea anatema”¹⁰³.
- *Confesión “secreta” y confesión “condicionada”*. Los Reformadores sostenían que antes del concilio IV de Letrán no existió la confesión secreta. Trento contrapone su propia visión, reafirmando “el modo de confesarse secretamente con sólo el sacerdote”. El concilio no condena la Confesión pública; lo que condena es que se afirme que la Confesión secreta no tenga consistencia teológica¹⁰⁴.

La afirmación “ab initio semper” ha de tener el contraste de la ciencia histórica. Ciertamente la normativa del Lateranense IV marcó un hito decisivo en la práctica penitencial de la Iglesia, pero de ahí llegar a afirmar que la Confesión privada (secreta) se practicó “desde el principio” es un salto lógico que «supone una cierta exageración de Trento, que se explica por la oposición a los protestantes»¹⁰⁵. Con tal exageración lo que probablemente pretendía decir el concilio era que «existían cánones de sínodos precedentes, varios cientos de años anteriores al Concilio IV de Letrán, contra el que protestaba Lutero; aquí se pretendía refutar la afirmación de que el Concilio de Letrán era el primero en introducir la ‘confesión auricular’»¹⁰⁶.

Trento se opone a los Reformadores que negaban la necesidad y hasta la posibilidad de recordar y enumerar los pecados cometidos. El concilio afirma la necesidad de «confesar todos y cada uno de los pecados mortales (...) aún los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie del pecado»¹⁰⁷. Sin embargo, tal tipo de declaración está sometida a la “condición” del sujeto humano. «De hecho, los teólogos y padres conocen y reconocen las posibles *excepciones* a esta obligatoriedad, tales como la ocasión de escándalo, el peligro de muerte o infamia, la imposibilidad física (mudos, moribundos, inconscientes...)»¹⁰⁸.

¹⁰³ DH, 1707 (cfr. 1679-1684).

¹⁰⁴ DH, 1706.

¹⁰⁵ BOROBIO, *Reconciliación penitencial*, 67.

¹⁰⁶ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 400.

¹⁰⁷ DH, 1707.

¹⁰⁸ BOROBIO, *Reconciliación penitencial*, 65.

¿Respondió Trento a las expectativas de los Reformadores?

La pregunta no se refiere a las cuestiones dogmáticas¹⁰⁹. Se concreta en las expectativas de reforma, basada ésta en constataciones de carácter histórico y en desazones de carácter pastoral. Así formulada la cuestión, creo que la respuesta no puede ser, sin más matices, positiva. Tampoco, también sin matices, puede ser absolutamente negativa. Hagamos, al respecto, tres anotaciones:

- Trento no planteó la cuestión de la Penitencia en términos de *reforma* (vertiente disciplinar) sino en clave *dogmática* (vertiente doctrinal). Únicamente en la antepenúltima Sesión abordó algunas cuestiones de carácter práctico, pero limitadas a la “competencia de licencia” para confesar. Se frustró, pues, una gran expectativa de reforma no sólo de los Reformadores sino de otros muchos miembros y sectores de la Iglesia.
- En las cuestiones de carácter histórico Trento, según hemos constatado, utilizó la retórica de la exageración para justificar la práctica penitencial vigente desde la Edad Media. Por otra parte, la constatación (exagerada) de hechos la utilizó con relevancia jurídico-disciplinar. Tal sucede con las afirmaciones sobre la vigencia histórica de la Confesión privada. «Cuestiones que Lutero había planteado, como la del derecho exclusivo del sacerdote a escuchar confesiones, la del sentido de la confesión (que no consiste precisamente en imponer pesadas cargas, sino en la promesa efectiva del perdón de los pecados), la de la forma de confesión entonces usual, hubieran podido y debido ser afrontadas mucho más cuidadosamente»¹¹⁰.
- Ante la acusación de Lutero de que la obligación de confesar “todos” los pecados es causa de muchos sufrimientos en personas con conciencia escrupulosa Trento reaccionó afirmando el principio de la obligación, aunque, según algunos, suavizando sus exigencias concretas: «limitando la obligatoriedad de la confesión a los pecados mortales, declarando que no era preciso declarar todas las circunstancias de un pecado mortal sino solamente aquellas que modifican su especie y exigiendo un examen razonable de conciencia que (como ya había dicho el Concilio de Florencia)

¹⁰⁹ Para VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 406, «las afirmaciones de Trento no dieron respuesta a la cuestión teológica fundamental de Lutero, la de la fe», siendo así que es «patrimonio de la concepción católica que la eficacia del sacramento no se da sin fe» y que el mismo Tomás de Aquino entendía los sacramentos como “protestaciones fidei”.

¹¹⁰ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 405.

no debe esforzarse en rebuscar lo que la memoria ya no conserva»¹¹¹. Sin embargo, la interpretación ulterior de esta disposición tridentina ha caminado más por derredores de rigurosidad que por caminos de benignidad.

Así, pues, en términos generales, «el Concilio de Trento no tuvo suficientemente en cuenta los ataques que Lutero (desde un punto de vista fundamentalmente espiritual y práctico-canónico) dirigió contra la institución penitencial y los abusos de la confesión de su tiempo (...). No debieron ser sencillamente ignorados los peligros denunciados por los reformadores en conexión con el sacramento de la penitencia, sobre todo el de la ‘esclavización de las almas’ y el desprecio del pueblo, aunque éste fuera pecador»¹¹².

Interpretación de las afirmaciones tridentinas

Sobre el significado de las afirmaciones tridentinas acerca de la Penitencia hay mucho escrito. Se exponen a continuación las interpretaciones sobre los principales aspectos de la doctrina penitencial del Tridentino.

El carácter judicial del sacramento de la Penitencia

Afirmaciones de Trento

La práctica sacramental de la reconciliación ha estado condicionada en los últimos siglos por una configuración jurídico-forense.

La analogía del juicio se ha llevado hasta sus últimas consecuencias: 1) olvidando el sentido bíblico del “juicio divino”; 2) dando relieve a la “vista de la causa”; 3) en la cual el juez (ministro) ha de conocer exactamente las transgresiones; 4) destacando la necesidad de una acusación completa del reo (“declaración íntegra”).

Esta configuración jurídico-forense del sacramento de la reconciliación ha invocado siempre un respaldo teórico: los asertos del Concilio de Trento sobre el carácter judicial de la absolución del sacerdote que actúa como ministro del sacramento¹¹³. Se concibe la celebración como la “autoacusación”

¹¹¹ *Ibid.*, 400-401.

¹¹² *Ibid.*, 405.

¹¹³ DH, 1709. Ver F. GRAF, *Die Lehre von richterlichen Charakter des Bussakraments, insbesondere der Absolution auf dem Konzil von Trient*, Innsbruck 1971.

del reo ante el tribunal, cuyo juez (el ministro) da una sentencia de “absolución” e impone una pena o “satisfacción” proporcionada al pecado. De este modo se destacan, como momentos decisivos, la acusación y la absolución, entendidas por otra parte de una manera puntual e individual.

También conviene recordar que el nuevo *Ritual* (1973) aunque no insiste literalmente en el carácter judicial del sacramento, se mueve dentro de esa configuración jurídico-forense de la penitencia. La importancia que da a la declaración individual e íntegra (nn. 6 b; 7 a; 33: 34); el puesto relevante que ocupa la absolución (n. 6 d: “así el Sacramento de la Penitencia alcanza su plenitud”); la insistencia en la “facultad de absolver” que debe tener el sacerdote para ser ministro competente (n. 9 b); la estructura, en fin, de la celebración sacramental: todo ello indica que el nuevo *Ritual* se mueve dentro de una comprensión del sacramento desde la simbología de juicio.

Anotaciones crítico-valorativas

Ante esa concepción, teórica y práctica, de carácter judicial del sacramento de la Penitencia es conveniente presentar las siguientes anotaciones:

- Se ha llamado la atención «acerca de la elephantiasis jurídica que se le ha atribuido a la absolución y a la mala pasada que a casi todos ha jugado la identificación, o analogía, poco lúcidamente interpretada, entre el juicio de la Iglesia y el ejercicio de la potestad administrativa o judicial civil, en lugar de hacer una lectura cristiana del mismo a la luz del juicio de Dios»¹¹⁴.
- Se ha recordado, además, cómo no ha sido la analogía del juicio la única simbología que ha tenido la praxis penitencial. La historia del sacramento ha conocido simbologías mejores para exponer el significado de la acción sacramental.
- Además, estudios serios sobre el significado de los asertos del concilio de Trento han puesto de manifiesto que la mente del Tridentino no coincide totalmente con las explicaciones de los teólogos posteriores¹¹⁵. «En

¹¹⁴ R. RINCÓN, *Penitencia (Renovación del Sacramento)*, in *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Madrid 1978³, 821.

¹¹⁵ Cfr. por ejemplo F. GIL DE LAS HERAS, *¿Es la absolución sacramental un acto judicial?*, «Burgense» 1 (1960) 191-204; ID., *Carácter judicial de la absolución sacramental según el Concilio de Trento*, *Ibid.* 3 (1962) 117-175. Sigue la interpretación iniciada por K. Mörsdorf.

cuanto al carácter judicial de la absolución del sacerdote se piensa comúnmente que – según la ‘mens’ del Tridentino, que no conocía aún una distinción neta entre el poder judicial y el poder administrativo, acaecida con la revolución francesa – se trata más bien de un poder administrativo, de una concesión de indulto, con algunas condiciones por verificar y por imponer en virtud del poder recibido de Cristo por medio de la Iglesia, lo que exige asimismo un cierto conocimiento de causa»¹¹⁶.

Conviene tener en cuenta que el concilio tridentino rebajó el significado judicial al utilizar éste como imagen (“ad instar iudicii”). Por otra parte, en la época de Trento no se tenía una idea tan precisa del poder judicial, ya que no había acaecido la distinción ni teórica (Montesquieu) ni práctica de la “separación” de poderes (legislativo, judicial, ejecutivo). En todo caso, el juicio sacramental es “de misericordia”, de “sanación”, de “iluminación”.

Los teólogos de Trento encontraron en la traducción latina de la Vulgata de 1 Cor 5, 3. 12; 2 Cor 2, 10; 10, 6 un lenguaje judicial de la intervención salvífica en Cristo. Esta constatación les llevó a oponerse a los Reformadores y defender el carácter judicial del sacramento de la Penitencia. Es claro, que «desde un punto de vista cristológico, el sacramento de la penitencia es una anticipación sacramental e histórico-salvífica del juicio definitivo de Dios... [idea] que no quedó reflejada en absoluto en los cánones sobre la penitencia”. Pero “no hace falta estar de cuerdo con la interpretación reformada del ‘simul iustus et peccator’ para opinar que la terminología jurídica y no escatológica es completamente inadecuada para expresar el acontecimiento de gracia del sacramento de la penitencia»¹¹⁷.

La obligación de la confesión (declaración de los pecados) individual e íntegra

La declaración de los pecados constituyó un punto decisivo, y también conflictivo, en la praxis penitencial entre el Lateranense IV y el concilio de Trento¹¹⁸. La enseñanza del concilio de Trento sobre este aspecto también ha sido tenido como un obstáculo, en la renovación reciente, para la aceptación

¹¹⁶ O. BERNASCONI, *Penitencia*, en *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Madrid 1978³, 804.

¹¹⁷ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 404.

¹¹⁸ G. ESCUDÉ, *La doctrina de la confesión íntegra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento*, Barcelona 1967.

de otras posibles formas de celebración de la Penitencia. Esta dificultad ha estimulado la investigación sobre el significado exacto de la doctrina del Tridentino y la posibilidad de una reinterpretación para el momento actual.

Sobre la comprensión tridentina acerca de la integridad de la confesión han aparecido bastantes estudios¹¹⁹. Hay interpretaciones que identifican el *principio* de integridad con la *forma* de integridad. Pero, hay otras que establecen una distinción entre el ideal de una declaración perfecta y la forma de conseguir ese ideal, por ejemplo, mediante el uso de las categorías lógicas de “género”, “especie”, “circunstancias” que cambian la especie y “número”. En esta segunda interpretación, la doctrina tridentina soportaría la objetividad histórica de las formas penitenciales precedentes y aceptaría la posibilidad de utilizar otras formas distintas de declaración para conseguir el ideal que se persigue. «En Trento ni siquiera se llegó a sospechar que la conciencia histórica y social del hombre pudiera evolucionar algún día hasta el extremo de que el rito, tal como entonces se practicaba, pudiera constituir un obstáculo más que una ayuda para muchísimos ministros y penitentes»¹²⁰.

Como resumen de las posiciones actuales frente a este problema, Bernasconi hace la siguiente síntesis: «Respecto a la necesidad ‘iure divino’ de la confesión de los pecados mortales, las observaciones hermenéuticas se mueven esencialmente en tres líneas. Algunos, apoyándose en el hecho de que el concilio ha hablado de la obligación para los “pecados mortales”, recogen el discurso sobre el pecado-opción fundamental y restringen fuertemente el caso de la obligación de la confesión auricular. Un segundo grupo, recordando que el deber de la confesión íntegra de todos los pecados mortales, aunque graves, se ha entendido siempre como una exigencia condicionada, que no obliga cuando media una incomodidad verdaderamente grave, ensanchan el discurso a la ocasión de la celebración comunitaria de la peni-

¹¹⁹ J. A. DO COUTO, *De integritate confessionis apud patres concilii tridentini*, Roma 1963; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, en *Magistero e Morale*, Bologna 1970, 101-192; J. L. LARRABE, *La confesión de los pecados según el Concilio de Trento*, en *El Sacramento de la Penitencia*. XXX Semana Española de Teología, Madrid 1970; H. JEDIN, *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente*, «La Maison-Dieu» 104 (1970) 88-115; C. PETER, *La confesión íntegra en el concilio de Trento*, «Concilium» 61 (1971) 103-104; K. J. BECKER, *Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient*, «Theologie und Philosophie» 47 (1972) 161-228; A. AMATO, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*, Roma 1974; J. E. LOZANO, *La integridad de la confesión, ¿precepto positivo o norma eclesiástica?*, Roma 1977; D. BOROBIO, *El modelo tridentino de confesión de los pecados en un contexto histórico*, «Concilium» 210 (1987) 215-235.

¹²⁰ PETER, *La confesión íntegra*, 109.

tencia; en ese supuesto, seguiría obviamente en pie la obligación de su número y especie. Otros, que aducen diversas razones: o insisten en el hecho de que el concilio, al no conocer sino la confesión auricular, no podía excluir lo que ignoraba, o subrayan los diversos significados del ‘iure divino’ en Trento, o apelan a la grandísima transformación de la praxis penitencial a lo largo de la historia, opinan que la Iglesia puede acoger una nueva forma de celebración de la penitencia que no exija la confesión particular y detallada de los pecados mortales y que no incluya la obligación de confesarlos según su número y especie»¹²¹.

El nuevo *Ritual* (1973) mantiene la obligación de la confesión individual e íntegra. Es cierto que no recoge todos los detalles de la disposición tridentina (n. 7 a): no habla de la confesión de los pecados por especie y circunstancias que cambian la especie según el modo de conocer aristotélico. También es cierto que suaviza el procedimiento del examen y de la acusación (n. 6 b: han de hacerse “a la luz de la misericordia divina”). Estos detalles pueden ser interpretados como suavización de una teoría y de una práctica excesivamente rígidas¹²².

Sin embargo, recogiendo las normas dadas por la Congregación de la Doctrina de la Fe (16 de junio de 1972), la nueva reforma sienta un principio taxativo: «La confesión individual y completa seguida de la absolución es el único modo ordinario, mediante el cual los fieles pueden reconciliarse con Dios y con la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral los dispense de tal confesión» (n. 31: «La confesión individual e íntegra y la absolución continúan siendo el único modo ordinario»).

Este principio es el que ha condicionado gran parte de las opciones rituales que presenta la Reforma de 1973. Creemos que se trata de un planteamiento excesivamente rígido. «La teología y la pastoral de hoy permitirían mayor amplitud»¹²³.

La categoría “de iure divino”

Sobre la categoría del *de iure divino* con que se cualifica la necesidad de

¹²¹ BERNASCONI, *Penitencia*, 805.

¹²² Cfr. P. FARNÉS, *Comentarios a los Prenotandos*, «Phase» 78-79 (1974) 41-42.

¹²³ D. FERNÁNDEZ, *Futuro de la reconciliación sacramental en las comunidades religiosas*, «Vida Religiosa» 37 (1974) 413. La interpretación maximalista de la normativa actual puede verse, entre otros autores, en J. M. GRONDELSKI, *Confession of Sins as an Essential Element of the Sacrament of Penance*, «Angelicum» 78 (2001) 49-67.

la Confesión (canon 6) y hasta de su forma íntegra (canon 7) destacan los siguientes datos interpretativos¹²⁴:

- La expresión no tenía, en aquella época, la precisión que hoy día posee. “En tiempos del Tridentino y en este concilio se distinguían diversos grados de *ius divinum*. El primer grado abarcaba todo lo que se contiene en la Escritura de ambos Testamentos. El segundo grado, lo que se contiene implícitamente en ellos o lo que en estricto rigor lógico puede deducirse de lo explícito. Un tercer grado del *ius divinum* comprendía: a) las resoluciones de la Iglesia y de los concilios; b) lo que en la Iglesia era tenido sin lugar a dudas como institución apostólica, aunque no se apoyara en la Escritura¹²⁵. Los dos primeros grados eran denominados *ius divinum simpliciter*; el tercero, *ius divinum secundum quid* o *ius humanum simpliciter*.
- Además, a lo largo del mismo concilio, la fórmula consiguió mayor precisión. Así sucedió, cuando, en una congregación ulterior, se pretendía afirmar que la obligación de “residencia” de los obispos en sus diócesis era de “derecho divino”¹²⁶.
- Por otra parte, la expresión tiene mayor fuerza al referirla a la necesidad de la Confesión en general que al cualificar la obligación de la forma íntegra de la confesión.
- En consecuencia, «los padres y teólogos tridentinos, al utilizar la expresión ‘de iure divino’, no la emplean siempre en el mismo grado o intensidad, dependiendo del aspecto de doctrina al que se aplica (...). La mayor o menor explicitud con que se encuentra cada uno de estos aspectos en la Escritura y la Tradición, así como su reconocimiento por teólogos y padres conciliares, explican esta interpretación»¹²⁷.
- Se puede pensar que la existencia y la necesidad salvífica del sacramento de la Penitencia pertenecen, según Trento, al *ius divinum simpliciter*, a tenor de la interpretación dada a Jn 20, 22-23. En cuanto a la confesión individual de todos los pecados mortales será necesario tener en cuenta lo dicho en el apartado precedente. Una cosa es clara: «la Iglesia reconoce actualmente la posibilidad de que, además de la confesión individual

¹²⁴ W. A. NEWMAN, *Ius divinum and the Sacrament of Penance in Tridentine Theologians: Melchor Cano and Ruard Trapper*, Washington 1970; M. NICOLAU, “*Jus divinum*” acerca de la confesión en el Concilio de Trento, «Revista Española de Teología» 32 (1972) 419-439; C. J. PETER, *Dimension of Jus divinum in roman catholic Theology*, «Theological Studies» 34 (1973) 227-250.

¹²⁵ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 401.

¹²⁶ Cfr. J. NEUMANN, *Das Ius Divinum im Kirchenrecht*, «Orientierung» 31 (1967) 5-8.

¹²⁷ BOROPIO, *Reconciliación penitencial*, 63.

privada (secreta), se introduzca también (según la praxis de la Iglesia antigua) una confesión pública en la medida en que ello responda a una necesidad general»¹²⁸.

¿Afirmaciones dogmáticamente cerradas?

Sobre esta importante cuestión de la hermenéutica tridentina únicamente queremos dejar constancia de estas perspectivas:

- P. Fransen ha mostrado que la intención de establecer definiciones dogmáticas por parte de Trento ha de encontrarse no en el uso de la fórmula estereotipada de *anathema sit*, sino en la intención expresada en el mismo texto conciliar¹²⁹.
- De los 15 cánones que contiene el Decreto sobre la Penitencia únicamente se acercarán a la definición dogmática los cánones 6 y 7. Los intérpretes hacen esta afirmación a partir del contenido mismo de los cánones citados.
- Una referencia meramente cuantitativa es aportada por H. Vorgrimler, recogida, a su vez, de K. Stadel¹³⁰. Entre los teólogos de lengua alemana, consideran estos cánones [6 y 7] como dogmáticamente definidos: K. J. Becker, K. Rahner, W. Kasper, L. Scheffczyk, H. Vorgrimler; en cambio, los consideran como decisiones disciplinares revisables: B. Häring, A. Kirchgässner, F. Kikolasch, A. Winklhofer. Añade H. Vorgrimler: «A. Amato se muestra escéptico sobre el carácter vinculante del canon 7»¹³¹.

Disposiciones tridentinas

Obligación de la confesión anual

Los Reformadores negaban la obligatoriedad de confesarse una vez al año, tal como había ordenado el concilio IV de Letrán en el decreto 21. Trento reafirmó esa obligatoriedad en el capítulo 5 y en el correspondiente

¹²⁸ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 402.

¹²⁹ P. FRANSEN, *Réflexions sur l'Anathème au Concile de Trente*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 29 (1953) 657-672.

¹³⁰ K. STADEL, *Busse in Aufklärung und Gegenwart*, Paderborn 1974, 502, nota 136.

¹³¹ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 402, nota 117.

canon 8 de la Sesión XIV. Se dice en este último: «Si alguno dijere que la confesión de todos los pecados, cual la guarda la Iglesia, es imposible y una tradición humana que debe ser abolida por los piadosos; o que no están obligados a ello una vez al año todos los fieles de Cristo de uno y otro sexo, conforme a la constitución del gran Concilio de Letrán, y que, por ende, hay que persuadir a los fieles de Cristo que no se confiesen en el tiempo de Cuaresma sea anatema»¹³².

En la formulación tridentina del precepto no se recogen algunos detalles que había señalado el Lateranense IV: obligación de confesarse al sacerdote propio. Por otra parte, algún detalle anotado caerá en la legislación ulterior: confesarse en Cuaresma. En la mente de Trento, «no hay duda que se trata no de un precepto divino sino humano, pero que por su valor pedagógico, por su concreción del precepto de confesarse, y por su consonancia pascual, se debe persuadir a los fieles para que los cumplan en Cuaresma»¹³³.

Obligación de la confesión sacramental antes de la comunión

La relación entre Eucaristía y Penitencia en Trento es una cuestión de gran significación para entender la peculiaridad de cada uno de los sacramentos mencionados. En la Eucaristía sacrificio, según Trento, el Señor, «concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados, por grandes que sean»¹³⁴. Desde esa afirmación es preciso reconsiderar la peculiaridad de la “gracia” del sacramento de la Penitencia, cuyo efecto no será perdonar los pecados, en el sentido de justificación, sino según el modo que le corresponde a la gracia de la penitencial sacramental: en el sentido de reconciliación real (reconciliación con Dios *mediante* la acción eclesial y *a través* de la conversión personal e histórica).

Dentro del contexto teológico indicado ha de ser entendida e interpretada la obligación de la confesión sacramental antes de la comunión (en caso de pecado mortal), aspecto sobre el que conviene recordar algunos datos¹³⁵.

¹³² DH, 1708 (cfr. 1683).

¹³³ BOROBIO, *Reconciliación penitencial*, 67. Algunos padres conciliares no eran partidarios de que se concretara “tempore Quadragesimae”.

¹³⁴ DH, 1743. Cfr. J. EQUIZA, *La eucaristía sacrificio y el perdón de los pecados en el concilio de Trento*, «Phase» 257 (2003) 455-464.

¹³⁵ Sobre esta cuestión L. BRAECKMANS, *Confession et Communion au Moyen Âge et au Concile de Trente*, Gembloux 1971; M. ZALBA, *La obligación de confesar los pecados mortales antes de recibir*

- Antes del Lateranense IV (1215), no hay evidencia de ley ni, probablemente, de costumbre sobre este punto.
- El decreto 21 del Lateranense IV no creó la obligación de la confesión sacramental antes de la comunión, en situación de pecado mortal.
- Tal exigencia pasará a ser “doctrina communis” en los siglos XIV y XV.
- La prescripción de Trento se encuentra en el capítulo 7 y en el canon 11 de la sesión XIII (11 de octubre de 1551)¹³⁶. El capítulo 7 apela a la “costumbre eclesiástica” y el canon 11 “establece y declara”. Dice así el canon 11: «el mismo santo Concilio establece y declara que aquellos a quienes grave la conciencia de pecado mortal, por muy contritos que se consideren, deben necesariamente hacer previa confesión sacramental, habida facilidad de confesores (*habita copia confessoris*)».
- Esta disposición tridentina ha pasado a la codificación canónica. En el Código de 1917 se distinguían, con algún pequeño matiz, la situación del fiel (comunión): canon 856 y la del sacerdote (celebración de la Misa): canon 807. En la actual codificación de la Iglesia latina (1983) la normativa se establece en un solo canon (916); el paralelo del código de la Iglesia católica oriental se encuentra en el canon 711¹³⁷.
- Actualmente es doctrina eclesiástica y norma canónica; así lo expuso Juan Pablo II en 1984¹³⁸. Doctrina que es recogida en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 1385) y en su *Compendio* (n. 291).

El teólogo J.-M. R. Tillard, apoyándose en la relación que establece Trento entre la Eucaristía y la Penitencia sacramental al ver a ésta en un dinamismo interno (una especie de “votum”, aunque el concilio no utilice este término)¹³⁹, afirma: «con tal de que el ‘votum’ exista, aunque sea gravemente pecador, éste podrá entonces, sin haberse confesado sacramentalmente, recibir el cuerpo del Señor y alcanzar la reconciliación (...). Porque eucaristía y penitencia sacramental no son cosas que se añadan una a otra: la se-

la Eucaristía, *éurge por derecho solo eclesiástico o también divino?*, «Theologica» 17 (1982) 53-82; A. MIRALLES, *Base dogmática del precepto de la confesión previa a la comunión*, en *Reconciliación y Penitencia*, Pamplona 1983, 833-853.

¹³⁶ DH, 1647 (capítulo 7) y 1661 (canon 11).

¹³⁷ C. J. ERRÁZURIZ, *Disposiciones requeridas para recibir la Eucaristía a la luz del canon 916 del Código de Derecho Canónico*, «La Revista Católica» 107 (2007) nr. 1.156, 271-288.

¹³⁸ JUAN PABLO II, *Relación entre el Sacramento de la Reconciliación y el Sacramento de la Eucaristía*. Audiencia general del miércoles 19 de abril de 1984, «Ecclesia» nr. 2.172 (5 de mayo de 1984) 7.

¹³⁹ J.-M. R. TILLARD, *El pan y el cáliz de la reconciliación*, «Concilium» 61 (1971) 35-51.

gunda no hace sino poner plenamente de relieve una línea estructural de la primera, en el interior del misterio global de la reconciliación»¹⁴⁰.

Significado de la fórmula “anni discretionis” (años de la discreción)

La cuestión sobre los “años de la discreción” (*anni discretionis*) ha sido planteada en el cristianismo pensando en la edad adecuada en orden a la recepción de los sacramentos, concretamente el de la Eucaristía y el de la Penitencia.

Fue el concilio IV de Letrán el que estableció la obligación de confesarse al menos una vez al año “al llegar a los años de la discreción” (*postquam ad annos discretionis pervenerit*)¹⁴¹. Trento habló de los “anni discretionis” para poder recibir la Eucaristía (canon 9 de la sesión XIII)¹⁴². Implícitamente también acepta esa condición al asumir la forma de práctica penitencial “conforme a la constitución del gran Concilio de Letrán” (canon 8 de la Sesión XIV)¹⁴³.

En la Edad Media, en la época del Lateranense IV, se pensó que esa situación de consciencia o de “discreción” coincidía con los 7 años de edad. Más tarde, por motivos de peligro de profanación de la Eucaristía, se retrasó la edad a los 10-14 años. Los autores del s. XVI pensaban que los años de la discreción eran hacia los 14 años. Tal fue el parecer de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto¹⁴⁴. El significado, pues, de la fórmula de Trento ha de situarse entre los 10 y los 14 años.

Pío X, en el Decreto *Quam singulari* (8 de agosto de 1910), volvió a la tradición de la Iglesia primitiva: situó la «edad de la discreción (*aetas discretionis*), tanto para la confesión como para la comunión» en aquella etapa de la vida «en que el niño empieza a razonar, es decir, hacia los 7 años, bien sea más, bien sea también menos (*sive supra, sive etiam infra*). Desde este tiempo empieza la obligación de satisfacer a uno y a otro mandamiento de la confesión y comunión»¹⁴⁵.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 51.

¹⁴¹ DH, 812,

¹⁴² DH, 1659. En DH, 1734 los “años de la discreción” vienen después de la edad de “párvulos”.

¹⁴³ DH, 1708.

¹⁴⁴ I. JERICÓ, *Al alcanzar el estado de discreción. Dos textos de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto*, «Ciencia Tomista» 132 (2005) 295-321.

¹⁴⁵ DH, 3530.

Balance

Queremos terminar esta presentación sobre la Confesión en el concilio de Trento con una anotación sobre las formas de celebración y con una reflexión sobre el significado histórico de la reforma tridentina de la Penitencia.

Sobre las formas de celebración

Trento no afirma en ningún lugar que «la Confesión individual e íntegra sea el *único* modo ordinario» de reconciliación sacramental. Tampoco hizo la afirmación histórica (que, si fuera así, sería contraria a la objetividad de los hechos) de que sólo la Confesión secreta fue la que «la Iglesia observó siempre desde el principio»¹⁴⁶. De hecho, admite la Confesión pública de los pecados y el modo de actuar de la Iglesia antigua así como la praxis peculiar frente a los casos reservados¹⁴⁷. Lo que defendió Trento fue que la Confesión individual e íntegra no es contraria «a la institución y al mandato divino», pudiendo muy bien haber coexistido (y coexistir) con otras formas penitenciales¹⁴⁸.

A pesar de ser ciertas las afirmaciones anteriores, la Iglesia postridentina conoció una drástica reducción de las prácticas penitenciales. Con la reforma tridentina se redujeron todavía más las formas de celebrar el sacramento de la Penitencia. Se impuso la Confesión auricular, «con exclusión fáctica de otras formas hasta entonces vigentes, tales como la ‘penitencia pública o peregrinación penitencial’, la ‘penitencia solemne cuaresmal’, la penitencia ‘absolutoria’ con absolución colectiva... Este hecho, en el cual late una intención positiva (salvar la unidad y luchar contra el error), tiene no pocas consecuencias relativas: individualismo y privatismo, confesionismo, olvido de la dimensión comunitaria, insuficiente valoración de otros elementos del sacramento»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ DH, 1706.

¹⁴⁷ DH, 1683 (confesión pública), 1692 (práctica de la Iglesia antigua), 1686 (casos reservados).

¹⁴⁸ Cfr. K. NTEDIKA, *La coexistence de la confession auriculaire et de la confession publique dans l'Église d'après le concile de Trente*, «Revue Africaine de Théologie» 15 (1984) 33-45.

¹⁴⁹ BOROBIO, *Reconciliación penitencial*, 71.

Significado histórico

De por sí, Trento no instauró un régimen nuevo de Penitencia en la Iglesia. Introdujo “modificaciones” en el régimen de Penitencia normatizado por el concilio IV de Letrán. Sin embargo, es preciso reconocer que Trento supuso una variación importante en la comprensión y en la praxis del sacramento de la Penitencia. Variación que tuvo su origen en la crisis protestante; de ahí que venga “condicionada” por esa peculiaridad de ser respuesta y oposición a otra cosa.

Entre las modificaciones más importantes hay que situar las dos siguientes:

- El uso de la Confesión como control eclesial y social (control de las conciencias).
- La subjetivización de los factores que intervienen en la configuración de la praxis sacramental de la Penitencia. Se puede hablar de una “desocialización” (desecclesialización) y de una “psicologización” de la Penitencia.

El dinamismo subjetivizador de la Penitencia, en el cristianismo posttridentino, trajo consigo el dar importancia:

- 1) A la *absolución* (es el factor que asegura el perdón y, consiguientemente, la salvación): cobra mayor relieve la función del “confesor” así como la mediación “eclesial” de la salvación.
- 2) Al *arrepentimiento*, sin el cual no hay posibilidad de absolución: de ahí el examen de las situaciones de “habituados”, “reincidentes” y “ocasionarios”; de ahí también la “dilación de la absolución”.
- 3) A la *declaración* de los pecados: con la consiguiente catalogación y determinación de los mismos.

Por razón del énfasis en la vertiente subjetiva, a la praxis sacramental de la Penitencia se le asignarán otras funciones, como la *dirección espiritual*: para solucionar las dudas de conciencia y, sobre todo, para orientar al penitente en el camino de la perfección cristiana.

La Confesión, relanzada en Trento, resultó ser, junto a la revisión de determinadas prácticas tradicionales y a la implantación de otras nuevas, una estrategia decisiva para extender el catolicismo en las sociedades modernas. Mediante la ayuda y el filtro de los Manuales de moral casuista los confesores examinaron los pecados de las poblaciones, propiciaron la conversión moral de los individuos y ejercieron un control eclesial y social. La Confesión fue un factor decisivo para el funcionamiento de la red institucional de

las parroquias y para que éstas, en concreto, realizaran el control territorial, tanto eclesial como social.

*Esplendor y sombras de la Penitencia en la Iglesia postridentina
(hasta el Ordo Paenitentiae de 1973)*

Escribir la historia del sacramento de la Penitencia en los siglos que corren entre el concilio de Trento y el concilio Vaticano II requiere un espacio largo y una gran diversidad de aproximaciones. La Penitencia es una de las instituciones primarias que determinan la peculiaridad del catolicismo postridentino.

Muchos de los factores que condicionan o realizan esa historia serán analizados a lo largo del presente Congreso. De ahí que aquí limitemos la consideración a subrayar algunos de ellos, reduciendo al máximo tanto el contenido como las referencias bibliográficas¹⁵⁰.

*La puesta en práctica de las orientaciones de Trento.
Papel destacado de Carlos Borromeo*

Muy probablemente lo que vino después de Trento no se encontraba en la intención de los padres conciliares tridentinos. Los “textos” de Trento han de ser leídos desde ellos mismos pero también desde el “efecto” que de hecho produjeron. Sirve también aquí la hermenéutica de la *Wirkungsgeschichte*.

Las afirmaciones teológicas, las determinaciones prácticas y las orientaciones espirituales que emitió Trento en relación con la Penitencia cobraron su rostro efectivo a través de las reformas que, después del concilio, fueron surgiendo en la Iglesia. Tales reformas se remiten al concilio, pero no brotan de él de forma necesaria. Hay que reconocer la intervención de factores in-

¹⁵⁰ Todavía sigue siendo objetiva la afirmación de que «no existe un estudio histórico, sociológico o doctrinal de la confesión postridentina» (GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 280: en relación a los siglos XVII-XVIII; 281: en relación a los siglos XIX-XX). Hay elementos históricos, no sólo en las referencias bibliográficas de las siguientes notas, sino también en algunos estudios de carácter más general: A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996) 211-548; R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra medioevo ed età moderna*, Bologna 2002; A. MAFFEIS, *La coscienza e il giudice. Il sacramento della penitenza nella chiesa tridentina*, en *Perdono e Riconciliazione*, Brescia 2006, 187-230.

termedios que vehicularon, orientaron y, a la postre, hicieron efectiva la reforma.

Hubo factores oficiales que encauzaron la reforma penitencial. Hay que contar, entre ellos, la publicación del rito de la Penitencia dentro del *Rituale Romanum* de 1614¹⁵¹, el manual de liturgia que seguía al *Rituale Ambrosianum* de 1584. Por vez primera se tenía un rito autónomo y reconocido por todos en el conjunto de la Iglesia para celebrar la Penitencia.

Fueron muchos los pastores postridentinos que promovieron importantes iniciativas pastorales en relación con la práctica penitencial. Sin embargo, para la puesta en marcha de la reforma penitencial de Trento, la máxima figura, en los años inmediatamente posteriores al concilio, fue sin duda Carlos Borromeo (1538-1584), canonizado veintiséis años después de su muerte (1610)¹⁵². En el conjunto de su obra pastoral este arzobispo de Milán aparece como el parangón o el ideal de los pastores reformadores de la Iglesia tridentina. Ya en las últimas fases del concilio su papel había sido destacado. Pero su importancia se puso de manifiesto al convertirse en el legislador modelo de la Reforma católica en la gran archidiócesis de Milán¹⁵³.

Si ese papel de obispo reformador tiene que ser aplicado al conjunto de la actividad pastoral de Carlos Borromeo, lo debe ser, de modo especial, para la reforma de la Penitencia. Sus *Instrucciones a los confesores* de la ciudad y de la diócesis son la expresión de su labor en la pastoral del sacramento de la Penitencia.

Esas *Instrucciones* no sólo sirvieron para encauzar la pastoral de la diócesis milanesa sino que fueron punto de referencia para la confección de otros muchos Manuales de confesión. Su influjo perdura hasta el s. XIX. Todavía el abad J. Gaume, en un *Manual* muy difundido en seminarios y en noviciados, publicado en 1837, las considera como una de sus fuentes¹⁵⁴.

En las *Instrucciones* resuenan las orientaciones eclesiásticas precedentes (los concilios de Letrán IV y de Trento, los teólogos medievales). Hay algu-

¹⁵¹ *Rituale Romanum* (1614). Título IV. «De Sacramento Poenitentiae». Edición actual: *Rituale Romanum. Editio princeps (1614)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendici a cura di M. Sodi - J. J. Flores Arcas, Città del Vaticano 2004.

¹⁵² Entre otras muchas referencias bibliográficas, ver *San Carlo e il suo tempo*, Roma 1986; A. RIMOLDI, *Carlo e Federico Borromeo (1564-1631). Appunti dei loro episcopati, con particolare riferimento all'attività assistenziale*, «La Scuola Cattolica» 134 (2006) 541-564.

¹⁵³ E. CATTANEO, *Il primo Concilio provinciale milanese, 1565*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, I, 15-275; W. GÓRALSKI, *I primi sinodi di San Carlo Borromeo. La riforma tridentina nella provincia ecclesiastica milanese*, Milano 1989.

¹⁵⁴ J.-J. GAUME, *Manuel des confesseurs*, 2 vol., Paris 1937, manual de inspiración alfonsiana.

nas insistencias especiales que cobran relieve en las orientaciones de Borromeo y que van a constituir rasgos de la praxis penitencial de la Iglesia tridentina. He aquí algunas de esas insistencias:

- La necesidad de la declaración de *todos* los pecados; el ocultar o “callar” alguno de los pecados graves lleva al peligro de precipitar las almas al infierno. La “falsa vergüenza” y la ocultación de los pecados se convierte en un tópico de la praxis penitencial.
- Las *cautelos* que el confesor ha de seguir para no convertir el ministerio de la confesión en una ocasión de peligros para la propia alma. Tales cautelas son estrictas cuando se trata de las confesiones de mujeres.
- La *dilación* (y, con frecuencia, también la *negación*) de la *absolución* es otra de las opciones pastorales propuestas en orden a suscitar el verdadero arrepentimiento traducido en un eficaz propósito de la enmienda.

Se ha escrito que las reformas llevadas a cabo por Carlos Borromeo no deslumbran por su originalidad. Su valía se encuentra en «la firmeza con que logró traducir en actitudes concretas los ideales del concilio de Trento». Por eso mismo, “logró no sólo enderezar la situación de la diócesis, sino influir profundamente en el entramado de la Iglesia post-tridentina”¹⁵⁵.

La afirmación general precedente es válida para la reforma del sacramento de la Confesión, Además, las *Instrucciones* de Carlos Borromeo tuvieron un significado histórico quizás no pretendido por su autor y promotor. Fueron utilizadas, sobre todo en la Iglesia de Francia, para apoyar las posturas rigoristas en general y, más concretamente, el rigorismo en la práctica penitencial¹⁵⁶. Esa influyente interpretación rigorista llega hasta la mitad del s. XIX, hasta el momento en que tiene lugar «la adopción de una moral menos intransigente, la de san Alfonso de Liguori»¹⁵⁷.

En síntesis, «importa poco saber si san Carlos Borromeo fue un creador original; lo que es cierto es que él ‘popularizó’ las grandes decisiones del concilio de Trento en material de penitencia»¹⁵⁸. Sus *Instrucciones* están al

¹⁵⁵ L. MEZZADRI, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale*, in *Storia della Chiesa*, a cura di A. Fliche - V. Martín, XVIII/2, Cinisello Balsamo 1988, 481-482.

¹⁵⁶ M. BERNOS, *Saint Charles Borromée et ses “Instructions aux confesseurs”, une lecture rigoriste par le clergé français (XVIe-XIXe siècle)*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 185-200.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 199.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 200.

origen de la explosión de la literatura religiosa relacionada con el sacramento de la Penitencia en la Iglesia del s. XVII. La reforma penitencial de la etapa postridentina depende, en gran medida, de las opciones pastorales del obispo reformador de Milán: para bien, en cuanto que propició una reforma de la moral del pueblo, y para menos bien, en cuanto que apoyó actitudes y prácticas pastorales de rigorismo penitencial. Esta segunda afirmación cobra mayor sentido si se tiene en cuenta la “lectura” que, en Francia, se hizo de las *Instrucciones* de Borromeo.

Las disposiciones de Carlos Borromeo «no autorizaban forzosamente a los rigoristas franceses y flamencos del XVII a poner como hicieron, bajo la autoridad del santo, la campaña a favor del aplazamiento generalizado de la absolución». Pero, «la pastoral milanesa no carecía de aspectos severos, y al recordarla un siglo más tarde, los rigoristas, sobre todo al compararse con sus adversarios, podían sentirse de buena fe, sus herederos»¹⁵⁹.

La sede de la Confesión: el confesionario

El *confesionario* no fue una invención de Carlos Borromeo; pero fue él quien lo popularizó. Desde 1565 el confesionario con rejilla fue prescrito como sede para la celebración *ordinaria* del sacramento de la Penitencia¹⁶⁰.

La celebración de la Penitencia canónica de la Iglesia antigua, concretamente la absolución, tenía lugar en el templo (en su interior o en el atrio, según las diversas tradiciones) durante una reunión litúrgica (de ordinario, en Roma, el Jueves Santo; en España, el Viernes Santo). La Penitencia tarifada de la alta Edad Media era celebrada, de ordinario, en la iglesia pero no de forma pública sino en un lugar adecuado para el confesor y el penitente (en presencia de otros fieles pero un poco separados de éstos de manera que no puedan ser escuchados). Una similar forma de celebración se adoptó para Confesión auricular prescrita por el Lateranense IV. Eso es lo que reflejan las representaciones de la praxis penitencial que se conservan en miniaturas y en pinturas de la época. Por ejemplo, en la bóveda de la iglesia de la Coronación de Nápoles (en torno a 1360-1365) se muestra a un sacerdote sen-

¹⁵⁹ J.-L. QUANTIN, *El rigorismo cristiano*, Madrid 2006, 45.

¹⁶⁰ Sobre la historia del uso del confesionario: P. LÓPEZ, *El lugar para la celebración de la penitencia*, «Scripta Theologica» 25 (1993); A. BLANCO, *Spazio e tempo nella riconciliazione sacramentale. Studio storico, teologico e canonistico del confessionale e della frequenza della confessione*, Roma 1999, obra un poco resumida en A. BLANCO, *Historia del confesionario*, Madrid 2000.

tado en una sede y una mujer arrodillada delante de él; el sacerdote no mira a la mujer, sino que tiene la cara vuelta en otra dirección¹⁶¹.

Inicialmente, las sedes eran móviles. Pero, con el tiempo, se convierten en sedes fijas adosadas a la pared en el interior de la iglesia. El primer testimonio de estas sedes fijas se encuentra en Pisa, en el s. XIV¹⁶². En época cercana al concilio de Trento, aumentan los testimonios a favor de la existencia de sedes fijas para la Confesión. En España, es de destacar la petición de Juan de Ávila en el *Memorial primero para el concilio de Trento*: «peligro corren los que confiesan a mujeres fuera del confesonario, por la ocasión que tiene de ver tan de cerca la faz de la mujer, y para ellas es gran ocasión de callar sus pecados y este peligro toca también a los hombres. Conviene que en las iglesias haya confesonarios, a lo menos de palo, que es cosa fácil; de manera que el confesor sea visto de todas y el penitente pueda quedar escondido»¹⁶³. En Italia, el confesonario fue introducido, en los inicios de 1540, por el obispo de Verona Gian Mateo Giberti¹⁶⁴.

Aún teniendo en cuenta tales testimonios, «las noticias sobre los confesonarios en la primera mitad del siglo XVI no son demasiado abundantes, lo cual hace pensar que, aún siendo utilizados desde principios de este siglo o algo antes, su uso no estaba todavía extendido; de hecho, aún no había sido prescrito por la autoridad eclesiástica, salvo en algún lugar aislado»¹⁶⁵.

Fue, sobre todo, en la diócesis de Milán donde Carlos Borromeo adoptó las prescripciones de mayor influencia posterior para toda la Iglesia acerca de la obligatoriedad del confesonario *con rejilla*. En el concilio provincial de 1565 determinó que la Confesión ordinaria fuera escuchada en sedes especialmente destinadas a tal efecto, dotadas de rejillas. También prescribió que allí donde no hubiera sedes de este tipo se procurara, cuanto antes, hacerse con ellas. Tales determinaciones fueron renovadas diez años más tarde, hablando ahora ya de *confesionales*. A partir de entonces, se suceden

¹⁶¹ A. BLANCO, *Historia del confesonario*, 71-73. En el tríptico sobre los sacramentos de Roger van der Weyden (hacia 1445) se representa a un sacerdote sentado sobre una sede abierta, fija, de madera oscura, delante del cual está un hombre arrodillado en actitud implorante, mientras una mujer, un poco retirada, espera su turno.

¹⁶² LÓPEZ, *El lugar para la celebración de la penitencia*, 879.

¹⁶³ J. DE ÁVILA, *Memorial primero para el Concilio de Trento*, in *Obras Completas*, edición de L. Sala Balust y F. Martín Hernández, t. VI, Madrid 1971, 72.

¹⁶⁴ A. V. AMARANTE, "Pratica del Confessore per ben esercitare il suo ministero", «Studia Moralia» 45 (2007) 352, nota 6. Sobre la influencia de este obispo de Verona en la ulterior reforma llevada a cabo en Milán por Carlos Borromeo: E. CATTANEO, *Influenze veronesi nella legislazione di S. Carlo Borromeo*, Padova 1960.

¹⁶⁵ BLANCO, *Historia del confesonario*, 79.

prescripciones similares en otras muchas diócesis de la Catolicidad¹⁶⁶. La normativa alcanza el rango supremo cuando el *Ritual Romano* de 1614 determina que las Confesiones se escuchen en el confesonario colocado en un lugar visible y dotado de rejilla. Abundan normas posteriores en el mismo sentido, entre ellas la del Código de 1917 (canon 909). A partir del nuevo *Ordo Paenitentiae* (1973) y del Código de 1983 (canon 964) se deja a las Conferencias Episcopales el dar normas sobre «la sede para oír confesiones»¹⁶⁷.

El confesonario ha tenido múltiples significados, unos prácticos y otros simbólicos. Entre éstos: 1) manifiesta el carácter judicial del sacramento (el confesor, sentado; el penitente, de rodillas); 2) expresa el papel y la función destacada del sacerdote. Hay estudios que recogen las diversas representaciones de la práctica de la Confesión; en ellas se advierte la variedad de espacios, de posturas, de formas expresivas en las que acaece la celebración penitencial¹⁶⁸. Es digno de ser tenido en cuenta el carácter simbólico que representan los confesionarios en el cristianismo postridentino. Junto con los púlpitos, los confesionarios son expresión del catolicismo moderno. En algunos casos, significan la exhuberancia y el carácter barroco de ese cristianismo; en otros, añaden el matiz contra-reformista¹⁶⁹.

La práctica de la Confesión, dependiente de determinadas opciones teológicas y pastorales

Es evidente que la realización concreta del sacramento de la Penitencia, en el catolicismo postridentino, estuvo sometida al influjo de determinadas opciones teológicas y de diversas prácticas pastorales. En ese conjunto de opciones y de prácticas son de subrayar algunas de mayor significación, tanto por su cercanía pastoral a la Confesión como por el influjo determinante en la dinámica interna de la praxis penitencial.

¹⁶⁶ Ver datos en BLANCO, *Historia del confesonario*, 106-111.

¹⁶⁷ Sobre las diversas normativas emanadas de las Conferencias Episcopales: BLANCO, *Historia del confesonario*, 197-202.

¹⁶⁸ Ver las representaciones y el estudio correspondiente que ofrece: R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati*, Bologna 2002, 161-181 (“Figure della confessione”).

¹⁶⁹ A este respecto, merecen consideración los púlpitos y confesionarios de las iglesias contra-reformistas de los Países Bajos católicos, dependientes de la Corona española (púlpitos de la catedral de Bruselas, de la iglesia de San Juan Bautista de Bruselas, de la iglesia de San Pedro de Lovaina, de la catedral de Amberes, etc.; confesionarios de la iglesia de San Miguel de Lovaina, de la catedral de Amberes: nueve confesionarios procedentes de la abadía cisterciense de Hemiksem, etc.).

La predicación. Las misiones populares

Entre las prácticas pastorales influyentes sobre la Penitencia debe seguir siendo señalada, como denotamos para la época medieval, la *predicación*. Evidentemente, el objetivo y el contenido de ésta no se limitaban a ser un preámbulo o una continuidad de la praxis penitencial. Pero la predicación, sobre todo la de carácter extraordinario, tuvo mucho que ver con las formas de realización de la Confesión en la época postridentina¹⁷⁰. La predicación extraordinaria se concretó en: predicaciones con motivo de la fiesta de santos, predicaciones en Novenas, predicaciones de festividades locales, etc. Entre las formas de predicación extraordinaria sobresalió la práctica pastoral de las *Misiones populares*¹⁷¹.

Aunque la pastoral de las misiones “interiores” provenía de antes, éstas ejercieron una función decisiva en la configuración del catolicismo postridentino. De forma más concreta, su influjo tuvo lugar en la manera de entender y de practicar la Confesión durante los siglos posteriores a Trento (el s. XVII, el s. XVIII y, en cierta medida, el s. XIX). La relación estrecha entre la misión popular y la confesión es algo sabido y reconocido ampliamente por los estudiosos de la historia del catolicismo barroco¹⁷². Es válida la precedente afirmación, sobre todo, para el método misionero de los Padres Lazaristas o Paúles, según los cuales el trabajo de la misión se realiza de modo especial en el confesionario donde «se aquietan las conciencias»¹⁷³. Entre los misioneros posteriores sobresale la palabra de Alfonso de Liguori, para quien el mayor fruto de las Misiones se encuentra en las Confesiones: «Creedme, el mayor fruto de las misiones no consiste en oír sermones, sino en que se confiesen todos los del pueblo con los misioneros. Si alguien, durante la misión, no ajusta las cuentas de su vida pasada y no pone orden en su vida futura mediante la confesión, de poco le servirán los sermones oídos»¹⁷⁴.

¹⁷⁰ P. GAN JIMÉNEZ, *El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular*, en *Religiosidad popular*, II, *Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona 1989, 111-124.

¹⁷¹ B. PEYROUS, *Missions paroissiales*, in *Catholicisme*, IX, Paris 1980, 401-431; F. GIORGINI, *Il ruolo delle missioni itineranti nella storia della Chiesa*, en *Missioni al Popolo per gli anni '80*, Roma 1981; *Le Missioni popolari dei Redentoristi in Europa*, «Spicilegium Historicum CSsR» 33 (1985) monográfico; G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'età moderna*, a cura di G. De Rosa - T. Gregory, Roma-Bari 1994, 419-452; *Le Missioni popolari della Congregazione della Missione nei secoli XVII-XVIII*, a cura di L. Mezzadri, Roma 2002.

¹⁷² B. DOMPNIER, *Missions et confession au XVIIe siècle*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession*, 201-220.

¹⁷³ L. MEZZADRI, *Storia delle missioni popolari*, «Vita Pastorale» 90 (2002) nr. 12, 116-119.

¹⁷⁴ A. DE LIGUORI, *Riflessioni utili ai vescovi*, in *Opere*, III, Torino 1846, 875.

La *confesión general* fue una práctica apoyada por las Misiones populares (también por los Ejercicios espirituales). La misión funcionaba como una especie de bien pensada máquina pastoral para suscitar la conversión; una de las piezas fundamentales era la Confesión. El misionero era un confesor “extraordinario”, no sólo por las *facultades* extraordinarias para perdonar que le eran concedidas sino también por el halo que tenía su figura y que servía para atraer la confianza de los fieles. Era una estrategia pastoral ampliamente aceptada que la “dureza” en el púlpito tenía como compensación y consecuencia lógica la “dulzura” en el confesionario.

Las *Misiones* apoyaron de manera eficaz la práctica de la Confesión, aunque la evaluación de esa estrategia pastoral no deja de reconocer algunas limitaciones. «La misión se presenta en el siglo XVII como una ocasión extraordinaria para obtener el perdón. Ella conduce masivamente a los fieles al confesionario, subrayando en particular que el castigo eterno pendía sobre los impenitentes. Pero, ¿qué inflexión introdujo en la concepción y en la práctica del sacramento de la penitencia? En referencia a un público ignorante de las verdades eternas, los misioneros insistieron sobre la necesidad de reconocer el pecado y estimaron con frecuencia que ese reconocimiento lo adquirirían cuando los penitentes estaban dispuestos a *decir* sus pecados. La confesión de las faltas -la confesión en sentido estricto- fue así valorizada en detrimento de los otros aspectos o partes del sacramento. La pastoral utilizada para llevar a los fieles a esa confesión se reveló ciertamente eficaz, pero apenas si contribuía a hacer entrar la confesión en la práctica religiosa ordinaria de los fieles»¹⁷⁵.

El carácter extraordinario de la Confesión durante las misiones mantuvo la eficacia de lo “extraordinario”, pero no llegó a transformar la realidad normal de lo “ordinario”. Por otra parte, aunque las misiones propiciaron transformaciones de personas y de grupos humanos (por ejemplo, mediante “reconciliaciones” especiales entre personas y entre grupos), el énfasis otorgado a la confesión en cuanto tal (el *decir* los pecados) frustró otros dinámicos internos al sacramento de la Penitencia, como la transformación religiosa del sujeto o la adopción de prácticas pastorales de mayor concienciación cristiana tanto en el ámbito de la comunidad cristiana como en la sociedad.

¹⁷⁵ DOMPNIER, *Missions et confession*, 219-220.

Las discusiones sobre la gracia y sobre los sistemas de moral

La dinámica interna de la Confesión, en la época posterior a Trento, también recibió el influjo de dos sesgos importantes sufridos en la teología de la época: uno de carácter dogmático; el otro, de orientación moral. Por una parte, la comprensión de la obtención del perdón sacramental quedó condicionada por las discusiones en torno a la conjugación entre la *gracia* y la *libertad*. Por otra, la praxis penitencial sufrió una *orientación moralizadora* proveniente de los planteamientos de la teología moral de la época.

Se comprende, pues, que la crisis que se dio en torno a esas dos áreas teológicas repercutiera sobre la comprensión y la praxis de la Confesión. Concretamente, ésta se vio profundamente condicionada por: 1) El Jansenismo. 2) Por la crisis de los sistemas de moral. En términos generales, se puede afirmar que la praxis penitencial fue introducida por los raíles del rigorismo tanto teológico (jansenismo) como moral (probabiliorismo). En las Iglesias en que tuvieron gran importancia los movimientos rigoristas indicados la Confesión prácticamente desapareció durante casi un siglo y medio¹⁷⁶.

Se acepta comúnmente que en la figura y en la obra de Alfonso de Liguori se encuentra la solución a esa crisis. El moralista napolitano, llamado también “doctor de la confesión”¹⁷⁷, siempre hizo acompañar a su *Theologia Moralis* el librito *Práctica del confesor* (aparecido inicialmente en italiano y adosado a la 2ª edición de la TM y, después, traducido también al latín). Desde la 3ª edición veneciana de la TM, la versión latina (*Praxis Confessarii*) acompañó siempre a la obra moral grande¹⁷⁸.

Alfonso, a decir de un biógrafo del s. XIX, realizó una “revolución copernicana” en la práctica del sacramento de la Penitencia¹⁷⁹. La benignidad que propugna en su moral está toda ella encaminada a la práctica del sacra-

¹⁷⁶ La influencia del rigorismo en la práctica penitencial pasó de Europa a los países de América francófona: G. PLANTE, *Le rigorisme au XVIIe siècle: Msgr. De Saint-Vallier et le sacrement de la pénitence*, Gembloux 1971. En América hispana, la exportación de los ideales tridentinos de la Penitencia tuvo otras orientaciones: M. AZOULAI, *Les péchés au Nouveau Monde: les Manuels pour la confession des Indiens, XVIe-XVIIe siècles*, Paris 1993; L. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, México 1998.

¹⁷⁷ Ph. ROUILLARD, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Paris 1966, 84-85.

¹⁷⁸ Sobre la génesis y el contenido de la alfonsiana *Pratica del confessore*, ver el reciente estudio de A. V. AMARANTE, “*Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero*”, «*Studia Moralia*» 45 (2007) 349-376.

¹⁷⁹ Cfr. J. JEANCARD, *Vie du B. A. M. de Liguori*, Marseille 1828, 419. Ver el desarrollo de las implicaciones históricas de esta afirmación en G. DE ROSA, *S. Alfonso e il secolo dei lumi*, «*Rassegna di Teologia*» 28 (1987) 29-30.

mento de la Penitencia. Es una benignidad para la praxis de la reconciliación sacramental (sin olvidar el sacramento de la Eucaristía: Comunión)¹⁸⁰.

La Confesión volvió a ser recuperada cuando la moral católica tuvo un proceso de “liguorización”, sobre todo a lo largo del s. XIX¹⁸¹. Es en este siglo cuando se da en Francia el fenómeno del Cura de Ars, en cuya pastoral del confesionario resuenan los rasgos de la benignidad alfonsiana (aunque en muchas presentaciones de hoy sobre la pastoral del Cura de Ars no sean explícitamente reconocidos).

Otros factores

Al ser una realidad de tanta significación para la configuración del catolicismo post-tridentino, la Confesión está vinculada a otros muchos factores tanto de la cosmovisión teológica como de las instituciones eclesiales. El factor teológico más determinante, según hemos anotado de varios modos, es la comprensión de la *justificación*, la cual, a su vez, condiciona la imagen de Dios, la función soteriológica de Cristo, la mediación salvífica de la Iglesia, la relación entre acción humana y gracia divina, etc.

Entre las instituciones eclesiásticas que tienen una conexión estrecha con la práctica penitencial hay que destacar: la organización eclesial de las *Indulgencias* y la institución de la *Penitenciaría Apostólica*. No es el momento de hacer ni siquiera un mínimo desarrollo de la conexión entre la Confesión tridentina con tales instituciones eclesiales. Únicamente quede subrayada la importancia que ha Penitenciaría Apostólica, desde su creación (hacia 1250) hasta nuestros días, para situaciones especiales relacionadas con la práctica penitencial¹⁸².

Relieve especial otorgado al “ministro” de la confesión. Los “oficios del confesor”

En el trasfondo de la práctica eclesial de la Penitencia se encuentran las diversas imágenes que ofrece la Sagrada Escritura para expresar el dinamis-

¹⁸⁰ M. VIDAL, *La morale di Sant’Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*, Roma 2006².

¹⁸¹ J. GUERBER, *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, Roma 1973.

¹⁸² Ver la historia de esa relación en la reciente recopilación de estudios *La Penitenzieria Apostolica e il Sacramento della Penitenza. Percorsi storici, giuridici, teologici e prospettive pastorali*, a cura di M. Sodi - J. Ickx, Città del Vaticano 2009.

mo de la conversión y de la reconciliación: “retornar” al buen camino (Lc 15, 11-32), “cambiar de mente” o *metanoia* (Mc 1, 15), aceptar la “reconciliación” (2 Cor 5, 18-20), “atar” y “desatar” (Mt 18, 18)¹⁸³. A esas imágenes bíblicas hay que añadir el desarrollo histórico de la conciencia cristiana.

Cada una de las diversas prácticas penitenciales históricas se ha servido de una realidad humana como “imagen” para expresar el significado religioso del sacramento. Así, por ejemplo:

- La separación (excomunión) y la reincorporación (reconciliación) dentro de un grupo: en la Penitencia de la Iglesia antigua.
- La transgresión de un orden (y la consiguiente ofensa jurídica) y el cumplimiento de la sanción (penitencias) para ser perdonado: en la Penitencia tarifada.
- La patología o enfermedad de un miembro de la comunidad y la necesidad de la recuperación o sanación (con la ayuda de un terapeuta: laico o clérigo): formas penitenciales de la Edad Media.
- La ofensa religiosa (a Dios) y la consiguiente seguridad de que se recibe de nuevo la justificación divina, poniendo las condiciones personales adecuadas (sobre todo, el arrepentimiento) y acudiendo a la función mediadora de la Iglesia: Penitencia del Lateranense IV.

El concilio de Trento no utilizó una sola imagen. Es claro que, en la letra de los textos, se resalta la imagen de juicio, según se ha señalado en el apartado precedente. «Está fuera de duda que para los teólogos y padres tridentinos el paradigma judicial gozaba de una plausibilidad no discutida y que precisamente dentro de las coordenadas de este modelo desarrollaron espontáneamente sus argumentaciones»¹⁸⁴. Aunque también es cierto que, con el uso de esa imagen, lo que se pretendía era “garantizar la eficacia de la palabra de la absolución y el papel decisivo que correspondía al ministro del sacramento como depositario de la autoridad que Cristo había conferido a la Iglesia»¹⁸⁵. Ese acto judicial es de hecho una «dispensación de un beneficio» (*dispensatio alieni beneficii*).

Junto a la imagen primaria de juicio, Trento utilizó también la imagen de sanación o de acción terapéutica. Citando a san Jerónimo, el concilio justifica la necesidad de la confesión por razón del objetivo de la curación:

¹⁸³ G. RAVASI, *Il volti della Penitenza*, in *La Penitenzieria Apostolica*, 17-18.

¹⁸⁴ MAFFEIS, *La coscienza e il giudice*, 205.

¹⁸⁵ *Ibid.*

«si el enfermo se avergüenza de descubrir la llaga al médico, la medicina no cura lo que ignora»¹⁸⁶.

En la etapa ulterior a Trento, a las dos imágenes mencionadas de juicio y de sanación se añadió la imagen de la enseñanza o escuela de formación. De acuerdo con esta última imagen, la práctica penitencial era considerada como un ámbito adecuado para la instrucción en las verdades fundamentales de la fe cristiana. El confesor, además de juez y médico, era también maestro y padre. En los libros postridentinos de pastoral penitencial, cuatro eran los “oficios” asignados al ministerio del confesor: padre, juez, médico, maestro.

La función instructiva se desarrolló todavía más y llegó a englobar la función de *dirección espiritual*. Fue ésta una de las ampliaciones más decisivas en las funciones del ministro de la Penitencia. De este modo, la Confesión se convirtió en el ámbito normal de la dirección espiritual, aspecto sobre el que han incidido los estudios de hoy acerca de la dirección espiritual¹⁸⁷.

Teniendo presente cuanto acabamos de recordar no ha de extrañar que, en la etapa posterior a Trento, adquiriera un relieve especial el ministro de la Confesión. El *confesor* se convierte en una de las figuras y funciones de mayor trascendencia en la vida religiosa de la Iglesia tridentina. Nunca, como en esa época, el ministro de la Penitencia gozó de tanto prestigio y su función nunca fue tan valorada. El título del libro, en el que A. Prosperi diseña una historia de la religión en la edad moderna italiana, se destacan tres figuras y tres funciones en la Iglesia postridentina: *inquisidores, confesores, misioneros*¹⁸⁸.

De ahí que, en esa etapa, uno de los temas más analizados haya sido el de los *oficios del confesor*. La insistencia mayor en uno u otro de esos “oficios” es indicio de la orientación moral y pastoral de cada tratadista. Ha sido estudiada la peculiaridad de Alfonso de Liguori, quien se inclina más hacia la figura de padre y de maestro que hacia la de juez¹⁸⁹. San Alfonso ordenó los oficios del confesor comenzando por el de padre y continuando por los de médico y de maestro para terminar con el de juez. Por otra parte, el mora-

¹⁸⁶ Sesión XIV, cap. 5: DH, 1680. La cita de san Jerónimo corresponde a los *Commentarii in Ecclesiasten*, 10, 11: PL 23, 1152^a.

¹⁸⁷ Ver los estudios recogidos en el colectivo: *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Brescia 2008.

¹⁸⁸ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

¹⁸⁹ S. MAJORANO, *Il confessore, pastore ideale nelle opere di Sant'Alfonso*, «Studia Moralia» 28 (2000) 321-345.

lista napolitano también dio por válida la presencia de la dirección espiritual dentro del ámbito de la Confesión sacramental¹⁹⁰.

La Confesión: ¿“disciplina” o “práctica religiosa”?

Al analizar el significado de la Penitencia medieval expusimos la interpretación de aquellos autores, entre los cuales hay que destacar a Th. N. Tentler, que, sin negar otras funciones a la práctica penitencial, le asignan ante todo la función de *disciplina*. Idéntica apreciación exponen y tratan de justificar otros autores en relación con la Confesión sacramental postridentina. Algunos historiadores italianos han consagrado el término de *disciplinamento* para referirse a esa función¹⁹¹.

La función disciplinar de la Confesión se situaría en el complejo proceso social-cultural acaecido en las sociedades europeas de la Edad Moderna de querer someter a disciplina social a los ciudadanos. La Iglesia tridentina habría entrado también en esa dinámica en relación con sus fieles (*feligreses*). La práctica penitencial sería uno de los medios principales para llegar a la práctica de la disciplina al interior de la comunidad cristiana (disciplina eclesiástica) y en la sociedad civil (disciplina social). Para justificar la existencia de esa función de disciplina social en la práctica de la Confesión hay autores que acuden a análisis concretos. Por ejemplo, analizan la doctrina de los moralistas católicos, en donde se encuentra la doctrina sobre la obligación moral de cumplir las leyes civiles (y, consiguientemente, sobre la obligación de *confesar* sus infracciones) en general¹⁹² o más concretamente con respecto a los impuestos¹⁹³, o acerca de la moralidad de los comportamientos sexuales (y, consiguientemente, la obligación de una *confesión detallada* de las faltas sexuales)¹⁹⁴.

¹⁹⁰ E. LAGE, *S. Alfonso e la direzione spirituale*, «Spicilegium Historicum CSsR» 48 (2000) 9-48; ID., *S. Alfonso Maria de Liguori e la direzione spirituale*, in *Storia della Direzione spirituale*, a cura di G. Zari, III. *L'età moderna*, Brescia 2008, 527-541; P. BERTINI MALGARINI - M. TURRINI, *Il confessore come direttore d'anime in S. Alfonso Maria de Liguori: La direzione spirituale tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. Catto, Bologna 2004, 205-287.

¹⁹¹ Ver el conjunto de estudios del colectivo: *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna 1994.

¹⁹² M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991.

¹⁹³ V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004.

¹⁹⁴ P. LUCA TROMBETTA, *La confessione della lussuria. Definizione e controllo del piacere nel catto-*

Difícilmente se puede negar esa función de *disciplinamiento* (tanto eclesial como social) a la práctica penitencial postridentina. Lo que está sometido a debate es si ésta fue una función pretendida directa o primariamente o si se trataba de un efecto concomitante y derivado. Sopesando los datos disponibles, nos inclinamos a unirnos al parecer de quienes ven en la Confesión sacramental de la Iglesia tridentina un objetivo primariamente religioso, aunque secundariamente y de forma derivada, tuviera también funciones disciplinadoras en el doble ámbito indicado, eclesial y social¹⁹⁵.

Foro interno y foro externo

El sacramento de la Penitencia pertenece al orden de la justicia en la Iglesia¹⁹⁶. Por principio, y fundamentalmente, la justicia penitencial corresponde a la justicia del “foro interno”. Sin embargo, aunque es clarificadora la distinción entre “foro interno” y “foro externo”¹⁹⁷, no conviene radicalizar tal distinción.

La relación entre ambos foros ya fue tenida en cuenta en los Manuales medievales para confesores, libros inicialmente dedicados a ayudar a los sacerdotes en el ministerio relacionado con el foro interno de la conciencia¹⁹⁸. De hecho, quienes escribían sobre el foro interno (*moralistas*) también tenían en cuenta la dimensión moral de las leyes canónicas (objeto de los *canonistas* o *decretalistas*). El componente del derecho romano y canónico en las *Sumas de confesores* ha sido suficientemente subrayado¹⁹⁹.

licesimo, Genova 1991; M. PELAJA - L. SCARAFFIA, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Bari-Roma 2008, 124ss.

¹⁹⁵ G. ZARRI, *Introduzione*, in *Storia della direzione spirituale*, 5-53, especialmente, 10-11. «Dopo la stagione degli studi dedicati ai penitenziali e ai confessionali come mappa tassonomica dei peccati, e quella dell’obbligo della confessione annuale come strumento di repressione e disciplinamento sociale, bisognerà prendere atto che una pratica ben più estesa ed incisiva della confessione concorreva a formare il “cristiano nuovo”» (*ibid.*, 11).

¹⁹⁶ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

¹⁹⁷ J. F. VON SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts*, Graz 1956, reproducción de la edición de Stuttgart, 1875-1877, vol. 1, 109-211; vol. 2, 75-456.

¹⁹⁸ J. GOERING, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, «Traditio» 59 (2004) 208-226.

¹⁹⁹ W. TRUSEN, *Forum internum und gelehrtes Recht im Spätmittelalter. Summae confessorum und Traktate als Wegbereiter der Rezeption*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» 57 (1971) 83-126.

Acerca de la vertiente moral del derecho ha anotado P. Michaud-Quantin que para los moralistas medievales el derecho canónico tenía un significado moral ya que sus preceptos y sus prohibiciones expresaban la voluntad divina y, consiguientemente, su trasgresión constituía un pecado. Al pasar al foro de la conciencia, el derecho canónico era considerado, sobre todo, desde la intención del sujeto y desde las circunstancias en que éste se encontraba a fin de llegar a una sentencia que tendría la condición de juicio moral²⁰⁰.

La cuestión sobre la relación entre “foro interno” y “foro externo” ha sido retomada en relación con la Confesión de la Iglesia tridentina. A partir de la práctica y de los libros de moral correspondientes se fue formando un *corpus* doctrinal que, al iluminar el campo de la justicia en la Iglesia, también arrojó luz sobre la distinción de foros, el interno y el externo, en la doctrina común de las sociedades modernas propiciando así la distinción entre moral y derecho²⁰¹.

También se ha destacado la conexión entre el tribunal de la penitencia y el tribunal de la Inquisición²⁰². En un apartado precedente hemos recordado el diverso punto de vista que mantuvieron al respecto, por una parte, el canonista Raimundo de Peñafort y, por otra, los teólogos Tomás de Aquino y Buenaventura. Para el primero la Penitencia era tribunal tanto para el juicio religioso como para el juicio inquisitorial; los teólogos, en cambio, defendieron la diferencia y la separación de los dos ámbitos de justicia. Sin embargo, hay algunos autores que siguen pensando que la confesión medieval y tridentina funcionó en ayuda del tribunal inquisitorial. Sostiene A. Prosperi que «quienes iban a confesarse a la parroquia, como era obligatorio hacer según los decretos tridentinos, eran interrogados sobre una amplia gama de materias; si de su confesión resultaba algo que no estuviera en consonancia con la ortodoxia tridentina, ya fuera una blasfemia de tipo herético, ya una jaculatoria recitada para curar de una enfermedad, eran despedidos sin absolución y con la obligación de presentarse ante el vicario de la Inquisición»²⁰³.

²⁰⁰ P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Louvain - Lille - Montréal 1962, 37-38.

²⁰¹ PRODI, *Una storia della giustizia*, 455-585.

²⁰² PROSPERI, *Tribunali della coscienza*; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giurisdizione spirituale nel medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000.

²⁰³ PROSPERI, *El concilio de Trento*, 133.

Las dificultades de la Confesión postridentina

El historiador de las mentalidades religiosas Jean Delumeau ha escrito un libro sobre la Confesión medieval y tridentina tal como aparece reflejada en la literatura teológico-moral destinada al servicio pastoral de los confesores²⁰⁴. Utilizando abundante material de esa literatura religiosa específica (Antonino de Florencia, Juan Gersón, Martín de Azpilcueta, Catecismo Romano, Carlos Borromeo, Juan Eudes, Francisco de Sales, Leonardo de Puerto Mauricio, Alfonso de Liguori, y otros muchos autores), recuerda la doctrina común sobre los factores decisivos que han configurado históricamente la práctica sacramental de la Penitencia en la Iglesia católica de la Edad Media tardía y de la primera Modernidad:

- Las teorías sobre el motivo del arrepentimiento, que dieron lugar a la doctrina de la *contrición* y a la doctrina de la *atrición*.
- Las justificaciones que se aportaron para proponer y, en bastantes casos, exigir la práctica de la *dilación* (y, en bastantes casos de la *negación*) de la *absolución*.
- La catalogación de las *ocasiones* y de las *recaídas* en el pecado, las cuales dieron lugar a la clasificación de los pecadores en *habituados*, *ocasionarios*, *reincidentes*. Cada una de tales situaciones requería opciones peculiares en la práctica de la Confesión.
- Los *sistemas de moral*, es decir, la forma de solucionar las dudas en la teoría moral, que colocaron la práctica penitencial entre las opciones extremas del laxismo y del rigorismo.

Situada en el contexto de tales preocupaciones, la Confesión es entendida como una gran estrategia religiosa para conseguir la *tranquilidad de la conciencia*²⁰⁵. La función del confesor era vista, según expresión utilizada por Gersón y otros, como la de un obstreta espiritual: ayuda a “sacar” la confesión necesaria y exacta de los pecados y así conseguir la alegría de un alma tranquilizada o aquietada.

²⁰⁴ J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession aux XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris 1990.

²⁰⁵ Sobre el significado histórico de “aquietamiento del penitente”, cfr. G. DE ROSA, *Saint Alphonse et le siècle des lumières*, en *Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur*, Paris 1987, 36-46. En el pensamiento alfonsiano el “aquietamiento” se refiere a la paz psicológico-religiosa otorgada a las almas que se debaten en la angustia neurótico-religiosa; así titula una obra: *Quiete per le anime scrupolose* (1751). La situación del escrúpulo tiene que ver con el rigorismo.

Pero eso no se conseguía siempre. Y, cuando se conseguía, llevaba consigo muchos “dolores de parto”. Eran muchas las exigencias que se establecían para poder llegar a una confesión “requerida” en toda su exactitud. Esas dificultades fueron las que hicieron que tuviera lugar la “deserción de los confesionarios” desde finales del s. XVII hasta bien avanzado el s. XIX.

Jean Delumeau constata que una práctica así de la Confesión no fue conocida ni por la Cristiandad ortodoxa ni por las Iglesias nacidas de la Reforma protestante. Más aún, cree que la doctrina y la práctica religiosas de la Confesión de la Iglesia católica «no tienen equivalentes en la historia. Porque ninguna otra Iglesia cristiana ni ninguna otra religión han dado tanta importancia como el catolicismo a la confesión detallada y repetida de los pecados»²⁰⁶.

Si esas exigencias son entendidas dentro de una mentalidad rigorista, nos encontramos con una normativa de la Confesión que se vuelve, de hecho, “impracticable”. Tal fue la situación creada, sobre todo en Francia y en los Países Bajos católicos, a lo largo del s. XVII. El *rigorismo* se impuso como un ideal de perfección cristiana. Ese rigorismo se concretó en la Confesión mediante una doble justificación: la vuelta a la práctica penitencial de la Iglesia antigua y la aplicación de la teología agustiniana²⁰⁷.

Ciertamente, según hemos dicho, la incorporación de la moral ligoriana en la formación de los sacerdotes trajo un respiro en ese panorama *jansenizado*. La actividad pastoral del Cura de Ars, como también ya hemos anotado, no puede ser comprendida si no es desde los nuevos parámetros del “justo medio moral” y de la “benignidad pastoral” aportados por la liguorización de la moral católica.

Sin embargo, la crisis de la Confesión no finalizó. Esa crisis en la concepción y en la praxis del sacramento de la Penitencia, en el catolicismo postridentino, era casi inevitable. Brevemente dicho, tal crisis se debió a factores tanto endógenos como exógenos:

- *Entre los factores exógenos* se cuentan: a) La variación antropológica. b) Los cambios culturales. c) Las modificaciones en la función social de la religión. d) El desarrollo teológico (hamartología, eclesiología, sacramentología, etc.). e) La crisis de la conciencia moral así como la crisis en el discurso teológico-moral.

²⁰⁶ DELUMEAU, *L'aveu et le pardon*, 7.

²⁰⁷ QUANTIN, *El rigorismo cristiano*, 26-35.

- Entre los factores endógenos están las exigencias requeridas para llevar a la práctica los factores de la praxis sacramental: la declaración; el arrepentimiento; etc.

Final

Terminamos el apartado anterior subrayando la situación de crisis por la que atravesó la praxis penitencial organizada definitivamente en el concilio de Trento. Pero conviene advertir que en la etapa entre el Tridentino y el Vaticano II no se alzaron voces de cierta importancia pidiendo la reforma. «En el ámbito de la Iglesia católica, la teología de la penitencia y su praxis han dependido de las decisiones de Trento hasta la actualidad. Ciertamente es posible registrar crisis del sacramento de la penitencia durante las cuales se plantearon continuamente las cuestiones sobre su procedencia y sobre la concepción originaria de ese sacramento. Esto sucedió especialmente durante el tiempo de la Ilustración y en el llamado modernismo, pero en ambas ocasiones se impuso, como solución de la crisis, la postura tridentina»²⁰⁸.

En el siglo XX se han hecho estudios importantes sobre la historia de la Penitencia. A partir de ellos se ha obtenido un mejor conocimiento acerca de la evolución histórica de la praxis penitencial y acerca de los diferentes planteamientos teológicos, sobre todo en la época medieval. Desde el punto de vista de la teología sistemática, la aportación más original, antes del concilio Vaticano II, fue el redescubrimiento de la dimensión eclesial de la Penitencia (y del pecado). Tal redescubrimiento se debe a M. de la Taille (1872-1933) y a su discípulo B. Xiberta, quien lo expresó con una formulación a modo de tesis escolástica: «reconciliatio cum ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae»²⁰⁹. Mientras que para los teólogos medievales la *res et sacramentum* era la penitencia interior, ahora se la concreta en la reconciliación con la Iglesia. «El teólogo belga G. Philips tuvo noticia de esta doctrina de M. de la Taille, y en 1964, en su calidad de secretario de la comisión teológica del Vaticano II, intentó integrarla en el texto conciliar de la *Lumen gentium*»²¹⁰.

²⁰⁸ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 407. Sobre la confesión en los manuales de pastoral de la Ilustración: K. STADEL, *Busse in Aufklärung und Gegenwart*, Paderborn 1974.

²⁰⁹ B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Roma 1922.

²¹⁰ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 408, nota 145.

El concilio Vaticano propuso una reforma del ritual de la Penitencia sin indicar criterios específicos del sacramento en cuestión sino manteniéndose en un plano general y, hasta podríamos decir, formal²¹¹.

En el esbozo de sacramentología contenido en el n. 11 de *Lumen gentium* se presenta el sacramento de la Penitencia mediante una teología comúnmente aceptada, sin pretender dirimir cuestiones discutidas históricamente. Sin embargo, se introduce una novedad, la dimensión eclesial del sacramento: «los que se acercan al sacramento de la penitencia obtienen el perdón de la ofensa hecha a Dios por la misericordia de éste y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron, la cual, con su caridad, con ejemplos y con oración, les ayuda en su conversión»²¹². La formulación utiliza expresiones que dejan abierta la doctrina a ulteriores precisiones; tal es la expresión adverbial *simul* (al mismo tiempo), la cual deja abierto a la interpretación el modo concreto de concebir la relación entre el perdón de Dios y la reconciliación con la Iglesia.

Situándonos a la altura histórica del Vaticano II dos cosas aparecen claras. Por una parte, el concilio tomó la decisión de hacer una reforma del ritual de la Penitencia y así desencadenó, aun sin quererlo explícitamente, un proceso de auténtico replanteamiento interno del sacramento, tanto a nivel teológico como en el orden pastoral. Por otra parte, hizo esa opción sin partir de la situación de crisis en que ya se encontraba la práctica penitencial en la Iglesia; los estudios sobre la situación real vendrán después del concilio. De donde se puede deducir que el Vaticano II no tuvo la intención de modificar la doctrina de Trento sobre la Penitencia, sino, a lo sumo, «completar la teología penitencial de Trento con el aspecto eclesial del pecado y del perdón de los pecados»²¹³.

Pero la historia de los textos, según he anotado varias veces, no sólo se mide por su significado redaccional (*Redaktionsgeschichte*) sino también por el efecto ulterior que producen (*Wirkungsgeschichte*). De ahí que pueda decirse que, a partir de las afirmaciones del Vaticano II, nace otro capítulo histórico en el devenir de la Penitencia en la vida de la Iglesia. Pero la narración de ese capítulo ya no toca a la presente reflexión, que se propuso concluir a las puertas del *Ordo Paenitentiae* publicado por la Congregación para el Culto Divino el 2 de diciembre de 1973.

²¹¹ *Sacrosanctum Concilium*, 72.

²¹² *Lumen gentium*, 11.

²¹³ VORGRIMLER, *La lucha del cristiano*, 410.

BASILIO PETRÀ

LA PRASSI PENITENZIALE NELLE CHIESE ORTODOSSE

Nel vasto mondo dei riti e delle chiese orientali grande rilievo hanno certamente le chiese ortodosse, caratterizzate dall'unità liturgica (rito bizantino), dall'adesione alla fede dei Padri e dall'accettazione dei Sacri Canoni sanzionati dai primi sette concili ecumenici (fino al secondo di Nicea del 787). Al centro storico e geografico di queste chiese sono i quattro antichi patriarcati (Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme), il patriarcato di Mosca e gli altri patriarcati recenti (Serbia, Romania, Bulgaria, Georgia); teologicamente, il cuore di esse è costituito dalla profonda convinzione di essere la continuità vivente della chiesa degli Apostoli e dei Padri, e di godere nella propria esperienza ecclesiale della giovinezza perenne della tradizione¹.

Una prassi nella storia

L'attuale prassi delle chiese ortodosse trova la sua origine nei primi secoli del cristianesimo orientale di lingua greca quando emerge sempre più chiaramente nella Chiesa una disciplina penitenziale.

Inizialmente tale disciplina si manifesta nella forma della penitenza pubblica e irripetibile: il peccatore è assegnato dal vescovo all'ordine dei penitenti e deve percorrere il cammino penitenziale previsto dai canoni. La visibilità piena di questa disciplina si ha nel IV secolo, il secolo aureo dei Padri greci: è in questo secolo che si fissa la convinzione ortodossa che il

¹ Per una presentazione essenziale delle chiese ortodosse e della loro teologia, rinvio a B. PETRÀ, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, Seconda edizione riveduta e aumentata, Bologna 2007. Riguardo alla penitenza nelle chiese ortodosse rinvio, per una trattazione più ampia di alcuni aspetti e per una estesa bibliografia, al mio: *La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005.

primo e vero «economo» della confessione è il vescovo e che si costituisce in notevole misura il patrimonio dei canoni penitenziali, ovvero dei canoni regolanti il tempo della penitenza (la privazione dell'eucaristia) per i battezzati colpevoli di peccati ritenuti rilevanti. Successivamente sempre più si affianca ad essa una modalità di confessione dei peccati che ha origine in ambito monastico e che costituisce uno sviluppo naturale della rivelazione dei pensieri al padre spirituale per persone come i monaci impegnate nell'esercizio radicale della vita cristiana. Questa modalità si interseca in vario modo con la struttura canonico-penitenziale fino a dare vita a una celebrazione che, pur conservando alcuni aspetti pubblici e il ruolo cospicuo dei canoni, prevede tuttavia la confessione individuale dei peccati al vescovo o a un sacerdote provvisto del mandato episcopale, per riceverne l'assoluzione prima o dopo l'assolvimento del canone.

Le varie fasi di questo percorso che si apre poi – attraverso il fissarsi di stabili rituali – alla prassi attuale non sono ancora pienamente chiarite.

Il padre Miguel Arranz, tuttavia, attraverso una serie cospicua di studi² sulla storia liturgica e rituale del sacramento della penitenza, uno dei “sacramenti della restaurazione” – com'egli dice – nella tradizione bizantina, è giunto a formulare due ipotesi.

² M. ARRANZ, *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-2 (1^{re} partie)*, «Orientalia Christiana Periodica» 57 (1991) 87-143; ID., *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-2 (2^{me} partie)*, Ibid., 309-329; ID., *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-2 (3^e partie)*, «Orientalia Christiana Periodica» 58 (1992) 23-82; ID., *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (1^e partie)*, Ibid., 423-459; ID., *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (2^e partie)*, «Orientalia Christiana Periodica» 59 (1993) 63-89; ID., *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (3^e partie)*, Ibid., 357-386; ID., *Pregchiere parapenitenziali di purificazione e di liberazione nella tradizione bizantina. I sacramenti della restaurazione dell'antico Euchologio costantinopolitano II-4*, «Orientalia Christiana Periodica» 61 (1995) 425-476. A questi studi va aggiunto anche M. ARRANZ, *I penitenziali bizantini: il Protokanonarion o Kanonarion primitivo di Giovanni monaco e diacono e il Deuterokanonarion o "Secondo kanonarion" di Basilio monaco*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1993 (Kanonika, 3). Sugli studi di Arranz si basa in gran parte, per la parte orientale, E. MAZZA, *La celebrazione della penitenza nella liturgia bizantina e in Occidente: due concezioni a confronto*, «Ephemerides Liturgicae» 115 (2001) 385-440; ID., *La celebrazione della Penitenza e la prospettiva della Chiesa delle origini* in L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Assisi 2003, 7-21. E. Mazza si ferma in particolare su quelle che considera le influenze ebraiche sulla celebrazione penitenziale orientale. Su questo si veda anche PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 11-14.

La prima concerne la successione temporale delle preghiere penitenziali in quanto tali, cioè delle preghiere che, pur di carattere penitenziale, appaiono separatamente da un rito di confessione, almeno all'inizio. Secondo lui, le prime preghiere che incontriamo (indicate con la sigla K1) sono preghiere per coloro che entrano nell'ordine dei penitenti e suppongono l'esercizio della penitenza pubblica; le seconde (indicate con la sigla K2) suppongono una confessione davanti a una sola persona che ascolta, prega per il penitente e probabilmente impone la penitenza pubblica; le terze (K3) sono preghiere di remissione generale che probabilmente sono legate già ad una forma di confessione privata e sono pronunciate alla conclusione della penitenza con successiva ammissione all'eucaristia; le quarte (K4) sono preghiere che invocano o dichiarano il perdono divino, indipendentemente dalla penitenza, e sono legate alla confessione privata, con un ruolo crescente del ministro; le quinte (K5) poi sono le più recenti e si innestano sulle K4, aggiungendo ad esse «una formula giuridica che sottolinea al massimo il valore dell'intervento del ministro nella confessione. Si arriva alla affermazione formale del prete "io ti perdono" o "io t'assolvo"»³.

La seconda ipotesi riguarda invece la possibile successione dei formulari di confessione. Per esporla egli distingue tra «confessione monastica o confessione secondo i canonari»⁴ e «confessione presbiterale» senza questionario⁵ o con questionario⁶: la prima non prevede il ministero del sacerdote, ma solo quella di una persona carismatica⁷, la seconda invece prevede un prete. Secondo Arranz, nei tempi più antichi il rito di confessione individuale a un prete (il prete della penitenza?) è molto semplice e senza formulario; parallelamente si sviluppa sempre più la forma monastica che tende a

³ ARRANZ, *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-2 (3^e partie)*, 78-82, in particolare 81.

⁴ ARRANZ, *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (2^e partie)*, 63.

⁵ ARRANZ, *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (1^e partie)*, 432.

⁶ ARRANZ, *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (3^e partie)*, 357.

⁷ Così ne parla Arranz in *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (1^e partie)*, 427: «un enigmatico personaggio, chiamato *dechomenos* o *anadochos*, che riceveva la confessione del penitente e gli imponeva la penitenza, sempre abbreviata in rapporto agli antichi canoni. I nostri testi non mancano di sottolineare che egli prendeva su di sé i peccati che gli si confessavano, rendendosi responsabile del suo figlio spirituale dinanzi a Dio. Si supponeva in lui una grande esperienza e autorità, malgrado fosse per lo più solo un monaco laico».

diventare più dettagliata e più ricca e che trova accoglienza nei fedeli. Verso i secoli X-XI questi «rituali monastici di confessione modificano l'antico rito presbiterale, tenendo conto della maniera nuova di concepire la confessione che diveniva un esame di coscienza. A partire dal secolo XII i riti presbiterali, nella linea di una possibile volontà di recupero istituzionale del sacramento, che di fatto era diventato il monopolio dei monaci, pur conservando l'antica ricchezza eucologica, assimilano la prassi monastica degli interrogatori prolissi derivati dai canonari»⁸.

Queste due ipotesi di Arranz sono particolarmente suggestive; la loro base eucologica è considerevole. Notevole importanza egli attribuisce tra l'altro anche alle testimonianze degli eucologi italo-bizantini. Egli mette in luce inoltre il ruolo assunto dall'eucologio greco *Barberini 306* svolto da Jacques Goar⁹ come testo molto antico (in realtà del secolo XVI) e rappresentativo del rito penitenziale greco; il testo di Goar ha influenzato gli stessi testi ufficiali dell'Ortodossia successiva.

Come nota Arranz, «le prime edizioni ortodosse di Venezia che hanno adottato il rito di confessione di Goar sono quelle del 1692 (il rito è ancora in appendice) e del 1750 (il rito occupa già il suo posto attuale davanti alle preghiere penitenziali isolate – al di fuori di ogni rito – delle prime edizioni di Venezia, che avevano in ciò conservato la disposizione degli antichi eucologi costantinopolitani)». Lo stesso rito – senza il questionario presente in Goar e senza la preghiera K2:1 – si ritrova nell'edizione dell'*Euchologion to mega* di S. Zervos (Venezia 1862² e Atene 1970), di N. Papadopoulos (Atene 1927) e in parte anche nell'edizione romana del 1873 (conserva la preghiera K2:1 e aggiunge altre preghiere). Un rito simile, ma non esattamente uguale, è quello del *Potrebnik* di Kiev del metropolita Pietro Moghila, seguito più tardi dal *Trebnik* di Mosca del patriarca Nikon e ancora usato in Russia: «possiede – scrive Arranz – un ordine di preghiere leggermente differenti, qualche testo di esortazione in più e soprattutto un questionario ben più classico di quello del *Barberini 306*»¹⁰.

La prassi attuale, dunque, ha una lunga storia sulla quale gli studi di Arranz consentono di gettare già una certa luce. In particolare consentono di vedere alcune peculiarità della tradizione bizantina all'interno della quale l'attuale prassi va posta e letta.

⁸ ARRANZ, *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (1^e partie)*, 428.

⁹ *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1647.

¹⁰ ARRANZ, *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (3^e partie)*, 380, n. 199.

Arranz sottolinea «la grande varietà dei riti» nella storia penitenziale bizantina e l'evoluzione continua di essa al di là dell'apparizione degli euco-logi a stampa¹¹.

La questione dei penitenziali greci

Nel corso della complessa storia che abbiamo appena tracciato, sintetizzando il lavoro di Arranz¹², si osserva il formarsi a un certo punto di alcuni penitenziali greci, ovvero di testi (con elementi rituali) che si rivolgono ai confessori per fornire ad essi indicazioni sul modo di interrogare i penitenti riguardo ai loro peccati secondo la diversità degli stati e dei doveri e sulla penitenza (*epitimia* o *canone*) da imporre.

Alcuni di questi testi vengono pubblicati da Jean Morin nel Seicento¹³. Si tratta di due testi attribuiti al patriarca Giovanni il Digiunatore (582-595) ed uno attribuito invece a un Giovanni monaco e diacono. Questi testi vengono studiati con molta attenzione da Emile Herman, che dedica loro un famoso articolo pubblicato nel 1953¹⁴, nel quale sostiene che va considerato il terzo come il documento più antico ovvero come il *kanonarion* primitivo o primitivo, assegnandolo al secolo IX, mentre ritiene che i primi due non possano essere attribuiti al Digiunatore e che siano invece redazioni diverse – insieme ad altri testi pubblicati da I. Suvorov – di un altro documento a sua volta derivato da quello primitivo. L'ipotesi è ripresa successivamente da Arranz¹⁵ il quale, pubblicando i testi in greco e nella traduzione latina del Morin, presenta in una prima parte il *kanonarion* primitivo di Herman come *Protokanonarion* (del IX secolo) e in una seconda parte espone quello che chiama il *DeuteroKANONARION*, che è in realtà un testo ricostruito sulla base di un ipotetico schema comune tra i due presunti testi del Digiunatore e altri testi di varia provenienza che Arranz considera però riconducibili allo stesso schema. Questo *DeuteroKANONARION* va ben distinto da quello primiti-

¹¹ ARRANZ, *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (3^e partie)*, 385-386.

¹² La sintesi da me offerta in *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 7-11, e qui ripresa, è stata riconosciuta valida dallo stesso M. Arranz nella sua recensione al libro in *Gregorianum* 87 (2006) 406-408.

¹³ J. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae tredecim primis saeculis in Ecclesia Occidentali et hucusque in Orientali observata...*, Parisiis 1651.

¹⁴ E. HERMAN, *Il più antico penitenziale greco*, «Orientalia Christiana Periodica» 19 (1953) 71-127.

¹⁵ ARRANZ, *I penitenziali bizantini*.

vo; rinvia a un periodo più tardo (XII secolo) e potrebbe essere attribuito a un Basilio monaco. Secondo Arranz, questo testo ricostruito è la struttura comune di testi che per altro mai sono definiti come *kanonaria* nei codici, e correttamente secondo lui, giacché «veramente essi non sono *kanonaria* ma rituali di confessione con appendici canoniche»¹⁶.

Questo quadro recepito largamente, data l'autorità tanto di Herman quanto di Arranz, è stato scosso recentemente da uno studio poderoso di Frans van de Pavverd¹⁷, il quale sottopone ad una analisi estremamente acribica – una sorta di *Redaktionsgeschichte* – il *Protokanonarion*, che egli chiama *Kanonarion* semplicemente, per concludere che esso – così come da noi è conosciuto – «è stato scritto da quattro autori»¹⁸, ovvero che si trovano in esso quattro strati di scrittura.

L'autore più antico o il primo autore andrebbe considerato Giovanni, monaco e diacono. Egli sarebbe all'origine dello strato originario del *Kanonarion*: il proemio e due parti, la prima delle quali descrive i generi e le specie dei sette peccati carnali, la seconda invece enumera prima i periodi di scomunica imposti su cinque peccati carnali (rimangono fuori la masturbazione e la corruzione dei fanciulli), quindi il regime di digiuno che dovrebbe essere seguito dai penitenti. Per van de Pavverd «Giovanni ha scritto il suo trattato tra il 546 e il 630»¹⁹.

Un secondo autore, chiamato da van de Pavverd il “Confessore”, sarebbe fortemente caratterizzato da alcune modalità linguistiche quali l'uso di copie concettuali, l'uso di aggettivi sostantivati invece dei sostantivi (ad es. *to piston* invece di *he pistis*), la tendenza a inserire tavole dei contenuti. A lui si devono numerosi inserimenti, tra i quali ha particolare interesse l'inserimento di un rito penitenziale e un passo nel quale si dice quali preghiere i penitenti dovrebbero ricevere come penitenza in aggiunta alla scomunica e al digiuno. Un terzo autore è battezzato da van de Pavverd con il nome il “Canonista”. Perché questo nome “Canonista”? Principalmente perché può essere considerato come colui che introduce la sezione riguardante le penitenze dei «santi apostoli e di Basilio il grande» e la sezione che tratta dei peccati del clero, delle loro mogli, dei candidati al clero. In generale cioè è

¹⁶ *Ibid.*, 132.

¹⁷ F. VAN DE PAVVERD, *The Kanonarion by John, monk and deacon and Didascalia Patrum*, Rome (Italy) 2006. Per una più ampia e dettagliata analisi del volume, cfr. la mia recensione ad esso in «*Orientalia Christiana Periodica*» 73 (2007) 507-514.

¹⁸ VAN DE PAVVERD, *The Kanonarion*, 19.

¹⁹ *Ibid.*, 190.

attento alle penitenze. Un quarto autore è indicato con il titolo di “Maestro” perché usa questo termine e anche quello di “discepolo”.

Va notato che in generale «le sezioni aggiunte dopo Giovanni sono state scritte tra il 730 e il X secolo o, forse, il IX»²⁰.

Questa analisi, se fosse vera, avrebbe un notevole significato, giacché van de Paverd ritiene di poter individuare attraverso questa stratigrafia anche l'emergenza successiva di alcune penitenze a partire da quella originaria e comune, che era l'esclusione dall'eucaristia o scomunica.

Infatti Giovanni sarebbe il primo autore a proporre «il digiuno come parte della penitenza»²¹. Il Confessore avrebbe «introdotto l'idea che le preghiere dovessero essere una componente dell'epitimia», ed è forse è stato il primo autore a descrivere un rito penitenziale per l'Oriente; anzi, per van de Paverd «è del tutto possibile che la pratica dell'ascoltare la confessione entro il contesto di un *ordo* o di una *akolouthia* sia stata inaugurata da lui»²². Il Canonista poi rivelerebbe un momento di passaggio da una maggiore severità delle penitenze ad una pratica più mite²³.

Dopo aver operato questa rilettura del *Kanonarion*, van de Paverd opera riguardo a tutto il materiale costituente il *Deuterokanonarion* una scelta radicalmente diversa rispetto ad Arranz. Se Arranz infatti ricostruiva lo schema comune, lasciando indecisa la questione se corrispondesse o no a un documento realmente esistito, van de Paverd ritiene che si abbia un documento reale a fondamento delle varie redazioni, che chiama *Didascalìa Patrum* e che individua nel codice Athos, *Karakallou 227*.

La sua tesi è che la *Didascalìa Patrum* ha due parti fondamentali, ognuna delle quali ha un autore diverso; vi è poi anche un terzo autore al quale vanno attribuite alcune parti che van de Paverd definisce “supplementari”. Una precisazione ulteriore è che l'autore più antico è in ogni caso successivo al più recente del *Kanonarion*, cioè il “Maestro”²⁴. Dunque gli autori della *Didascalìa Patrum* sono almeno tre.

Senza fermarsi ulteriormente sull'analisi di van de Paverd, è opportuno notare che a suo parere tutti i testi dimostrebbero una certa arbitrarità nell'esercizio della prassi penitenziale (si va da una grande severità ad una mitezza notevole) ed anche una carenza di riflessione e di adeguata colloca-

²⁰ *Ibid.*, 194.

²¹ *Ibid.*, 192.

²² *Ibid.*, 194.

²³ *Ibid.*, 195.

²⁴ *Ibid.*, 199.

zione teologica della prassi stessa. E si chiede che cosa ciò possa realmente significare. «Gli autori del *Kanonarion* e della *Didascalia Patrum* – scrive – non erano grandi teologi, canonisti o scrittori (e l’abilità dei loro copisti era altrettanto povera). Sembra che teologi più dotati, anche quando erano vescovi, erano troppo presi da questioni dogmatiche per essere interessati ad una riforma della pratica penitenziale, oppure erano soddisfatti dello *status quo* [...] O dovrebbe essere spiegata l’indifferenza dei vescovi e dei teologi con il fatto che confessione e penitenza erano interamente una sfera di attività dei monaci?»²⁵.

Ci siamo fermati in particolare su tale questione giacché essa aiuta a capire come si sia passati in Oriente dall’unica penitenza o canone (l’esclusione dall’eucaristia) ad altre penitenze, e come si sia attuata una attenuazione progressiva della severità dei canoni dei Padri; infatti, i canoni attribuiti a Giovanni Digiunatore sono diventati un punto di riferimento stabile nella prassi penitenziale ortodossa per la loro mitezza²⁶. Inoltre prospetta un’ipotesi di datazione sull’origine di un primo rito penitenziale con confessione individuale che non è priva di interesse.

Il rito della penitenza oggi

Ogni chiesa ortodossa ha un suo rituale della penitenza, che può tuttavia essere visto come una variante più o meno modificata del rituale greco che si è stabilizzato a cominciare dalle prime edizioni a stampa surricordate. Non essendo qui possibile un’indagine più ampia, può essere tuttavia utile guardare più da vicino il rituale greco, annotando eventuali differenze offerte dal *Trebnik* russo²⁷.

Nel rito greco (come del resto in quello russo) la penitenza è concepita come una celebrazione comunitaria di preghiera²⁸: si svolge in chiesa, tal-

²⁵ *Ibid.*, 292.

²⁶ Sul ruolo dei canoni e del riferimento al Digiunatore, cfr. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 101-128. Si noti che, come mostro nella mia recensione, lo studio di van de Paverd potrebbe dare un fondamento all’attribuzione tradizionale di certi canoni al Digiunatore.

²⁷ Utilizzo qui *Confession et Communion*, traduction: P. Denis Guillaume, Diaconie Apostolique, Roma 1983, insieme al *Mikron Euchologion hê Hagiasmatarion*, Diaconia Apostolica della Chiesa di Grecia, [Atene] 1981. Si veda anche la prassi greco-cattolica, molto simile, in E. F. FORTINO, *La penitenza nella chiesa bizantina. Una catechesi sul perdono*, Besa (Circolo italo-albanese), Roma 1987.

²⁸ Attualmente, come vedremo, non ci sono più letture bibliche, in formulari antichi invece ancora presenti: D. GELSI, *Il «mistero della conversione», come avvenimento liturgico nella tra-*

volta in un'apposita cappella, ed è previsto che le preghiere iniziali coinvolgano tutti coloro che sono presenti, prima che si abbia – dinanzi all'icona di Cristo Salvatore, alla croce e il vangelo – la confessione individuale al sacerdote, che deve essere sempre autorizzato a ricevere le confessioni dal proprio vescovo²⁹. Nell'Ortodossia slava è abbastanza comune che anche i parroci siano autorizzati a confessare; in Grecia è meno frequente, anche se non mancano parroci sposati che svolgono il ministero di confessori³⁰. I rituali chiamano il confessore ora semplicemente *hiereus* (sacerdote), ora *pneumatikos* (spirituale).

È possibile distinguere due fondamentali parti del rito: quella delle preghiere introduttive e quella della confessione/assoluzione.

Parte introduttiva

Il sacerdote, che è in piedi con la stola o *epitrachilion*, per lo più dopo aver fatto una breve esortazione ai fedeli inizia beneducendo il Signore e invitando i presenti a pregare il Signore per la pace e per la remissione dei peccati del penitente (o penitenti). In qualche modo, anzi, presenta il penitente/i penitenti a chi partecipa alla preghiera e al Signore dicendo il suo/loro nome di battesimo: «Per la remissione dei peccati e il perdono delle colpe del servo di Dio [nome]; perché gli sia perdonata ogni colpa volontaria e involontaria, preghiamo il Signore. Kyrie, eleison».

Successivamente il sacerdote recita la preghiera che Arranz indica con la sigla K3:1, dicendola una preghiera di remissione generale molto popolare, non costantinopolitana, databile al X secolo. Essa suona così:

«Signore Gesù Cristo, Figlio del Dio vivente, agnello e pastore, tu che togli il peccato del mondo, tu che hai condonato il debito ai due debitori e che hai dato la remissione dei peccati alla donna peccatrice, [tu che hai donato la guarigione al paralitico insieme alla remissione dei suoi peccati], tu, o Signore (*Despota*), libera (*anes*), rimetti (*aphes*), perdona (*synchôrêson*) le iniquità (*anomias*), i peccati, gli er-

dizione orientale, «Ephemerides Liturgicae» 97 (1983) 329-346, qui 339.

²⁹ Non mancano eccezioni, naturalmente per giusti motivi. Così si confessano i malati in casa e nell'ospedale; si confessa fuori della chiesa anche in altre circostanze, come ad esempio nei campi scuola o simili: cfr. CH. G. STAVROPOULOS, *La pastorale della penitenza (Exomologetica ortodossa)* (in greco), Diakonia Apostolica della Chiesa di Grecia, [Atene] 1983, 108.

³⁰ Cfr. G. A. MALONEY, *Yours Sins are forgiven You. Rediscovering the Sacrament of Reconciliation*, New York 1994, 114-115.

rori (*plémmelémata*), quelli volontari e quelli involontari, quelli in conoscenza e quelli in ignoranza, quelli avvenuti in trasgressione e in disobbedienza da parte di questi tuoi servi. E se come uomini rivestiti di carne e dimoranti in questo mondo a causa del diavolo sono stati tratti in inganno o hanno trasgredito in parola o in opera, in conoscenza o in ignoranza, oppure hanno disprezzato una parola del sacerdote o sono finiti sotto una maledizione o sono caduti nel loro stesso anatema o in un giuramento, tu, come Signore buono e filantropo e facile al perdono (*amnêsikakos*), per la tua grande misericordia (*eusplachnia*) degnati che essi siano sciolti dalla tua parola perdonando ad essi anche il loro anatema e giuramento secondo la tua grande e ineffabile misericordia (*eleos*). Sì, Signore (*Despota*) amico dell'uomo, Signore Dio nostro, ascolta me che invoco la tua bontà per questi tuoi servi e non guardare come ricco di misericordia a tutte le loro colpe, liberali dalla dannazione eterna. Tu infatti Signore (*Despota*) hai detto: «Quel che legherete sulla terra sarà legato anche nei cieli; quel che scioglierete sulla terra sarà sciolto anche nei cieli». Poiché tu sei un Dio senza peccato e puoi rimettere i peccati e a te è dovuta la gloria insieme al Padre senza principio e al tuo Spirito tutto santo e buono e vivificante ora e sempre nei secoli dei secoli»³¹.

Il *Trisagio* ed il *Gloria al Padre*, poi, introducono una bella invocazione trinitaria:

«Trinità Santissima, abbi pietà di noi. Signore, purifica i nostri peccati. Sovrano, perdona le nostre colpe. Santo, visita e guarisci le nostre infermità».

Successivamente si hanno il *Padre nostro*, il *Kyrie eleison* (per dodici volte). Quindi il sacerdote invita il penitente ad adorare il Signore: «Venite, adoriamo, prostriamoci davanti a Dio nostro Re. Venite adoriamo prostriamoci davanti a Cristo nostro Re e nostro Dio. Venite adoriamo prostriamoci davanti a Cristo stesso, nostro Re e nostro Dio».

Segue il Salmo 50; tre tropari penitenziali dei quali uno rivolto alla Madre di Dio; 40 *Kyrie Eleison*. Il penitente, intanto, prostrato ripete: «Ho peccato, Signore, perdonami» e «Dio mio, abbi pietà di me peccatore».

Il sacerdote conclude questa parte con una preghiera quasi uguale a quella indicata da Arranz come K1:1b, una preghiera per il penitente che risalirebbe all'VIII secolo³² e che suona così:

³¹ Testo greco e francese in ARRANZ, *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-2 (1^{ère} partie)*, 102-109. Le parentesi quadre indicano che alcune parole ricordate da Arranz non sono nel testo *receptus*.

³² ARRANZ, *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-2 (1^{ère} partie)*, 96-99.

«Dio Salvatore nostro, che per mezzo del tuo profeta Nathan hai accordato la remissione a David pentito dei suoi errori (*plémmelémata*) ed hai accettato la preghiera di pentimento di Manasse³³, accogli anche questo tuo servo [*nome*] pentito per gli errori (*plémmelémata*) commessi, con il tuo consueto amore per gli uomini, senza guardare a tutte le cose da lui fatte, tu che perdoni le ingiustizie (*adikias*) e passi oltre le iniquità (*anomias*). Perché tu stesso Signore hai detto: “Non voglio la morte del peccatore ma che si converta e viva”; e di perdonare i peccati 77 volte. Poiché come inimmaginabile (*aneikastos*) è la tua grandezza così senza misura è la tua misericordia; e se tu tieni in conto le iniquità, chi sussisterà? Perché tu sei il Dio dei penitenti, e ti rendiamo gloria, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre nei secoli dei secoli. Amen».

Parte della confessione e assoluzione

Il penitente si mette poi in ginocchio e dice elevando le mani: «Padre, Signore del cielo e della terra, io ti confesso tutte le cose nascoste e manifeste del mio cuore e del mio pensiero, quelle che ho commesso fino ad oggi. Perciò chiedo la remissione a te che sei Giudice giusto e misericordioso (*eusplachmon*) ed insieme la grazia di non più peccare».

Il confessore gli dice con voce incoraggiante/serena (*hilarâi*) [Goar dice *praeiâi*]: «Fratello (Sorella), sei venuto per questo davanti a Dio e a me, non vergognarti; non è a me che confessi ma a Dio, nel quale stai (*en hôi histasai*)».

Quindi chiede al penitente tutti i suoi peccati e, dopo aver chiesto in modo accurato³⁴, gli dice:

«Figlio mio spirituale, che ti sei confessato alla mia piccolezza, io piccolo (*tapeinos*) e peccatore non ho il potere di rimettere un peccato sulla terra: solo Dio può. Tuttavia per quella parola pronunciata da Dio, quella rivolta agli Apostoli dopo la risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo e che dice: “A chi rimette-

³³ Manasse fu re di Giuda, come si sa, dal 696-695 al 642-641. Di lui e del suo cedimento agli idoli si parla in 2 Re 21,1-18. Fatto prigioniero dagli Assiri fu condotto a Babilonia ove tornò alla fede dei Padri ottenendo dal Signore di tornare in Giuda per ristabilire la fede jahvista (2 Cr 33,12-13). È conservata una *preghiera di Manasse*: secondo la tradizione, sarebbe la preghiera che Manasse – prigioniero in Babilonia – avrebbe rivolto al Dio di Israele dalla fornace ardente: Dio avrebbe accolto la preghiera e il re sarebbe stato ricondotto a Gerusalemme dalla forza del vento. Si tratta di un testo apocrifo, scritto forse in Palestina e attestato per la prima volta in Siria. Come apocrifo è raccolto anche nella *Bibbia* di Lutero. La *Bibbia* ortodossa la colloca alla fine del secondo libro delle Cronache.

³⁴ L'accuratezza dell'indagine è particolarmente visibile nel rituale russo. Cfr. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 21.

rete i peccati, saranno rimessi; a chi li riterrete saranno ritenuti”, su quella parola anche noi facendoci coraggio (*tharrountes*) diciamo: quanto hai detto alla mia infima piccolezza e quanto non sei riuscito a dire o per ignoranza o per dimenticanza, qualunque cosa, Iddio te la perdoni nel secolo presente e in quello futuro»³⁵.

Quindi aggiunge anche la seguente preghiera, corrispondente in gran parte a quella classificata da Arranz come preghiera di invocazione del perdono divino (K4:3) da parte del confessore, risalente al secolo XII:

«Iddio, che ha perdonato a David per mezzo di Nathan il profeta che confessava gli stessi peccati e a Pietro che piangeva amaramente la negazione e alla prostituta che pianse ai suoi piedi, e al pubblicano e al figliol prodigo, lo stesso Dio ti perdoni tutto attraverso di me peccatore nel secolo presente e nel secolo venturo e ti presenti senza condanna dinanzi al suo temibile tribunale. Riguardo alle imputazioni (*enklémata*) che hai confessato, non avere alcuna preoccupazione, va' in pace».

Mentre dice queste preghiere il sacerdote tiene l'estremità dell'*epitrachilion* sulla testa del penitente e impone la mano destra. Tali preghiere hanno nella prassi greca valore assolutorio³⁶.

Successivamente viene imposta l'eventuale *epitimia* (o canone penitenziale) e si congeda il penitente.

Il rituale prevede inoltre altre preghiere varie: sui penitenti, assolutorie, di scioglimento dall'*epitimia* o da eventuali scomuniche comminate.

³⁵ Arranz indica questa preghiera con la sigla K85:9. Nella sua enumerazione questa sigla la colloca tra le preghiere qualificate come esortazioni del confessore al penitente: *Les formules de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (1^e partie)*, 430.

³⁶ Cfr. TH. WARE, *The Orthodox Church*, Harmondsworth 1997, 289. Tali formule hanno forma deprecativa, sono cioè in forma di preghiera. Nel rituale russo o *Trebnik* si offre una formula di assoluzione che include anche un aspetto dichiarativo, simile al modo latino: «Che Gesù Cristo, nostro Signore e nostro Dio, per la sua grazia, la sua misericordia e il suo amore per gli uomini, ti perdoni, figlio mio, [*nome*], tutte le tue colpe; ed io, suo indegno prete, per il potere che mi ha dato, ti perdono tutti i tuoi peccati e te ne assolvo, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen».

La distanza tra rituale e realtà

Non si deve confondere il rituale con la realtà concreta della celebrazione. Questo principio, che vale per tutte le tradizioni religiose, vale anche per l'esercizio della penitenza in ambito orientale. La realtà è fedele al rituale in misura molto limitata. Non mancano a tal proposito le lamentele tra i pastoralisti e i teologi ortodossi.

La più comune lamentela non è dissimile da una ben conosciuta anche in ambito latino. Si lamenta infatti che si sia determinata nell'Ortodossia una sorta di connessione necessaria tra confessione e comunione. Una simile connessione non esisteva originariamente ed ha trasformato – si dice – il senso e la pratica del sacramento.

Alcuni testi. «In tutta sincerità dobbiamo confessare le nostre trascuratezze e imperfezioni rituali. Per questo motivo è andata a finire che il sacramento della penitenza è visto come qualcosa che precede il sacramento della divina eucaristia, mentre in realtà si tratta di un altro sacramento»³⁷. «Questa pratica³⁸ – lo ripeto ancora una volta: una pratica naturale ed ovvia nel caso di una comunione infrequente, cioè una volta all'anno – ha condotto all'emergere nella Chiesa di una teoria secondo la quale la comunione dei laici, differentemente in questo dalla comunione del clero, è *impossibile* senza il sacramento della penitenza, cosicché la confessione è una *condizione obbligatoria* – sempre e in tutti i casi – per la comunione. Oso affermare che questa teoria (diffusa specialmente nella Chiesa russa) non solo non ha alcun fondamento nella Tradizione ma contraddice apertamente la dottrina ortodossa della Chiesa, del sacramento della comunione e di quello della penitenza»³⁹.

Da questa connessione derivano alcune inevitabili conseguenze sul piano di fatto. Così, si lamenta il ricorso costante e quasi ordinario alla forma ridotta della celebrazione, saltando la parte delle preghiere iniziali. Oppure, l'impovertimento della confessione dei peccati ridotta al minimo o addirittura quasi scomparsa.

³⁷ T. E. MATTHAIKIS, *Exomologetica* (in greco), Seconda edizione aumentata, Atene 1976, 159.

³⁸ Schmemmann si riferisce qui alla rarefazione della comunione domenicale.

³⁹ A. SCHMEMMANN, *Confession and Communion. Report to the Orthodox Church of America (OCA) Synod, 16-17 february 1972*. Il testo è accessibile sul sito www.schmemmann.org. Bisogna tuttavia dire che la connessione è antica e ben attestata, a partire da Anastasio Sinaita (VI secolo): cfr. C. ANDRONIKOF, *Des mystères sacramentels*, Paris 1998, 206.

È interessante notare le parole con le quali Schmemmann descrive la sua esperienza di confessore in diverse parrocchie della *Orthodox Church in America* (OCA):

«Si deve riconoscere prima di tutto che oggi una larga maggioranza dei membri della Chiesa non sanno né cos'è la confessione né come avvicinarsi ad essa. Essa è ridotta – nella migliore delle ipotesi – ad un'enumerazione puramente formale e generale di *difetti* ordinariamente secondari, a laconiche risposte alle domande o a una conversazione riguardo a *problemi*. Noi abbiamo qui il risultato da una parte di una multiscolare comprensione formale e giuridica (di tipo occidentale) della confessione, dall'altra dello *psicologismo* proprio dei nostri tempi che dissolve quasi completamente la coscienza non delle *difficoltà*, dei *problemi*, delle *domande*, ma del *peccato*. Così, in una grande parrocchia dove ho confessato alcune dozzine di persone, ognuno di loro cominciava presentandomi la ricevuta dell'economista parrocchiale attestante l'avvenuto pagamento di quanto dovuto e poi aspettava silenziosamente l'assoluzione. In altre parrocchie c'è la pratica semplicemente di leggere da un libro una breve formula di confessione tradotta dal latino. Infine, ho spesso sperimentato una semplice negazione da parte dei penitenti di aver commesso qualche peccato e questo perché essi intendevano per peccato un *crimine* che in verità non avevano commesso. L'estremo opposto è la concentrazione nella confessione su qualche particolare *difficoltà* dalla quale diviene evidente che la responsabilità sta in condizioni di vita rispetto alle quali il penitente è solo una vittima innocente. In tutti questi tipi di confessione quel che uno non trova è proprio il *pentimento*, la *tristezza per Dio*, la disperazione dell'essere separato da Lui, il desiderio di cambiare la propria vita per essere rinnovato e rigenerato»⁴⁰.

Non mancano proteste anche nei confronti della mancanza dell'adeguato uso delle penitenze canoniche.

Considerazioni generali sulla prassi rituale. Il rapporto tra confessore e penitente

Pur tenendo ben presente la distanza tra rituale e realtà concreta della celebrazione, come detto, possiamo tuttavia individuare alcune caratteristiche generali della prassi rituale ortodossa.

⁴⁰ SCHMEMMANN, *Confession and Communion*.

Innanzitutto va osservato il carattere fortemente celebrativo di essa. Si tratta infatti di un'articolata celebrazione liturgica; anche se le letture bibliche – presenti nei formulari più antichi – sono oggi assenti, non mancano le preghiere, i tropari, i salmi, le invocazioni: tutto si svolge ordinariamente all'interno della Chiesa e con il sacerdote indossante la stola.

Strettamente associato a ciò è il suo carattere comunitario, come appare dalle preghiere iniziali, che si suppongono celebrate con tutti i presenti, e dalla ecclesialità stessa della celebrazione.

Il carattere comunitario si associa decisamente a quello personale. La confessione e l'assoluzione sono ordinariamente individuali e nominative, giacché il ministro si rivolge sempre al penitente col suo nome personale proprio. Non è un caso; corrisponde alla logica sacramentale orientale: accade lo stesso nella celebrazione di tutti i sacramenti, compresa la comunione.

Caratteristica è anche la ricchezza e la diversità delle preghiere e della loro successione; non si ha traccia di una rigida uniformità o di una centralizzazione dotata di autorità determinante.

Salta certamente agli occhi la formula dell'assoluzione russa che unisce lo stile deprecativo – comune con la tradizione greca – con quello dichiarativo più simile a quello latino. Questo fatto, anche nella letteratura ortodossa, è attribuito all'influenza latina su Pietro Moghila. Arranz ritiene infondata questa ipotesi, basandosi proprio sull'influenza del testo di Gorar⁴¹. Né può essere attribuita ad influenza latina l'insistenza rituale sulla interrogazione del penitente riguardo ai peccati come lo stesso Arranz ha mostrato.

Al di là della questione dell'influenza latina – vera o presunta – sulla forma della assoluzione, ciò che maggiormente differenzia lo stile ortodosso da quello latino è l'insieme del dialogo tra sacerdote e penitente. Vi è indiscutibilmente una diversità strutturale nel modo latino e ortodosso di pensare tale dialogo.

Nella struttura latina infatti il rapporto è tra il sacerdote – che rappresenta il Signore – e il penitente; è una relazione duale che vede il sacerdote e il penitente l'uno di fronte all'altro. Nella struttura ortodossa, invece, da una parte c'è il Signore e dall'altra c'è il sacerdote insieme al penitente: il rito mette tutti e due davanti al Signore, come si vede chiaramente.

Tutto si svolge dinanzi all'icona di Cristo, alla croce: sempre il penitente guarda in quella direzione.

⁴¹ ARRANZ, *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II-3 (3^e partie)*, 384, n. 212.

Sacerdote e penitente sono davanti a Lui, ambedue peccatori, ambedue segnati dalla condizione umana.

Come nota K. Ware, il sacerdote appare nella posizione di «testimone e compagno di penitenza». A parer suo questo ruolo è visibilissimo anche nella “modalità esteriore” della celebrazione. «Normalmente, [il confessore] non deve restare seduto quando il penitente è inginocchiato, perché questo farà credere che egli sia più un giudice che un testimone. Durante le preghiere iniziali, prima della confessione propriamente detta, il penitente sta in piedi di fronte all'icona di Cristo o all'evangelo, e il prete si mette al suo fianco. Poi, per la confessione in senso stretto, il prete e il penitente possono sedersi entrambi (prassi greca) o restare in piedi (prassi russa): in ambo i casi, i due fanno la stessa cosa e sono come sullo stesso piano. Capita che chi si confessa s'inginocchi mentre il prete resta in piedi; in tal caso, il prete dovrà curvarsi per ascoltare ciò che gli è detto, e anche questo gesto ha un significato. Nel corso dell'assoluzione finale, il penitente china la testa non verso il prete, che conferisce il perdono, ma verso l'icona o l'evangelo, che simboleggiano la presenza invisibile di Cristo, il solo che ha il potere di rimettere i peccati. La preghiera di assoluzione chiarisce oltre ogni possibile dubbio che è Cristo, e non il prete, che conferisce il perdono»⁴².

Questa condizione comune che unisce sacerdote e fedele penitente, questa realtà di “con-peccatori”, emerge anche in numerosi altri momenti liturgici orientali⁴³.

Oltre che “testimone e compagno di penitenza”, però, il sacerdote appare nel sacramento della penitenza anche come l'intercessore umile e potente a nome/a favore del peccatore ed insieme come colui che può con l'autorità del Signore attestare al peccatore stesso che i suoi peccati sono perdonati, come bene appare nella preghiera che conclude il rituale greco: «Dio, che ha perdonato per mezzo del profeta Nathan...». Da una parte, il sacerdote è testimone presso il Signore del pentimento del fratello; dall'altra, egli è il testimone “autorevole” del perdono del Signore presso il fratello.

Il sacerdote, così, è da una parte il con-peccatore che presenta a Dio il fratello pentito, dall'altra è il segno personale di Dio che si fa attento alla sofferta confessione del peccatore e si china sulle sue ferite per consolarlo e sanarlo. Per questa sua posizione di “mediazione” tra Dio e il fratello egli è tenuto al segreto o sigillo sacramentale; anche se non sono mancate serie le-

⁴² K. WARE, *Riconoscete Cristo in voi?*, Magnano 1994, 59.

⁴³ Cfr. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 27.

sioni del sigillo nella storia dell'Ortodossia, tuttavia l'affermazione della necessità di esso è sempre stata presente.

Queste ultime parole ci consentono di introdurre formalmente quel che è considerato il carattere tipico del sacramento della penitenza in ambito orientale, cioè quello terapeutico. Il rituale, come abbiamo visto, lo mostra con forza.

Non è solo il rituale, è la tradizione bizantina nel suo complesso che guarda al sacramento della penitenza soprattutto come "un sacramento di guarigione", al punto che «in certi commentari liturgici bizantini la confessione e l'unzione degli infermi sono considerati non due sacramenti distinti, bensì aspetti complementari dell'unico "mistero" di guarigione»⁴⁴. Non è solo un dato del passato, è ancora così. Basti un esempio: il *Catechisme pour les familles* preparato da un'équipe di ortodossi francesi colloca penitenza e unzione sotto un solo capitolo intitolato *Le maladies dei membri del corpo di Cristo e la loro guarigione*⁴⁵.

Nella vasta *Enciclopedia religiosa e morale* promossa nel secolo scorso dalla Chiesa greca un teologo greco poteva scrivere pacificamente: «Il sacramento della penitenza è, nella Chiesa, il ministero medicinale per eccellenza. Possiede entrambi gli elementi che riscontriamo nella cura dei corpi: il momento terapeutico e il momento di prevenzione. Da un lato affranca i cristiani dalla debolezza del peccato, dall'altro li preserva da nuovi assalti e li abitua a conseguire il vigore della virtù. Poiché la missione di tale sacramento non è semplicemente negativa, la liberazione dalla colpa, ma anzitutto di tipo creativo: consolidare ed esercitare nella vera vita, la vita in Cristo»⁴⁶.

Tuttavia per poter collocare adeguatamente tale carattere è necessario pensare al sacramento della penitenza nel contesto più vasto della visione teologica orientale della salvezza in Cristo e nella Chiesa.

⁴⁴ WARE, *Riconoscete Cristo in voi?*, 53.

⁴⁵ *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles par une équipe de chrétiens orthodoxes*, Paris 1980 (trad. it. Torino/Leumann 1989). Si tratta del capitolo XIV.

⁴⁶ B. MOUSTAKIS, *Penitenza. Manuale del pneumatikos*, in *Enciclopedia religiosa e morale* (in greco), XII, Atene 1968, 774: cito qui dalla traduzione italiana (con una piccola correzione) in BASILIO DI IVIRON, *La parabola del figlio prodigo. In appendice: Rito del sacramento o Mistero della Penitenza, Spigolatura, Volti*, traduzione dal greco di Antonio Ranzolin, Cernusco sul Naviglio - Schio 1993, 73.

*Penitenza: sacramento della guarigione.
Il peccato come ferita e malattia*

Tutta l'economia della salvezza è per l'Oriente un grande processo terapeutico mediante il quale viene risanata la ferita introdotta dal peccato e l'uomo può finalmente attuare il senso della sua esistenza, diventare cioè partecipe della vita divina in Cristo.

Il peccato appartiene alla patologia dell'uomo e non alla sua salute; ogni volta che si dà il peccato, l'uomo si mostra interiormente non in buona salute ed accentua la sua condizione di non integrità. Questo orizzonte apre ad una percezione del peccato che non è consueta per la dottrina latina, pur essendo in qualche misura presente anche in essa. È opportuno perciò fermarsi un po' su di essa.

Il peccato è stato variamente definito nella storia della teologia e della spiritualità orientali. Nella letteratura patristica è stato visto come tracotanza, superbia, trasgressione, ingiustizia, allontanamento o esilio, caduta nel contro natura (*para physin*), ecc.⁴⁷; più modernamente, il peccato è stato visto anche come stolta pretesa di «aseità» (P. Florenskij)⁴⁸, come "autoteismo" egocentrico (S. Bulgakov)⁴⁹, come fallimento e scacco della persona (Ch. Yannaras)⁵⁰, come equiparazione a Dio (N. Matsoukas)⁵¹, ecc.

In tutta questa varietà, tuttavia, si è sempre conservata una fondamentale percezione del peccato come condizione innaturale, come ferita, come malattia e come morte.

⁴⁷ Cfr. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 33-46.

⁴⁸ Cfr. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, trad. di P. Modesto, Milano 1974, 228: «Il peccato è esattamente un'azione a modo suo, e Satana è l'a modo suo». In termini ontologici, «il peccato consiste nel non volere uscire dalla condizione dell'autoidentità, dall'identità "Io=Io". L'affermazione di se stesso che non si mette in rapporto con l'altro, cioè con Dio e con tutto il creato, l'insistenza nel non uscire da se stessi è il peccato radicale, ossia la radice di tutti i peccati. Tutti i peccati particolari sono semplicemente varianti, manifestazioni della cocciutaggine, dell'aseità». Cfr. per una trattazione più ampia PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 46-56.

⁴⁹ S. N. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, trad. it., Bologna 1991, 241. Poco prima ha scritto: «L'uomo era stato plasmato appositamente per diventare figlio di Dio e un dio creaturale, ma ciò avrebbe potuto attuarsi e si sarebbe dovuto realizzare lungo le vie della santità, vie che conducono al raggiungimento di una completa deificazione ("sarete come dèi"). Satana ha invece attirato l'uomo sulle vie dell'uomo-che-si-fa-dio, o antropoteismo, e su quelle dell'egocentrismo» (240).

⁵⁰ C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984. Cfr. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 56-63.

⁵¹ N. A. MATSOUKAS, *Il problema del male. Saggio di teologia patristica* (in greco), Tossalonica 1992³, 163.

Una bella esposizione di questa percezione la troviamo nel can. 1 dell' *Epistola canonica* di Gregorio Nisseno (PG 45,221). Bella e autorevole giacché l' *Epistola* è raccolta nei *Sacri Canon* dell'Ortodossia.

Il canone, ricordando l'importanza e la convenienza teologica del tempo di Pasqua per sottoporsi all'economia penitenziale, fonda questo sul fatto che in tal modo può «essere curata ogni malattia dell'anima, sopravvenuta per qualche peccato». Per Gregorio tra la risurrezione del Signore da morte e il rialzarsi dal peccato vi è una chiara analogia. Osservando poi che la guarigione dal peccato non è una cosa semplice, scrive: «come riguardo alla cura del corpo lo scopo della medicina è restituire alla salute il sofferente e il genere della cura è vario (infatti il metodo di terapia è adattato a ciascuno dei mali secondo la loro varietà), così per la grande varietà delle passioni è necessario che anche della malattia spirituale si abbia una terapia diversa, giacché la guarigione opera secondo la passione».

Proprio per questa percezione il peccato assume solo malamente il carattere grandioso di un atto titanico – l'atto trasgressivo che si leva contro Dio – come talvolta accade nella cultura occidentale; si manifesta invece come segno di impotenza più che di potenza, di debolezza più che di forza, frutto di una ridicola presunzione e di illusioni destinate a spengersi spesso tragicamente.

Questa realtà poco titanica del peccato si manifesta fin dal principio, fin dal primo peccato.

In esso l'uomo sembra più vittima che protagonista. Come scrive Stavropoulos: «L'uomo non è il generatore del peccato. È certo colpevole, perché lo compie. Non è però irreparabilmente colpevole perché non è suo inventore. Padre del peccato è Satana. Per l'uomo il peccato non è qualcosa di originario. È un parassita introdotto in lui. Non viene da lui ma dal di fuori. Satana, colui che è chiamato dal Signore il padre della menzogna, è lui che spinge l'uomo al peccato e lo inganna»⁵².

Certo Adamo è libero, ma ha una libertà bambina, immatura, facilmente giocabile dal nemico: libertà bambina ma disastrosa nei suoi effetti oggettivi.

Quest'idea già presente nei padri greci è stata ripresa con grande forza dal pensiero teologico russo, in modo particolare da S. Bulgakov.

Per questo grande teologo russo, la possibilità della tentazione per i progenitori nasce proprio dal fatto che essi, fatti ad immagine di Dio per essere assimilati a Dio, emergono a un'esistenza “non adulta”, in una condizione

⁵² CH. G. STAVROPOULOS, *La pastorale della penitenza (Exomologetica ortodossa)* (in greco), Diakonia Apostolica della Chiesa di Grecia, 1983, 39.

di “inesperienza”, come neonati. E «l’infanzia, sebbene incolpevole, è senza difesa contro la tentazione». Dio le conserva la libertà di disporre di sé ma essa è inconsapevole di quel che realmente è e deve “ancora percorrere la strada della liberazione da quella cattiva libertà dell’età immatura” prima di attuarsi adeguatamente⁵³.

La libertà bambina di Adamo è dunque incolpevole ma gli effetti della sua decisione sono ugualmente disastrosi: «I progenitori – scrive ancora Bulgakov – anche nella tentazione non vollero il male, e non si rivoltarono contro Dio, sebbene si allontanassero da Lui con la disobbedienza. Ma non intendendo più nel modo giusto né se stessi né il loro rapporto con il mondo, di fatto, pur non volendolo, si distolsero da Dio e si rivolsero al mondo; in tal modo si palesò in loro senza indugio l’impotenza del loro essere di creature, appunto nel loro rapporto con il mondo. Il giudizio di Dio sull’uomo, destinandolo alla *dipendenza* dalla natura, alle malattie, alla povertà, alla fatica e alla mortalità, è solo esplicitazione di ciò che era avvenuto nell’uomo al momento in cui questi aveva trasgredito la norma del proprio essere, divenuto con ciò stesso anormale»⁵⁴.

Se il primo peccato è stato più segno di debolezza che di forza, a maggior ragione ciò vale per i peccati nella storia, segni del dominio delle passioni e della schiavitù che opprime l’uomo, anche se l’uomo non sempre percepisce la realtà vera della propria condizione.

L’uomo rimane libero ma in catene, capace di conoscere ma confuso delle passioni. Con il peccato diventa ancora più schiavo e ferito.

Questo orizzonte protologico consente di capire perché nella prospettiva orientale la salvezza non è altro che una grande terapia condotta avanti con sapienza da Dio per risanare l’uomo dalle sue ferite, restaurarlo e riportarlo al senso originario della sua creazione.

Il confessore come medico

Il confessore, come mostra la terminologia usata dal rituale, è principalmente visto sotto l’ottica della paternità spirituale. Tuttavia, dal momento che ultimamente si guarda al “peccato come una malattia” o una ferita, il padre non può non farsi “medico”⁵⁵, attento e pronto a curare.

⁵³ S. N. BULGAKOV, *L’Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Roma 1990, 203.

⁵⁴ *Ibid.*, 206.

⁵⁵ E. MELIA, *Le sacrement de pénitence*, «Le messenger orthodoxe» 14 (1961) 25-35, qui 39.

Celebre il richiamo di san Giovanni Crisostomo al confessore: «Correggi, ma non come un avversario e nemmeno come un nemico che chiede giustizia ma come un medico che appresta farmaci»⁵⁶.

Assai bello e autorevole è l'inizio dell'esortazione al penitente che il *Trebnik* prevede prima del rito: «Figlio caro nello Spirito, [nome], hai fatto bene a venire alla santa penitenza; per essa, infatti, come in un battistero spirituale, tu laverai i peccati della tua anima e sarai guarito, come da una medicina celeste, dalle sue ferite mortali»⁵⁷. Sul ruolo medico del confessore sono infiniti i testi della tradizione orientale: il più autorevole e bello è certamente il canone 102 del concilio in *Trullo* o *Quinisesto* (691-692)⁵⁸.

Il carattere terapeutico dell'imposizione delle penitenze canoniche

Quel che abbiamo fin qui detto ci apre una delle maggiori differenze storiche tra latini e greci in materia sacramentale, cioè la diversa comprensione della penitenza imposta dal confessore al penitente. Biblioteche intere sono state scritte su questo fatto, anche se oggi appare sempre più chiaro che si tratta di differenze di accento più che di sostanza.

In ogni caso è indubbio che la tradizione latina ha designato il momento della penitenza canonica con un termine poco gradito in Oriente, cioè il termine *satisfactio* e che è dottrina formale del concilio tridentino (DS 1692) che essa è imposta «non tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem».

Dunque, la tradizione latina, anche se conosce la sua dimensione terapeutica (lo mostra bene anche l'Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia*, 31, III), vede principalmente la *satisfactio* nell'orizzonte della riparazione di giustizia.

Ebbene, nella tradizione orientale, al di là delle possibili influenze latine, «le penitenze (*ta epitimia*) – scrive Stavropoulos – come chiaramente insegna e compie la Chiesa non costituiscono elementi costitutivi indispensabili della penitenza. La remissione dei peccati è data indipendentemente da esse»⁵⁹.

⁵⁶ *Hom. In Matthaicum XXIII*: PG 57,509.

⁵⁷ *Confession et Communion*, 24.

⁵⁸ Cfr. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 78-79.

⁵⁹ STAVROPOULOS, *La pastorale della penitenza*, 115.

Il motivo è appunto che esse sembrano totalmente incluse nella dimensione terapeutica del sacramento e subordinate ad essa. Il confessore pertanto imporrà le penitenze previste dai canoni o quelle derivabili da esse per analogia solo se lo riterrà opportuno in ordine alla guarigione del penitente e darà l'assoluzione prima o dopo l'assolvimento di esse secondo la valutazione che darà della condizione del peccatore.

«L'epitimia bizantina – dice E. Melia – ha un significato propriamente pedagogico. Si tratta di far sentire al penitente, secondo delle misure spesso “omeopatiche”, la malizia delle passioni e dei peccati, di rompere le velleità di autogiustificazione del penitente e di fissare attraverso atti concreti l'attenzione spirituale e il pentimento»⁶⁰.

Il penitente non può negare al confessore il diritto di imporre penitenze, giacché questo è parte del suo compito ministeriale. Lo dice assai chiaramente K. Ware che offre anche un interessante esempio della prassi attuale: «Il principio [...] permane: il prete è responsabile davanti a Dio del suo modo di amministrare il sacramento e conserva il potere d'imporre una penitenza che può includere, se necessario, un periodo di scomunica. Per esempio, nella chiesa greca in Europa occidentale è diffusa l'abitudine di escludere dalla comunione per un anno una donna che ha abortito volontariamente (i canoni antichi prevedevano un periodo molto più lungo). In un simile caso, il prete può anche proporre una forma di penitenza più attiva: “Siccome hai distrutto la vita”, può dire, “va' ora a riaffermarla, lavorando, per esempio, nei prossimi dodici mesi per quattro ore alla settimana in un centro per bambini paralitici”»⁶¹.

Ware parla di scomunica. È esatto. Le penitenze sono in genere basate sui *Sacri canoni* della Chiesa orientale – appartenenti al primo millennio della storia cristiana – e per i peccati più gravi si prevedono anni di scomunica.

Come dice Palachkovsky: «Se il penitente è colpevole di una moltitudine di peccati, il “canone” è più severo, e consiste in una privazione della comunione per vari anni. Questa è quella che è chiamata la scomunica minore. In questo caso il rituale prevede una monizione al penitente nel quale gli è reso nota dal sacerdote che non può fare la comunione per tanti determinati anni, durante i quali il suo solo ricorso al sacro sarà bere “il grande *baghiasma*” cioè l'acqua che è stata benedetta la vigilia o il giorno dell'Epifania»⁶².

⁶⁰ MELIA, *Le sacrement de pénitence*, 40.

⁶¹ WARE, *Riconoscete Cristo in voi?*, 57.

⁶² V. PALACHOVSKY, *Sin in the Orthodox Church* in V. PALACHOVSKY - C. VOGEL, *Sin in the Or-*

Tuttavia non c'è soltanto la piccola scomunica; le penitenze sono di vario tipo e in ogni caso vanno amministrare con sapienza.

L'amministrazione sapiente e terapeutica delle penitenze costituisce un caso particolare di applicazione dell'"economia ecclesiastica" orientale. L'"economia" è un'attitudine di «flessibilità pastorale» (K. Ware) che si estende ai vari ambiti della vita ecclesiale ortodossa e che si configura come «l'assunzione da parte della Chiesa della pazienza di Dio» (E. Melia); essa è esercitata dai pastori e tende a coniugare costantemente l'elevatezza dell'ideale e l'attenzione alle concrete possibilità dell'uomo, perché l'ideale non diventi semplice e impietosa condanna dell'uomo e del suo limite⁶³.

Una conclusione

La prassi penitenziale ortodossa ha dunque una sua storia e presenta alcune caratteristiche che nel loro insieme configurano adeguatamente la sua identità nel contesto delle chiese cristiane e la sua differenza rispetto alla tradizione occidentale.

Si tratta tuttavia di una differenza che non deve essere interpretata come esprime una posizione semplicemente alternativa rispetto a quella occidentale. Come spesso accade quando si studiano quelli che Giovanni Paolo II chiamava "i due polmoni della Chiesa", troviamo due varianti della stessa fondamentale dottrina e realtà: le due tradizioni dispongono degli stessi elementi, anche se la loro articolazione è diversa in corrispondenza ad una diversità di sensibilità teologica e di divenire storico.

La contemporanea comprensione delle due modalità può essere preziosa per arricchire reciprocamente le tradizioni e attutire alcuni limiti che l'una e l'altra inevitabilmente contengono. Ciò è particolarmente importante oggi che il sacramento della penitenza è in crisi tanto in Oriente quanto in Occidente.

thodox Church and in the Protestant Churches, New York - Tournay - Paris - Rome 1968, 7-92, qui 73.

⁶³ Sull'economia ecclesiastica e la sua applicazione all'ambito della penitenza, cfr. B. PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia ortodossa contemporanea*, Bologna 1992, 105-112; ID., *La penitenza nelle chiese ortodosse*, 103-107.

STEFANO CAVALLOTTO

LA PRATICA DELLA CONFESSIONE DEI PECCATI NELLE CHIESE DELLA RIFORMA

Prima di entrare nel merito del tema assegnatomi mi sembra opportuno fare alcune precisazioni. Anzitutto, le chiese della Riforma, a cui qui mi riferisco, sono quasi esclusivamente quelle della prima e seconda generazione del protestantesimo delle origini. La vicenda storica del pio esercizio penitenziale dal XVI secolo ad oggi richiederebbe un approfondimento più specifico anche per l'ampiezza del periodo e la varietà delle posizioni. Di fatto si assiste in quasi tutte le chiese evangeliche, nonostante il "risveglio" pietista e metodista del Sei-Settecento¹, a una graduale scomparsa soprattutto della pratica della confessione privata. Proposte di rilancio convinte e argomentate a partire dall'Ottocento, particolarmente in ambito anglicano e luterano e dietro la spinta del movimento ecumenico², possono essere individuate, oltre che nella tradizionale maggiore sensibilità della chiesa anglicana per il rituale penitenziale specialmente nelle edizioni più recenti del *Book of Common Prayer*³ e negli interventi autorevoli del luterano Bonhoeffer con il

¹ Cfr. H. NYMANN, *Die Beichte im Luthertum des 17. und 18. Jahrhundert*, «Zeitwende» 38 (1967) 736-747; H. OBST, *Beichte*, IV. *Neuzeit*, in *Theologische Realenzyklopädie* [d'ora in poi: TRE] 5 (1980) 426; A. RAYMOND GEORGES, *Le ministère de la réconciliation. La tradition "évangélique"*, «La Maison-Dieu» 171 (1987) 67-72.

² Per il XIX secolo basta ricordare il movimento di Oxford e in Germania i rappresentanti del "Movimento del risveglio" e del "Neo-luteranesimo" da Philipp Konrad Marheineke a Claus Harms, a Wilhelm Löhe, Theodor Kliefoth, Christoph Blumhardt, August Tholuck. Dopo la II guerra mondiale le istituzioni ufficiali della chiesa luterana tedesca tornano a valorizzare negli ordinamenti ecclesiastici la confessione individuale e a raccomandarne la pratica. Cfr. W. BÖHME, *Zeichen der Versöhnung. Beichtlehre für evangelische Christen*, München 1969²; T. DEARING, *Wesleyan and Tractarian Worship. An ecumenical study*, London 1966, 62ss.; OBST, *Beichte*, 427-428; F. SENN, *La confessione dei peccati nelle chiese della Riforma*, «Concilium» 23 (1987) 317-332 (qui 329-331); O. JORDAHN, *La pratique de la pénitence dans l'Église luthérienne*, «La Maison-Dieu» 171 (1987) 59-65.

³ Il *Book of Common Prayer* ribadisce nella parte dedicata a *The Catechism* che i sacramenti istituiti da Cristo sono solo due (battesimo ed eucarestia) e che tra i riti sacramentali

capitolo sulla confessione nel *La vita comune* del 1939⁴ e di Max Thurian per la chiesa riformata con l'ottimo saggio *La Confession* del 1977⁵, ugualmente in alcune più recenti prese di posizioni ufficiali di varie chiese e di singoli teologi favorevoli a un recupero sul piano pastorale della prassi ecclesiale della confessione perfino individuale⁶.

sviluppatasi nella chiesa, oltre alla confermazione, l'ordinazione sacerdotale, il matrimonio e all'unzione, va annoverata anche la "reconciliation of a penitent"; la quale, senza essere necessaria alla salvezza come lo sono battesimo ed eucarestia, si compie attraverso un rito in cui il peccatore pentito confessa i propri peccati a Dio in presenza del prete e riceve l'assicurazione del perdono e la grazia dell'assoluzione (cfr. *An Outline of the Faith commonly called the Catechism in The [Online] Book of Common Prayer*, 845). Relativamente alla celebrazione del rito davanti al prete (*The Reconciliation of a Penitent*) il testo online di *The Book of Common Prayer* (versione 1979) da me consultato offre due formulari con una introduzione teologico-pastorale (cfr. <http://m1.bookofcommonprayer.net/reconciliation.php>). Cfr. R. TAFT, *La pénitence aujourd'hui. État de la recherche*, «La Maison-Dieu» 171 (1987) 19-21; D. R. HOLETON, *La pénitence dans les Églises de la Communion anglicane*, ibid., 49-57; F. SENN, *La confessione dei peccati*, 323-324.

⁴ Cfr. D. BONHOEFFER, *La vita comune* (1^a ed. 1939), Brescia 1976, 138-151.

⁵ Cfr. M. THURIAN, *La confession*. Préface du Pasteur M. Boegner de l'Académie française, Taizé 1977.

⁶ Cfr. l'opuscolo *Eine Einladung zur Beichte in der evangelisch-lutherischen Kirche* di Klaus-Peter Hertzsch edito e diffuso per mandato della "Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)" (testo in <http://www.velkd.de/1006.php>); quello sulla *Beichte*, con giustificazione teologica e formulari per la preparazione e la celebrazione, pubblicato nel 2008 dalla "Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern" (testo in <http://www.bayern-evangelisch.de/www/glauben/die-beichte.php>). Cfr. inoltre gli interventi - tra i tanti - a sostegno della pratica confessionale della Chiesa Luterana del Missouri (USA) *What About... Confession and Absolution* (testo in <http://www.lcms.org/ca/www/cyclopedia>), del pastore Harald Höschler della chiesa evangelica di Bruckmühl e Feldkirchen-Westerham dal titolo *Reinen Tisch machen und neu beginnen dürfen: die Beichte* (2002) (testo in <http://www.bruckmuehl-evangelisch.de/glaube/beichte.html>), di Karin Ilgenfritz "Dir sind deine Sünden vergeben" *Von der heilsamen Wirkung der Einzelbeichte*, pubblicato nel 2005 in "Evangelisches Sonntagsblatt aus Bayern" (testo in http://www.evangelisches-sonntagsblatt.de/html_2005/aktuelles_05_45.html) e ultimamente del "Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz", Christian Schad, che in una conferenza stampa del dicembre 2009 rilevava la ripresa, ancorché graduale e non su vasta scala, all'interno della chiesa evangelica della confessione individuale (cfr. <http://www.saarbruecker-zeitung.de/sz-berichte/saarland/Kirchenpraesident-Schad-Beichtegewinnt-wieder-an-Bedeutung>; art 2814, 3126085). Cfr. JORDAHN, *La pratique de la pénitence*. Per l'ambito riformato cfr. il recente lavoro di P. ZIMMERLING, *Studienbuch Beichte*, Göttingen 2009. Nella prefazione all'opera di Thurian il pastore Boegner, concordando col teologo di Taizé sul carattere sacramentale dell'assoluzione nella linea di Melantone e sul valore insostituibile della direzione spirituale e della confessione anche nell'epoca della psicanalisi, esprime sorpresa e rammarico per la perdita nelle chiese evangeliche, e riformate in particolare, di questo mezzo di grazia: «En vérité, lorsqu'on découvre la pensée des Réformateurs, on se demande comment il est possible que les Eglises protestantes leur aient été si généralement infidèles sur ce point! [...] Les circonstances historiques dans lesquelles ont vécu, pendant

Ancora una precisazione: tra le molteplici correnti protestanti prendo in considerazione soltanto le grandi tradizioni della Riforma, vale a dire il luteranesimo, il calvinismo, lo zwinglianesimo, il protestantesimo buceriano ed anglicano e tralascio invece, per non allargare eccessivamente l'ambito di questo studio, le posizioni cosiddette radicali, si pensi a Carlostadio, Münzter, agli anabattisti, ecc., contro cui per altro soprattutto Lutero e i suoi hanno lottato con tutte le forze. E infine, la pratica della confessione dei peccati, così come viene rinnovandosi e precisandosi nelle diverse chiese evangeliche, è il risultato di un acceso contrasto di natura teologico-dottrinale tra riformatori e concezione medievale della penitenza e della confessione dei peccati: su di esso ho concentrato di fatto in modo prevalente la mia analisi⁷.

deux siècles et demi, nos Eglises réformées, n'y sont certes pas étrangères. Cependant il reste qu'une réaction, indispensable mais excessive, contre les déformations et les abus de la confession telle qu'elle était trop souvent pratiquée dans l'Eglise romaine a eu pour résultat de priver les fidèles d'un moyen de grâce dont un libre et intelligent usage eût porté sans doute dans nos Eglises des fruits de spiritualité et de sainteté» (cfr. THURIAN, *La confession*, 8-9). Una medesima posizione autocritica con l'invito implicito a riprendere la pratica confessionale è espressa dal pastore valdese e ordinario di teologia sistematica alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma Fulvio Ferrario, che afferma: «Non sarebbe peregrino, a sommosso avviso di chi scrive, domandarsi una buona volta quanti e quali danni spirituali abbia provocato al protestantesimo l'abbandono di questa pratica, per quanto storicamente e psicologicamente comprensibile lo si possa ritenere» (cfr. MARTIN LUTERO, *La cattività babilonese della chiesa*, [1520], a cura di F. Ferrario e G. Quartino, Torino 2006, 37, nota 64).

⁷ Per la storia del sacramento della penitenza nel passaggio tra Medioevo ed età moderna con l'esplosione della polemica in Occidente tra chiese cristiane si rimanda, oltre a L. BRAECKMANS, *La Confession et la Communion au Moyen Âge et au concile de Trente*, Gembloux 1971; H. MCSORLEY, *Lutero e Trento nella questione sulla fede richiesta per il sacramento della penitenza*, «Concilium» 7 (1971) 120-132, N. TENTLER, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton 1977; P. ROUILLARD, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1999 (2ª ed. 2005) (qui 53-91 e 121-124) e C. COLLO, *(Sacramento della) Penitenza*, in *Teologia* a cura di G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 1106-1138 (qui 1122-1125), alla più recente e acuta analisi di R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002. Sul versante più propriamente evangelico in generale cfr. E. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, Göttingen 1952; K. HARMS, *Die evangelische Beicht*, Bielefeld 1954; H. HÖFLIGER, *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz, Freiburg in der Schweiz 1971; J.-J. VON ALLMEN, *Il perdono dei peccati come "sacramento" nelle Chiese della Riforma*, «Concilium» 7 (1971) 161-171; F. SENN, *La confessione dei peccati*.

Lutero e le chiese luterane:

un vero cristiano non può disprezzare la confessione privata

Come giustamente sottolinea Ricca, la tematica della penitenza è centrale nella nascita del protestantesimo. Infatti, la prima delle *95 Teste*⁸, che concretamente danno l'avvio alla Riforma come movimento popolare, verte «sulla penitenza, sul suo significato e sulla sua portata nella vita cristiana. Si può dire che la Riforma è nata anche da una rinnovata comprensione in chiave biblico-evangelica della penitenza e che è iniziata come riforma della prassi e della teologia penitenziale. La lotta alle indulgenze ne fu solo un aspetto»⁹. E ovviamente all'interno del sistema penitenziale un ruolo importante gioca la pratica consolidata della confessione dei peccati quale parte integrante della via cristiana alla salvezza, giacché anch'essa accompagna il credente per tutta la vita¹⁰.

Critica alla teologia e alla prassi della penitenza "papista"

Già nel *Sermo de poenitentia* del 1518 Lutero affronta la questione contestando la divisione, invalsa nel Medioevo con l'insegnamento dei teologi scolastici a partire da Pietro Lombardo, delle tre parti costitutive del sacramento della penitenza: *Contritio cordis*, *Confessio oris*, *Satisfactio operis*. A suo giudizio la contrizione è impossibile (l'attrizione è un'ipocrisia), così come assurdo è l'obbligo di enumerare i peccati al sacerdote, mentre la soddisfazione non ha alcun fondamento biblico¹¹. Al di là della polemica che

⁸ «Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo: Penitentiam agite etc. Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit», cfr. LUTERO, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, (1517), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Bd. 1ss, Weimar 1883ss. (rist. Graz 1964ss.) [d'ora in poi: WA] 1, 233.

⁹ Cfr. la citazione di P. Ricca in M. LUTERO, *Gli articoli che dovrebbero essere sottoposti da parte nostra al concilio di Mantova o in qualunque altro luogo sia convocato, e quel che possiamo accettare o concedere oppure no (1537-1538). Trattato sul potere del primato del papa di Filippo Melantone (1537)*, a cura di P. Ricca, Torino 1992, 97, nota 130.

¹⁰ Cfr. *ivi*, 118, nota 221.

¹¹ Cfr. LUTERO, *Sermo de poenitentia*, (1518), WA 1, 319-324. In generale sull'evoluzione della posizione di Lutero e dei luterani riguardo alla prassi della confessione dei peccati fra gli innumerevoli titoli cfr. E. FISCHER, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*. Bd. 1: *Die katholische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation und Luthers Stellung dazu in den Anfängen seiner Wirksamkeit*. Bd. 2: *Niedergang und Neubelebung des Beichtinstituts in Wittenberg in den Anfängen der Reformation*, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1902-1903, Aalen 1972; L. FENDT, *Luthers Re-*

caratterizza il suo attacco al traffico delle indulgenze e dell'assoluzione, il riformatore teme soprattutto che l'uomo metta la fiducia altrove piuttosto che nella sola grazia di Cristo riconosciuta attraverso la sola fede in Lui. Precisa perciò con una certa radicalità: «non credere assolutamente di essere assolto a causa della tua contrizione (in tal modo infatti poni la fiducia sopra di te e la tua opera, il che significa presumere in modo pessimo), ma a causa della parola di Cristo, che ha detto a Pietro: “tutto quello che scioglierai sulla terra sarà sciolto anche nei cieli” (Mt 16, 19). Allora, dico, abbi fiducia se otterrai l'assoluzione del sacerdote e credi fermamente di essere stato assolto, e tu sarai veramente assolto, perché quella [parola di Cristo] non mente, qualunque sia la tua contrizione»¹². Qui come dappertutto emerge la problematica tipicamente luterana del rapporto fede-opere. Atto gratuito di Dio il sacramento della penitenza è efficace per sé stesso a condizione che sia accolto nella fede soprannaturale: in altri termini non dipende da processi umani né dalla sincerità della contrizione, né dalla completezza dell'elencazione dei peccati e meno che mai dalla soddisfazione legalistica¹³.

L'attacco di Lutero alla triplice ripartizione ritorna come *leit-motiv* in quasi tutti gli scritti in cui affronta il tema della connessione penitenza/confessione dei peccati. Così nella *Cattività babilonese* del 1520, dove dedica un lungo paragrafo al sacramento della penitenza¹⁴ con una parte rilevante sulla pratica della confessione segreta o privata (*occulta confessio*),¹⁵ rigetta la

formation der Beichte, «Luther» 24 (1953) 121-137; K. ALAND, *Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung*, in ID., *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, 452-519; L. KLEIN, *Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis*, Paderborn 1961; B. LOHSE, *Die Privatbeichte bei Luther*, «Kerigma und Dogma» 14 (1968) 207-228; J. HENKYS, *Seelsorge und Bruderschaft. Luthers Formel “per mutuum colloquium et consolationem fratrum”, in ihrer gegenwärtigen Verwendung und ursprünglichen Bedeutung*, Berlin-Stuttgart 1970; MCSORLEY, *Lutero e Trento*, 120-127; M. GESTEIRA GARZA, *El sacramento de la penitencia en Lutero hasta el año 1521*, in *El sacramento de la penitencia. XXX Semana Española de Teología* (Madrid 14-18 Septiembre 1970), Madrid 1972, 251-302; J. E. VERCROYSE, *Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther*, in *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*. Im Auftrag des theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichte für Forschung, hg. von H. Junghans, Bd. I-II, Göttingen 1983, 153-169; 775-781; JORDAHN, *La pratique de la pénitence*; SENN, *La confessione dei peccati*; J. WICKS, *Living and praying as simul iustus et peccator. A chapter in Luther's spiritual Teaching*, (1989), in ID., *Luther's Reform. Studies on Conversion and the Church*, Mainz 1992, 59-83. Mi permetto di rimandare anche al mio contributo in M. LUTERO, *Scritti pastorali minori*, a cura di S. Cavallotto, Napoli 1987, 221-241.

¹² Cfr. LUTERO, *Sermo de poenitentia*, (1518), WA 1, 323.

¹³ Cfr. THURIAN, *La confession*, 166.

¹⁴ Cfr. LUTERO, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, (1520), WA 6, 543-549; trad. it. a cura di F. Ferrario e G. Quartino, Torino 2006, 237-257.

¹⁵ Cfr. LUTERO, *De captivitate Babylonica*, WA 6, 546-547; trad. it. 247-253.

“falsa” sicurezza della confessione “papista” sulla remissione dei peccati; falsa perché non basata sulla fede nella promessa, ma sulle “sciocchezze” (*nugae*) umane quali sono la contrizione, l’enumerazione dei peccati e la soddisfazione¹⁶. E accusa la teologia romana di aver stravolto il senso del sacramento: essa ha posto l’accento sul potere gerarchico, sul precetto pontificio e sulla triplice ripartizione, dimenticando viceversa che nella penitenza sono centrali la promessa del perdono e la fede; inoltre, ha presentato la contrizione superiore alla fede, ignorando che la riconsiderazione dei propri peccati e il pentimento sono già frutto della fede e sono provocati dalla verità divina di minaccia e di promessa¹⁷; e ancora, ha fatto della confessione dei peccati un supplizio in mano al dispotismo dei pontefici con l’obbligo dell’elencazione precisa delle colpe e l’introduzione dei casi riservati, quando invece il potere delle chiavi (Mt 18, 18) è dato a tutti i cristiani e a ciascun fratello singolarmente¹⁸; ha ridotto, infine, la soddisfazione a pratiche imposte dal clero, trascurando quello che secondo il vangelo essa è per davvero, vale a dire il rinnovamento della vita, ed ha inculcato di conseguenza l’idea che sia possibile soddisfare Dio per i propri peccati attraverso opere umane, mentre invece la soddisfazione vera è data soltanto dalla fede di un cuore contrito¹⁹.

Critiche che ritroviamo in termini ancor più polemici negli *Articoli di Smalcalda* del 1537 – una sorta di testamento spirituale redatto da Lutero per la dieta di Smalcalda in vista del concilio convocato a Mantova da Paolo III – dove precisa ancora una volta il senso evangelico della penitenza e contesta in un lungo paragrafo *Von der falschen Buße der Papisten*, stigmatizzandone la triplice divisione²⁰. Ma dove anche, sviluppando il tema della confessione

¹⁶ Cfr. *ivi*, WA 6, 530; trad. it. 185.

¹⁷ Cfr. *ivi*, WA 6, 544-545; trad. it. 241-243.

¹⁸ Cfr. *ivi*, WA 6, 547; trad. it. 251.

¹⁹ Cfr. *ivi*, WA 6, 548; trad. it. 255.

²⁰ Cfr. LUTERO, *Artickel christlicher Lehre, so da betten sollen auffß Concilion zu Mantua oder wo es sonst worden wäre, überantwort werden von unsers teils wegen und was wir annehmen oder nachgeben künnten oder nicht etc. Durch Dokt. Martin Luther geschrieben. Anno 1537*, WA 50, 228-240; trad. it. a cura di P. Ricca, Torino 1992, 99-111. In un breve paragrafo *Von der Buße* (cfr. *ivi*, WA 50, 225-228; trad. it. 97-99) il riformatore inizia con l’attaccare il concetto di *activa contritio* – un pentimento autofabbricato (*eine gemachte Reu*; lat. *ficitia et accersita* – per sostituirlo con quello di *passiva contritio*; quest’ultima (*das recht Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes*; lat. *vera cordis passio et sensus mortis*) scaturisce dall’annuncio dell’ira divina, che è poi la funzione propria della legge, a cui il Vangelo fa seguire la consolante promessa della grazia: senza la promessa della grazia infatti la legge condurrebbe alla morte e alla disperazione. Contesta quindi “la falsa penitenza dei papisti” anzitutto perché in essa c’è una concezione distorta del peccato originale, che finisce per legare la penitenza ai soli peccati attuali; inoltre perché errata

dei peccati (*Von der Beicht*) in connessione con quello del potere delle chiavi (*Von den Schluseln*), riconferma la necessità di non disprezzare, ma al contrario di onorare e stimare la *absolutio privata* in polemica con gli *Schwärmer*²¹. A suo giudizio infatti «siccome l'assoluzione, o forza delle chiavi, è anche un aiuto e una consolazione istituita da Cristo nell'Evangelo contro il peccato e la cattiva coscienza, non si deve assolutamente permettere che la confessione o l'assoluzione vengano meno nella chiesa, in particolare per le coscienze timorose, ma anche per la gioventù incolta, affinché sia interrogata e istruita nella dottrina cristiana»²². E quindi, anche su questo punto Lutero intende prendere le distanze dalle correnti radicali e dal movimento degli *Esaltati*, che ben presto hanno abolito questa pia pratica penitenziale sulla base di uno spiritualismo sganciato dall'obiettività della Parola di Dio e dei sacramenti, sottolineando viceversa con forza che «Dio non dona a nessuno il suo Spirito o la sua grazia se non attraverso o insieme alla parola esterna, che precede»²³ e che «Dio non vuole entrare in rapporto con noi uomini se non per mezzo della sua parola esterna e dei sacramenti»²⁴.

Per lui fa problema, come del resto l'aveva già fatto per la teologia francescano-scotista-ockhamista²⁵, il carattere sacramentale attribuito alla confessione

e biblicamente infondata è la sua struttura nella triplice ripartizione: contrizione (ma nella maggioranza dei casi era sufficiente l'attrizione), confessione, soddisfazione (a cui si collega l'invenzione dell'indulgenza), in quanto pone l'accento sull'opera assolutamente incerta dell'uomo («se l'uomo si pente e si confessa in modo giusto e offre adeguata riparazione per i suoi peccati, allora in questo modo s'è guadagnato il perdono e ha saldato il proprio debito con Dio», cfr. *ivi*, WA 50, 229; trad. it. 100) e non si fa accenno alla cosa più importante e rassicurante: Cristo e la fede. E prosegue: la penitenza secondo il Vangelo è la presa di coscienza che davanti a Dio l'uomo è *simul peccator et justus*. In altri termini la penitenza non è un atto parziale che riguarda i soli peccati attuali, ma si riferisce all'essenza stessa dell'uomo come peccatore e dura tutta la vita. Nello stesso tempo il riformatore si scaglia anche contro gli *Esaltati* che escludono che il battezzato possa peccare e, qualora peccchi, negano che abbia mai posseduto la fede e lo Spirito santo (costoro «ritengono che tutti coloro che hanno ricevuto una volta lo Spirito o il perdono dei peccati o sono divenuti credenti, anche se in seguito peccano, rimangono ciò nonostante nella fede, senza che quel peccato rechi loro alcun danno. [...] E aggiungono che, se qualcuno pecca dopo aver ricevuto la fede e lo Spirito, allora non hanno mai posseduto veramente lo Spirito e la fede», cfr. *ivi*, WA 50, 239; trad. it. 110). Lutero sottolinea invece che i credenti – i santi – possono ancora peccare e cadere e quindi perdere la fede e lo Spirito santo (cfr. *ivi*, WA 50, 240; trad. it. 111).

²¹ Cfr. LUTERO, *Artickel christlicher Lehre*, WA 50, 243-247; trad. it. 117-122. In effetti a bene vedere tutto il paragrafo è rivolto contro la posizione esaltata di Müntzer e dei fanatici.

²² Cfr. *ivi*, WA 50, 244; trad. it. 118.

²³ Cfr. *ivi*, WA 50, 245; trad. it. 118.

²⁴ Cfr. *ivi*, WA 50, 246; trad. it. 121.

²⁵ Secondo Thurian «nei riformatori, Lutero e Calvino, si ritrovano le stesse difficoltà, i medesimi problemi, le stesse risposte che caratterizzano tutta la tradizione cristiana sul

nell'interpretazione datane dai teologi scolastici²⁶. Lutero conserva il valore sacramentale dell'assoluzione, ma con qualche perplessità. Nella *Cattività babilonese*, pur mettendo in discussione il numero settenario dei sacramenti, afferma esplicitamente di accettare *pro tempore* tre sacramenti: battesimo, penitenza ed eucarestia, anche se a suo giudizio, stando al linguaggio biblico, bisognerebbe riconoscere l'esistenza di un unico sacramento, il Cristo, e di tre segni sacramentali²⁷. Proprio perché alla confessione manca un «segno visibile divinamente istituito» – come l'acqua per il battesimo, il pane/vino per la Cena – non si può parlare in senso stretto di sacramento; essa piuttosto è «via ac reditus ad baptismum»²⁸; da qui la negazione della verità

problema della confessione». In concreto il teologo di Taizé precisa che la critica di Lutero al carattere sacramentale della confessione dei peccati si iscrive nella corrente teologica francescana e particolarmente in quella ispirata da Duns Scoto e da Guglielmo di Ockham. Il “doctor subtilis” contestava infatti che gli atti del penitente (contrizione-confessione-soddisfazione) potessero essere parti essenziali, ancorché integranti, del sacramento, ritenendo essenziale soltanto l'assoluzione. Era convinto altresì che l'assoluzione non producesse immediatamente il perdono dei peccati, ma soltanto una disposizione che tramite le promesse divine avrebbe portato al perdono e con esso alla remissione della colpa e della pena. Inoltre negava che l'obbligo di confessarsi potesse essere considerato come un precetto divino. Anche Ockham, con un'accentuazione però del nominalismo che finisce per svuotare di obiettività il sacramento, escludeva che il movimento di contrizione del penitente potesse causare il perdono dei peccati; il quale invece rimane dono della libera misericordia di Dio che l'assoluzione certifica come già avvenuto. Sicché gli atti del penitente (contrizione, confessione, soddisfazione) potevano essere visti semmai come condizioni presupposte e non altro (cfr. THURIAN, *La confessione*, 162-163).

²⁶ Com'è noto S. Tommaso aveva fissato tre parti come essenziali alla penitenza, *quasi materia* del sacramento: la contrizione del cuore con promessa di emendarsi, la confessione orale e integrale delle colpe che si menzionano ai preti, la soddisfazione; la *forma* invece sono le parole di assoluzione pronunciate dal sacerdote come ministro del sacramento (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, p. III, q. 84).

²⁷ «Principio, neganda mihi sunt, septem sacramenta, et tantum tria, pro tempore ponenda, Baptismus, Poenitentia, Panis, et haec omnia, esse per Romanam curiam, nobis in miserabilem captiuitatem ducta, Ecclesiamque, sua tota libertate spoliata. Quanquam, si usu scripturae loqui uelim, non nisi unum sacramentum habeam, et tria signa sacramentalia, [...]» (cfr. LUTERO, *De captiuitate Babilonica*, WA 6, 501; trad. it. 75-76).

²⁸ «Proprie tamen ea sacramenta uocari uisum est, quae annexis signis promissa sunt. Caetera, quia signis alligata non sunt, nuda promissa sunt. Quo fit, ut si rigide loqui uolumus, tantum duo sunt in Ecclesia dei sacramenta, Baptismus et panis, cum in his solis, et institutum diuinitus signum et promissionem remissionis peccatorum uideamus. Nam, poenitentiae sacramentum, quod ego his duobus accensui, signo visibili et diuinitus instituto caret, et aliud non esse dixi, quam uiam ac reditus ad baptismum. Sed nec scholastici dicere possunt, suam diffinitionem posse conuenire poenitentiae, qui et ipsi sacramento signum visibile asscribunt, quod formam ingerat sensibus, eius rei, quam inuisibiliter operatur. At poenitentia seu absolutio, tale signum nullum habet, quare et ipsi cogentur propria diffinitione, aut negare poenitentiam esse sacramentum, et sic numerum eorum imminuere,

dell'assunto gerominiano, secondo cui dopo il battesimo (prima tavola) la confessione costituirebbe la «seconda tavola di salvezza dopo il naufragio»²⁹.

*La confessione/assoluzione collettiva e individuale:
un tesoro da non perdere*

Ciò non significa affatto sminuire l'utilità e la preziosità di tale pratica e il valore dell'assoluzione individuale. Al contrario secondo il riformatore di

aut aliam sacramentorum afferre definitionem» (cfr. LUTERO, *De captivitate Babylonica*, WA 6, 572; trad. it. 345).

²⁹ Cfr. *ivi*, WA 6, 527 e 529; trad. it. 177 e 183. Più decisa a favore della sacramentalità dell'assoluzione si presenta la posizione di Melantone non solo in scritti personali quali i *Loci Theologici* del 1559, ma anche in interventi ufficiali come l'*Apologia Confessionis* del 1531. Nella *Confessio Augustana* del 1530 il "Praeceptor Germaniae" introducendo l'art. IX *Von der Taufe* (in cui prende le distanze dagli anabattisti che negano il pedobattesimo) e art. X *Vom heiligen Abendmahl* (dove conferma la fede nella presenza reale di Cristo e disapprova quanti la negano) non parla di settenario sacramentale. All'art. XI *Von der Beichte* ribadisce il dovere di conservare nella chiesa la confessione privata, ma nega la necessità di enumerare tutti i peccati (impresa impossibile!) e all'art. XII *Von der Buße* difende la dottrina secondo cui a quanti peccano dopo il battesimo si deve dare l'assoluzione dei peccati; precisa inoltre che la penitenza consta della *contritio* e della *fides*, scaturita quest'ultima dal vangelo, ossia dall'assoluzione per cui si crede che i peccati sono rimessi *propter Christum*, la sola capace di consolare e di liberare dal terrore; *contritio* e *fides* a cui devono seguire i *fructus poenitentiae*, cioè *bona opera*. Melantone prende quindi le distanze dagli anabattisti che negano che dopo essere stati giustificati si possa cadere in peccato, dai Novaziani che rifiutavano l'assoluzione a coloro che avevano peccato dopo il battesimo e rigetta la posizione di quanti obbligano a credere che la remissione dei peccati derivi dalle nostre soddisfazioni e non dalla fede (cfr. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1952² [d'ora in poi: BSLK], 63-67). Nell'*Apologia Confessionis* del 1531 invece è esplicito il riconoscimento del carattere sacramentale dell'assoluzione e dell'esercizio, in essa, del potere delle chiavi quale annuncio "autorevole" del vangelo: trattando l'art. XII *Von der Buße*, chiarisce: «Porro potestas clavium administrat et exhibet evangelium per absolutionem, quae est vera vox evangelii. Ita et absolutionem complectimur, cum de fide dicimus, quia fides ex auditu, ut ait Paulus [Rm 10, 17]. [...] et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae, ut etiam scholastici theologi eruditores loquuntur» (cfr. BSLK, 259). Soprattutto nei *Loci* del 1559 Melantone conferma che «cum autem vocabulum Sacramenti de ceremoniis intelligitur insitutum in praedicatione Christi, numerentur haec Sacramenta: Baptismus, Coena Domini, Absolutio, quae sunt externi ritus et sunt signa totius Evangelii, et quidem proprie sunt testimonia remissionis peccatorum seu reconciliationis, de qua praecipue dicitur in definitione usitata: Sacramentum est signum gratiae, id est reconciliationis gratuita, quae propter Christum donatur et in Evangelio praedicatur. Mihi maxime placet etiam addi Ordinationem, ut vocant, id est vocationem ad ministerium Evangelii et publicam eius vocationis approbationem, quia haec omnia mandato Evangelii praecipuntur [Tt 1, 5]» (cfr. *Melanchthons Werke in Auswahl*, hg. R. Stupperich, 7 vol. (9 tomi), Gütersloh 1951-1975 [d'ora in poi: StA], 2/2, 501).

Wittenberg la confessione dei peccati andrebbe inculcata con convinzione dopo averla liberata dalle catene del regime di costrizione con cui il papato l'ha gestita³⁰ per riportarla alla scelta libera del cristiano che decide autonomamente di sopperire ad un bisogno interiore. Una testimonianza significativa di tale visione positiva della confessione collettiva e individuale e nello stesso tempo della preoccupazione pastorale di spingere i fedeli a praticarla sono i formulari per una *Beichte* privata e la breve esortazione alla confessione, inseriti nel *Piccolo* e nel *Grande Catechismo* del 1529-31³¹, oltre

³⁰ Le costrizioni "papiste" che a giudizio di Lutero rendono insopportabile e inaccettabile la confessione dei peccati riguardano la scadenza temporale (l'imposizione di confessarsi almeno una volta all'anno), l'enumerazione dei peccati e l'obbligo della soddisfazione.

³¹ Cfr. M. LUTHER, *Eine kurtze weise zu beichten für die einfeltigen, dem priester*, (1529), WA 30 I, 343-345 (trad. it. a cura di S. Cavallotto in M. LUTERO, *Scritti pastorali minori*, Napoli 1987, 231-232); ID., *Wie man die einfeltigen sol leren beichten*, (1531), WA 30 I, 383-387 (trad. it. a cura di F. Ferrario, Torino 1998, 88-90); ID., *Ein kurtze vermanung zu der Beicht*, (1529), WA 30 I, 233-238, ma anche in BSLK, 725-733 – ed è l'edizione a cui mi rifaccio – (trad. it. a cura di F. Ferrario, Torino 1998, 324-332). Concretamente, nel *Piccolo Catechismo* (*Kleiner Kateschismus* [d'ora in poi: KK]) il riformatore introduce in un primo momento (III edizione KK 1529) due semplici schemi di confessione di peccati con l'aggiunta di alcune domande sul Sacramento della s. Cena (= *Eine kurtze weise zu beichten für die einfeltigen, dem priester*), collocati dopo l'opuscolo battesimale (*Taufbüchlein*), che successivamente (edizione KK 1531) sostituisce con un'istruzione dal taglio più espositivo (= *Wie man die einfeltigen sol leren beichten*), posta questa volta tra il capitolo sul battesimo e quello sul sacramento dell'altare, nella quale presenta una parte iniziale in forma di domanda e risposta finalizzata all'insegnamento facile ed essenziale della dottrina della Riforma sulla confessione (che cos'è la confessione? Quali peccati si devono confessare? Quali sono in concreto questi peccati?) e come secondo elemento un formulario liturgico per la celebrazione penitenziale con interventi riservati al confessore ed altri propri del penitente. Nel *Deutsch Kateschismus* o *Grande Catechismo* (*Großer Kateschismus* [d'ora in poi: GK]) poi, approfittando di una seconda edizione sempre nel 1529, inserisce una parte più consistente sulla confessione (= *Ein kurtze vermanung zu der Beicht*), a conclusione dell'esposizione della dottrina dopo il paragrafo sul battesimo e sulla Cena. Di fatto l'esortazione costituisce un'elaborazione della predica tenuta da Lutero il 21 marzo 1529, Domenica delle Palme (cfr. WA 29, 132-146, sulla confessione: 136-146) così come ogni anno in occasione della settimana santa era solito dedicare un'intera predicazione al tema della confessione. Occorre ricordare inoltre che in anni precedenti il riformatore e i suoi collaboratori avevano stilato dei formulari di confessione privata, attingendo agli schemi in circolazione verso la fine del sec. XV (cfr. F. FALK, *Drei Beichtbüchlein nach den zehn Gebote aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst*, Müntser 1907). In effetti già nel 1519, seguendo la traccia del Decalogo, Lutero aveva redatto dei formulari di confessione: *Eine kurtze Unterweisung wie man beichten soll* (cfr. WA 2, 59-65), e nel 1522 inserito nel *Betbüchlein* altre *Beichtformeln* (WA 10 II, 470-471). Edizioni più tardive di questo *Libretto di preghiere* offriranno ulteriori sussidi per la confessione ricavati a partire dagli scritti di Lutero quali il *Sermon vom Sacrament der Busse* del 1519 (WA 2, 715, rr. 10-34) e il *Sermon von Beichte und Sakramente* del 1524 (WA 15, 481-506). Sui catechismi infine vale la pena sottolineare che la preoccupazione di Lutero era di corredare un testo molto importante per la vita e la formazione delle nascenti

alla *Lettera ai cittadini di Francoforte sul Meno* del 1532³²; documenti in cui per altro Lutero espone i principi biblici e il modo concreto di esercitare questo esercizio fondamentale della vita cristiana in coerenza con il vangelo della grazia e della libertà³³.

Nella *Breve esortazione alla confessione* egli insiste sulla facoltatività di praticare la «confessione privata o individuale» e nello stesso tempo biasima quanti, abusando della libertà evangelica, sono giunti alla conclusione di non avere più il dovere né il bisogno di confessarsi. A suo giudizio ai veri cristiani è necessario e doveroso predicare sempre, incoraggiare, stimolare e attrarre verso la confessione rettamente intesa. Secondo il riformatore, ci sono due tipi concreti di confessione, una prima in forma duplice (*zweierlei Beichte*) comandata da Dio e una seconda lasciata viceversa alla libera scelta di ciascuno. Nel primo tipo dalla due forme di confessione «che potrebbero essere più propriamente chiamate una confessione comune di tutti i cristia-

comunità evangeliche, per l'appunto quello della dottrina cristiana sia ad uso dei pastori (GK) che del popolo semplice (KK), di un paragrafo sulla confessione individuale (*Privatbeichte*), sicché le parti del catechismo dalle cinque tradizionali (Decalogo, Padre Nostro, Credo, Battesimo e s. Cena) si allargano a sei.

³² Cfr. M. LUTHER, *Ein Brief an die zu Frankfurt am Main*, (1532, stampa: 1533), WA 30 III, 558-571.

³³ In realtà, già nell'ultima delle *Invokavitpredigten* del 16 marzo 1522 – prediche tenute al fine di riprendere in mano la situazione a Wittenberg dopo i disordini determinatisi nell'inverno 1521-1522 sotto la spinta dei radicali guidati da Carlostadio – Lutero, dopo aver ribadito il rifiuto di una confessione imposta dal papa come precetto tassativo, confermava il suo attaccamento personale alla confessione privata (*heymliche beicht*) quale fonte di consolazione e di forza nelle tentazioni diaboliche: «[...] aber dennoch wul ich mir die heymliche beicht niemants lassen nemen/ und wolt si nit umb der gantzen welt schatz geben/ dan ich wei was trost und stercke sie mir gegeben hat. Es wei niemants was sie vermag/ denn wer mit teuffel gefochten hat/ ja ich were langst von teuffel erwürgt/ wenn mich nit die beichte erhalten hette/ [...]» (cfr. WA 10 III, 61-62). Ugualmente nel 1528 riteneva opportuno aggiungere nel suo *Bekentnis* la scheda sulla confessione privata o individuale (*heymliche beicht*) (cfr. WA 26, 507, rr. 15-27; trad. it. in LUTERO, *Scritti pastorali minori*, a cura di S. Cavallotto, 133-134) per spingere i seguaci della Riforma ad apprezzare i vantaggi e l'utilità della *Beichte* rettamente intesa. In essa Lutero legava il perdono dei peccati – dono di Cristo alla sua chiesa – al vangelo, al battesimo e al Sacramento dell'altare e contro la posizione dei Novaziani ribadiva la reiterabilità di tale perdono, a cui si poteva accedere «frequentemente e tante volte quante se ne ha bisogno fino alla morte». In quest'ottica esprimeva la sua enorme stima e considerazione per la *heimliche Beicht*; si tratta infatti di «cosa molto preziosa per le anime» perché permette di proclamare al singolo, tutte le volte che questi ne avverte la necessità, la Parola di Dio e l'assoluzione per il perdono dei peccati assieme a consolazione, istruzione e consiglio. Certo, precisa Lutero, una tale pratica deve rimanere assolutamente libera, nel senso che non la si può imporre come obbligatoria tramite un comando né si può prescrivere la numerazione esatta e dettagliata di tutti i peccati.

ni» (*ein gemein Bekenntnis aller christen*)³⁴, contenute per altro nel Padre Nostro³⁵, i credenti chiedono perdono a Dio oppure al prossimo³⁶. Accanto a questa confessione pubblica, quotidiana e necessaria per tutti c'è ancora un tipo di confessione lasciata alla opzione del singolo, la confessione segreta o privata o individuale (*heimliche Beichte // occulta confessio*), che si effettua solo di fronte a un fratello (*so zwischen einem Bruder allein geschiebet // fit coram uno aliquo fratre tantum*) tutte le volte che si vuole e specialmente quando ci si sente tormentati dal rimorso o deboli nella fede per essere tranquillizzati e riceverne consiglio, consolazione e forza³⁷. Anche questo tipo di confessione è stato istituito da Cristo ed ha un fondamento biblico nel fatto che il Signore ha posto in bocca alla sua cristianità l'assoluzione e ha ordinato di dichiararci sciolti dai peccati (Gv 20, 23; Mt 18, 18)³⁸ così da rendere si-

³⁴ Cfr. LUTHER, *Ein kurtze vermanung zu der Beicht*, (1529), BSLK, 727; trad. it. 325.

³⁵ In cui è presente la richiesta: «rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori».

³⁶ Lutero ribadisce con forza che pregare significa in fondo riconoscere davanti a Dio di non aver fatto e di non fare ciò a cui siamo tenuti e perciò gli si chiede grazia e consolazione; una confessione, questa, che va fatta incessantemente, giacché essere cristiani significa in ultima analisi riconoscersi peccatori e chiedere grazia. Anche la confessione al prossimo è necessaria, perché prima di invocare il perdono a Dio bisogna confessarsi e perdonarsi reciprocamente; e occorre farlo pubblicamente e senza vergogna, essendo in qualche modo tutti debitori gli uni degli altri. E tutto ci è perdonato, conclude Lutero, sia ciò di cui siamo debitori a Dio sia quello di cui siamo debitori al prossimo, a patto però che perdoniamo e ci riconciliamo col fratello. Cfr. *ivi*, BSLK, 727-728; trad. it. 326-327.

³⁷ Cfr. *ivi*, BSLK, 728; trad. it. 327-328. Il riformatore insiste perché si predichi in maniera tale che ciascuno venga trascinato dalla propria coscienza ad accostarsi in piena libertà a questa grazia meravigliosa della confessione privata o individuale e dell'assoluzione personale, ricordando come il mendicante, al quale è indicata una ricca elemosina in un dato luogo, non ha bisogno di essere costretto dai gendarmi per non lasciarsela sfuggire. Lutero è convinto, infatti, che se si fosse predicato in questo modo, la situazione della confessione privata non sarebbe così disastrosa come invece si presenta: la gente si confessa di malavoglia e per obbligo e per di più lo fa in maniera errata, mettendo la fiducia nella propria opera e non nell'assoluzione divina, col risultato di precipitare nell'insicurezza e nella disperazione. Vale la pena rilevare che se in questa *Ein kurtze vermanung zu der Beicht* Lutero parla di fratello (*fit coram uno aliquo fratre tantum*), nel *Wie man die einfeltigen sol leren beichten* del KK usa invece il termine specifico di *Beichtiger* (altre volte di *Beichtwater*) a sottolineare la dimensione ministeriale. In effetti il riformatore ritiene che, mentre il reciproco incoraggiamento tra fratelli e sorelle (*mutua consolatione fratrum*) coinvolga a pieno titolo tutti i cristiani, l'ascolto della confessione individuale propriamente detta sia di norma compito del pastore, da allargare ai laici in caso di necessità, in particolare sul letto di morte. Cfr. le precisazioni a questo proposito di Ferrario in M. LUTERO, *Il piccolo catechismo. Il grande catechismo* (1529), a cura di F. Ferrario, Torino 1998, 88, nota 3, che riprendono quelle di A. PETERS, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Bd. 5, Göttingen 1994, 83-84.

³⁸ «[...] und ist daher kommen und geordnet, daß Christus selbs die Absolution seiner

cura la persona che vi ricorre: in essa infatti il penitente rinviene *certissimum refugium* (*gewisse Zuflucht*) proprio perché «vi trova la parola di Dio e ascolta che Dio mediante un uomo lo scioglie e lo assolve dai peccati» (*das es auch Gottes Wort findet und höret da ihn Gott durch ein Menschen von Sunden entbindet und losspricht*)³⁹. E le parti essenziali della confessione privata a giudizio del riformatore sono soltanto due: la prima è l'opera umana, con cui la persona deplora i peccati e desidera consolazione e conforto; la seconda è l'opera compiuta da Dio, il quale mediante la parola posta in bocca ad un uomo dichiara il penitente sollevato dai peccati; ed è quest'ultima la «cosa più importante e nobile», che rende la confessione privata cara e consolante. Infatti ci si confessa privatamente non per compiere un'opera, ma per ascoltare e ricevere il perdono, per apprezzare l'assoluzione e accoglierla con gratitudine⁴⁰. Perciò Lutero conclude, ammonendo con severità quanti hanno abbandonato tale pratica: «Quodsi nunc sis christianus, nihil tibi opus est vel mea coactione vel in universum omnibus praceptis papae, sed tantum ut his omnibus particeps reddaris. At si pergis contemnere ac inconfessus superbe vitam tuam exigis, hanc nos contra te sententiam pronuntiamus, quod christianus non sis nec ad communionem sacramenti etiam admittendus. Contemnis enim illud, quod christianus nullo modo contemnere potest, facisque hoc pacto, ut plane nullam peccatorum remissionem

Christenheit in Mund gelegt und befohlen hat, uns von Sunden aufzulösen.»// «[...] hinc adeo venit ac ordinatum est, quod Christus ipse absolutionem christianitati suae in os posuit ac commendavit, ut a peccatis absolvemur» (cfr. LUTERO, *Ein kurtze vermanung*, BSLK, 728-729; trad. it. 327-328).

³⁹ Cfr. *ivi*, BSLK, 729; trad. it. 328.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, BSLK, 729-730; trad. it. 328-329. Lutero torna a stigmatizzare la sciagura provocata dalla predicazione "papista" che, insistendo in maniera esagerata e fuorviante sull'opera dell'uomo che rimane viceversa una cosa minima rispetto a quella alta e grande di Dio, ha gettato la gente nel dubbio e nello sconforto. Si è presentato l'apporto dell'uomo come un'opera buona con cui pagare a Dio il debito dei nostri peccati e si è fatto dipendere la validità dell'assoluzione dalla perfetta e precisa enumerazione dei peccati e ciò ha reso la "cara confessione" (*die liebe Beichte*) non soltanto inutile, ma pesante e perfino dannosa per l'anima. E invece occorre essere consapevoli che nel confessarsi non si offre a Dio un'opera umana, ma si riceve da Lui; è così che il penitente, oltre a deplorare la propria necessità, si lascia aiutare a rendere lieto il cuore. La preoccupazione non deve essere tanto di mettere a nudo la propria lordura, ma di partire da essa per accorrere con gioia alla medicina salutare. Fa notare opportunamente a questo proposito Thurian come la posizione di Lutero sull'opera dell'uomo (il pentimento) nella *Ein kurtze vermanung zu der Breicht* del 1529 sia meno categorica rispetto a quella degli anni venti, come ad esempio nel *Sermo de poenitentia* del 1518 (cfr. WA 1, 319-324). A suo giudizio, dopo dieci anni la polemica sulle indulgenze ha perso d'importanza e l'esperienza pastorale ha influito a maturare una posizione più equilibrata; cfr. THURIAN, *La confession*, 167.

habeas. Estque certissimum indicium etiam ipsum evangelium per te contemni et ludibrio expositum esse». E dunque, senza voler costringere nessuno, tuttavia «[...] qui vero nostram contionem et admonitionem audire ac sequi noluerit, cum illo nihil nobis erit negotii, haec ad modum cum eo certabimus nec ille etiam quicquam de evangelio participabit [...]»⁴¹. Una precisazione, quella relativa all'eucarestia, che rimanda ad un ordinamento stabilito dal riformatore già a partire dal 1523, in base al quale per accedere al sacramento della s. Cena occorre sottoporre il fedele ad una sorta di colloquio (annuale?) volto ad attestare la conoscenza di questi delle parole dell'istituzione e del loro significato, come pure la sua testimonianza con la vita di tale fede; a questo piccolo esame si associa di solito una confessione volontaria, alla quale segue l'assoluzione. Il pastore ha il dovere di escludere dalla partecipazione alla cena i *peccatori notori*⁴². Anche l'*Unterricht der Visitatorn* del 1528 insiste su tale aspetto, presentando la confessione privata come strumento per verificare l'idoneità del cristiano ad accedere al Sacramento eucaristico⁴³.

Contro gli spiriti "folli" che disprezzano la confessione privata

A difesa della preziosa pratica penitenziale e a giustificazione dell'inserimento nel *Catechismo* di un capitolo sulla *Beichte* privata Lutero torna in maniera vigorosa e chiara nel 1532 con la *Lettera ai cittadini di Francoforte sul Meno*, nella quale per altro conferma con veemenza la condanna della condotta degli *Schwärmer*, facendo risaltare l'utilità di questo pio esercizio anche in ordine alla formazione catechetica del penitente dal momento che lo stesso termine *Beichte* richiama quello di *Bekennen*//*Bekennntnis*: professare la verità della fede a livello di dottrina e di vita⁴⁴. Oltre ad essere garanzia del

⁴¹ Cfr. LUTHER, *Ein kurtze vermanung*, BSLK, 732; trad. it. 331-332. «Non si saprebbe trovare – annota Thurian – un'esortazione più appassionata di questa alla confessione privata. Nessuna legge, nessun obbligo, ma la descrizione di un tesoro di consolazione che attira i poveri e i miserabili che noi siamo. Per Lutero, se non pratichiamo la confessione non siamo neppure veramente cristiani» (cfr. M. THURIAN, *La confession*, 168).

⁴² Ferrario fa notare a ragione che tuttavia «nei Catechismi, [...] il tema della confessione viene sviluppato in un contesto più ampio rispetto al solo rapporto con la Cena del Signore» (cfr. LUTERO, *Il piccolo catechismo*, 331, nota 10).

⁴³ Cfr. *Von der rechten Christlichen Beicht in Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachsen*, (1528), StA 1, 245-246.

⁴⁴ Cfr. M. LUTERO, *Ein Brief an die zu Frankfurt am Main*, (1532, stampa: 1533), WA 30 III, 558-571 (sulla *Beichte*: 565-571). Lutero non manca di accusare con accenti aspri i "papisti"

perdono divino per il penitente (l'assoluzione pronunciata dal confessore assicura il penitente che le promesse salvifiche sono inequivocabilmente indirizzate a lui personalmente)⁴⁵, che altro è – si chiede Lutero – nella sua parte iniziale riservata all'accusa dei peccati, se non una prima “scuola” di apprendimento della parola di Dio e d'approfondimento e di verifica della fede, particolarmente adatta, utile e necessaria per la gioventù e per la gente poco istruita? E non è forse un esplicito ordine divino l'insegnare e l'imparare sia in pubblico che in privato la parola di Dio? In tal senso la *Beichte* è un'occasione privilegiata ed unica nel suo genere che il cristiano comune può cogliere per rendere testimonianza della propria fede⁴⁶. E alla domanda

d'aver provocato con le loro odiose imposizioni l'allontanamento fatale della gente dal salutare esercizio della confessione. Insistendo in modo unilaterale, esagerato ed erroneo sullo sforzo del penitente con l'ossessione della contrizione perfetta e della enumerazione completa dei peccati, essi hanno gettato i cristiani nell'incertezza e nella disperazione. Quando invece la confessione dovrebbe rimanere una scelta personale libera, scaturita da una profonda esigenza dello spirito e non da prescrizioni ecclesiastiche. Del resto, nessuno può essere costretto con la forza ad entrare nel regno di Cristo (cfr. *ivi*, WA 30 III, 566-568). Ma l'attacco più infuocato è rivolto contro gli spiriti “folli”. Negli *Schwärmer* il riformatore di Wittenberg deplora il fatto che in nome di una distorta interpretazione della libertà evangelica hanno soppresso la confessione privata e sono giunti ad abolire ogni tipo di ‘gerarchia’ e di rapporto rispettoso tra persone con funzioni diverse all'interno della comunità e a fomentare l'indisciplina e la sedizione in nome di un egualitarismo radicale. E contro un tale atteggiamento irriverente e “democratico” degli *Schwärmer*, difende l'opportunità e la necessità non soltanto della forma ossequiosa con cui il penitente deve rivolgersi al confessore *Wirdiger Herr*, ma più in generale del rispetto e della devozione che i giovani e la gente deve portare verso gli anziani e verso coloro che hanno un ministero nella chiesa (cfr. *ivi*, WA 30 III, 565, 570-571). Su questo punto cfr. Cavallotto, in LUTERO, *Scritti pastorali minori*, 222-225.

⁴⁵ Ai cristiani francofortesi Lutero ricorda che, oltre alla possibilità di “professare” la fede e di progredire nella conoscenza della verità e della legge di Dio, la *Beichte* offre alla coscienza del fedele angustiata dal peso del peccato del peccato il vantaggio della certezza del perdono divino. L'assoluzione pronunciata dal confessore assicura il penitente che le promesse salvifiche sono inequivocabilmente indirizzate a lui personalmente. Per bocca del confessore è Dio stesso che pronuncia sul singolo la parola di misericordia e di consolazione. Questo secondo aspetto della *Beichte*, vale a dire l'assoluzione, mette in evidenza quanto essa sia utile, anzi necessaria a tutti indistintamente, giovani e adulti, ignoranti e colti. Chi potrebbe fare a meno – chiede Lutero – della parola consolatrice di Dio? Soltanto i pazzi *Esaltati* nella loro sicurezza e nella loro pretesa assenza di tentazioni e di sconforto possono non avvertire il bisogno di una simile “medicina e consolazione” (cfr. LUTHER, *Ein Brief an die zu Frankfurt*, WA 30 III, 569-570).

⁴⁶ Perciò la *Beichte* include un momento d'apprendimento da parte del penitente della legge di Dio e del retto agire cristiano, ma anche di verifica con un esame sul catechismo, della conoscenza che questi possiede della dottrina evangelica. In tal senso è per Lutero uno strumento pastorale validissimo di crescita spirituale, un esercizio della fede ed una preparazione adeguata alla recezione consapevole del sacramento dell'altare e come tale un

su quale sia lo specifico della *Beichte* rispetto alla “predica”, a cui appartiene indubbiamente la duplice funzione d’annunciare sia il giudizio che la promessa, il riformatore risponde che l’apporto proprio e prezioso della confessione privata sta nel fatto che l’annuncio è reso più “personalizzato”, inserito in una situazione particolare, e di conseguenza viene facilitato il consolidamento sul piano individuale del messaggio della “predica”⁴⁷.

La confessione privata nella vita delle comunità luterane

Una tale visione è riproposta dai testi confessionali luterani, dalla *Confessio Augustana* del 1530 e l’*Apologia Confessionis* di Melantone del 1531 alla *Confessio Augustana Variata* del 1540⁴⁸, alla *Wittenbergische Reformation* del 1545⁴⁹ e

esercizio molto apprezzato dalla chiesa antica che ne ha fatto un’istituzione di grande rispetto (cfr. *ivi*, WA 30 III, 568-569).

⁴⁷ Cfr. *ivi*, WA 30 III, 568-569.

⁴⁸ Cfr. *Confessio Augustana (Variata)*, (1540), StA 6, 12-79 (su *Ministerium docendi evangelii* [art. V], *Poenitentia* [art. XI], *Confessio peccatorum* [art. XII] e *De confessione* 16-21 e 47-51). Redatto da Melantone come testo ufficiale per le trattative programmate da Carlo V in vista della riunificazione, anche se non entrerà a far parte del *corpus* degli scritti confessionali ufficiali, la *Variata* ripropone le posizioni teologico-pastorali fin qui emerse (Cristo ha istituito il ministero d’insegnare l’evangelo allo scopo di predicare la penitenza e la remissione dei peccati a tutti; una predicazione per altro che promette con certezza tramite l’assoluzione della chiesa ai credenti la remissione di tutte colpe, comprese quelle commesse dopo il battesimo, purché si convertano; la penitenza consta di due parti: la *contritio* e la *fides*, di cui la seconda è decisiva; e dunque va rigettata la posizione di coloro che viceversa attribuiscono la remissione dei peccati alla contrizione del penitente e non alla sua fede ed insegnano che le soddisfazioni previste dal diritto canonico siano necessarie per redimere la pena eterna o quella del purgatorio) e conferma la decisione delle chiese luterane di conservare la confessione privata, libera però da ogni obbligatorietà sui tempi e sulla enumerazione dei peccati.

⁴⁹ Cfr. *Die Wittenbergische Reformation*, (1545), in *Corpus Reformatorum. Philippi Melancthonis Opera quae supersunt Omnia*, vol. I-XXVIII, ed. C. G. Bretschneider - H. E. Bindseil, Halle-Braunschweig 1834-1860 [d’ora in poi: CR] 5, 578-606 (testo ted.), 607-643 (testo lat.) (su *De poenitentia et de Confessione*, 614-616). Questo *Gutachten* per il principe elettore Giovanni Federico di Sassonia stilato nel 1545 dai teologi di Wittenberg, tra cui Lutero e Melantone, allo scopo di riaffermare sia sul piano dottrinale che giuridico e pastorale tutti i punti ormai assodati nelle chiese luterane della Sassonia, torna a rigettare l’impostazione della confessione “papista” che in modo erroneo e pernicioso fa leva sulla contrizione del penitente quale causa meritoria della remissione dei peccati, ma anche sull’enumerazione dei peccati, sulla soddisfazione e sulle indulgenze. Viceversa per gli evangelici il perdono dei peccati si basa anzitutto su alcuni punti dottrinali irrinunciabili: riconoscere la nostra debolezza e l’ira divina causata e di questo dolersi; rifugiarsi nell’unico mediatore Cristo, credendo che solo per mezzo di lui è donata la remissione dei peccati e così in lui trovare la pace; far seguire la *nova oboedientia* e l’effettiva correzione della vita e dei costumi. Così impostata, la vera

alla *Confessio Saxonica* del 1551⁵⁰ ed è tradotta in ordinamenti pastorali pratici dalle varie chiese da Wittenberg⁵¹ a Ulm, a Norimberga, ad Amburgo, a Brema, in Pomerania come nel langraviato di Assia.

penitenza rimane per le chiese della Riforma «praecipuum [...] caput doctrinae Christianae, quod maxime opus est sincere et incorrupte tradi» (cfr. *ivi*, CR 5, 615). Sullo sfondo di questa recuperata visione la *Wittenbergische Reformation* consolida l'impegno a conservare il pio uso della confessione pubblicata e privata, affinché in essa la gente sia istruita e la fede approfondita, e inoltre perché le coscienze atterrite possano ascoltare la consolazione. In tal modo essa diventa la testimonianza pubblica che l'evangelo annuncia davvero la remissione dei peccati in comunità a molti e in privato ai singoli che lo chiedono ed hanno fede (cfr. *ivi*, CR 5, 616). Vale la pena notare come tra i peccati e i delitti sanzionati con la scomunica il documento annoveri: «si quis toto anno nec absolutionem petit, nec accedit ad coenam Domini» (cfr. *ivi*, CR 5, 639).

⁵⁰ Cfr. *Confessio Doctrinae Saxonicarum Ecclesiarum scripta Anno Domini MDLI ut Synodo Tridentinae exhiberetur*, (1551), StA 6, 80-167 (su *De poenitentiae* e *De satisfactione*, 135-141 e anche *De discrimine peccatorum*, 117-119). In questo testo confessionale, scritto principalmente da Melantone per essere esibito al concilio di Trento, ancora una volta si sottolinea la distinzione tra la *contritio* (del tutto insufficiente a meritare la remissione dei peccati) e la *fides* e si insiste sull'importanza assoluta di quest'ultima nel processo penitenziale, la sola capace di garantire il perdono delle colpe in virtù dell'unica mediazione di Cristo e attraverso l'assoluzione della chiesa. Viene ribadito altresì l'esercizio della confessione privata da farsi ai pastori ma in totale libertà, vale a dire senza che sia imposta per obbligo e senza che sia richiesta l'enumerazione dei peccati. Melantone accenna anche ad una distinzione tra peccati mortali («[qui] excutiunt Spiritum sanctum») e veniali, identificando i primi solo con gli errori dottrinali, fonte di idolatria e di disperazione e conseguentemente in grado di far diventare nuovamente «rei irae Dei et poenae aeternae».

⁵¹ Già in *Formula Missae et communionis* del 1523 (cfr. WA 12, 205-220) Lutero accenna alla confessione privata preparatoria alla comunione eucaristica. Rimandando al suo insegnamento esposto in *Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten* del 1521 (cfr. WA 8, 138-185), torna a sottolineare che essa non né necessaria né obbligatoria, quantunque sia utile e da non condannare; del resto secondo il riformatore, Cristo non ha imposto come necessaria o ordinato per legge neppure la Cena, l'ha piuttosto permessa a chiunque in maniera libera intende fare memoria della sua cena (cfr. LUTERO, *Formula Missae*, WA 12, 216). E lo stesso *Unterricht der Visitatorn* del 1528 (cfr. WA 26, 195-240 e StA 1, 216-271) riporta più paragrafi sulla confessione (*Von der rechtschaffen Christliche Busse, Von der rechten Christlichen Beicht* e *Von der rechten Christlichen Genugthuung für die sünde*, WA 26, 217-222 e StA 1, 242-247). Qui Melantone con la sopravvisione di Lutero richiama anzitutto la distinzione tra *Buße* (*Poenitentia*) e *Beichte* (*Confessio*). La *poenitentia* va considerata sacramento, in quanto tutti i sacramenti significano ultimamente penitenza; ed è una necessità predicarla, così come è necessario predicare la punizione di una vita senza frutti in un mondo che ha interpretato erroneamente la fede. Anzi «non può esserci fede autentica, dove non c'è un corretto pentimento [per le colpe commesse] e un giusto timore e terrore davanti a Dio», vale a dire dove permane una falsa sicurezza. Infatti la giusta penitenza consiste nell'aver il pentimento del cuore e il dispiacere delle colpe commesse assieme ad un profondo timore davanti all'ira di Dio e al suo giudizio; pentimento, dispiacere e timore che sono opere e frutti della vita nuova in Cristo. Inoltre, la *poenitentia* consta di due parti: pentimento/dispiacere e fede o fiducia che le colpe saranno rimesse per mezzo di Cristo. Senza la fede però il dispiacere e il pentimento portano

Senza entrare nel merito della natura sacramentale della confessione dei peccati, la *CA* conferma nella prima parte il dovere che la chiesa ha di conservare la confessione privata (*privatam absolutionem*, anche nel testo tedesco), pur negando la necessità di elencare tutti i peccati (impresa impossibile!)⁵²; difende inoltre la reiterabilità dell'assoluzione dopo il battesimo, prendendo le distanze da alcune posizioni ritenute erranee sul peccato e la penitenza (anabattisti, Novaziani, papisti) e individua come elementi costitutivi la *contritio* e la *fides* – scaturita quest'ultima dal vangelo ossia dall'assoluzione per cui si crede che i peccati sono rimessi *propter Christum* – a cui devono seguire i *fructus poenitentiae*, cioè *bona opera*⁵³. Nella parte sugli abusi l'art. XXV spiega la nuova prassi evangelica sulla confessione: non soltanto questa non è stata abolita, che anzi è uso comune di non dare la comunione a chi prima non si è fatto interrogare ed ha ricevuto l'assoluzione, ma anche si insiste moltissimo nella predicazione sulla fede e la consolazione dell'assoluzione pronunciata *al posto di Dio* (*an Gottes Statt // vox Dei*) e per suo ordine⁵⁴.

Nell'*Apologia Confessionis Augustanae* Melantone, replicando alle critiche avanzate dai cattolici con la *Responsio pontificia*⁵⁵, oltre ad insistere sul valore

al dubbio sul perdono e non alla certezza. Melantone invita altresì le chiese ad incoraggiare la confessione privata, ovviamente senza alcuna imposizione sui tempi e sull'enumerazione dei peccati, quale strumento prezioso per verificare l'idoneità del cristiano ad accedere al Sacramento eucaristico. Ed esorta a sollecitare la gente ad avere anzitutto timore davanti alla collera divina a causa del peccato e in secondo luogo a credere nel fatto che Cristo ha pagato per i nostri peccati e che perciò sono perdonati, ben sapendo che è solo tramite la fede che si ottiene la certezza del perdono dei peccati e non attraverso le opere del penitente (pentimento, confessione, soddisfazione) prescritte dalla confessione "papista".

⁵² Cfr. *Confessio Augustana* [d'ora in poi: *CA*], art. XI: *De confessione*, BSLK, 66.

⁵³ Cfr. *CA*, art. XII: *De poenitentia*, BSLK, 66-67.

⁵⁴ Perciò la *CA* esprime grande venerazione per il potere delle chiavi e ricorda quanta consolazione derivi dall'assoluzione per le coscienze spaventate. Nello stesso tempo precisa come Dio richieda la fede per credere che l'assoluzione è la sua voce e come sia la fede a conseguire la remissione dei peccati. E tutto ciò in totale antitesi con la visione "papista" che, tacendo sulla fede, il merito di Cristo e la giustificazione per grazia, pone l'accento viceversa sulla soddisfazione e pretende di imporre come obbligo di coscienza la numerazione (umamente impossibile) di tutti peccati. Cfr. *CA*, art. XXV: *Von der Beicht*, BSLK, 97-100.

⁵⁵ Vale la pena ricordare come il documento cattolico relativamente all'art. XI della *CA*, se da un lato approvava la scelta dei luterani di conservare la confessione privata e di fondarla su Gv 20, 23, dall'altro però criticava la loro decisione di eliminare l'obbligo di confessarsi almeno una volta all'anno e di riferire tutti i peccati. A proposito poi dell'art. XII la *Confutatio* convalidava la prima parte contro l'eresia dei Novaziani e rigettava la seconda in cui la *CA*, rifiutando la tripartizione tradizionale, faceva valere soltanto la *contritio* e la *fides* come elementi costitutivi della confessione; critiche che ritornano nella trattazione dell'art. XXV. Cfr. il testo della *Confutatio Pontificia*, artt. XI, XII e XXV in *Augusta 1530: il dibattito*

dell'assoluzione quale *mandatum Dei e propria evangelii vox*⁵⁶, sulla gratuità della remissione dei peccati, sulla libertà del penitente sia nei tempi che nell'elenco delle colpe⁵⁷ e sulla duplice ripartizione della penitenza (*contritio et fides*)⁵⁸, mette in risalto con particolare forza, come s'è già accennato, il carattere sacramentale dell'assoluzione, affermando esplicitamente «et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae, ut etiam scholastici theologi eruditiores loquuntur»⁵⁹.

Luterano-Cattolico. La Confessione Augustana e la Confutazione Pontificia, a cura di M. Cassese, Milano 1981, 265-275; 343-347.

⁵⁶ «Constat nos beneficium absolutioni et potestatem clavium ita illustravisse et ornasse, ut multae afflictae conscientiae ex doctrina nostrorum consolationem conceperint, postquam audiverunt mandatum Dei esse, imo propriam evangelii vocem, ut absolutioni credamus, et certo statuamus nobis gratis donari remissionem peccatorum propter Christum, et sentiamus vere nos hac fide reconciliari Deo», cfr. MELANTONE, *Apologia Confessionis Augustanae*, (1531), BSLK, 249-250 (sulla penitenza, la confessione e il potere delle chiavi, cfr. 249-291 e 396-403).

⁵⁷ Melantone precisa che di fatto i fedeli evangelici si confessano almeno una volta all'anno. Sottolinea inoltre che i pastori spiegano la dignità e l'utilità dei sacramenti, invitano continuamente la gente a parteciparvi e anzi scomunicano quanti disprezzano i sacramenti. Non impongono però tempi stabiliti per confessarsi, e ciò per varie ragioni (perché non tutti sono idonei nello stesso momento, per evitare disordini o resse di penitenti, perché non lo prevedono i canoni antichi), e neppure pretendono che si riferiscano tutti e singoli i peccati per non aggravare le coscienze con una cosa umanamente impossibile. Certo anche loro riconoscono che l'abitudine all'esame di coscienza e l'evidenziazione delle singole colpe possa essere di grande aiuto alle persone incolte, ma non ritengono affatto – ed è questo il punto della controversia – che ciò sia necessario *iure divino* per ottenere la remissione dei peccati. Anzi l'averlo imposta da parte dei *Summistae* ha creato legami e ostacoli insormontabili alle anime. Loro che non hanno detto una sola parola su ciò che è veramente essenziale e necessario nella confessione, cioè la fede e il Cristo (cfr. *ivi*, BSLK, 249-252).

⁵⁸ Secondo l'*Apologia Confessionis Augustanae* [d'ora in poi: *AC*] è con la fede che si risponde all'annuncio dell'evangelo fatto a chi si riconosce peccatore attraverso l'assoluzione pronunciata per il potere delle chiavi; più precisamente: la remissione non si ottiene «ex opere operato propter contritionem», ma per quella fede speciale con la quale ciascuno crede che gli sono rimessi i peccati (cfr. *ivi*, BSLK, 263 e più avanti, 267). In conclusione, «nam et nos confessionem privatam retinemus praecipue propter absolutionem, quae est verbum Dei quod de singulis auctoritate divina pronuntiat potestas clavium. Quare impium esset ex ecclesia privata absolutionem tollere» (cfr. *ivi*, BSLK, 272).

⁵⁹ Cfr. *ivi*, BSLK, 259. A proposito di *CA XIII* sul numero e l'uso dei sacramenti Melantone, dopo aver precisato che sacramento è soltanto quel rito alla cui origine è possibile trovare un'istituzione divina con l'aggiunta della promessa della grazia, annovera tra i sacramenti accanto al battesimo e alla Cena del Signore anche l'assoluzione o sacramento della penitenza, proprio perché questi riti hanno il mandato divino e la promessa della grazia (cfr. *ivi*, BSLK, 292). Una posizione questa che, come s'è detto, viene confermata nei *Loci* del 1559. Cfr. più sopra p. 161, nota 29.

Tra le tante *Kirchenordnungen* vale la pena menzionare quella del principato di Anhalt (1532) in cui è prevista, onde evitare disordini la domenica mattina prima del culto, la celebrazione comunitaria della *Beichte* dopo i vesperi della vigilia del giorno festivo, destinata soprattutto a coloro che l'indomani si accosteranno alla comunione, affinché colgano nell'atto penitenziale l'occasione per confessare la fede e i peccati⁶⁰, e l'altra della città di Braunschweig del 1528 la quale, oltre a sollecitare i pastori e i predicatori a rendersi disponibili per l'ascolto della confessione dei fedeli soprattutto in punto di morte⁶¹, nel paragrafo sulla messa presenta alcune indicazioni circa la confessione privata: conferma quella *davanti a Dio* per i più maturi e l'altra pubblica durante il culto e, rigettata ancora una volta quella "papista" e imposta obbligatoriamente, addita come utile soprattutto per la gente semplice anche la confessione auricolare (*Ohrenbeichte*) purché libera; e ciò in ossequio a Mt 18, secondo cui ognuno può confessarsi ad un altro fratello perché reciprocamente ci si possa rafforzare, consolare e perdonare con la parola di Dio⁶². Anche la *Kirchenordnung* di Brema del 1534 riconosce che non soltanto la confessione comunitaria (*gemene Bicht*) è qualcosa di dolce in quanto «come peccatori noi confessiamo con serietà le nostre colpe comunitariamente davanti alla grazia divina (Mt 3)», ma la stessa confessione privata (*hemelike Bicht*): ricondotta alle sue autentiche caratteristiche evangeliche, essa è qualcosa di consigliabile soprattutto per quanti sentono la coscienza angustiata dal rimorso così da ricevere parole di consolazione e l'assoluzione dalla colpa tramite l'evangelo pronunciata dal pastore, e persino di doveroso in particolare per quanti vogliono accostarsi alla comunione⁶³. Notizie dettagliate sulla prassi liturgica della penitenza evangelica si trovano nelle direttive ecclesiastiche delle chiese luterane della Pomerania. Trattando dei compiti del predicatore/pastore e dopo aver precisato alcune

⁶⁰ Cfr. *Kirchenordnung* [d'ora in poi: KO] *Fürstenthum Anhalt 1532, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, hg. von E. Sehling, G. Seebaß, E. Wolgast, S. Arend, Th. Bergholtz, Bde I-XVIII, Leipzig-Heidelber 1902-2006 [d'ora in poi: EKO, ed. Sehling] I/2, 542.

⁶¹ Cfr. *KO Braunschweig 1528, Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderts. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland*, hg. von Ae.-L. Richter, 2 Bde, Weimar 1846 (rist. Nieuwkoop 1967) [d'ora in poi: EKO, ed. Richter] I, 111.

⁶² Cfr. *ivi*, EKO, ed. Richter I, 114. Occorre dire che questa KO, scritta da Bugenhagen, viene ripresa spesso alla lettera dai successivi decreti ecclesiastici della medesima città ed ispira in maniera determinante la legislazione di gran parte delle chiese luterane del Nord, come quella di Osnabrück del 1543.

⁶³ Cfr. *KO Bremen 1534*, EKO, ed. Richter I, 245

norme per la celebrazione del battesimo e della s. Cena, la *KO* del 1535, dedica un intero paragrafo alla confessione dei peccati (*Van der Bicht*). Vi si ribadisce la decisione della chiesa luterana di voler conservare la confessione privata o auricolare (*hemelicke edder ohren bicht*), una cosa salutare e consigliabile, e si esortano i pastori a non scoraggiare i fedeli che vi si vogliono accostare: si invita pertanto la gente ad avere un proprio confessore (*bicht vader edder prester*) a cui confidare i peccati e da cui ricevere consigli, consolazione e alla fine l'assoluzione. L'ordinamento considera un tale colloquio "penitenziale" della vigilia necessario – di conseguenza il pastore ha il dovere di rendersi disponibile all'incontro – soprattutto per i ragazzi e la gente semplice che intendono accostarsi il giorno dopo al sacramento dell'eucarestia, affinché possano essere aiutati a comprendere che cosa sia la colpa, in che modo siano colpevoli e ricevere l'assoluzione⁶⁴. Più particolareggiata nel dare istruzioni concrete per la celebrazione del rito è la *KO* del 1542. A proposito di alcune norme liturgiche che devono regolare la vita delle comunità in città e che riguardano il sabato sera o la vigilia del giorno festivo si prescrive espressamente che dopo i vesperi il pastore inviti pubblicamente i fedeli alla confessione comunitaria o individuale in preparazione all'eucarestia del giorno dopo, allo scopo di riconoscere i peccati, lasciarsi istruire sulla dottrina della fede e ricevere l'assoluzione. La disposizione prevede, inoltre, sia una celebrazione penitenziale pubblica o comunitaria, offrendo alcuni formulari di esame di coscienza e di confessione dei peccati da parte del penitente sulla falsa riga dei dieci comandamenti, sia un momento individuale e privato, in cui ciascuno dopo aver scelto il proprio padre confessore (*Bichtuader*) gli espone le colpe più gravi e ne riceve consigli e assoluzione⁶⁵. Anche per la liturgia nei villaggi di campagna la *KO*, disciplinando la celebrazione del vespro alla vigilia del culto festivo, vi fa seguire la confessione di coloro che il giorno dopo intendono partecipare al banchetto eucaristico. E a tal fine invita il pastore/predicatore a rendersi disponibile alla celebrazione della confessione sia comunitaria che individuale⁶⁶. L'istruzione stabilisce in concreto e in maniera minuziosa una sorta di «rituale di confessione» per il

⁶⁴ Cfr. *KO Pomerania 1535*, EKO, ed. Richter I, 250. L'autore di questo ordinamento è Bugenhagen e il testo ispiratore è la *KO* di Braunschweig del 1528.

⁶⁵ Cfr. *KO Pomerania 1542*, EKO, ed. Richter II, 1-2.

⁶⁶ «Darna verhore he die so tom Sacramente gan willen, einen nha dem andern, wenn erer vele tosamende sindt, wil hie en die gemeine bicht, effte wise to bichten, also vorhen angetoget js verlesen, dat were sere gudt, und darna einen jedern jnn sonderheit vorhoren» (cfr. *ivi*, EKO, ed. Richter II, 4).

pastore: come deve essere vestito, come deve celebrare il rito, che cosa deve predicare (non soltanto la grazia ma anche la necessità del pentimento), ecc., ed offre altresì dei formulari di confessione e di assoluzione. Da questa lunga trattazione – dove ovviamente non si parla affatto di sacramento della confessione – emerge non soltanto la grande stima per la confessione delle colpe con assoluzione, ma la convinzione che nella comunità debbano esserci i due modi della confessione: la pubblica e la privata e che la confessione comprendente anche l'istruzione dottrinale sia necessaria soprattutto a quanti intendono ricevere il pane eucaristico⁶⁷.

Anche nelle chiese della Germania centrale si è proceduto alla riforma dell'istituto penitenziale. Così a Norimberga la *KO* del 1545⁶⁸ conferma l'abolizione della confessione auricolare (*obrenbeicht*) "papista" per le molte ragioni già esposte in *CA XXV* e in *AC XI* e *XII*, insistendo sul fatto che non si tratta di un ordine divino. Ciò però non infirma secondo l'ordinamento norimberghese la validità dell'assoluzione privata: laddove, infatti, c'è un peccatore che confessa le sue colpe e un ministro della chiesa che l'assolve, l'assoluzione pronunciata in nome e per merito di Cristo, deve essere creduta come *vox Dei* discesa dal cielo. Certo, questo tipo di confessione non può essere imposta, ma nel caso qualcuno si decida liberamente a confessarsi, allora il ministro ha il dovere di ascoltarlo, istruirlo e consolarlo nel modo giusto. Anche in questo caso, però, occorre evitare ogni tirannia da parte del pastore nei confronti del penitente, lasciando tutto ultimamente al giudizio di Dio⁶⁹. Il ruolo del ministro-padre confessore emerge anche nella parte che la *KO* riserva alle comunità rurali. Soprattutto in esse il parroco ha il dovere di vigilare perché nessuno si accosti alla s. Cena in maniera

⁶⁷ Cfr. *ivi*, EKO, ed. Richter II, 5-8. La *Nassauische Instruction* 1536 abolisce esplicitamente la confessione auricolare, ma nello stesso tempo prescrive di confessarsi prima di accedere al sacramento dell'altare. Se uno non vuole confessarsi non deve neppure comunicarsi. Invita, inoltre, i predicatori ad insegnare alla gente l'utilità della confessione e mostrare la grande consolazione che in essa si trova «wenn der Priester sie an Gottes Statt absolvirt» (cfr. *KO Nassau 1536*, EKO, ed. Richter I, 278). Ma ci sono anche ragioni psicologiche e pedagogiche che invitano alla confessione: infatti coloro che sono perplessi e che sbagliano vi possono trovare consigli preziosi. E conclude: «Um dieser Ursachen willen soll man die heimliche Beichte nicht entbehren, obwohl sie Gott nicht geboten hat» (cfr. *ivi*, EKO, ed. Richter I, 278).

⁶⁸ Dietrich, che scrive questa *Agend* per i pastori della chiesa di Norimberga, dedica il cap. XVI alla *Beichte*, cfr. *KO Nürnberg 1545*, EKO, ed. Sehling XI/1, 528-531.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, EKO, ed. Sehling XI/1, 528-529. Il pastore quindi non può costringere nessuno a confessare privatamente i peccati per amore dell'assoluzione; viceversa, deve punire i peccatori pubblici, rifiutando di dare il Sacramento, almeno che non si siano pentiti e abbiano promesso di non commetterli più.

indegna; cioè senza essere stato istruito attraverso un colloquio col pastore o senza distinguere il corpo del Signore o senza conoscere gli elementi fondamentali della fede; per cui la confessione privata diventa un colloquio/esame del fedele per verificare le sue conoscenze della dottrina cristiana. Ma non solo. Essa è utile anche in ordine al peccato che grava la coscienza: il sacramento eucaristico infatti può essere ricevuto in modo indegno anche quando il fedele non ha il giusto pentimento delle colpe, da cui si sente ancora attratto e da cui non intende staccarsi. Ciò spiega perché il colloquio/esame/confessione individuale si conclude anche con l'assoluzione. Certo, secondo l'ordinamento ecclesiastico di Norimberga il bisogno dell'assoluzione non rende obbligatoria la confessione privata, non essendovi al riguardo nessun comando divino, ma anche perché nella visione evangelica il penitente è tenuto a riconoscere il proprio peccato, a chiederne perdono e a pentirsene intimamente e profondamente *davanti a Dio*. Per altro non va dimenticato che lo stesso corpo e il sangue di Cristo sono dati per il perdono dei peccati secondo le parole dell'istituzione della s. Cena. E tuttavia – conclude Dietrich – anche per chi non ha bisogno di istruzione il colloquio penitenziale privato è un'opportunità preziosa e libera proprio in vista dell'assoluzione, che è e rimane per tutti *ein teurer, edler schatz*⁷⁰. Dal canto suo la *KO* del Langraviato di Assia (1526)⁷¹ distingue e incoraggia almeno tre tipi di confessione dei peccati: uno comunitario e pubblico, che si realizza all'inizio della celebrazione della s. Cena «in volgare e con voce chiara», precisa l'ordinamento; l'altro secondo quanto insegna Gc 5, 16 da farsi reciprocamente tra fratelli che si sono offesi; un terzo è la confessione privata o individuale, quando uno va dal vescovo o da un qualsiasi fratello per manifestargli le proprie colpe e chiedergli di essere consolato con la parola di Dio a testimonianza del perdono elargito (Mt 9, 2). E sollecita,

⁷⁰ Cfr. *ivi*, EKO, ed. Sehling XI/1, 529-531. «Der absolucio halb, weil es ein teurer, edler schatz ist, wird ein jeder christ sich des fleißen, das ers nit verachte noch dahinden laß. Derhalben jederman, ob er gleich sonst keines unterrichtens bedarf, die absolution suchen und begern würd» (cfr. *ivi*, EKO, ed. Sehling XI/1, 531). Nella Germania meridionale l'ordinamento ecclesiastico del Pfalz-Neuburg del 1543, che ricalca spesso alla lettera la *KO* del Brandeburgo-Norimberga del 1533 (cfr. *KO Brandenburg-Nürnberg 1533*, EKO, ed. Sehling XI/1, 140-205), ne ripropone le disposizioni attinenti il tema *Von der Beycht und Absolution*, aggiungendovi un'ulteriore sottolineatura sul dovere del pastore di sottoporre ad un previo colloquio pubblico sulla dottrina della fede i ragazzi che per la prima volta si accostano all'eucarestia (cfr. *KO Pfalz-Neuburg 1543*, EKO, ed. Richter II, 27).

⁷¹ L'ordinamento, redatto da Franz Lambert d'Avignon, dedica il cap. VI al *De confessione* (cfr. *KO Hessen 1526*, EKO, ed. Richter I, 59).

inoltre, laddove se ne sente il bisogno, anche alla direzione spirituale, che dovrà concludersi con la formula dell'assoluzione: «Confide fili, remittuntur tibi peccata tua in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti»⁷².

*Le chiese riformate sotto la guida di Zwingli e Calvino:
eliminare l'abominio "papista"*

Se in ambito luterano si registra tale particolare attenzione alla confessione dei peccati sia nella forma generale/pubblica che in quella individuale/privata, non altrettanto si può dire del protestantesimo riformato.

Zwingli: è la speranza in Cristo a cancellare i peccati e non la penitenza

Già nel 1523, introducendo la riforma a Zurigo, Zwingli affronta nelle 67 Tesi (tesi 50-56) il tema specifico del perdono dei peccati⁷³. Esso è concesso unicamente da Dio ed è dovuto soltanto alla mediazione di Cristo, sicché è pura idolatria a suo giudizio attribuirlo ad un uomo come il prete. Così come è un oltraggio a Dio imporre opere di penitenza e di soddisfazione che di diritto appartengono a Cristo. Ed è inaccettabile sotto ogni profilo che un confessore possa negare il perdono ad un uomo pentito o che possa trarre lucro dal perdono di alcuni peccati sottoposti a riserva. Senza rigettare per partito preso l'usanza della confessione privata, Zwingli le riconosce non lo scopo della remissione dei peccati, ma piuttosto quello della direzione spirituale (chiedere e ricevere consigli per la vita cristiana)⁷⁴.

⁷² La KO prevede anche l'istituto della scomunica (*cap. XVI: De Excommunicatione*) per il bene della comunità e dello stesso scomunicato con tutte le fasi del processo: ammonizione, ecc. e alla fine il reintegro tramite l'assoluzione (*cap. XVII: De Absolutione Resipiscentium*). Le colpe che portano alla scomunica sono ovviamente di carattere pubblico. Cfr. *KO Hessen 1526*, EKO, ed. Richter I, 63-64.

⁷³ Su Zwingli e la sua posizione circa la confessione privata cfr. ROTH, *Die Privatbeichte*, 102-132.

⁷⁴ Cfr. *Zwingli's Thesen von 1523, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, hrsg. v. E. F. K. Müller, Leipzig 1903 [d'ora in poi: BSRK], 4-5, trad. it. in U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre e E. Campi, Introduzione di P. Ricca, Torino 1985, 118-119. Un'esposizione più dettagliata di queste tesi in *Auslegung und Begründung* pubblicata il 14 luglio 1523 (cfr. ZWINGLI, *Ußlegen und gründ der schlußreden oder artikel* [1523], *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 1-13 (=CR vol. 88-101) [d'ora in poi: ZW] 2 [= CR 89], 363-413). Nell'*Ein kurtze und christenliche inleitung* del novembre 1523 (ZW 2 [= CR 89], 651)

Ma è soprattutto nel *Commentario sulla vera e sulla falsa religione* del 1525 che sviluppa un'argomentazione più dettagliata sul tema. A proposito dei sacramenti precisa con chiarezza che quelli istituiti da Cristo sono soltanto due: «Il Cristo ci ha lasciato semplicemente due sacramenti: il battesimo e la Cena del Signore. [...] Gli altri sacramenti sono semplici cerimonie che non introducono nulla di nuovo nella chiesa di Dio. Perciò, non senza giusto motivo, vengono tolte dalla chiesa: non sono state istituite da Dio per introdurre qualcosa nella chiesa»⁷⁵. Contesta poi nel *De poenitentia (Buße)*⁷⁶ la concezione “papista”, negando che il dolore dei peccati possa essere imposto per legge e denunciandone l'ipocrisia dal momento che è impossibile riconoscere il proprio peccato a chi si ritiene giusto per le proprie opere. A suo giudizio, la penitenza evangelica parte viceversa dalla disperazione di sé e delle proprie opere e diventa implorazione della misericordia divina in Cristo e come tale non si esaurisce nell'atto della confessione ma dura sempre, identificandosi con la perenne chiamata a vita nuova secondo l'impulso battesimale. In definitiva è la speranza in Cristo a cancellare i peccati e non la penitenza, il cui compito rimane piuttosto quello di custodire il peccatore affinché non ricada in ciò che ha condannato⁷⁷. Zwingli annovera la *Beichte* assieme al potere e all'ordinamento episcopale, alla comprensione dei sacramenti, al celibato dei preti, ai voti monastici, al culto dei santi, all'indulgenza, al purgatorio, alla prassi di preghiera, al culto delle immagini tra gli abusi della chiesa “papista” che l'introduzione della Riforma a Zurigo ha fatto sparire⁷⁸. E ciò sulla base della Scrittura, che non prevede altra confessione se non quella con cui l'uomo conosce sé stesso e si abbandona alla misericordia di Dio. E proprio perché è solo Dio che perdona i peccati, è a lui solo che occorre rivolgersi come al vero e unico medico per sanare la ferita del peccato. Certo, è anche possibile aprirsi e chiedere consiglio al fratello o ad un uomo prudente, ma il compito di questi è di rimandare al medico: il ministro della parola è come il samaritano che prima di portare

Zwingli accenna appena alla confessione auricolare, ponendola assieme all'astensione dai cibi, all'imposizione del celibato, ai voti, ai sacrifici, alle pene pecuniarie e alle indulgenze, tra le osservanze imposte dal papato che sono prive di fondamento biblico e da cui i cristiani sono stati liberati per mezzo del vangelo.

⁷⁵ Cfr. ZWINGLI, *De vera et falsa religione Commentarius*, (1525), ZW 3 [= CR 90], 761; la traduzione italiana della citazione è presa da ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, 210. Il *Commentarius* dedicato a Francesco I è l'opera di Zwingli più importante e completa scritta in latino.

⁷⁶ Cfr. ZWINGLI, *De vera et falsa religione*, ZW 3 [= CR 90], 701-706.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, ZW 3 [= CR 90], 705.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, ZW 3 [= CR 90], 820-823. Gli abusi sono quelle invenzioni umane che pretendono di raggiungere Dio salvatore.

dal medico infonde sulla ferita l'olio, cioè Cristo e la sua opera redentrice. Di conseguenza, la *confessio auricularis* altro non è che una «consultatio, qua consilium accipimus ab eo, quem ad hunc usum deus posuit, ut legen ex ore ipsius quaeramus, quo nam pacto possimus menti requiem parere. Ecce ergo claves, ecce Evangelium, [...]. Evangelizat ergo te verbi minister; tu vero quum evangelizatus es, hoc est, cum Christum recepisti, iam absolutus ac liberatus es ab onere peccatorum: quam tu alleviationem in mente sentis, etiam si nullus pontifex concepta verba super te imprecatur». È sciocco pertanto far leva sul potere delle chiavi: come può darti sicurezza di perdono il potere delle chiavi, si chiede Zwingli, se la tua certezza interiore si fonda solo sulla fede? Senza la certezza interiore della fede è del tutto inutile l'assoluzione del sacerdote⁷⁹.

Anche il riformatore di Zurigo, come del resto Lutero, richiama il significato originario del termine *confessio/confiteri* per includervi quello di lodare e ringraziare Dio, di fidarsi del Signore, di riconoscere ciò che ci viene imputato, di rivelare al prossimo o al ministro i nostri peccati occulti o anche di chiedere insieme perdono al Padre celeste o ancora di cercare consigli per resistere al male, secondo l'invito di Gc 5, 16. Ciò spiega, a suo giudizio, la varietà dei modi di confessare e confessarsi. Per i cristiani istruiti ciò si realizza concretamente nell'affidarsi a Dio, lodandolo e ringraziandolo per i benefici, o anche nel riconoscere i peccati e deplorarli davanti a Lui o ancora nel chiedere spesso perdono ai fratelli; tutti modi che non necessitano della funzione del sacerdote. Invece, per le persone che non sono istruite è opportuna la forma della confessione al pastore, a cui però non compete il compito di elargire benefici ma unicamente di insegnare a conoscere attraverso la parola di Dio sia la miseria che la grazia. Insomma, la confessione segreta (*clancularia*) o auricolare altro non è che un chiedere consiglio, mentre l'esercizio del potere delle chiavi è semplicemente l'annuncio dell'Evangelo⁸⁰. Vale la pena notare come Zwingli non accenni a questo tema nell'importante scritto confessionale consegnato alla dieta di Augusta del 1530, *Fidei ratio*, probabilmente perché non ritenuto centrale o qualificante per la chiesa zurighese. Così come non compare in nessuno degli ordinamenti applicativi della riforma nella città svizzera. La *KO* del 1529, mentre stabilisce una sorta di rituale per la celebrazione dei sacramenti del battesimo e della s. Cena e per la cerimonia del matrimonio, non prevede alcun

⁷⁹ Cfr., *ivi*, ZW 3 [= CR 90], 821.

⁸⁰ Cfr., *ivi*, ZW 3 [= CR 90], 822-823.

momento penitenziale né durante la celebrazione della s. Cena e neppure come confessione pubblica e privata⁸¹.

Calvino: l'assoluzione è un frutto prezioso del ministero pastorale

Rispetto a questa per così dire indifferenza degli zurighesi, diversa si presenta la posizione di Calvino che, pur divergendo dalla visione e prassi luterane, esprime maggior apprezzamento sul piano pastorale per il pio e libero esercizio penitenziale ed esorta a non lasciarlo scomparire⁸². Nella *Institutio christianae religionis* (1559) egli nega in maniera più categorica rispetto alle perplessità di Lutero e Melantone il carattere sacramentale dell'assoluzione: la penitenza a suo giudizio non è un sacramento perché «non è affatto una cerimonia esterna istituita dal Signore per confermare la nostra fede»⁸³, non ha alcuna promessa divina, unico fondamento (*hypostasis*) del sacramento⁸⁴, non è un esercizio specifico del potere delle chiavi, non riferendosi esso «in alcun modo ad una forma di assoluzione specifica, ma alla sola predicazione dell'Evangelo, rivolto a molte come ad una sola persona, senza distinzione»⁸⁵ e poi non ha una materia, come l'acqua per il battesimo e il pane/vino per l'eucarestia⁸⁶. Ugualmente, il riformatore ginevrino attac-

⁸¹ Cfr. *KO Zürich 1529*, EKO, ed. Richter I, 134-138. La confessione dei peccati non è menzionata né nella *Züricher Einleitung von 1523* (cfr. BSRK, 7-29), né più tardi nella *Züricher Prädikantenordnung 1532* (cfr. EKO, ed. Richter I, 168-173) che pure stabilisce i doveri dei pastori e dei predicatori.

⁸² Per la posizione di Calvino sulla confessione si rimanda all'ottima analisi di THURIAN, *La confession*, 160-177; e ancora a ROTH, *Die Privatbeichte*, 133-143; VON ALLMEN, *Il perdono dei peccati*, 163-164; SENN, *La confessione dei peccati*, 322-323.

⁸³ Cfr. CALVINO, *Institutio christianae religionis*, (1559), l. IV, c. XIX, § 15, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, voll. 1-58 (= CR voll. 29-87) [d'ora in poi: OC] 2 [=CR 30], col. 1077; trad. it. a cura di G. Tourn, Milano 2009 (1ª ed. UTET, Torino 1971), 1683.

⁸⁴ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. IV, c. XIX, § 17, OC 2 [=CR 30], col. 1078; trad. it., 1684.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, OC 2 [=CR 30], col. 1078; trad. it., 1684.

⁸⁶ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. IV, c. XIX, § 15, OC 2 [=CR 30], 1077; trad. it. 1683. Anche Calvino nega la verità dell'assunto gerominiano, secondo cui dopo il battesimo (prima tavola) la confessione costituisce la *seconda tavola di salvezza* (cfr. CALVINO, *Institutio*, l. IV, c. XIX, § 17, OC 2 [=CR 30], 1078; trad. it. 1685). Il battesimo non può esser cancellato dal peccato; piuttosto «deve essere ricordato dai peccatori ogniqualvolta cercano la remissione dei peccati, affinché riprendano coraggio, forza e fiducia di ottenere la remissione dei peccati, promessa loro appunto nel battesimo» (*ibid.*) Per il riformatore ginevrino è preferibile parlare di «battesimo sacramento di penitenza poiché è stato dato come consolazione per coloro che si sforzano di far penitenza» (*ibid.*).

ca altri aspetti della confessione “papista”. Al capitolo IV (*Le ciance dei teologi sorbonisti sulla penitenza sono estranee alla purezza dell’evangelo. Il problema della confessione e dell’espiazione*) del libro III⁸⁷ contesta i concetti e le definizioni scolastiche della contrizione e dell’attrizione e la divisione della penitenza nella triplice ripartizione⁸⁸; rigetta, in quanto biblicamente infondate, sia l’obbligatorietà della confessione privata e l’elencazione dei peccati sia la funzione di giudice attribuita al sacerdote. Del resto Gc 5, 16 esorta alla confessione reciproca dei peccati assieme alla preghiera vicendevole⁸⁹. A suo giudizio la Scrittura ordina un solo modo autentico di confessare i peccati: confessarli a Dio (*coram Deo*)⁹⁰, e aggiunge: «Da questa confessione segreta, fatta davanti a Dio, deriva anche una confessione volontaria del peccatore dinanzi agli uomini, ogni qual volta è opportuno farlo o per umiliarsi o per dare gloria a Dio»⁹¹. Ora varie sono le forme di quest’ultima: accanto alla confessione pubblica o comunitaria durante il culto⁹² la Scrittura raccomanda la confessione privata o personale (*privata*) in funzione del pec-

⁸⁷ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, §§ 1-39, OC 2 [=CR 30], 455-490; trad. it. 761-812).

⁸⁸ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, §§ 1-4, OC 2 [=CR 30], 455-460; trad. it. 761-766.

⁸⁹ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, §§ 4-8 e 16-18, OC 2 [=CR 30], 458-463 e 469-472; trad. it. 767-773 e 781-785. All’obiezione che non è possibile giudicare senza conoscere la causa e che dunque un prete non può assolvere se prima non ha preso conoscenza del numero e della gravità delle colpe, Calvino risponde che quanti si sono auto-nominati giudici usurpano temerariamente questa autorità; il “legare e sciogliere” non è a suo giudizio un potere di giurisdizione che si può esercitare sotto forma di processo. Del resto nessun confessore potrà mai sapere se la confessione sia fatta in modo giusto e se nel penitente ci sia fede e pentimento autentici. La certezza di “sciogliere e legare” non è soggetta alla conoscenza di un giudice terreno. E quindi il ministro della Parola non può assolvere che sotto condizione, sempre però a favore del peccatore. Per tutti questi motivi, conclude Calvino, «nihil itaque mirum si auricolarem istam confessionem, rem adeo pestilentem totque nominibus ecclesiae noxiam, damnamus, ac sublatam e medio cupimus. Quodsi per se res esset indifferens, quando tamen nulli usui est nec fructui, tot autem impietatibus, sacrilegiis, erroribus causam dedit: [...]» (cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, § 19, OC 2 [=CR 30], 472; trad. it. 785).

⁹⁰ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, § 9, OC 2 [=CR 30], 463-464; trad. it. 773-774.

⁹¹ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, § 10, OC 2 [=CR 30], 464; trad. it. 774-775.

⁹² Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, § 11, OC 2 [=CR 30], 465; trad. it. 775-776. Per Calvino la confessione abituale che si fa in comune con tutto il popolo non va affatto disprezzata, perché è approvata da Dio. Certo ogni preghiera è riconoscimento di propri peccati ed invocazione della misericordia divina, e tuttavia è una «santa e utile abitudine, il ricordare espressamente al popolo cristiano, con un atto speciale, che deve umiliarsi». Nel culto domenicale a Ginevra – e il riformatore ne dà indirettamente testimonianza – il ministro «pronuncia una confessione tanto a nome suo quanto del popolo, per rendere tutta l’assemblea partecipe della colpa davanti a Dio, e chiedere perdono; ciò non accade senza risultato. Anzi è una chiave per aprire la porta alla preghiera collettiva e individuale».

catore: l'una per amore del prossimo offeso (o della chiesa offesa) affinché il peccatore secondo Mt 5, 23 si riconcili con lui (o con la comunità) e gli offra la pace⁹³, l'altra a favore di se stessi perché secondo l'affermazione di Gc 5, 16 chi desidera trovi consiglio e consolazione nei fratelli (Calvino suggerisce soprattutto di ricolgersi ai pastori)⁹⁴. Ma questa forma penitenziale deve rimanere assolutamente facoltativa, come libera occorre che sia l'elencazione delle colpe. Diversamente i pastori si trasformerebbero in tiranni delle coscienze e i fedeli cadrebbero nella superstizione.

A queste condizioni il riformatore di Ginevra non ha timore di riconoscere, come Lutero, che l'assoluzione è un frutto prezioso del ministero pastorale da conservare con cura sia nel modo della confessione comune e persino di quella privata. Su questo punto occorre ricordare con Thurian che l'atteggiamento di Calvino rivela un'evoluzione significativa: dopo l'esperienza pastorale maturata a Strasburgo tra il 1538-1541 sotto l'influsso del moderato Bucer e del vecchio Lutero, la sua attenzione verso la confessione privata e il suo valore pastorale cresce notevolmente⁹⁵. Mentre nell'edizione del 1536 della *Institutio* riconosce una prima possibilità comune

⁹³ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, § 13, OC 2 [=CR 30], 466-467; trad. it. 777-778. Seguendo l'invito di Mt 5,23 il cristiano deve «ristabilire il vincolo di carità eventualmente spezzato per colpa [sua], confessando ciò che ha sbagliato e chiedendo perdono». In questa categoria rientra la confessione di quanti hanno peccato offendendo tutta la chiesa. Chi ha ferito la chiesa con qualche cattivo esempio si deve riconciliare con lei riconoscendo la propria colpa. Una consuetudine, che Calvino vede testimoniata già nella chiesa primitiva (cfr. 2 Cor 2, 6 e CIPRIANO, *Epistolae*, IX, 2, MPL 4, 257-258).

⁹⁴ Cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, § 12, OC 2 [=CR 30], 465-466; trad. it. 776-777. Calvino propone i pastori, in quanto dovrebbero essere le persone più adatte perché designati da Dio tramite il loro ministero ad insegnare come vincere e correggere il peccato e a «garantirci, a nostra consolazione, la bontà di Dio (Mt 16, 18 e 18, 18)». Un compito in verità, quello dell'ammonimento vicendevole, comune a tutti, ma ingiunto in modo particolare ai pastori. Costoro sono posti da Dio come testimoni e quasi come garanti per attestare alle coscienze la remissione dei peccati («[...] videmus tamen ministros ipsos, ut de remissione peccatorum certiores reddant conscientias, testes eius ac sponsores constitui, adeo ut ipsi dicantur remittere peccata, et animas solvere [...]»). E più avanti ribadisce: «Del resto lungi dall'oppormi a che le pecore si presentino al loro pastore, quando si tratta di venire alla cena, vorrei che questa abitudine venisse seguita ovunque. Chi infatti è tormentato nella sua coscienza può usare di questa opportunità per ricevere consolazione; e il pastore ha l'occasione e l'opportunità di ammonire quelli che hanno bisogno, a condizione che sempre ci si guardi dalla tirannia e dalla superstizione» (cfr. CALVINO *Institutio*, l. III, c. IV, § 13, OC 2 [=CR 30], 467; trad. it. 778).

⁹⁵ Occorre ricordare come in quegli anni il riformatore ginevrino a Strasburgo avesse sostituito la confessione auricolare con un colloquio personale finalizzato a perfezionare l'istruzione religiosa di chi desiderava fare la comunione e ad ammonire o consolare quanti ne esprimevano il bisogno.

di confessione da farsi solo a Dio, ad un fratello in vista di un mutuo aiuto di consolazione e di consiglio (cfr. Gc 5, 16) e a un fratello offeso per chiedergli perdono, in quella del 1539 aggiunge un paragrafo molto importante su una seconda possibilità di confessione, quella privata: ne dimostra l'antichità, adducendo l'episodio del patriarca Nettario, e ne apprezza l'utilità se libera da ogni imposizione; ai pastori, ministri dell'assoluzione, attribuisce il compito di attestare la bontà di Dio (a consolazione del penitente) e quello della direzione spirituale⁹⁶. Ma c'è di più. Nell'edizione del 1559-60 rafforza il ruolo del ministero ecclesiastico nell'amministrazione del perdono, insistendo maggiormente sul fatto che i pastori sono in modo specialissimo i ministri della confessione. Ad essi non compete soltanto la funzione di predicare il evangelo o di essere puri testimoni e annunciatori della remissione dei peccati, ma ne sono quasi i *garanti*⁹⁷. In realtà, è Cristo il garante e il mediatore di una nuova alleanza, e il pastore è unito a lui

⁹⁶ Cfr. THURIAN, *La confession*, 169-172.

⁹⁷ Vale la pena richiamare che una tale sottolineatura del ministero pastorale non entra in contraddizione con quello che Calvino scrive sul potere delle chiavi: esso non va disgiunto dal ministero della Parola; «[...] l'autorità data da Dio per legare e sciogliere è vincolata alla Parola. [...] Il ministero delle chiavi risiede interamente nel dare conferma e nel suggellare la grazia dell'Evangelo, in pubblico ed in privato, da parte di coloro che Dio ha preposti a questo compito; questo si può fare soltanto mediante la predicazione» (cfr. CALVINO, *Institutio*, I. III, c. IV, § 14, OC 2 [=CR 30], 467-468; trad. it. 779). Egli nega ai preti cattolici l'esercizio legittimo del potere delle chiavi proprio perché, mancando dello Spirito Santo che tale potere concede, essi non sono in verità successori degli apostoli (cfr. CALVINO, *Institutio*, I. III, c. IV, § 20, OC 2 [=CR 30], 473; trad. it. 787). Il potere che i "papisti" si attribuiscono è una giurisdizione congiunta ad un esame dal quale fanno dipendere l'assoluzione (il concilio di Trento nella sessione XIV del 25 novembre 1551 ha approvato il decreto *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis* [cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo - G. L. Dossetti - P. P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Bologna 1991², 703-709], in cui viene ribadita la natura giudiziaria della confessione); una posizione questa totalmente respinta da Calvino con varie argomentazioni. Anzitutto, l'assoluzione ha un carattere dichiarativo, sicché non ha alcun senso imporre una pena o un'espiazione (cfr. CALVINO, *Institutio*, I. III, c. IV, § 23, OC 2 [=CR 30], 475-476; trad. it. 790). Ugualmente assurdo è porre una distinzione tra peccati veniali e mortali, tra pena e colpa e gli stessi concetti di espiazione della pena e di riparazione (cfr. CALVINO, *Institutio*, I. III, c. IV, §§ 28-30, OC 2 [=CR 30], 479-482; trad. it. 796-800). A proposito dell'espiazione l'*Institutio* precisa che nell'antichità l'espiazione non era una ricompensa resa a Dio, ma «una pubblica testimonianza con cui i credenti puniti mediante la scomunica, quando rientravano nella comunione della chiesa, davano alla comunità dei credenti un attestato del loro pentimento» (cfr. CALVINO, *Institutio*, I. III, c. IV, § 39, OC 2 [=CR 30], 490; trad. it. 811). Al senso evangelico del potere delle chiavi il riformatore di Ginevra dedica i cc. 11 e 12 del libro IV dell'*Institutio* del 1559 (cfr. CALVINO, *Institutio*, I. IV, cc. XI e XII, OC 2 [=CR 30], 891-924; trad. it. 1409-1458).

nell'esercizio di questa funzione, per cui il ministero pastorale è la manifestazione attuale della mediazione eterna del sommo Sacerdote⁹⁸. Nell'assoluzione, quindi, i pastori fungono per le anime angosciate da cauzione o garanzia delle promesse divine⁹⁹, salva restando però la duplice idea di fondo di Calvino che il potere di rimettere i peccati (Gv 20, 23 e Mt 16, 18 e 18, 18) non è donato alla chiesa o al ministro in quanto tali, ma nella misura in cui annunciano il vangelo¹⁰⁰ e che la fede del credente, illuminata dalla parola di Dio, è essenziale perché il sacramento agisca come segno efficace e non come qualcosa di magico¹⁰¹.

⁹⁸ In altri termini: Gesù è garante, il pastore è *quasi* garante; il suo ministero dipende dal sacerdozio di Cristo di cui è manifestazione «Ce mot "quasi" – observa acutamente Thurian – pose une relation spéciale entre l'unique garant de la rémission des péchés et tous les garants des promesses de Jésus-Christ que sont les pasteurs. On pressent ici l'idée profondément traditionnelle, et qui remonte à l'Épître aux Hébreux, du ministère de l'Église et du pasteur conçu comme un ministère sacramentel, comme un ministère qui signifie, manifeste, visibilise et actualise l'unique et éternel sacerdoce du seul Médiateur Jésus-Christ qu'il accomplit lui-même dans l'Église» (cfr. THURIAN, *La confession*, 173-174).

⁹⁹ Talmente sono garanti della misericordia di Dio, fa osservare Thurian, che Calvino aggiunge «si dice che essi rimettono i peccati» secondo Gv 20, 23 e Mt 16, 18 e 18, 18. Pressoché una interpretazione in senso tradizionale del sacramento dell'assoluzione: la chiesa, attraverso la parola dei suoi ministri fondata sulla promessa di Cristo, ha il potere di rimettere i peccati e liberare le anime (cfr. THURIAN, *La confession*, 174).

¹⁰⁰ In linea con la tradizione patristica il ministro è ordinato da Dio come testimone e garante per le coscienze della remissione dei peccati attraverso l'evangelo, del quale la sua parola è portatrice al punto che è possibile dire che egli rimette i peccati. Secondo Thurian Calvino non fa dell'assoluzione una semplice forma della predicazione, considerandola invece veramente come una conferma e un sigillo della grazia dell'evangelo. Le apparenti contraddizioni scaturiscono dalla paura che il riformatore ha della superstizione e della magia sacramentale da cui vuole difendere il popolo di Dio. In un certo senso egli riconosce sul piano pastorale all'assoluzione quel carattere sacramentale, che gli nega sul piano dogmatico. Il perdono dei peccati è certo e palese per l'assoluzione pronunciata dal pastore in nome di Dio e per la fede del penitente. Insomma, conclude il teologo di Taizé, si è in concreto di fronte al sacramento tradizionale dell'assoluzione, anche se Calvino si guarda bene dal riconoscere un valore sacramentale alla penitenza (cfr. THURIAN, *La confession*, 175-176).

¹⁰¹ Secondo Calvino l'assoluzione è condizionata (cfr. CALVINO, *Institutio*, l. III, c. IV, § 22, OC 2 [=CR 30], 474-475; trad. it. 789), essendo necessario la fede per riceverla efficacemente; in altri termini, essa deve essere colta come un segno della grazia, allo stesso modo che la santa Cena, perché possa agire efficacemente e operare in modo infallibile, certo e palese. Del resto il sacramento non agisce come qualcosa di magico, ma come segno efficace. Ciò vuol dire che per operare efficacemente ed infallibilmente deve essere compreso come segno dalla fede del credente, illuminata dalla parola di Dio. È nella luce del *Verbum Dei* che il sacramento diventa sorgente di pace e di certezza assoluta. Si trova qui a giudizio di Thurian la dottrina calviniana e patristica del *segno efficace*. Un concetto che il riformatore ginevrino spiega ricorrendo a Mt 9, 29 (la guarigione dei due ciechi). Cfr. THURIAN, *La confession*, 176-177.

Di questa riflessione, soprattutto negli aspetti più radicali e polemici, risentono gli ordinamenti delle chiese di ispirazione calvinista. Così le *Tesi di Losanna* del 1536, oltre a ribadire che i sacramenti sono solo due, affermano che secondo la chiesa riformata non c'è altra confessione dei peccati se non quella fatta *apud Deum* e che l'unica assoluzione possibile è quella che «fit a Deo»¹⁰². Assunti per altro neppure menzionati dal *Bekennntnis* di Ginevra dello stesso anno scritto da Farel e Calvino¹⁰³. Similmente, *Les Ordonnances ecclésiastiques* del 1541 e del 1561 senza accennare minimamente alla confessione dei peccati e all'assoluzione si limitano a stabilire, trattando della s. Cena, che prima della celebrazione del culto domenicale i ragazzi siano sottoposti ad un confronto col pastore (*denonciation*) onde verificare le loro conoscenze del catechismo a riguardo della fede e dell'eucarestia ed evitare che mangino la propria condanna; inoltre, per gli stranieri e i nuovi aderenti dispongono un'istruzione domenicale previa alla celebrazione del culto¹⁰⁴. Anche il *Catechismo di Ginevra* del 1545, dopo aver indicato come unica confessione dei peccati quella legata alla richiesta di perdono del Padre Nostro¹⁰⁵, esorta il cristiano a fare un esame di coscienza (*ut probet seipsum*

¹⁰² «[...] quae fit apud Deum, nec aliam absolutionem quam eam quae fit a deo; cui soli in eum finem confitendum, et a quo solo peccata conconantur» (cfr. *Lausanner Thesen von 1536*, BSRK, 110).

¹⁰³ Cfr. *Das Genfer Bekennntnis von 1536*, BSRK, 111-116. All'art. 9 su *Rémision des péchéz tousjours necessaire aux fidèles* Farel e Calvino, pur trattando esplicitamente e specificamente della remissione dei peccati come bisogno quotidiano dei fedeli, ignorano però la pratica della confessione. In effetti, precisa il *Bekennntnis*, su questa terra la realizzazione della rigenerazione in Cristo trova sempre degli ostacoli; e dunque, imperfezioni ed infermità rendono gli uomini perennemente «pauvres et misérables pécheurs devant la face de Dieu» e quindi sempre bisognosi della misericordia divina per ottenere la remissione dei peccati e delle offese (cfr. *ivi*, BSRK, 113).

¹⁰⁴ Cfr. *Projet d'Ordonnances ecclésiastiques, (1541)*, OC 10a, 26 e *Les Ordonnances ecclésiastiques de 1561*, OC 10a, 144.

¹⁰⁵ Cfr. *Der Genfer Katechismus von 1545*, BSRK, 143-144. Nello spiegare il quinto postulato del Padre Nostro Calvino tocca brevemente la tematica della confessione. A suo giudizio, ogni cristiano ha il dovere di chiedere sempre a Dio il perdono dei peccati, se vuol fare parte dei discepoli di Cristo; un perdono che, rimanendo assolutamente gratuito, lo impegna quale figlio di Dio misericordioso a perdonare gratuitamente le offese ricevute. Identica posizione nella *Confessio gallicana* del 1559 (cfr. *Confessio gallicana von 1559*, BSRK, 221-232) scritta dal riformatore ginevrino almeno nella sua forma originaria. Anche qui si insegna che la riconciliazione del peccatore avviene unicamente per mezzo della croce di Cristo (cfr. art. XVII, *ivi*, BSRK, 225) e che la giustizia e felicità dell'uomo sono fondati proprio sulla remissione dei peccati e mai sui meriti (cfr. art. XVIII, *ivi*, BSRK, 226); e di conseguenza vengono eliminati «tous autres moyens que les hommes presument avoir pour se rachter envers Dieu come derrogeans au sacrifice de la mort et de la passion de Iesus Christ» e

homo) sull'appartenenza a Cristo, sulla fede, sulla penitenza e sulla carità verso il prossimo prima di partecipare alla comunione¹⁰⁶. Più esplicita proprio sull'esercizio della confessione dei peccati è invece la *Confessio Helvetica Posterior* del 1566. Al cap. XIV *De la repentance et conversion de l'homme* rimarca anzitutto che il pentimento unito alla fede risulta centrale nel vangelo; considera, inoltre, sufficiente la confessione dei peccati sincera e libera rivolta soltanto a Dio sia che avvenga nella forma privata tra il penitente e Dio sia in quella pubblica nel tempio in occasione della confessione generale dei peccati; e non ritiene affatto necessario che ci si presenti ad un prete per mormorgli all'orecchio le colpe e riceverne l'assoluzione con l'imposizione delle mani; per altro, ribadisce lo scritto confessionale, non c'è traccia alcuna nella Scrittura di tale penitenza auricolare. È per questo che le chiese riformate rigettano la dottrina della penitenza "papista" e condannano quanti credono di potere rendere soddisfazione per i loro peccati da loro stessi con le loro proprie opere¹⁰⁷. Nondimeno esse annoverano la penitenza assieme al matrimonio e all'istituzione dei ministri tra le cose ordinate da Dio, pur senza attribuire loro il carattere di sacramento¹⁰⁸. Anzi considerano una cosa buona per chi si sente oppresso dal peso dei peccati il cercare consiglio, istruzione e consolazione particolare o dal ministro o da un fratello istruito nella legge di Dio ed approvano, sulla base della Scrittura, la stessa confessione generale durante le sante assemblee. Ritengono infatti che i ministri *rite vocati* esercitino efficacemente il potere delle chiavi tutte le volte che insegnano al popolo loro affidato, lo esortano, lo consolano e lo riprendono, e lo mantengono sotto la disciplina ecclesiastica, aprendo in tal modo il regno agli obbedienti e chiudendolo ai disobbedienti¹⁰⁹. Sono convinte infatti che, secondo l'insegnamento paolino (2 Cor 5, 18-19), ai pastori sia stato dato il ministero della riconciliazione quali ambasciatori per Cristo, sicché tramite loro è Cristo stesso ad esortare i fedeli perché si

rigettati, in quanto invenzioni umane e false opinioni del merito, il purgatorio, i pellegrinaggi, la proibizione del matrimonio e l'uso dei cibi, le indulgenze, compresa la confessione auricolare (cfr. art. XXIV, *ivi*, BSRK, 227).

¹⁰⁶ Cfr. *Der Genfer Katechismus von 1545*, BSRK, 151. Calvino ribadisce altresì che i sacramenti sono soltanto due: battesimo e s. Cena (cfr. *ivi*, BSRK, 145-150) e che i ministri di essi sono primariamente quelli a cui è stato affidato il *munus docendi*, vale a dire di pascere la chiesa con la duplice funzione della predicazione della dottrina salvifica e dell'amministrazione dei sacramenti (cfr. *ivi*, BSRK, 152).

¹⁰⁷ Cfr. *La confession helvétique postérieure*, (Texte français de 1566), Introduction et notes par J. Courvoisier, Neuchatel-Paris 1944, 80-85.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, 112.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, 82.

riconcilino con Dio mediante l'ubbidienza della fede. Per cui a loro giudizio i ministri usano rettamente l'assoluzione tutte le volte che predicano il vangelo e attraverso di esso la remissione dei peccati, promessa per altro e donata a tutti i battezzati; un'assoluzione che secondo le chiese riformate non è affatto più efficace se viene mormorata all'orecchio o se il ministro mette la mano sul capo del penitente¹¹⁰.

Bucer: l'assoluzione privata trasmette al singolo i benefici del vangelo

Una via di mezzo tra la posizione cattolica e quella del protestantesimo fin qui esposta si rivela la riflessione di Bucer in tanti suoi scritti¹¹¹. Così, delineando nel 1536 un progetto di riforma – *Artikel belagende dy religion* – per la Sassonia Albertina, dedica un paragrafo alla *Penitenza di quanti sono stati battezzati e sono nella chiesa* per fissare i principi dottrinali e alcune disposizioni pratiche. Proprio perché i cristiani cadono ogni giorno nel peccato, è loro dovere fare penitenza durante tutta la vita. Occorre pertanto che tramite la legge vengano risvegliati continuamente al pentimento e con la predicazione del vangelo del perdono e della grazia siano consolati e rassicurati nella coscienza. Ed è necessario altresì che cerchino e trovino tutto questo nella comunità ecclesiale per mezzo della parola e del potere delle chiavi¹¹², cioè dell'assoluzione del ministro ordinato (*Ordenlich absolution*) pronunciata secondo il corretto ordinamento (*ordnung*) della chiesa, ovviamente senza le insopportabili, rovinose e biblicamente infondate prescrizioni della confessione “papista”, quali l'obbligo di confessarsi in tempi stabiliti e di enumerare le singole colpe. Qualora poi qualcuno si sia macchiato di peccati che provocano scandalo pubblico, allora secondo il riformatore di Strasburgo i pastori hanno il dovere di sollecitare costui a confessarsi e a riparare (*beicht und satisfaction*), accusandosi davanti alla chiesa e dimostrando di essersi pentito e migliorato. Diversamente, di fronte cioè ad un rifiuto della

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, 82-83.

¹¹¹ Non ci sembra improprio collocare Bucer tra i riformati, pur non appartenendo in senso stretto a tale orientamento come attesta la sua posizione di mediazione nello scontro tra luteranesimo e zwinglianesimo, se non altro per la convergenza sulla dottrina eucaristica.

¹¹² Per il riformatore di Strasburgo il potere della chiavi di Mt 16, 19 e 18, 15-18 coincide col potere della chiesa di procurare in nome di Cristo la salvezza e l'ingresso nella beatitudine celeste attraverso l'assoluzione dei peccati (cfr. BUCER, *Furbereytung zum Concilio del 1533*, *Martin Bucers Deutsche Schriften*, hg. von R. Stupperich, Bd. 1ss. Gütersloh 1960ss. [d'ora in poi: BDS], 5, 303-312 e *Katechismus del 1534*, BDS 6/3, 84-93).

medicina della penitenza o ad una mancanza di ravvedimento, applichino la disciplina paolina e della chiesa antica con l'allontanamento dall'eucarestia e la scomunica. In sostanza, per Bucer gli elementi imprescindibili della penitenza cristiana rimangono il pentimento sincero (*ware rewe*), la confessione (*beicht*) e il riconoscimento dei peccati davanti a Dio (*bekennen der sunden, vor allem got*); ma anche davanti agli uomini (*Dann auch [vor] den menschen*), per ricevere dal proprio pastore o altro fratello la garanzia, il consiglio e la consolazione, o per ottenere la riconciliazione con quanti sono stati offesi e con la stessa comunità ecclesiale, attestando così la sincerità del pentimento e del proposito di miglioramento. Ed è altresì indispensabile la riparazione (*satisfaction*) verso coloro che sono stati feriti o anche la chiesa, salva restando però la verità che nei confronti di Dio non c'è altra riparazione o riscatto se non Gesù Cristo¹¹³.

Sull'esigenza di conservare ancora l'assoluzione privata Bucer ritorna con più decisione nell'*Einfaltigs bedencken* del 1543, un testo da lui redatto su commissione dell'arcivescovo di Colonia Hermann von Wied al fine di programmare l'introduzione della Riforma nel territorio arcivescovile¹¹⁴. Di fronte alla fragilità dell'uomo, che anche dopo il battesimo cade facilmente nel peccato, i pastori hanno a suo giudizio il dovere di predicare sia la colera divina e il pentimento, sollecitando la gente a non abusare della grazia e a prendere sul serio la salvezza e le nefaste conseguenze del peccato, sia la consolazione fondata sulla promessa del perdono di Dio in virtù del sacrificio di Cristo. Certo, per raggiungere questa consolazione occorre conoscere il vangelo, ma a giudizio del riformatore straburghese non basta: è necessario altresì conservare e avvalersi nella chiesa dell'assoluzione privata o personale (*privat Absolution*) attraverso la quale la voce e i benefici del vangelo sono annunciati e applicati in modo speciale al singolo (*dadurch eim jeden in sonderheit die stim und wolthat des Euangelij verkündigt und appliciert werde*). Del resto, stando a quanto Gesù stabilisce in Gv 20, 23, Mt 18, 22 e Lc 17, 4, il peccatore non può essere lasciato nel dubbio, ma è doveroso annunciargli la remissione dei peccati «im namen unnd au befehl Christi verkündigen»¹¹⁵. Un'assoluzione, che anche il penitente deve riconoscere come voce del vangelo (*stim des Euangelij*), dal momento che non riceve il perdono

¹¹³ Cfr. BUCER, *Artikel belagende dy religion*, (1536), BDS 9/1, 26-28 (*Von Buesz deren, so getaufft vnd schone in der kirchen seindt*).

¹¹⁴ Cfr. BUCER, *Einfaltigs bedencken*, (1543), BDS 11/1, 163-429.

¹¹⁵ «Diese spruch befehlen klar, das man den Sünder nicht jm zweyffel soll stekken lassen, sonder soll jm vergebung der Sünden im namen vnnd auß befehl Christi verkündigen; [...]» (cfr. *ivi*, BDS 11/1, 359).

a causa del pentimento, ma per amore di Cristo. Secondo Bucer occorre conservare questa assoluzione nella chiesa e pretendere da chi si accosta al sacramento della s. Cena di ricevere la previa assoluzione personale o privata dal suo pastore oppure da altri ministri ordinati. Ed è proprio a motivo di questa assoluzione che a suo giudizio dovrebbe essere conservata nella chiesa la confessione (*Beichte*), ovviamente senza l'obbligo di elencare tutti i peccati; sarebbe viceversa sufficiente professarsi peccatori, pentirsi d'aver provocato l'ira divina, promettere di migliorare la vita e svelare al confessore soltanto le colpe che più opprimono e angosciano e desiderare consiglio e consolazione e chiedere l'assoluzione. Una tale professione generale (*gemeine bekantnnüß*) è indispensabile quale dimostrazione di serietà nel chiedere e ricevere l'assoluzione. In concreto Bucer ritiene che sia dovere del pastore di interrogare ciascuno sulla sua fede, fare domande sui dieci comandamenti, ammonire sul danno provocato dal peccato; per la gente semplice e i giovani, poi, questo interrogatorio, che precede la confessione vera e propria, deve essere come una lezione di catechismo. Nel caso poi il penitente non dia segni di ravvedimento, soprattutto in relazione alle colpe pubbliche e allo scandalo, allora l'assoluzione deve essere rifiutata¹¹⁶. Anzi, se qualcuno vive nel peccato pubblico, il pastore ha il dovere di tenerlo escluso dalla comunione ecclesiale, finché non manifesta i segni di un reale ravvedimento e lo scandalo viene superato¹¹⁷.

Meno aperti al recupero della confessione privata sono stranamente gli scritti confessionali e gli ordinamenti ecclesiastici delle chiese che in qualche modo attingono al pensiero buceriano. La *Tetrapolitana* del 1530 nega esplicitamente che la *Beichte* sia stata ordinata da Cristo o dagli apostoli e che quindi possa essere prescritta come un obbligo, pur rilevando la consuetudine di esortare da parte dei predicatori i fedeli a praticarla per riceverne i frutti della consolazione, del consiglio, dell'insegnamento e dell'incoraggiamento¹¹⁸. Del tutto assente è il paragrafo sulla confessione

¹¹⁶ Cfr. *Von bekerung von sünden, warer buß und Christlichem Bannen*, *ivi*, BDS 11/1, 357-360. Oltre a questo sulla conversione dalle colpe, la vera penitenza e la scomunica, il progetto buceriano presenta altri capitoli direttamente o indirettamente attinenti al nostro tema: sull'annuncio della penitenza (*Von der buß predig*, *ivi*, BDS 11/1, 208-210), sul retto uso della legge (*Von dem rechten geprauche des gesetzes*, *ivi*, BDS 11/1, 210-219) e sul perdono dei peccati e la giustificazione (*Von vergebung der sünden und unser rechtfertigung*, *ivi*, BDS 11/1, 231-239).

¹¹⁷ Cfr. *Vom bann*, *ivi*, BDS 11/1, 360-363.

¹¹⁸ Cfr. *Die Confessio tetrapolitana von 1530*, BSRK, 55-78 (sulla *Beichte*, 74-75). I sottoscrittori – le città di Memmingen, Lindau, Costanza e Strasburgo – sul tema dei sacramenti di fatto prendono le distanze dalla posizione di Zwingli, riconoscendo il realismo sacramentale.

dei peccati anche nei testi introduttivi e applicativi della riforma sia a Berna¹¹⁹, che nella stessa Strasburgo¹²⁰ di Bucer. Una breve menzione, ancorché demolitrice, compare nel *Bekenntnis* di Basilea nel 1534: al n. 11 (*Von gebott und nit gebot*) Miconio ribadisce che nessuno può prescrivere qualcosa che Cristo non ha ordinato e nessuno può proibire qualcosa che Cristo non ha proibito; di conseguenza non ritiene affatto ordinamenti obbligatori né la confessione auricolare (*die oren bicht*), né il digiuno quaresimale o le feste dei santi, né altre cose emanate dagli uomini come la proibizione del matrimonio ai preti¹²¹. Più esplicita nello stabilire il ruolo dei ministri anche nel perdono dei peccati è viceversa la *Confessio Helvetica Prior* del 1536. Pur mancandovi un articolo specifico sulla confessione e riducendo a due i sacramenti istituiti da Cristo, si riconosce che i ministri della chiesa sono *mitarbeyter gottes*, nel senso che per mezzo di essi Dio si fa conoscere dai credenti e amministra il perdono delle colpe, e che il loro compito è di chiamare a conversione, consolare, scuotere e giudicare con indulgenza (art. 15 [16]); e si precisa che il potere nella chiesa – in fondo il potere delle chiavi – viene esercitato soltanto nel pascere le pecore del Signore attraverso anzitutto la predicazione della parola di Dio (art. 16 [17]), ma anche del pentimento dei peccati, del cambiamento della vita e del perdono delle colpe per amore di Cristo (art. 19 [20])¹²².

Secondo la *Confessio* – redatta alla fine da Bucer e Capito – i sacramenti non sono soltanto segni, ma in essi il cristiano incontra il Cristo.

¹¹⁹ Cfr. *Die Berner These von 1528*, BSRK, 30-31. Qui non viene neppure toccato il problema della confessione, mentre si rigettano esplicitamente il culto dei santi e delle immagini e si nega la sacramentalità del matrimonio. Negli *Articoli dottrinali* del sinodo bernese del 1532, invece, al tema della penitenza (*Buße*) sono dedicati i capp. 14, 15, 16, 17, 18 senza però entrare nel merito della confessione dei peccati. Si ribadisce che la penitenza è sì il fondamento della vita cristiana, ma da cercare in Cristo, vale a dire: nella morte di Cristo si impara il riconoscimento della colpa e la vera penitenza (cfr. *Die Lehrartikel des Berner Synodus von 1532*, BSRK, 41-43). Si riconoscono poi soltanto due sacramenti: battesimo e Cena (cap. 19, cfr. *ivi*, BSRK, 43-45).

¹²⁰ Cfr. *KO Straßburg 1534*, EKO, ed. Richter I, 231-239. L'ordinamento ecclesiastico si limita ad esortare i ministri in relazione alla partecipazione della gente alla s. Cena affinché verifichino che quanti si accostano alla comunione siano a conoscenza della dottrina cristiana, siano consapevoli di ciò che fanno e ne siano degni. I ministri sono invitati inoltre ad usare della scomunica e ad introdurre l'ordine dei catecumeni sulla base del principio voluto da Cristo: se la chiesa lega o scioglie sulla terra, viene legato e sciolto in cielo, e se la chiesa assolve o meno dalle colpe ugualmente avverrà in cielo (cfr. *ivi*, EKO, ed. Richter I, 236-238).

¹²¹ Cfr. *Das Basler Bekenntnis von 1534*, BSRK, 95-100 (sulla confessione, 99). Nessun accenno invece nel precedente ordinamento ecclesiastico di Basilea del 1529 (cfr. *OK-Basel 1529*, EKO, ed. Richter I, 120-127).

¹²² *Confessio Helvetica Prior von 1536*, BSRK, 101-109.

La Chiesa anglicana: una riforma oscillante nella linea buceriana

Come altalenante è l'introduzione della riforma in Inghilterra, altrettanto non definita si presenta la posizione della chiesa anglicana sul tema della confessione fino alla stabilizzazione degli anni '60. Così, mentre nei *10 Articoli* del 1536 si conferma la dottrina cattolica della penitenza (art. 3), e cioè che essa consta di tre parti: contrizione, confessione e riparazione, ed è necessaria alla salvezza, e nei *13 Articoli* del 1538, elaborati durante i colloqui con i luterani tra il 1535-1538 ma mai pubblicati e neppure autorizzati, viene riaffermata la posizione della *CA* sul tema *De poenitentia* (cap. 8),¹²³ con i *6 Articoli* del 1539 (*Bloody Act*) si conferma la prescrizione della confessione auricolare¹²⁴. Nessun accenno si trova nel *Book of Common Prayer* del 1549 e del 1552, ispirato al *Progetto della riforma di Colonia* di Bucer e che introduce elementi di riforma soprattutto nella liturgia e nella religiosità, ad eccezione dell'assunto che i sacramenti istituiti da Cristo sono soltanto due (battesimo e s. Cena)¹²⁵. È con i *39 Articoli* del 1563/1571 che il tema della

¹²³ «3. That penance consists of contrition, confession, and reformation, and is necessary to salvation» (cfr. *The ten Articles*, (1536), in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Vol X, J. M'Clintock and J. Strong eds., Harper & Brothers, New York 1894, 271-272). Sui *13 Articoli* vale la pena ricordare che, redatti durante i colloqui con i luterani tra il 1535-1538, non sono stati mai resi pubblici e neppure autorizzati in un momento in cui Cranmer stava perdendo terreno rispetto al vescovo di Winchester, Stephen Gardiner, e al crescente influsso del partito romano. Di fatto sotto il regno di Enrico VIII sono rimasti lettera morta. La loro scoperta avverrà due o tre secoli più tardi. Essi rivelano un chiaro collegamento tra la luterana *CA* – da cui dipendono in alcuni punti quasi alla lettera – e i successivi *39 articoli* del 1563/1571. Serviranno anche per la redazione dei *42 articoli* del 1552-53 che Cranmer curerà sotto Edoardo VI, perciò detti anche *Articoli edoardini*. Pur ispirandosi ai *13 articoli* del 1538 e agli incontri luterano-anglicani, i *42 articoli* mancano però del capitolo dedicato alla penitenza. Occorre ricordare che sotto il regno di Edoardo VI la riforma fa grandi passi: ci si avvia sulla strada di una nuova liturgia pur col mantenimento di forme tradizionali. Alla fine del 1547 viene introdotto la comunione sotto le due specie, abolite le messe private e il celibato. Sulla confessione dei peccati nell'anglicanesimo, cfr. SENN, *La confessione dei peccati*, 323ss.; HOLETON, *La pénitence dans les Églises*; TAFT, *La pénitence aujourd'hui*, 19-21.

¹²⁴ «The Sixth Article: That auricular confession is expedient and necessary to be retained and continued, used and frequented, in the church of God» (cfr. *Act of the Six Articles 1539*, in *The Acts and Monuments of John Foxe with a Life and Defence of the Martyrologist by the Late Rev. George Townsend revised and corrected with appendices, glossary, and indices*, ed. Josiah Pratt, 3rd ed., 8 vol., London, 1853-1870, qui vol. 5, 262).

¹²⁵ Dall'edizione del 1662 in poi *The Book of Common Prayer* prevede soltanto una liturgia penitenziale comunitaria *A Communion, or Denouncing of God's Anger and Judgements against Sinners*, da celebrarsi il primo giorno di Quaresima o in altri momenti secondo le decisioni dell'Ordinario. Nelle edizioni più recenti invece recupera la *reconciliation of a penitent* come

penitenza viene affrontato ampiamente sul piano teologico e liturgico soprattutto nelle omelie annesse al testo confessionale. In concreto, soltanto l'art. XXV sui sacramenti accenna alla confessione per negarne l'appartenenza ai sacramenti istituiti da Cristo, che sono soltanto due: il battesimo e la s. Cena¹²⁶. Tra le *Omellie* previste dall'art. XXXV invece la XIX (XX) (*Of Repentance and true Reconciliation unto God*) è una lunga esposizione della teologia anglicana sulla penitenza e sulla confessione¹²⁷. Riconosciuto come dovere primario dei pastori quello di predicare alla gente il pentimento e la remissione dei peccati contro l'errore dei Novaziani, riaffermata l'unicità della mediazione di Cristo, per cui solo per mezzo di lui è possibile il pentimento e il ritorno a Dio purché si liberi il cuore da ogni ipocrisia e impudenza e si esprima amore autentico verso la pietà in una vita lontana dal peccato, il testo omiletico prevede quattro momenti nel cammino penitenziale: il cuore contrito, la confessione dei peccati, la fede e la vita nuova¹²⁸. La contrizione anzitutto deve scaturire dalla lettura e dall'ascolto della parola di Dio. La confessione poi che produce il perdono dei peccati è quella ordinata dalla Scrittura che il credente fa davanti a Dio (*unto God*), come espressione del riconoscimento sincero delle proprie colpe e della volontà di riconciliazione, e «[...] without this confession, sin is not forgiven»¹²⁹.

rito sacramentale non necessario alla salvezza, ma prezioso ed utile per il cristiano. Cfr. più sopra la nota 3. Per una storia di questo testo si rimanda alla sempre valida *A new History of the Book of Common Prayer with a rationale of its Offices*, ed. by F. Procter, revised and rewritten by W. Howard Frere, London 1929 e a A. M. RAMSEY et al., *The English Prayer Book, 1549-1662*, London 1963; in generale sulla riforma liturgica anglicana, cfr. G. J. CUMING, *A history of Anglican Liturgy*, Hong Kong, 1982².

¹²⁶ «There are two Sacraments ordained of Christ our Lord in the Gospel, that is to say, Baptism, and the Supper of the Lord. Those five commonly called Sacraments, that is to say, Confirmation, Penance, Orders, Matrimony, and Extreme Unction, are not to be counted for Sacraments of the Gospel, being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles, partly are states of life allowed in the Scriptures; but yet have not like nature of Sacraments with Baptism and the Lord's Supper, for that they have not any visible sign or ceremony ordained of God», cfr. *Thirty-Nine Articles of Religion*, in *A Exposition of the Thirty-Nine Articles* by W. G. Wilson, M.A., B.D., Ph.D. and J. H. Templeton. M.A., B.D., M. Litt. Ph.D. With a Foreword by The Archbishop of Armagh, Dublin 1962, 132 (testo online: <http://pbsusa.org/Articles/AnglicanTeaching/132.htm>).

¹²⁷ Cfr. [John JEWEL], *An Homily of Repentance and of true Reconciliation unto God*, in [ID.], *Homilies Appointed to Be Read in Churches Second Book, Homily XIX*, (1571), Testo online: <http://allsaintsgreenville.org/Faith/Homilies/Book2Homily19.dsp> e: http://www.fileden.com/files/-2008/5/13/1909694/homilies_bk_2/Homily_2-19_Repent.pdf (cito da quest'ultimo sito).

¹²⁸ Cfr. *The Second Part Of The Homily Of Repentance. The Four Parts Of Repentance*, in [J. JEWEL], *An Homily of Repentance and of true Reconciliation unto God*, pdf: 6-11.

¹²⁹ «Which ought to be understood of the confession that is made unto God. For these are

Accanto a questa forma c'è un altro tipo di confessione, anch'essa indispensabile e necessaria (*need and necessary*), quella al fratello: secondo la lettera di Giacomo (5,16) bisognerebbe confessarsi l'un l'altro le debolezze al fine di conoscere gli uni le fragilità degli altri e insieme pregare il Padre celeste perché voglia concederci il perdono per mezzo di Cristo¹³⁰. A questo comune esercizio penitenziale indicato da s. Giacomo non serve però la confessione auricolare (*auricular confession*), che oltretutto non ha alcun fondamento biblico¹³¹. Ciò non significa però negare che qualcuno, se sconvolto e reso dubbioso nella coscienza, possa riparare dal suo pastore o da un laico istruito per manifestare l'angoscia del suo cuore e ricevere il balsamo della parola

St. Augustin's words "That confession which is made unto God is required by God's Law whereof John the apostle speaketh, saying 'If we confess our sins, God is faithful and righteous to forgive us our sins, and to make us clean from all our wickedness'" (Augustin, *Epist. ad Julian Comitem*, 30). For without this confession, sin is not forgiven. This is then the chiefest and most principal confession that in the scriptures and word of God we are bidden to make and without the which we shall never obtain pardon and forgiveness of our sins» (cfr. *ivi*, pdf: 8).

¹³⁰ «Indeed, besides this there is another kind of confession, which is needful and necessary. And of the same doth St. James speak after this manner, saying: "Acknowledge your faults one to another and pray one for another that ye may be saved" (James 5.16). As if he should say: "Open that which grieveth you, that a remedy may be found". And this is commanded both for him that complaineth and for him that heareth that the one should show his grief to the other. The true meaning of it is that the faithful ought to acknowledge their offences whereby some hatred, rancour, ground, or malice, having risen or grown among them one to another, that a brotherly reconciliation may be had, without the which nothing that we do can be acceptable unto God. As our Saviour Jesus Christ doth witness himself, saying "When thou offerest thine offering at the altar, if thou rememberest that thy brother hath ought against thee, leave there thine offering and go and be reconciled, and when thou art reconciled come and offer thine offering" (Matthew 5.23-24). It may also be thus taken that we ought to confess our weakness and infirmities one to another, to the end that knowing each others frailness, we may the more earnestly pray together unto Almighty God our heavenly Father, that he will vouchsafe to pardon us our infirmities for his Son Jesus Christ's sake and not to impute them unto us, when he shall render to every man according to his works» (cfr. *ivi*, pdf: 8).

¹³¹ Cfr. *ivi*, pdf: 8-9. Secondo la visione anglicana tale tipo di confessione non può essere conservata adducendo l'esortazione di Giacomo perché allora il prete dovrebbe confessarsi al popolo laico e viceversa e l'autorità della sua assoluzione dovrebbe essere riconosciuta anche al laicato. E neppure è accettabile come fondamento della confessione auricolare l'episodio del lebbroso guarito da Gesù e mandato a presentarsi al sacerdote (Mt 8,4). Nell'interpretazione che dell'episodio dà Ambrogio è Cristo l'unico sacerdote e non ce ne sono altri. Che la confessione auricolare poi non abbia alcuna garanzia della parola di Dio lo conferma a giudizio del vescovo Jewel l'episodio del vescovo Nettario. Se fosse stato un ordine divino il patriarca di Costantinopoli non avrebbe potuto abolirla. Né avrebbe parlato di essa Agostino nei termini in cui ha parlato nelle *Confessioni* (cfr. I. X, c. 3).

di Dio, purché resti salva la libertà del cristiano circa l'obbligatorietà e l'enumerazione dei peccati¹³². C'è poi la fede con la quale ci si tiene aggrappati alle promesse di Dio che liberamente perdona e assolve i peccati per mezzo del sangue del Figlio suo e senza la quale la confessione non avrebbe alcun senso, come dimostra Giuda che pure aveva riconosciuto e confessato il suo peccato, ma non aveva avuto fede e si è disperato¹³³. Importanti sono altresì i frutti del pentimento e del perdono, cioè la vita nuova¹³⁴.

A modo di conclusione

È difficile da una rassegna analitica di testi teologico-confessionali e di ordinamenti disciplinari e pastorali così diversi trarre conclusioni che non finiscano per riassumere quanto già detto. Una sintesi poi è impresa ardua per la molteplicità delle posizioni tra le varie chiese nate dalla Riforma, ma anche perché negli stessi riformatori come Lutero, Melantone e per certi versi Calvino si registra una qualche incertezza sulla questione della sacramentalità della penitenza/confessione – il riformatore ginevrino ad esempio sotto l'aspetto pastorale e nel quadro di una forte valorizzazione del ministero ordinato finisce per riconoscere all'assoluzione quel carattere sacramentale che gli nega da un punto di vista dommatico¹³⁵ – e in particolare si evidenzia un graduale superamento della iniziale svalutazione polemica dell'apporto del penitente a favore di una predicazione sul pentimento e sull'impegno per una vita rinnovata come elementi non secondari del cammino penitenziale e della confessione dei peccati. C'è da chiedersi quale sia stata la ricaduta effettiva di tale predicazione nella vita concreta dei singoli fedeli e delle singole comunità evangeliche. Ma sarebbe un ulteriore argomento di ricerca in cui per altro le fonti sono di difficile reperibilità e lettura. Non c'è dubbio che ai riformatori sta a cuore di riportare ora in maniera moderata ora in forma radicale la prassi della confessione dei peccati

¹³² «I do not say but that if any do find themselves troubled in conscience, they may repair to their learned curate or pastor, or to some other godly learned man, and show the trouble and doubt of their conscience to them, that they may receive at their hand the comfortable salve of God's word; but it is against the true Christian liberty that any man should be bound to the numbering of his sins, as it hath been used heretofore in the time of blindness and ignorance» (cfr. [J. JEWEL], *An Homily of Repentance and of true Reconciliation unto God*, pdf: 9).

¹³³ Cfr. [J. JEWEL], *An Homily of Repentance and of true Reconciliation unto God*, pdf: 9-10.

¹³⁴ Cfr. *Ibid.*, pdf: 10-11.

¹³⁵ Cfr. THURIAN, *La confessione*, 176.

fuori dal regime costrittivo e “tirannico” e dal pericolo della superstizione e dalla magia sacramentale, in cui a loro giudizio la teologia e la prassi penitenziale medievale e tardo-medievale sostenuta dalla chiesa del papa l’avevano condotta, e soprattutto di armonizzarla con la triplice acquisizione del *sola fide, sola gratia, sola scriptura*.

ROBERTO RUSCONI

«CELESTE ET DIVINO TESORO»:
LE INDULGENZE E LA VITA RELIGIOSA
DEI LAICI AGLI INIZI DELL'ETÀ MODERNA¹

«Metà fora o metà dintra [...] io ora ho tranquilla coscienza»².

Nell'anno 1517 un frate agostiniano della provincia di Sassonia, Martin Lutero, affiggeva le sue 95 tesi alle porte della cattedrale di Wittenberg, secondo una prassi abbastanza diffusa nella gestione delle dispute dottrinali tra la fine del medio evo e la prima età moderna, almeno secondo una vulgata destinata a una lunga fortuna. Al centro delle sue contestazioni si ponevano la campagna di predicazione di un frate dell'Ordine dei Predicatori, Johann Tetzel, e le sue affermazioni a proposito delle indulgenze. Erano però il ruolo e il significato dell'intero sistema penitenziale a essere drasticamente posti in discussione.

Circa un anno dopo, presso la chiesa di S. Maria degli Angeli, nella piana di Assisi, il pittore umbro Tiberio da Assisi dipingeva a fresco una versione della *legenda* medievale della concessione dell'indulgenza della Porziuncola a san Francesco d'Assisi da parte di Onorio III. Si trattava di una

¹ Questo intervento si basa su uno spoglio della banca dati del *Censimento delle edizioni italiane del XVI secolo*, ovviamente procedendo per esemplificazione. Di conseguenza i rinvii bibliografici sono in genere limitati alle opere citate [con la sigla CNCE]. Sul censimento si veda *Il libro italiano del XVI secolo. Conferme e novità in EDIT 16*. Atti della giornata di studio (Roma, 8 giugno 2006), a cura di R. M. Servello, Roma 2007. La frase riportata nel titolo è tratta da *Compendio del celeste et diuino tesoro dell'indulgenze ... & priuilegij ... concessi da sommi pontefici alla venerabile Archiconfraternità ... di San Bernardo dell'alma città di Roma, alle loro chiese, & compagnie aggregate ... Raccolto dal ... signor Pietro Fulvio ... Et stampato ad instantia della venerabile Compagnia di San Bernardo, & Santa Margarita di Napoli aggregata a detta archi compagnia*, In Napoli, appresso Gio. Iacomo Carlino, & Antonio Pace, 1595 [CNCE 15650].

² A. CAMILLERI, *La bolla di componenda*, Palermo 1997 [1993], 105.

tradizione devozionale che aveva preso corpo negli ultimi decenni del secolo XIII, in un contesto al cui interno nel 1294 si collocava la Perdonanza aquilana di papa Celestino V, riproposta a tutti i fedeli con la proclamazione del primo Giubileo da parte di Bonifacio VIII nell'anno 1300³.

La protesta luterana non distoglieva evidentemente dal ristampare, intorno al 1520, un manifesto, in formato atlantico, con il *Summarium bulle plenissime indulgentie pro Fabrica Basilice principis apostolorum de Vrbe, a s.d.n. domino Leone X nouiter emanate ... confirmate approbate, ac de nouo concessae*⁴, e dal reiterare nel corso dei decenni le concessioni a favore della Fabbrica di S. Pietro⁵.

Sull'argomento non mancarono, peraltro, le pubblicazioni in lingua latina, indirizzate contro Lutero e i Riformatori da polemisti cattolici come il frate domenicano Isidoro Isolani⁶, e la controversia dottrinale e istituzionale inflù anche sulle trattazioni dei canonisti, come il cardinale Tommaso De Vio, detto il Caietano⁷.

A qualche anno di distanza, in un clima religioso sempre più deteriorato nei rapporti tra le diverse Chiese cristiane di Occidente, durante il pontificato di Paolo III Farnese prendeva consistenza un uso fortemente politico della concessione di indulgenze, a cominciare da una bolla databile al 1537: *Bulla s.d.n. domini Pauli diuina prouidentia papae III super concessione indulgentiae plenariae, & remissione omnium peccatorum, etiam in casibus, ut in ipsa continetur*

³ Cfr. almeno C. FRUGONI, *Due papi per un giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno Santo*, Milano 2000.

⁴ CNCE 39967.

⁵ Come emerge da uno spoglio del *Censimento* alla voce: Fabbrica di S. Pietro.

⁶ Con l'opuscolo *Disputata catholica per fratrem Isidorum de Isolani Mediolanensem, Ordinis praedicatorum, caenobii di. Apollinaris Papiae lectorem. Primum. De igne inferni. Secundum. De igne purgatorio. Tertium. De merito animarum purgatorii, & cognitione propriae beatitudinis futurae. Quartum. De dispositione dantis & recipientis indulgentias. Quintum. De modo remissionis factae per indulgentias* (Papie, per Iacob Paucidrapium de Burgofranco, 1522 die 22 mensis Aprilis) [CNCE 35349].

⁷ Con il volumetto *Opuscula questiones & quolibeta reuerendissimi domini Thome de Vio Caietani, cardinalis Sancti Xisti, sacre theologie clarissimi professoris, ex familia Predicatorum uidelicet de contritione. Confessione. Satisfactione. Ministro sacramenti penitentiae. De indulgentijs. Sacro ordinis. Sacramento vsu & actu matrimonij. Tractatus de auctoritate pape & concilij. Apologia de eodem. De primatu Romani pontificis. De elemosyna. De monte pietatis. Responsiones sexdecim ad diuersa quesita. Quolibeta duo. Orationes sex precarissime.* ([Venezia], impensis heredum q. nobilis viri domini Octauiani Scoti ciuis Modoetiensis, & sociorum, 1529 die XXV Maij) [CNCE 16939]. Nel *Censimento* sono attestate almeno due altre edizioni a Venezia, nel 1531 e nel 1542.

*reseruatis. Vt populus Deum oret pro pace perficienda inter imperatorem & regem Francorum*⁸. Le indulgenze erano dunque messe in vigore per supportare la lotta dei sovrani cattolici contro i protestanti, come confermava un'altra bolla papale di cinque anni dopo⁹. A volte la stampa di tali provvedimenti in formato atlantico ne faceva veri e propri manifesti, destinati all'affissione¹⁰, e il testo ne era messo in circolazione anche in lingua italiana, per facilitarne diffusione e comprensione¹¹.

In un clima fortemente indirizzato da un orientamento controriformistico, durante il pontificato di Pio IV veri e propri manifesti, che rendevano di pubblico dominio le bolle di indulgenze concesse dal Romano Pontefice, non a caso furono dedicati alla celebrazione, o meglio prosecuzione, del concilio a Trento (oltre che alla «estirpazione delle eresie»)¹², con l'uso della lingua italiana, rivolto non soltanto a facilitarne la comprensione ai fedeli alfabetizzati, ma forse per favorirne la pubblicizzazione da parte di un clero assai poco letterato¹³.

Se durante il pontificato di Gregorio XIII la prassi indulgenziale fu fortemente incentivata dalla celebrazione del giubileo nell'anno 1575, il pontificato di Sisto V, dal canto suo, si caratterizzò indubbiamente per un amplissimo ricorso alla concessione di indulgenze. Non stupisce dunque che a un'indulgenza giubilare, associata alla devozione eucaristica delle quarant'ore, si sia fatto ricorso nel 1587 in appoggio alla corona di Francia in lotta contro gli ugonotti: ponendola in circolazione sia in latino sia in italiano¹⁴. Quanto

⁸ CNCE 43893.

⁹ *Bulla s.d.n.d. Pauli papae III super concessione indulgentiae plenariae, & remissione omnium peccatorum, etiam in casibus (vt in ipsa continetur) reseruatis, per vniuersum orbem valitura. Vt populus Deus [!] oret pro pace, & vnione christianorum principum, & pro confoederatione ipsius contra hostes sancte fidei cristiane*, Romae, in vico Peregrini apud Balthasarem de Cartulariis Perusinum, [1542?] [CNCE 53585].

¹⁰ *Bulla plenarie indulgentie per s.d.n. Iulium diuina prouidentia papam III concessae omnibus Christifidelibus, qui Deo optimo pro vnione regni Angliae sanctae matri ecclesiae iam facta gratias egerint, ac pro caeteris qui adhuc in errore remanent, nec non pro pace inter principes Christianos ...* Romae, apud Antonium Bladum, [1554] [CNCE 43706].

¹¹ *Indulgentia quotidiana et plenaria riserbatamente per la pace vniuersale*. In Roma, per Antonio Blado, [1557?] [CNCE 43974].

¹² *Indulgentia plenaria pro pace conseruanda, haeresibus extirpandis, ac sacro generali concilio proseguendo*. Romae, apud Antonium Bladum impressorem cameralem, [1560?] [CNCE 41930].

¹³ *Bolla dell'indulgenza plenaria concessa dal santiss. signor nostro Pio papa IIII per la felice celebrazione del concilio generale, che da sua santità si ha presto da publicare, & continuare nella città di Trento*. In Bologna, per Alessandro Benaccio, [1560?] [CNCE 70780].

¹⁴ *Indulgentia plenissima in forma Iubilei. Pro omnibus Christifidelibus, qui confessi & communicati*

alla devozione stessa, fu largamente promossa negli ultimi due decenni del secolo anche dai vescovi¹⁵, che a loro volta non esitarono a favorirla in funzione antiprotestante¹⁶.

«Da che mi ricordo sempre mi sono confessato quattro volte l'anno et anco comunicatomi; cioè la Pascha di Resurrectione, la Pentecoste, il Natale et la metà de agosto et anco quando sono stati li giubilei. Et mi sono confexato a diversi confessori, quando monaci et quando a preiti... Et questa Pascha proxime paxata particolarmente mi sono confessato e comunicato a un frate de Santa Maria dela Sanità con licentia del mio parochio; anzi mi comunicai il giovedì santo ancora nela stessa Chiesa», si legge nella deposizione resa a Napoli il 2 maggio 1581 da Giovan Vincenzo de Lagni, quarantaseienne aristocratico del Seggio di Capuana, che era stato varie volte incarcerato in Vicaria¹⁷.

proxima dominica post publicationem praesentium cathedralem salutarum Martis autem, & Iovis diebus immediatè sequentibus alias Ecclesias infra scriptas durantibus orationibus quadraginta horarum devotè visitaverint, ac in qualibet earum aliquandiu permanentes, pro exaltatione S.R.E. haeresum extirpatione, & Christianissimi Francorum regis salute prospero Statu, ac de haereticis victoria, oraverint. In qualibet autem aliarum ecclesiarum non expressarum per horam integram orantes aliarum ecclesiarum non expressarum per horam integram orantes permanerint. ... Romae, apud haeredes Antonij Bladij, impressores camerales, 1587 [CNCE 43220; vedi anche CNCE 43221]; Prorogatione et nuova concessione dell'Indulgenza plenissima in forma di giubileo concessa dalla Santità di n.s. Sisto papa V. A tutti li fedeli christiani, che confessati, & comunicati domenica prossima alli otto del presente mese di Novembre intervverranno all'oratione delle quaranta hore, che si farà nella cappella di San Pietro & San Paolo, nella Basilica del Principe degli Apostoli in Roma, & ivi per alquanto di tempo à loro arbitrio pregheranno Dio per l'essaltatione della Santa Romana Chiesa per l'estirpatione dell'heresie, & per la felice vittoria del Christianissimo rè di Francia contro gli heretici. Et ancora per le monache, per gl'incarcerati, & per quelli che legitimamente impediti non possono Con facultà di potersi eleggere un confessore. In Roma, per gli heredi d'Antonio Blado stampatori camerali, 1587 [CNCE 43234].

¹⁵ M. PRIULI, *Lettera pastorale di monsig. illustriss. vescovo di Vicenza, esortatoria alla oratione delle quaranta hore. Et indulgenza, che si conseguisce facendo detta oraDi nuouo proposti dal m.r.p.f. Dorotheo Bethe'ra da Brescia, Vicenza, appresso Agostino dalla Noce, 1589 [CNCE 69467]; Oratione continua delle quarant'hore, instituita per gli presenti bisogni di Santa Chiesa, in molte chiese della città, & diocese di Ferrara; con l'indulgenza plenaria di tutti gli peccati, a che vi starà vn'hora, & di sette anni, & sette quarantene, a chi vi starà piu breue tempo. Concessa dalla santità di nostro sig. papa Clemente VIII in ogni dì, et notte, per tutto il mese di maggio. Et essortatione per la pia Opera dell'Hospitale de' Mendicanti di Ferrara. In Ferrara, per Benedetto Mammarelli, 1593 [CNCE 40821].*

¹⁶ *Orationi da farsi per il sereniss. sig. duca nostro nell'imminente guerra. Primo si faranno tre processioni generali nella città, alli sei, alli noue, et alli tredici del presente mese, ... Indulgenze concesse a tutti quelli, che piamente abbracciaranno li sopradetti essercitii spirituali. ... Datt. Vercellis adibus episcopalibus tertio nonas Iulij MDXCVII. Io. Franciscus Leo vicarius generalis. ... [1597?] [CNCE 59140].*

¹⁷ Archivio Storico Diocesano di Napoli, Sant'Ufficio, 490, f. 45v. Si veda *ibid.*, 412, f. 11v-

Allo scopo di mettere in luce quale fosse il ruolo delle indulgenze per i laici nel primo secolo dell'età moderna si seguirà il filo della produzione a stampa, per mettere a fuoco le diverse modalità secondo cui le indulgenze stesse furono presenti nella vita religiosa dell'epoca. Ovviamente molte altre possono essere le fonti da prendere in considerazione.

Non si prenderà in esame, peraltro, il rilevante numero di opere, destinate ai diversi ordini regolari, in cui si redigeva il «sommario» di indulgenze, di privilegi e di grazie loro concesse dai pontefici, anche se spesso tutto ciò era trasferito a favore delle confraternite ad essi legate. Analogamente procedettero, in effetti, sia pure in misura più ridotta e in ordine sparso, quella sorta di religiosi laici, rappresentati dai membri di confraternite e compagnie devozionali, almeno sino a quando non si affermò il reticolo dei legami instaurati dalle arciconfraternite romane e l'efficacia della connessa compartecipazione di privilegi e di grazie¹⁸. Sin dall'introduzione della stampa a caratteri mobili nell'ultima parte del secolo XV, e in maniera crescente nel corso del secolo XVI, le confraternite dei laici devoti hanno accuratamente raccolto in libri editi non soltanto i propri testi normativi, ma anche il proprio «tesoro spirituale», rappresentato nello stesso tempo dalle pie pratiche e dall'attenta annotazione dei privilegi indulgenziali loro concessi¹⁹.

Il meccanismo di istituzione delle arciconfraternite romane e dell'aggregazione di omologhe confraternite devozionali esasperava in Italia, negli ultimi decenni del secolo, la prassi della raccolta dei privilegi indulgenziali, che con il legame associativo venivano «communicati», come accadde per

12r, costituito di Beatrice de Rise, abitante nel popolarissimo borgo Loreto, non lontano dalla zona del mercato e dalla basilica del Carmine Maggiore «Interrogata an sit solita confiteri peccata sua... Respondit: Ordinariamente io me soglio confessare et comunicare una volta l'anno la quaresima alo Carmino a uno de quelli monaci, ad ogn'uno che m'occorre, et poi me communico a santa Caterina, che è la parrocchia nostra, che m'hanno visto molte persone delo burgo. Et ogn'anno io soglio ire con processione, che vado alla Trinità della Cava, la settimana santa. Et quando vado con questa processione et non me trovo comunicata qua in Napoli, me communico a San Francesco de Nocera per la strata, et me soglio confessare et comunicare quando sono li giubilei». Ringrazio per queste, e altre, segnalazioni Giovanni Romeo, ai cui numerosi studi rinvio e in particolare a *Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan* (in corso di stampa).

¹⁸ Cfr. R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. Chittolini - G. Miccoli, Torino 1986 (Storia d'Italia. Annali, IX), 467-506.

¹⁹ Cfr. R. RUSCONI, «*Tesoro spirituale della Compagnia*»: i libri delle confraternite nell'Italia del '500, in *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi XVe - début XIXe siècle)*. Études réunies par Bernard Dompnier et Paola Vismara, Roma 2008, 3-38.

l'arciconfraternita del Gonfalone²⁰, della Pietà dei Carcerati²¹, dell'Immacolata concezione²², dell'arcispedale di S. Rocco²³, e per tante altri sodalizi romani. Nei titoli di libri e di opuscoli ricorrevano puntualmente espressioni come il «sommario delle indulgenze» e altre simili. In un grande foglio a stampa della confraternita del Gonfalone, nell'anno 1589, la loro funzione pubblica era resa del tutto esplicita²⁴.

Agli inizi del secolo XVI, sulla scia della produzione libraria immediatamente precedente, apparivano ancora a stampa opuscoli come il *Compendio zioè uno ricolto de assaissime deuotione [...] Che àno grandissima indulgentia & maxime plenaria*²⁵, opera di frate Albertino da Busto Arsizio, uno scrittore di operette devozionali.

Destinate all'utilizzazione immediata da parte di un devoto erano le quattro carte di un fascicoletto uscito dopo il 1513: *Oratione de sancta maria virgine dele virgine laqual compose vno deuoto & sancto homo, cadauno che le dira*

²⁰ *Litterae apostolicae indulgentiarum, facultatum, priuilegiorum, & aliorum a diuersis Romanis pontificibus concessorum venerabili Archiconfraternitati Confalonis de Vrbe, necnon communicationes diuersarum spiritualium gratiarum, & aliorum per diuersos reuerendissimos generales diuersorum ordinum eidem Archiconfraternitati concessæ.* Romae, apud haeredes Antonij Bladij impressores camerales, 1588 [CNCE 15431].

²¹ *Sommario delle indulgentie gratie, priuilegii et facolta concesse dalla fel. recordatione di papa Gregorio XIII alla venerabile Archicompania della Pietà de Carcerati di Roma communicate et concesse alla Confraternita di S. Croce in S. Babilla di Porta Oriental di Milano aggregata alla suddetta archi compagnia.* In Milano, per Iacobo Maria Meda, 1588 [CNCE 15609].

²² *Tesoro celeste dell'indulgenze, gratie, e stationi che sono in Roma concesse alla Confrater. Dell'Immacolata Conceptione posta nella Chiesa de Padri di San Giorgio in Bologna. Per esser vnita con l'Archiconfraternita della Conceptione posta nella Chiesa di S. Lorenzo in Damaso di Roma.* In Bologna, appresso Alessandro Benacci (1587) [CNCE 53993].

²³ *Compendio delle gratie, indulgenze, facultà, priuilegi et esentioni concesse da molti sommi pontefici all'archihospitale di s. Rocco di Roma, et loro aggregati. Confirmati, et ampliati dalla s. di n.s. papa Gregorio XIII. Diviso in molti capitoli per facilità di coloro che desiderano saper tal gratie, novamente raccolte, et poste in luce.* Stampato in Roma, da Paolo Blado Stampatore della Camera, 1591 [CNCE 25684].

²⁴ *Indulgenze concesse dalla fe. me. di papa Gregorio XIII alla venerabile Archiconfraternità del Confalone di Roma ... et a quelli che entreranno, et si faranno scriuere in essa. Confirmate di nuouo dalla santità di nostro sig. Sisto papa V.* In Roma, et ristampata in Vercelli, per Francesco Bonati, 1589 [CNCE 15432].

²⁵ *Questa sie vna opera vtilissima a ogni fidel christiano che e chiamato compendio zioe vno ricolto de asaissime deuotione. Ricolte per il diuoto Albertino da Busto. Che ano grandissima indulgentia & maxime indulgentia plenaria. Le qual deuotione sono letanie dogni sorte oratione del nostro signore ... Yesu Christo. E de la sua gloriosa matre sempre virgine Maria. & laude dignissime de Dio e de la matre. & amaistramenti di ben viuere e ben morire e molte altre degnissime cosse a vtilita de lanima e del corpo per stare in gratia de Dio e de la matre. e de tuta la corte celestiale ...* (Impresso in Milano, per magistro Alassandro ditto Pelizono) [CNCE 68800].

trentazorni continui hauera ogni grazia che lui sara domandare, & papa Giouanne gli concede cinquecento zorni de indulgentia per ogni uolta che luila dira ... Anchora papa Leone X concede anni X de uera indulgentia per ciascuna uolta che dira la infrascripta deuotione a riuerentia del nome de Iesu, e dela Madonna²⁶.

A qualche anno di distanza nel 1526 si metteva in circolazione a Venezia un fascicolo che propagandava le indulgenze per quanti si recassero in pellegrinaggio in Terra Santa: *Questo e vn thesauro de infinita valuta cioe che qualunque dice questo poco officio glie concesso tutte le indulgentie che hanno quelli che visitano el santo sepulchro in Hierusalem si che conforto tutti li veri christiani voler pigliar queste indulgentie con poca fatica a rispetto a quelli che vanno in Hierusalem a pericol de le loro persone, poi seguita vna oratione da obtener da Dio ogni gratia, vn'altra oratione de hauer perdonanza de tutti isoi peccati*²⁷.

Per qualche decennio, dunque, la pubblicazione a stampa di opuscoli e di fascicoli continuava a rendere disponibili per la vita religiosa dei laici, cui erano in di primo luogo indirizzate le edizioni in volgare, orientamenti e prassi devozionali a carattere del tutto tradizionale²⁸.

Al centro della prassi indulgenziale si collocava in primo luogo la Roma cristiana e papale. Ininterrotta fu nel corso del secolo la stampa dei *Mirabilia Urbis Romae*, che comprendevano in particolare un testo dell'architetto Andrea Palladio, *Descrizione de le chiese, stationi, indulgenze & reliquie de corpi sancti, che sonno in la città de Roma*²⁹, e che sin dal tempo di Leone X includevano le *Stationes ecclesiarum urbis Romae cum indulgentiis earundem per totum annum nouiter impresse*, in bella evidenza apponendo nel frontespizio lo stemma del papa medico³⁰.

Il processo si esasperava a mano a mano che ci si avvicinava verso la fine del secolo. Si veda ad esempio il tenore del frontespizio della seconda parte del *Sommario* del frate carmelitano Camillo Ausilio, uscito a Napoli nel 1595: *Ordini delle stationi, indulgenze, e gratie spirtuali e diuine*³¹. A indicare

²⁶ CNCE 73321.

²⁷ ([Venezia], stampata per Paulo Danza, 1526 adi XXII de marzo) [CNCE 68748].

²⁸ Si veda anche la *Oratio santi Augustini: sumpta ex magna tabula Lateranensis Ecclesiae: quam quoties quis contritus deuote dixerit LXXX milia annorum indulgentiae consequetur ...* In Venetia, nella contrata di santa maria Formosa al segno de la Speranza, [tra il 1544 e il 1588] [CNCE 72747].

²⁹ In Roma, appresso Vincenzo Lucrino, 1554 [CNCE 35841].

³⁰ [CNCE 23893].

³¹ *Sommario dell'antichissima origine della religione carmelitana. Con le indulgenze, priuilegi, e gratie conceduti da molti sommi pontefici ... Raccolte con diligenza per Camillo d'Ausilio carmelitano.* In Napoli, appresso Gio. Iacomo Carlino & Antonio Pace, 1595 [CNCE 3479].

l'orientamento che la prassi indulgenziale andava imprimendo, in maniera crescente, alla vita di pietà dei fedeli contribuiva anche un opuscolo edito nel 1577 dal domenicano Giovanni Battista Bracceschi, scrittore di agiografia e di devozione, in cui «con somma breuità» egli spiegava *Gli splendori e dichiarazioni de' misteri dei sacri uffici ecclesiastici & indulgenze in ciascun giorno della Quaresima occorrenti*³².

In tale prospettiva devozionale potevano essere messi in circolazione, in quello stesso anno, fascicoletti del genere dello *Instituto dell'oratione commune da farsi ogni sera in ciascuna casa con tutta la famiglia, nella citta, & diocesi di Perugia. Con copia del Breue tradotto in volgare della santità di n. sig. Gregorio XIII. fatto sopra la detta oratione. Et con l'indulgenze, che vanno accompagnate con essa, & modo di conseguirle*³³.

In altre città si esaltava il legame tra indulgenze e corpi santi, sulla scia di un'ampia tradizione tardo medievale, a partire dei primi decenni del secolo XVI, come attestava il *Tractato vtilissimo ale anime deuote cioe de le indulgentie et corpi sancti che sono ne le giesie de la citade de Milano, etiam in alcuni altri lochi che sono nel comitato de la dicta citade, como si troua per antiqui registri et priuilegi autentici*³⁴. Anche questo opuscolo era un libro a uso dei devoti. I pontefici non frenarono, anzi incentivarono tale orientamento, con disposizioni accuratamente raccolte e messe a stampa intorno alla metà del secolo: *Le indulgenze concesse da più sommi pontefici alle chiese della citta di Melano: et i corpi santi che giaceno in esse*³⁵. Si trattava spesso di pubblicazioni con una circolazione strettamente limitata a una dimensione locale, fascicoli e opuscoli connessi con le indulgenze ricollegate alle pratiche di pietà presso una determinata chiesa, come un'operetta del francescano Nicola Gargano³⁶.

Nell'ambito della devozione eucaristica, fortemente incentivata dagli orientamenti della pastorale cattolica nei decenni post tridentini, si potevano riprendere le storie di antichi prodigi, fatti risalire al secolo VIII: *La stupenda et merauigliosa historia, del santissimo sacramento dell'altare, occorsa a Lanciano gettato nel fuoco, & miracolosamente conuerso in carne, sangue, & ostia, nella casa*

³² In Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti, 1577 [CNCE 7373].

³³ In Perugia, per Baldo Saluiani stampatore episcopale, 1577 [CNCE 71078].

³⁴ (Impresso in Milano, per magistro Iacobo de Rixi e in compagnia magistro Andrea de Brachii, in sul corso de Porta Noua, 1515 die XVII mense Februarii) [CNCE 40444].

³⁵ (In Melano, da Io. Antonio da Borgo su'l corso de porta Tosa [prima del 1548]) [CNCE 26871].

³⁶ *Deuotione indulgentie & cose mirabile le quale sono in la ecclesia de sancto Stephano de Bologna dicta Hierusalem. Abbatia dello illustrissimo & reuerendissimo cardinale de Rangoni tituli sancte Agathe.* (In Bologna, per maistro Gieronymo di Beneditti, 1520 adi XXII del mese di marzo) [CNCE 32637].

di Giacomo Statio. Raccolta dall'antico originale con alcuni discorsi spirituali, per il r.p. maestro Agostino Merli d'Offida ... Con aggiuntioni d'infiniti indulgenze per viui, et morti, et con la copia della bolla nouamente concessa dal ... monsig. Mario Bolognino ...³⁷. Oppure ci si poteva rifare ad analoghi e più recenti episodi, risalenti al 1273: *La stupenda et marauigliosa historia del sacramento dell'altare gettato già nel fuoco e miracolosamente conuerso in tre parti, carne, sangue, & hostia ... Raccolta dall'antico originale per il r.p.m. Agostino Merli dottore di sacra theologia. Con aggiuntione d'infinita indulgenze per viui & morti*³⁸.

Nell'ultimo quarto del secolo, anche per l'impulso derivato dalle celebrazioni giubilari del 1575, la prassi indulgenziale si dilatava al di fuori dell'Urbe cattolica e si rifletteva nella vita religiosa delle diocesi: *Indulgenze, concesse da' sommi pont. ro. alla chiesa cathedrale di S. Eusebio di Vercelli, & di nuouo ad istanza di monsig. reuerendissimo Gio. Francesco Bonhomo, vescouo di detta città, dalla santità di n. s. papa Gregorio XIII approuate, & confermate: & accio ogn' vno più commodamente le possa sapere, & disporsi con ogni diuisione a riceuerle, si sono stampate, & pubblicate*³⁹. Si trattava di stampe su un unico foglio, che nell'età di papa Buoncompagni assumevano sovente le dimensioni di un manifesto, tanto in piccole diocesi laziali⁴⁰ quanto nelle diocesi rette da prelati riformatori⁴¹.

Negli ultimi decenni del secolo XVI tali pubblicazioni attestavano una sorta di raccolta onnivora delle indulgenze, in libri che raggiungevano quasi il mezzo migliaio di pagine, nel volume del bolognese Filippo Bianchi: *Thesoro delle indulgenze di Bologna. Raccolte per don Luigi de' Sarti*⁴². In una pro-

³⁷ Venetiis, 1583 [46971].

³⁸ A Fermo, appresso Giouanni Giubar, 1582 [CNCE 71949]. Era la versione rivista di una precedente edizione: *La stupenda, et marauigliosa historia del sacramento dell'altare gettato già nel fuoco, miracolosamente conuerso in tre parti, carne, sangue, & hostia, come chiaramente si vede, nella nobile, & antica terra d'Offida, nella marca d'Ancona, nella chiesa de i padri eremitani di s. Agostino, dentro vna croce. Raccolta dall'antico originale, per il r.p.m. Agostino Merli, dottore di sacra theologia dell'istesso luoco, & ordine. In Padoua, & ristampata in Bologna, per Alesandro Benacci, 1581 [CNCE 71425].*

³⁹ (Si stampano nella mag.ca città di Vercelli, appresso del Pellipari, 1580) [CNCE 51312].

⁴⁰ *Indulgentia plenaria perpetua concessa dalla santità di n. s. Gregorio papa XIII. Nelle due feste di s. Sisto papa primo & martire alla chiesa cathedrale di s. Paulo della città di Alatri. In Roma, per gli heredi d'Antonio Blado stampatori Camerali, 1584 [CNCE 10340].*

⁴¹ *Indulgentia plenaria alla Chiesa di S. Pietro a chi si trouerà presente in tutto, ò in parte alla prima messa archiepiscopale, che monsig. illustriss. & reuerendiss. card. Paleotti I. arcivescouo di Bologna celebrerà pontificalmente in essa il giorno della Nontiatà alli XXV di marzo MDLXXXIII. [1583?]* [CNCE 69651].

⁴² In Bologna, per Gio. Rossi, 1588 [CNCE 5713]. Fu ristampato l'anno seguente e sembra essere stato discretamente diffuso sul piano locale: *Thesoro delle indulgenze di Bologna ...*

spettiva indulgenziale nelle opere del sacerdote Antonio Maria Garofani la diocesi parmense e la Terra Santa apparivano in sostanza messe sullo stesso piano, se poste in rapporto con i «corpi santi» e con le vite di santi e beati⁴³.

Nella prassi indulgenziale che trapassava dalla fine del medioevo alla prima età moderna un ruolo particolare, anche per l'impulso e il sostegno che le venne dato dai francescani, ebbe senza dubbio l'indulgenza della Porziuncola. Per taluni risvolti si era ancora nell'ambito della polemica contro la stigmatizzazione di Caterina da Siena, che aveva ripreso vigore nei primi decenni del secolo XVI, in mancanza di una recisa opposizione papale, come quella esercitata da Sisto IV nell'ultima parte del secolo precedente. Entro il 1531 era dato alle stampe l'opuscolo polemico del frate Samuele da Cassine: *De le sacre stimate de sancto Francesco & como femina non puo hauere stigmati & de la indulgentia di Assisio*⁴⁴. I testi indirizzati alla devozione dei pellegrini avevano ben diversa fisionomia, come il *Compendio de l'indulgentia plenaria concessa da N. S. Giesu Christo il primo d'Agosto, a prece del serafico p.s. Francesco a tutti quelli che entreranno nella Chiesa di S. Maria de gl'Angioli d'Assisi*⁴⁵.

Come era inevitabile, l'ascesa al soglio pontificio di un frate dell'Ordine dei Minori, il conventuale Felice di Peretto, che prese il nome di Sisto V, alquanto rapidamente portò alla concessione di ulteriori indulgenze all'arciconfraternita del Cordone di san Francesco, con grande cura raccolte a stampa dai confratelli⁴⁶, e alla pubblicazione di altre indulgenze in manifesti

Raccolte per il r. d. Luigi de' Sarti da Pian. In Bologna, per Gio. Rossi, 1589 [CNCE 5714].

⁴³ *Il santuario di Parma doue si hanno tutte le vite de' corpi santi, & de' beati da don' Antonio Maria Garofani descritto. Con gli argomenti accomodati à ciascheduna vita.* Parma, appresso Erasmo Viotto, 1593 [CNCE 20438]; *Sommario dell' indulgenze di Parma et di Gerusalemme, con le peregrinationi di tutta Terra Santa; & altre indulgenze ... Raccolte da don Antonio Maria Garofani ...* In Parma, per gli heredi di Seth Viotto, 1582 [CNCE 39151].

⁴⁴ CNCE 68703.

⁴⁵ In Perugia, appresso Pietroiacomo Petrucci, 1583 [CNCE 15034].

⁴⁶ *Gratie, et indulgenze concesse a quelli, che portano il Cordone di Santo Francesco. Co'l sommario delle lettere di n. s. papa Sisto quinto, sopra l'erectione dell'Archiconfraternita di quei che porteranno il detto Cordone di Santo Francesco.* In Ferrara, per Vittorio Baldini, 1586 [CNCE 15414]; *Indulgenze, doni, gratie, & thesori spirituali. Concessi da molti pontef. romani a quelli, che portano il cord. di s. Francesco ...* In Bologna, per Alessandro Benacci, 1586 [CNCE 52718]; *Libro dell'indulgentie, gratie, e stationi nouamente concesse, e comunicate da n.s. papa Sisto Quinto alla Compagnia del Cordone di San Francesco ... Ordinata da frate Camillo da Lodi.* In Milano, presso Francesco & gl'heredi di Simon Tini, 1586 [CNCE 68321]; *Indulgentie, gratie et stationi concesse da Sisto V all'Arciconfraternita di Cordigeri fondata nella chiesa di San Francesco in Assisi et applicate alla Confraternita dell'istesso titolo nella chiesa di S. Francesco de' frati minori in Torino.* Torino, Cristoforo Bellone, 1586 [CNCE 59510]; *Indulgentiae quae a s.d.n. Xysto divina*

da affissione: per non parlare dell'impulso che tale nuova spinta devozionale diede alla redazione di una compilazione di oltre seicento pagine, da parte di un frate osservante assisano, che intorno all'indulgenza della Porziuncola faceva ruotare i due libri del suo *Refugio de' peccatori*⁴⁷.

Ai confratelli era peraltro necessario, a quanto pare, chiarire le idee in materia, se a questo provvedeva il frate minore conventuale Giulio da Monterubbiano, con un fascicoletto stampato nel 1595 e ristampato l'anno successivo⁴⁸. Nel 1583 si ripubblicava a Napoli l'opera di un teologo partenopeo: *Trattato d'indulgentie, cauato dalla Sacra Scrittura, e da gli piu eccellenti dottori. E con diligentia nouamente composto dal r.d. Isidoro Valserano Napolitano, professo in sacra theologia. Il presente trattato si diuide in due parti: la prima contiene sei capitoli e la seconda trenta dubbij, la somma dei quali breuemente nel seguente foglio si vede. Si parla della gratia, e del valor delle buone opere, e si scrupuono [!] molti misterij necessarij alla salute, e desiderati da sapere da ciascun fidele*⁴⁹.

providentia PP. V ac aliae a diversis summis pontificibus Ordini Min. S. Francisci concessae, nec hactenus revocatae, et per eundem Xystum Archiconfraterniti Chordigerorum concessae, et communicatae eidem, ac omnibus sibi aggregatis, et aggregandis confraternitatibus communicandae, conceduntur. Romae, apud heredes Antonij Bladij Impressores Camerales, die 30 octobris 1586 [CNCE 56620]; *Nouo tesoro dell'indulgenze da n. s. Sisto V. Et da diuersi sommi pontefici a chi porta il Cordone di S. Francesco. Con le stat. di Roma, & d'altri luochi.* In Roma, et in Padoua, 1587 [CNCE 15426] («Ad uso della Compagnia istituita nella chiesa di S. Rocho di Sacile»).

⁴⁷ *Refugio de' peccatori in due libri distinto dal r.p.f. Rufino Fanchini, della citta d'Ascesi de' Mimori Osseruanti. Nel primo si tratta della misericordia di Dio, scoperta in tutti i tempi a' peccatori. E nel secondo, come nella nobilissima cappella de gl'angioli ha quella scoperta, con il mezo della sacratiss. indulgenza, postaua a viuua voce da Giesu Christo. Opera non meno alta, che diletteuole, & cosi utile a diuote persone, come a' predicatori della parola di Dio.* In Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti, 1586 [CNCE 18562].

⁴⁸ *Breue dichiarazione di alcune cose intorno la materia delle s. indulgenze. Cioè che cosa siano, & onde si cauano. Che cosa siano stazioni, giubileo, indulgenza plenaria, una terza, o quarta parte de peccati, una quarantena, penitente ingiunte, & altre cose degne di consideratione. Raccolte per il r.p.m. Giulio da Monte Rubiano, curato in Santi Apostoli.* In Bergamo, per Comin Ventura, 1595 [CNCE 53254]; *Breue dichiarazione di alcune cose intorno la materia delle sante indulgenze, cioè che cosa siano, onde si cauano, che cosa siano stazioni, giubileo, indulgenza plenaria, una quarantena, penitente ingiunte, ed altre cose degne di consideratione; raccolte per il r.p.m. Giulio di Monte Rubbiano, curato in Santi Apostoli. Aggiuntoui nell'ultimo le litanie del padre serafico san Francesco.* In Siena, e ristampate in Viterbo, 1596 [CNCE 21327].

⁴⁹ *Trattato d'indulgentie, cauato dalla Sacra Scrittura, e da gli piu eccellenti dottori. E con diligentia nouamente composto dal r.d. Isidoro Valserano Napolitano, professo in sacra theologia. Il presente trattato si diuide in due parti: la prima contiene sei capitoli e la seconda trenta dubbij, la somma dei quali breuemente nel seguente foglio si vede. Si parla della gratia, e del valor delle buone opere, e si scrupuono [!] molti misterij necessarij alla salute, e desiderati da sapere da ciascun fidele.* In Venetia, appresso Domenico Farri, 1583 [CNCE 38564]. Edito l'anno precedente: Venezia, Domenico Farri, 1582 [CNCE 60265].

La peculiare fortuna della devozione per il cordone di san Francesco fu consacrata sin dal 1586 da dipinti nelle chiese e da incisioni di artisti come Agostino Carracci. Non si deve trascurare, in ogni caso, che accanto alla confraternite intitolate alla devozione francescana, e in concorrenza con esse, esistevano anche i «cinturati» legati ai frati agostiniani e le confraternite del rosario, in rapporto con i frati domenicani.

All'interno del clima di una promozione indulgenziale delle devozioni incentivate dai francescani rientrava anche il rilancio del Sacro Monte di Varallo Sesia, la cui costruzione era stata incentivata dai frati osservanti a partire dalla fine del secolo XV. A più riprese fu edito, sin dal 1587, un opuscolo: *Descrittione del sacro monte di Varale di Val' di Sesia. Doue, come in vna noua Gierusalem, è il sepolchro simile a quello di n.s. Giesu Christo, con infiniti luoghi pij, ad imitatione di quelli di Terra Santa, con statue e pitture marauigliose. Et doue in ogni chiesa che si visita è concesso ad ogniuno cento giorni d'indulgenza ogni di per tutto l'anno, facendo però ciascuno oratione ad ogniuna di quelle secondo la sua deuotione. Con un sommario anchora di quello che se li ha da fare*⁵⁰.

Il rilancio del pellegrinaggio ai sacri monti era connesso alla creazione di una sorta di sacrale cintura nella fascia alpina, per prevenire le infiltrazioni eretiche d'Oltralpe. D'altro canto, nell'ultimo decennio del secolo la Gerusalemme di Palestina era ormai collocata sullo sfondo, tra ricostruzione erudita⁵¹ e curiosità da viaggio⁵².

Un'altra modalità per rendere presente in Italia i luoghi che erano stati teatro dei primordi cristiani era rappresentata dal pellegrinaggio, ampiamente corredato da indulgenze, al santuario della S. Casa di Loreto: a partire dagli anni '70 del '500 si infittirono le edizioni di un'operetta di Girolamo Angelita⁵³,

⁵⁰ In Nouara, appresso Franc. Sesalli, 1587 [CNCE 16858].

⁵¹ *Descrittione della santa et antica citta di Gierusalem nel modo, che ella era inanzi la distruzione; e nel tempo di Giesu Christo Salvatore nostro raccolta dalla s. scrittura, et da diuersi auttori. Con il lamento di Gierusalem in ottaua rima, et le indulgenze che si guadagnano nella terra santa di Gierusalemme, et ancho alcune ottauae spirituali sopra li mesi dell'anno con le feste loro.* Alessandria, appresso Ercole Quinciano, 1591 [CNCE 39648].

⁵² *Viaggio da Venetia al S. Sepolchro, et al monte Sinai: piu copiosamente de gl'altri descritto, con il disegno delle citta, castelli, ville, chiese, & monasterij, isole, porti, & fiumi, che sin la si trouano. Et vna breue regola di quanto si deue osseruare in questo camino: con l'auiso di quello si paga da luoco a luoco: si di daciai, come d'altre cose. Aggiuntoui il modo di pigliare le sante indulgenze; & a che luochi sijno concesse, cosi alle chiese, come a monasterij.* In Venetia, in Frizzaria al segno della Regina, 1593 [CNCE 66072].

⁵³ *Historia dell'origine della casa di Santa Maria di Loreto, et come gl'angeli la portarono di Nazareth in Italia. Descritta da m. Girolamo Angeliti, in quel tempo cancelliero della mag. comunità di Racanati. Nuouamente ristampata, e corretta, & aggiuntoui tutte l'indulgentie concesse da diuersi*

i cui frontespizi svolgevano un ruolo di rilievo nel diffondere un'immagine sintetica della devozione⁵⁴.

Il dibattito sulla dottrina delle indulgenze era stato avviato durante la fase bolognese del Concilio, quando un decreto contro i *quaestores* non fu però pubblicato, e riprese vigore in occasione dell'ultima fase tridentina, quando nel corso della XXI sessione si giunse all'approvazione del relativo decreto nel 1561⁵⁵, cui fecero seguito una serie di provvedimenti di Pio V, tra 1562 e 1570. Nel corso dell'ultima sessione, alla fine del 1563, fu solennemente ribadita la dottrina cattolica sulle indulgenze e scagliato l'anatema contro i loro negatori⁵⁶.

Immediatamente dopo la conclusione delle assise conciliari prendeva avvio la stampa di corposi trattati latini, come un testo discretamente diffuso, l'opera di Miguel Medina, un francescano osservante da Filippo II di Spagna inviato al concilio di Trento come teologo: *Disputationum de indulgentiis, aduersus nostræ tempestatis haereticos, ad patres s. Concilij Tridentini. Liber vnus. In quo, Ecclesie Romanique pontificis, ad eas conferendas auctoritas, eiusque auctoritatis antiquissimus usus, cum sanctorum ueterumque Patrum monumentis, tum apertis scripturarum testimonijs asseritur, & haeretica omnes in hac parte calumniae refelluntur atque exploduntur*⁵⁷.

Senza dubbio un momento assai significativo per il rilancio della prassi indulgenziale all'interno della vita di pietà dei fedeli fu rappresentato dalla

sommi pontefici a questa santa chiesa. In Ancona, per Astolfo de Grandi, 1575 [CNCE 1812]; *Historia della traslatione della santa casa della Madonna a Loreto. Già scritta a Clemente VII pont. mass. da m. Girolamo Angelita, e tradotta in lingua volgare da Giulio Cesare Galeotti d'Ascisi. Aggiuntoui il compendio dell'indulgenze concesse da varij sommi pont. alla sudetta casa; & alcuni auertimenti per peregrini, che vanno a visitare la detta s. casa, o altri luoghi santi. Con le letanie che in detto santo luogo si cantano ogni sabbato & feste della Madonna.* In Macerata, appresso Sebastiano Martellini, ad istanza di Agostino Sabini, 1594 [CNCE 1822].

⁵⁴ *Historia della traslatione della santa casa della Madonna a Loreto. Già scritta a Clemente VII pont. mass. da m. Girolamo Angelita, e tradotta in lingua volgare da Giu. Cesare Galeotti d'Ascisi. Con aggiunta d'alcuni notabili successi, e miracoli auuenuti in esso santo luogo di Loreto. Raccolti dal reu. don Vittorio Briganti anconitano, beneficiato della chiesa di s. casa. Aggiuntoui anco il compendio dell'indulgenze concesse da varij som. pont. alla sudetta santa casa. Alcuni auertimenti per pereg. che vanno a visitar s. casa, o altri luoghi santi. Et litanie del sig. e della madonna, che si cantano ogni sabbato, & feste di essa Mad.* In Macerata, appresso Sebastiano Martellini, ad istanza di Agostino Sabini, 1599 [CNCE 1828].

⁵⁵ *Decretum de reformatione*, canon IX, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo et alii, Bologna 1973, 732.

⁵⁶ Decreto *De indulgentiis*, *ibid.*, 796-797.

⁵⁷ Il frontespizio annota: *Accessit quarti articuli symboli apostolici interpretatio, eodem auctore. Venetiis, ex officina Stellæ, Iordani Zileti, 1564 [CNCE 41055].*

proclamazione dei giubilei (di cui è stata sottolineata la rilevanza nella repressione antiereticale): non tanto quello del 1550⁵⁸, che si collocava in un momento ancora assai incerto dal punto di vista ecclesiastico-dottrinale e politico-militare, quanto il giubileo del 1575, allorché si volle riaffermare la potenza salvifica della Chiesa cattolica incentrata nel potere di giurisdizione del romano pontefice.

Tra un giubileo e l'altro cominciarono a entrare nei cataloghi degli editori anche testi in lingua volgare, e quindi rivolti primariamente ai laici, se non al clero incolto, come uno specifico opuscolo del francescano Juan de Argomanas, tradotto dallo spagnolo ed edito nel 1570⁵⁹: nello stesso anno appariva a stampa una ben più corposa trattazione in chiave penitenziale del minorita osservante Antonio Pagani, un prolifico scrittore di opere devozionali⁶⁰. Nella Milano borromaica sin dall'anno 1574 il cardinale di S. Prassede, allo scopo di promuovere in maniera adeguata il giubileo, faceva stampare una lettera pastorale, riedita l'anno seguente⁶¹. Non diversamente fecero altri prelati riformatori⁶². Si trattava di una strategia a largo raggio, se

⁵⁸ Oltre alla bolla di Giulio III, che indicava il giubileo, si veda la trattazione del canonista G. B. POIANA, *De iobileo et indulgentiis libri tres, recolecti ex repetitione d. Io. Bap. Pauliani in C. cum ex eo extra de poenit. et remiss.* (Romae, apud Valerium, et Aloysium Doricos fratres, 1550) [CNCE 34519], sul cui frontespizio spicca lo stemma del pontefice (Il *Censimento* ne attesta una significativa diffusione).

⁵⁹ *Trattato del valore et effetto delle indulgenze et perdoni, composto dal reuerendo padre frate Giouanni di Argomanas dell'Ordine de minori. Tradotto di lingua spagnuola in italiana, da Giulio Costantino proposto di Ricanati.* In Venetia, [al segno della Fontana], 1570 [CNCE 2511]. Fu ristampato dallo stesso editore nel 1582 [CNCE 2512].

⁶⁰ *Il Discorso della salutifera, et fruttuosa penitenza di f. Antonio Pagani vinitiano Minore Osseruante. Nel quale si tratta della vera contritione; e d'alcune autorita di s. Paolo intorno a tale materia. Poi della sacramentale confessione; e della sua istitutione, qualità e necessità; e della natura e differenza de' peccati: e finalmente della sacramentale satisfattione, per le debite pene temporali necessaria; e delle indulgentie; e del purgatorio a pieno si discorre. Con tre tauole nel fine dell'opera.* In Venetia, appresso Bolognino Zalteri, 1570 [CNCE 38237]. (Dal *Censimento* anche questo testo risulta discretamente diffuso).

⁶¹ *Lettera pastorale di mons. illustrissimo, et reuerendiss. cardinal Borromeo, arcivescouo di Milano scritta al suo popolo. Nella quale diffusamente si dichiara, che cosa sia l'anno santo del giubileo, la indulgentia, che si acquista, et quale preparationesi debbe fare per pigliarlo con profitto spirituale.* In Venetia, appresso Dominico Farri, 1574 [CNCE 9549]; *Lettera di monsignor illustrissimo et reuerendissimo card. Borromeo scritta al suo popolo. Nella quale diffusamente si dichiara che cosa sia l'anno santo del giubileo, la indulgentia, che si acquista, & quale preparazione si debba fare per pigliarla con profitto spirituale.* In Firenze 1575 [CNCE 9553].

⁶² Si veda *Esortatione del prelato a suoi sudditi di come s'hanno da gouernar nell'anno santo, per poter guadagnar con la gratia di Dio l'indulgentia del santo Giubileo. composta et fatta stampar per ordine dell'illustre et reuerendis. mons. Giulio Simonetta vescouo di Pesaro, per commodità de' suoi diocesani* (Stampata in Pesaro, per Girolamo Concordia, alli 8 de nouemb. 1574) [CNCE 63549].

nell'antivigilia giubilare in quella stessa città veniva riedita in latino la trattazione canonistica di Martin de Azpilcueta, detto comunemente il Navarro⁶³: un testo pubblicato a Coimbra nel 1550 in occasione del precedente giubileo⁶⁴. Inoltre la preoccupazione pastorale connessa a un'estensione della prassi giubilare e indulgenziale fece sì che i testi a stampa crescessero su loro stessi, come avvenne non soltanto a Milano⁶⁵, bensì in genere negli ambienti riformatori, come indicava l'opuscolo delle *Istruzioni per il santo giubileo; di monsig. illustriss. cardinale Borromeo; di monsig. illustriss. cardinale Paleotti; di monsignore reuerendissimo vescouo di Verona. Discorso di m. Tullio Crispoldi intorno all'indulgentie, et stationi, et dell'andare alle chiese. Con vn breue discorso del giubileo dell'anno santo, del reuer. m. Gio. Battista Posseuino mantouano*⁶⁶.

La ricorrenza dell'anno santo in sostanza fungeva da crocevia per molteplici pratiche devozionali, che ruotavano intorno alla prassi indulgenziale, come indicava la pubblicazione, sempre in lingua volgare, di un opuscolo del frate domenicano Luis de Granada, anch'esso ricollegato all'anno santo e veicolo di un altro testo di Gaspar de Loarte: *Istruttione de' peregrini, che vanno alla Madonna di Loreto, & ad altri luoghi santi. Del r.p. fra Luigi di Granata. Doue si tratta della confessione, e comunione, & vi si pongono rimedij spirituali contra il peccato mortale. Cauati dalle sue opere. Nuouamente ristampato d'ordine del molto ill. et reuerendissimo monsignor Nicolò Sfondrato vescouo di Cremona. Per ammaestramento di quelli, che nella città, et diocesi sua haueranno da pigliar il santissimo giubileo dell'anno santo, concesso da nostro signore Gregorio papa XIII. Aggiuntoui vn breue trattato delle indulgenze del r.p. Gaspar Loarte*⁶⁷.

⁶³ *De anno iobeleo et tota indulgentiarum materia, commentarius. Quem Martinus de Azpilcueta Nauarrus conscripsit in §. Leuitico, cap. Quis aliquando de penit. distinct. I. quo in commentario explicantur quinque extrauagantes de pen. et remis. Huic accessit, breuis quaedam eius anni explicatio contexta a d. Stephano Nottio, theologiae, et iuris canonici doctore. Constitutiones etiam summorum pontificum. Index. Mediolani, apud Pacificum Pontium, 1573 [CNCE 3676].*

⁶⁴ E riedito due anni dopo: *Commentarius de iobeleo et indulgentiis omnibus, in §. in Leuitico sub. cap. Si quis aliquando, de Poenit. dist. prima, antiquorum, secundam, vnigenitus, & 4. Quemadmodum, de poenit. & remiss. olim anno Iobeleo 1550. Conimbricæ æditus. Authore Martino abAzpilcueta doctore Nauarro. Nunc autem Romæ, hoc anno Iobeleo 1575. recognitus, et auctus ab eodem ... Romæ, apud Iosephum de Angelis, 1575 [CNCE 3685].*

⁶⁵ Erano divise in tre parti, con apposito frontespizio, le *Istruzioni fatte, et raccolte d'ordine di mons. illustriss. cardinale di S. Prassede, arcivescouo, per il giubileo de l'anno santo, indulgenze, stationi, chiese, et altre diuotioni, di Milano*. In Milano, appresso Pacifico Pontio, 1576 [CNCE 24372], La seconda: *Libro del modo de pigliare il giubileo, le stationi, et altre indulgenze, raccolto, dal trattato delle sante peregrinationi dal reueren. p. Gasparo Loarte ...* La terza: *Libro d'alcune chiese di Milano fatto nell'occasione del Giubileo ... dal molto reuer. monsignor Giouan Francesco Bascapè ...*

⁶⁶ [Bologna], per Alessandro Benacci, 1576 [CNCE 54243].

⁶⁷ In Cremona, appresso Christoforo Draconi (1576) [CNCE 73398]. Fu riedito nel 1578

Era ovvio che, a ridosso del primo grande giubileo della Controriforma, si intensificassero negli anni le pubblicazioni in lingua volgare⁶⁸, in un genere di letteratura che ricollegava pellegrinaggi e indulgenze, ad esempio nel volgarizzamento di un trattato del gesuita Gaspar de Loarte⁶⁹, le cui opere ascetiche ebbero un'enorme diffusione in lingua volgare, uscito appunto a stampa nel 1575 nella Milano borromaica, a Roma e a Venezia,. È comunque necessario non perdere di vista la preoccupazione, ripetuta nei frontespizi delle edizioni, che l'uso del volgare consentiva l'accesso ai testo non soltanto i laici «semplici», ma anche agli ecclesiastici che se ne dovevano prendere cura: *Osservationi sopra i giubilei, et in particolare sopra quello dato da n.s. papa Sisto V l'anno MDXXCV. Del m.r.p. don Cesare Bottoni pauese c.r. della Congregatione di Somascha. Nelle quali si dichiarano quelle cose che sono necessarie per acquistare i giubilei et indulgenze. Opera vtile et necessaria, non solo à semplici, mà anco à persone ecclesiastiche per saper rispondere alli dubbij che vengono mossi sopra gli giubilei*⁷⁰.

In quello stesso anno un canonico veronese, Pier Francesco Zini, volgarizzatore delle opere di alcuni Padri greci, che aveva avuto la cattedra di filosofia morale a Padova nel 1547, pubblicava una raccolta intitolata: *L'anno santo MDLXXV Nel pontificato di n.s. papa Gregorio XIII Auertimenti per riceuere con frutto il Giubileo nell'anno santo, & le indulgentie in ogni tempo & luogo*, in cui con appositi frontespizi si riproducevano *Le sette chiese principali di Roma* dell'agostiniano veronese Onofrio Panvinio, *L'antichità di Roma* di Andrea Palladio, e una predica sulle indulgenze del teologo carmelitano Cristoforo Brenzone⁷¹. Dello stesso autore l'anno seguente usciva un altro

nel volume XI nella collezione denominata «Ghirlanda spirituale» [vedi CNCE 54982].

⁶⁸ *Trattato de l'anno del santissimo giubileo, e dell'indulgentie della nuoua legge. Del molto r.m. Cosimo Montigiani protonotario apostolico dottore di legge canonico e vicario di S. Gimignano*. In Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti, 1575 [CNCE 55374].

⁶⁹ *Trattato delle sante peregrinationi, doue s'insegna il modo di farle con molto frutto spirituale: & si tratta ancora delle stationi, & indulgenze, che nelle peregrinationi si sogliono guadagnare. Composto nuouamente per il r.p. Gaspar Loarte, dottor theologo della Compagnia di Giesu*. In Milano, per Pacifico Pontio, 1575 [CNCE 68061]. Cfr. CNCE 36072 e CNCE 63234.

⁷⁰ In Piacenza, appresso Giouanni Bazachi, 1587 [CNCE 7322] (i dati del *Censimento* suggeriscono essere stato un testo particolarmente diffuso).

⁷¹ In Venetia, appresso Francesco Rampazetto, 1575 [CNCE 37602]. Il frontespizio precisa: *con molte cose marauigliose ... come nell'indice si puo vedere*. In effetti contiene, con frontespizi propri e paginazione continua: *Di f. Onofrio Panvinio veronese augustiniano. Le sette chiese principali di Roma. L'ordine et cerimonie vsate dalla santità di papa Giulio III l'anno MDL. Le cose marauigliose dell'alma città di Roma ... In Venetia. L'antichità di Roma di m. Andrea Palladio raccolte breuemente dagli authori antichi, et moderni. Apertio portae sanctae per sanctissimum & beatissimum d.n. Gregorium papam XIII. Predica intorno alle indulgentie del r.p. Christoforo Brenzone, ...*

testo a carattere informativo: *L'ordine et cerimonie dalla santità di n. signore papa Gregorio XIII. Osservate nel serrare la Porta Santa: et le gratie del Santissimo Giubileo, concesse da sua beatitudine a diverse città*⁷².

Alcune opere ricomparirono alla vigilia del successivo giubileo, sia in italiano, come l'opuscolo dell'agostiniano Alfonso da Orvieto, *Breue sommario et epilogo, nel quale si dichiara che cosa sia indulgenza, & conoscere il modo di pigliarla perfettamente*⁷³, sia in latino, come l'opera di Marco Antonio Serrano, *De septem urbis ecclesiis vna cum earum reliquijs, stationibus, & indulgentijs*: di cui è conservato un rilevante numero di copie, e non a caso fuori Roma⁷⁴.

Non si trascuri, inoltre, che gradualmente tale prassi, legata ai giubilei, tra una scadenza e l'altra veniva trasferita anche ad altre istanze, ad esempio a opera di Pio IV a favore dell'Ospedale della SS. Trinità dei convalescenti e pellegrini di Roma, nel 1565: in un foglio a stampa si indicavano puntualmente sin dall'intestazione alcune modalità previste per conseguire la relativa indulgenza⁷⁵.

Un grande veicolo per la connessione tra vita devozionale e prassi indulgenziale fu indubbiamente costituito dalla letteratura connessa alla recitazione del rosario, soprattutto ricollegata alle confraternite che ne facevano oggetto principale del proprio legame associativo e della pietà dei confratelli, in una dimensione religiosa quotidiana sottolineata nel frontespizio di un libro di Bartolomeo d'Angelo, edito almeno quattro volte tra 1573 e 1585⁷⁶. Il frate domenicano era autore inoltre della *Consolazione dei penitenti*, un diffuso scritto penitenziale corredato da un *Ricordo del ben morire*, stampato per la prima volta alla vigilia del giubileo del 1575: «dove risolutamente si tratta del tesoro delle sante indulgentie dell'Anno Santo»⁷⁷.

⁷² In Venetia, per Franc. Rampazetto, 1576 [CNCE 71290].

⁷³ In Bologna, appresso gli heredi di Gio. Rossi, 1599 [CNCE 1135]. Per una precedente edizione si veda CNCE 1134.

⁷⁴ Romae, apud haeredes Antonij Bladij impressores camerales, 1575 [CNCE 25425].

⁷⁵ *Breue del spiritual thesoro & santiss. Giubileo simile a quello che si concede l'anno santo concesso dalla santità di n.s. Pio papa quarto al deuoto Hospital della santiss. Trinita delli poueri conuallescenti, & pellegrini presso a ponte Sisto in Roma, con faculta che essendo riceuto nella compagnia delli fratelli del detto hospital, & in articolo di morte contrito nominara il santiss. nome di Iesu, o vero mostrera un altro segno di penitentia conseguisca la plenaria indulgentia & absolutione come si contiene qua da basso.* [1565] [CNCE 25127].

⁷⁶ *Rosario della gloriosa Vergine Maria, con discorsi non più visti in luce, & con l'indulgenze di tutti li giorni dell'anno. E l'agiontione del breue del s. n. Gregorio XIII della istitutione della festa del Rosario per la prima dominica di ottobre. Per il r.p.f. Bartolomeo d'Angelo.* In Napoli, appresso Horatio Saluiani, 1573 [CNCE 15962].

⁷⁷ *Consolazione de penitenti: dove risolutamente si tratta del tesoro delle sante indulgentie dell'Anno*

Si prenda in considerazione un libro pubblicato a Venezia nel 1587, in cui alla recita del Rosario si associavano altre pratiche devozionali, in una dimensione ormai decisamente cattolica, cioè internazionale, nella misura in cui si trattava delle traduzioni di autori spagnoli, come il domenicano Luis de Granada e il canonista José Esteve. In un volume dotato di quattro frontespizi interni, l'ultimo era appunto dedicato a *Breui, bolle, et indulgenze concesse da diuersi pontefici ... alli deuoti christiani della Compagnia del Santissimo Rosario, già raccolte da Giuseppe Stefano Valentino*⁷⁸.

A dire il vero, fu proprio per iniziativa di alcuni ordini regolari che intorno alle differenti sfaccettature della devozione mariana si rannodarono pratiche di pietà e prassi indulgenziale. Ciò si verificò in particolare per l'Immacolata Concezione della Vergine, propugnata e propagandata dai francescani, almeno per membri delle confraternite a lei intitolate, che ebbero a disposizione un testo ristampato in almeno cinque edizioni tra 1585 e 1589: *Trattato dell'indulgenze di Roma, dedicate hora alla compagnia e cappella della concezione di Maria Vergine in qual si uoglia luogo, o chiesa sia posta. Libro primo [-secondo]. Del r.d. fra Serafino Pagni da Santa Mama de Minori osseruanti di san Francesco*⁷⁹. Sempre nell'ambito della pietà mariana e delle diverse manifestazione di pietà che ad essa facevano capo⁸⁰, in maniera analoga si comportarono i religiosi di diversi ordini: i gesuiti⁸¹, i serviti⁸², i carmelitani⁸³ e i cistercensi⁸⁴. In questo ambito i laici devoti si segnarono

Santo. Con innumerabili indulgentie ... Autore il r. p. f. Bartholomeo de Angelo ... In Napoli, appresso Horatio Saluiani, 1574 [CNCE 61717]. Il *Censimento* ne registra più di venti edizioni tra 1574 e 1598.

⁷⁸ *Rosario della sac.ma Vergine Maria con li miracoli bolle indulgenze molte ultra cose vgiunte come nel seguente foglio si vede.* In Vin., presso Bern. Giunti, 1587 [CNCE 28528]. Ognuno dei tre volumi era dotato di un proprio frontespizio: (1) *Rosario della sacratissima Vergine Maria, raccolto dall'opere del R. P. F. Luigi di Granata ... Con le meditationi sopra il Pater noster. E sette deuotissime orationi per ciascun giorno della settimana per il R. P. F. Andrea Gianetti da Salò ...*; (2) *Miracoli della Sac.ma Vergine Maria seguiti a beneficio di quelli che sono stati deuoti della Compagnia del Sant. mo Rosario*; (3) *Breui, bolle, et indulgenze concesse da diuersi pontefici ... alli deuoti christiani della Compagnia del Santissimo Rosario, già raccolte da Giuseppe Stefano Valentino.*

⁷⁹ Napoli, appresso Horatio Saluiani, et Cesare Cesari, 1585. Si veda anche il frontespizio interno: *Ordine delle stazioni, indulgenze, et gratie spirituali, et diuine ... Libro secondo* [CNCE 50346].

⁸⁰ Non si sono presi in considerazione i titoli delle edizioni che facevano riferimento alla devozione per la «corona del Signore», come *Indulgenze, et gratie della corona del Signore. Sommario della vita del b. Michele eremita del sacro eremo di Camaldoli, institutore della corona del Signore.* In Venetia, per Zuane Temini a S. Saluador, [1589] [CNCE 53902].

⁸¹ Si veda CNCE 15815.

⁸² Si veda CNCE 29242.

⁸³ Si vedano CNCE 15543 e altre edizioni segnalate nel *Censimento*.

⁸⁴ Si vedano CNCE 43457, CNCE 43456 e CNCE 18341.

anche nel ruolo di autori di testi di pietà, alla stregua del magistrato e presidente del Senato milanese Roberto Francinetti, di cui fu pubblicato il volumetto *Discorso di Roberto Francineto sopra la corona della santa Vergine Maria: nel quale si tratta dell' inuentione della Corona, de i deuoti di quella, dei miracoli, dell'indulgenze, de i modi di dirla, & d'altre cose notabili, come nella seguente pagella si vede. Con una essortatione in fine a dirla*⁸⁵.

Alla fine del secolo XVI i generi devozionali in taluni casi si mischiarono tra loro. Ciò avvenne con il catechismo illustrato del gesuita Giovanni Battista Eliano⁸⁶, in cui, alla «Dottrina christiana nella quale si contengono i principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per istruttione de gl'idioti & di quelli che non sanno leggere», si aggiungeva «il Rosario della B. Vergine Maria, con le Indulgenze concesse da diuersi Sommi Pontefici», a opera del confratello Giovanni Battista Romano. Anche le numerose pubblicazioni utilizzate per l'insegnamento della «dottrina christiana» erano corredate da un «sommario dell'indulgenze»⁸⁷.

A sua volta il frate domenicano Niccolò Stratta, autore di un *Compendio del rosario*, pubblicato nel 1579⁸⁸, a due decenni di distanza, nella propria veste di agiografo, volle combinare la devozione mariana con la promozione del culto per un nuovo santo del proprio ordine, Giacinto Odrowaz († 1257), canonizzato da Clemente VIII nel 1594⁸⁹.

⁸⁵ In Bergamo, per Comin Ventura, 1595 [CNCE 37262].

⁸⁶ *Dottrina christiana nella quale si contengono i principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per istruttione de gl'idioti & di quelli che non sanno leggere ... Aggiuntoui il Rosario della B. Vergine Maria, con le Indulgenze concesse da diuersi Sommi Pontefici, con le Litanie di essa B. Vergine ... Composta dal p. Gio. Battista Romano della Compagnia di Giesu.* In Roma, presso Iacomo Ruffinello, ad istanza di Giorgio Dagane, 1591 [CNCE 39576].

⁸⁷ Si vedano CNCE 51413, CNCE 39576, e molte altre edizioni.

⁸⁸ *Compendio dell'ordine et regola del Santiss. Rosario della Vergine, con le indulgentie, et aggiunta delle bolle di Pio V et di Gregorio XIII con alcune contemplationi, et orationi, et l'uffitio alla festa appropriato. ... Frate Nicolò Strata dell'Ordine de' predicatori: feruore di spirito, et aumento di gratia.* Torino, appresso gl'heredi del Beuilacqua, 1579 [CNCE 59250]. Molto più esplicito il frontespizio della successiva edizione: *Compendio dell'Ordine & regole del santissimo rosario della Gloriosa Vergine raccolto da diversi auttori per r.p. fra Nicolò Strata di Torino dell'Ordine de' predicatori; con le infinite indulg. & figure della Sacra Scrittura appropriate a ogni misterio; con due sorti di contemplationi, orationi, mistici, fiori, frutti & miracoli d'essa Beata Vergine; con l'aggiunta della bolla di nostro sig. Sisto papa quinto; et la forma dell'assolutione generale qual far si deue alli fratelli & sorelle della compagnia d'esso. Rosario nell'articolo della morte.* In Torino, per Gio. Michele & ff. de' Cauellerij, 1588 [CNCE 23996].

⁸⁹ *Compendio della vita, e miracoli del glorioso san Giacinto confessore dell'ordine de' Predicatori. Raccolto dal reu. p.f. Nicolò Strata dell'istesso ordine. Et di nuouo ristampato et ricorretto a beneficio commune.* In Torino, per Gio. Michele Cauellerij, 1598 [CNCE 51594].

La prassi indulgenziale si ricollegava dunque alla promozione del culto per i santi, anche durante il periodo della lunga interruzione nelle canonizzazioni, durata per oltre mezzo secolo, tra 1523 e 1588⁹⁰. Il crescente accumulo di orientamenti devozionali e di pratiche di pietà fu singolarmente attestato da un opuscolo del monaco celestino Giacomo da Ortona, generale della propria congregazione, pubblicato nel 1566: *Tesoro, e brieve somma delle indulgentie, e luoghi deuotissimi, e cose mirabili, che sono nella chiesa, e badia di San Stefano di Bologna. [...] Aggiuntani la leggenda della beate Giuliana vedoua [...], e di san Floriano, con i suoi quaranta compagni martiri, e di santo Isidoro vescouo di Hispali città, hora detta Sibia. E poi del glorioso padre s. Pietro Celestino con la traslatione, canonizatione, & apparitione*⁹¹.

Al pontificato di Sisto V risale la stampa di numerose lettere indulgenziali ricollegabili al culto per i santi. Nello stesso anno in cui si riaprirono le canonizzazioni della Chiesa cattolica, con l'ascesa agli onori degli altari del francescano iberico Diego de Alcalá, il frate minore divenuto papa ne emanava in primo luogo una per la ricorrenza liturgica dell'antico ministro generale dell'ordine, Bonaventura da Bagnoregio, da lui elevato a dottore della Chiesa il 14 maggio 1588⁹². Analogamente procedeva per tutti i santi francescani⁹³ e per i principali santi domenicani⁹⁴. Non diversamente si comportò Clemente VIII, dopo avere canonizzato il beato Giacinto dell'Ordine dei frati predicatori⁹⁵. Con l'istituzione della S. Congregazione

⁹⁰ Si veda [G. ANCONA], *Divi Alberti officium secundum Romanae curiae ordinem approbatum, et indulgentiis decoratum*. Panormi, per nobilem Joannem Mathaeum Maydam, 1557 [CNCE 56892]. Il santo è il frate carmelitano Alberto da Trapani.

⁹¹ In Bologna, per Alessandro Benaccio, 1566 [CNCE 32417].

⁹² *Sanctissimi D.N. Sixti papae quinti Decretales litterae, quibus sanctus Bonauentura, Seraphicus doctor, episcopus cardinalis Albanensis, inter eximios, egregiosque sanctos catholicae ecclesiae doctores annumeratur: illiusq. festum decimaquarta Iulij subduplicis officij ritu celebrari, & coli mandatur cum indulgentiarum elargitione*. Romae, apud haeredes Antonij Bladij impressores camerales, 1588 [CNCE 74021].

⁹³ *Sanctissimi d.n.d. Sixti papae quinti Indulgentia plenaria perpetua. Pro festiuitatibus SS. Francisci, Antonij de Padua, Bonauenturae, Ludouici episcopi & confessoris, ac Bernardini, & Clarae*. Romae, ex Tipographia Reuerendae Camerae Apostolicae, 1586 [i. e. non prima del 1589] [CNCE 67068].

⁹⁴ *Sanctissimi d. n. Sixti papae quinti Indulgentia plenaria perpetua pro festiuitatibus SS. Dominici, Petri martyris, ac Catherina de Senis*. Romae, apud haeredes Antonij Bladij impressores camerales, 1588 [CNCE 42330].

⁹⁵ *S.d.n. Clementis papae VIII Litterae quibus beatus Hyacinthus Polonus Ordinis fratrum praedicatorum, sanctus esse definitur, sanctorumque catalogo adscribitur die XVI mensis Augusti festum ipsius & officium sicut pro vno sancto confessore non pontifice, ad formam in rubricis romani breuiarij praescriptam deuote ac solemniter celebretur. Cum indulgentiarum elargitione*. Romae, apud impressores camerales, 1595 [CNCE 45158].

dei Riti da parte di Sisto V nel 1588, cui erano affidate le competenze in materia di riconoscimento canonico della santità, non mancarono occasioni in cui, nelle biografie agiografiche redatte anche allo scopo di promuovere il riconoscimento della santità di un personaggio, la prassi indulgenziale fosse opportunamente richiamata. Ciò si verificò per il religioso portoghese detto Giovanni di Dio († 1550), fondatore dell'ordine dei fratelli ospedalieri (ovvero fatebenefratelli)⁹⁶.

Alla fine del secolo XVI le storie di ordini e di congregazioni, di santuari e di santi, si mischiavano all'interno di un orizzonte devozionale determinato dalla concessione di indulgenze. Era questo il caso di un testo assai diffuso: *Istoria dell'origine del sagratissimo luogo di Monteuergine, scritta da Tomaso Costo cittadino napoletano e da lui medesimo in questa seconda impressione tutta ricorretta e migliorata. Dou'è la vita e di s. Guglielmo, capo, e fondatore di quel monasterio, e su'ordine; e di s. Amato, vescouo di Nusco, e già suo discepolo; e di san Donato, monaco dell'ordine stesso. Con vn compendio delle Vite de gli abati da s. Guglielmo in qua: ... indulgenze e priuilegi conceduti e da papi, e da imperadori, e da re alladetta religione. Con la tavola in fine delle cose notabili*⁹⁷.

È interessante notare che, negli ultimi decenni del secolo, si predicasse ormai apertamente dai pulpiti in materia di indulgenze e che il testo della predica si pubblicasse. Alla vigilia del giubileo del 1575 il frate agostiniano Giovanni Battista Antonucci metteva a stampa una serie di «lezioni» sulle indulgenze, tenute ai fedeli nella cattedrale di Piacenza e indirizzate ai membri delle confraternite «priuilegiate di molti tesori spirituali»⁹⁸. Si predicava sulle indulgenze in particolare durante la quaresima, vale a dire durante il periodo liturgico di indottrinamento dei fedeli in vista dell'adem-

⁹⁶ *Vita, et opere sante di Giouanni di Dio, dell'institutione dell'ordine, e suo spedale. Composta per il p. maestro Francesco di Castro sacerdote rettore del detto spedale in Granata. Tradotta dalla lingua spagnola nella italiana dal r. maestro Gio. Francesco Bordini dottore, & prete della Congregatione dell'Oratorio. Con la vita di S. Gio. Calauita, patrone, & protettore dello spedale di Roma. Aggiuntoui in questa terza impressione molte bolle, & indulgenze di sommi pontefici concesse alla religione, & molte altre cose, come nell'indice si legge.* In Firenze, per Francesco Tosi, alle scalee di Badia, 1589 [CNCE 10211].

⁹⁷ In Vinezia, appresso Barezzo Barezzi, 1591 [CNCE 13656].

⁹⁸ *Letzione sopra le sacre indulgenze, fatta dal r.p. fra Gio. Battista Antonucci da Gubbio dell'Ordine eremitano di Santo Agostino, & teologo appresso l'illustrissimo, et reuerendissimo cardinale di Piacenza, nel giouedi in mezzo di Quaresima, ad istanza di molte venerabile compagnie priuilegiate di molti tesori spirituali. La quale fu dichiarata nel luogo solito della Chiesa Cattedrale co'la presenza del popolo inuitato r.p. predicatori di essa città.* In Piacenza, appresso Francesco Conti, 1574 [CNCE 2136].

pimento del precetto della confessione annuale e della comunione pasquale. Così fece un frate carmelitano, con la sua *Predica dell'indulgentie sopra l'Euangelio della quarta domenica di Quadragesima: fatta in Verona, nella chiesa di S. Thomaso de' Carmeliti dal r.p. maestro Christofforo Siluestrano Brenzone. Al clariss. Signor Michele Bon.*⁹⁹, che ebbe almeno quattro edizioni autonome, tra 1581 e 1589, oltre a essere inserita in raccolte di testi giubilari.

Negli ultimi decenni del secolo, poi, si infittirono ampie raccolte. Almeno tre edizioni ebbe quella curata da un canonico lateranense piacentino, Niccolò Malnipote: *Il tesoro celeste dell'indulgenza per li viui, et per li morti. Ouero le ricchezze spirituali del christiano. Nel qual tesoro si dichiara tutto 'l dogma delle indulgenze, et pienissime a mente si comprendano tutte le cose, che si deliberano di sapere per li viui, e per li morti, et in che modo vagliano à quelli et à questi. Con le resolutioni de molti dubij, aperimenti à tal soggetto, et quanto siano acerbe, e crudeli le pene, e tormenti del purgatorio, et con quanti modi, et mezzi si possano liberare le anime, che sono in esso purgatorio. Con li gran beneficij della gloriosissima Madre d'Iddio*¹⁰⁰. Nella dedica indirizzata al marchese Giovanni Antonio Caracciolo si sottolineava in particolare la finalità del testo, ovvero la sua destinazione ai laici devoti.

Di compendio in sommario tali raccolte in lingua volgare andavano assumendo dimensioni editoriali sempre più cospicue, dalla compilazione del francescano osservante Gabriel Molina¹⁰¹ alle oltre cinquecento pagine del sacerdote Terenzio Tripaldo, *Dechiaratione del diuinissimo tesoro delle indulgenze per i viui, e per i morti. Con la resolutione di molti dubij, circa tal materia, e delle commutationi de' voti, nel tempo del Giubileo [...]*¹⁰².

⁹⁹ Stampata in Verona, per Bastiano et Gioianni dalle Donne fratelli, 1581 [CNCE 25622].

¹⁰⁰ In Napoli, appresso Horatio Saluiani, si vendono da Giorgio Stregari nella libreria del Pellegrino, alla stampa a Forcella, 1580. La seconda parte ha un proprio frontespizio: *Li gran beneficij della gloriosissima Madre d'Iddio*. In Napoli, per Gio. Iacomo Carlino stampatore di m. Oratio Saluiani, 1579 (per quest'ultimo cfr. anche CNCE 23754). Si vedano anche CNCE 25070 e CNCE 63798, entrambe del 1589.

¹⁰¹ *Discorsi ouero ragionamenti spirituali, né quali si insegna a vscire facilmente da' peccati. Diuisi in tre parti. Di f. Gabriello Mollina da Castello Arquato min. osseruante di s. Francesco. Composti nouamente oue sono di piu raccolte dal istesso authore tutte l'indulgenze concesse da diuersi sommi pontefici ... Con alcune deuote orationi, & meditationi spirituali per ciascun giorno della settimana*. In Asti, appresso Virgilio Zangrandi, 1590 [CNCE 25801].

¹⁰² *Dechiaratione del diuinissimo tesoro delle indulgenze per i viui, e per i morti. Con la resolutione di molti dubij, circa tal materia, e delle commutationi de' voti, nel tempo del Giubileo; vtile, e necessario a ciascun fidele, e principalmente a' confessori, e penitenti; oue nell'ultimo s'insegna vn modo facilissimo da visitar le chiese per conseguir l'indulgenze. Cauato da i sacri dottori di Santa Chiesa, per il molto*

Oltre alla segnalazione dell'uso della lingua, che nel caso del volgare postula una destinazione editoriale tale da includere ovviamente, se non prioritariamente, anche il laicato devoto, le considerazioni svolte avrebbero dovuto essere corredate, in maniera organica, da puntuali annotazioni relative alla consistenza dei volumi e ai loro formati, allo scopo di meglio definire le modalità di una circolazione dei testi, le cui ulteriori caratteristiche a volte si possono ricavare dalla presunta diffusione delle copie note, sia pure con la dovuta cautela. Quanto alle stampe in formato atlantico, veri e propri manifesti da affiggere per una propaganda a favore delle indulgenze, in qualche modo antitetica all'affissione delle tesi da parte di Martin Lutero, si tratta di un genere tipografico-editoriale di assai difficile conservazione e, quindi, di limitata sopravvivenza. La loro stampa nel formato atlantico dei manifesti, sia in italiano sia in latino, prese un deciso avvio agli inizi del pontificato di Pio IV¹⁰³ e proseguì durante quello del successore, Pio V¹⁰⁴, e si protrasse ampiamente sino all'ultimo decennio del secolo per arciconfraternite¹⁰⁵, ordini religiosi¹⁰⁶ e cattedrali¹⁰⁷. A suo modo singolare fu il "manifesto" pubblicato dal vescovo teatino di Sorrento, Giovanni Antonio Angrisani: *Doctrina de indulgentiis in arborem redacta*¹⁰⁸.

Un'analisi specifica andrebbe condotta, inoltre, sul rapporto tra indulgenza plenaria e prassi dei casi riservati al pontefice, all'interno della pratica della confessione, a cominciare dalla *Bulla S.D.N. Clementis pape VII super concessione indulgentie plenariae cum remissione omnium peccatorum etiam in casibus sue sanctitati reseruatis per vniuersus orbem christianum valitura*¹⁰⁹. Tra l'altro, ovvio era l'inserimento di un «trattato delle sacre indulgenze per li viui, et per i morti» nei testi di devozione orientati alla pratica della confessione, del genere de *Il gioiello de cristiani* del gesuato milanese Paolo Morigia¹¹⁰.

reuer. don Terentio Tripaldo prete, et confessore nella casa santa dell'Annunziata di Napoli. In Napoli, ex officina Horatij Saluiani, appresso Gio. Giacomo Carlino, & Antonio Pace, ad istanza di Gio. Leonardo, e Pompeo Piaceuoli, librari alla strada di San Lorenzo, 1593 [CNCE 30937].

¹⁰³ Per alcuni esempi si vedano CNCE 41884, CNCE 55528, CNCE 42105.

¹⁰⁴ Cfr. CNCE 42361.

¹⁰⁵ Cfr. CNCE 15489 e CNCE 15668.

¹⁰⁶ Cfr. CNCE 58737 e CNCE 69268.

¹⁰⁷ Cfr. CNCE 10345.

¹⁰⁸ Romae, apud Stephanum Paulinum, 1600 [CNCE 1907].

¹⁰⁹ [Roma, 1532?] [CNCE 41947].

¹¹⁰ *Il gioiello de christiani del r.p.f. Paolo Morigia milanese dell'Ordine de Gesuati di s. Girolamo, diuiso in cinque libri. Ne' quali si tratta dell'enormita del peccato, dell'essamine della coscienza, della cognitione di se stesso, della contritione, delle parti della confessione, del modo di sapersi ben confessare, & della perfetta penitenza. Con il modo di riceuere degnamente la santissima comunione; et vn*

Arrivati al giubileo indetto da papa Clemente VIII nell'anno 1600 si addensavano i principali filoni editoriali che avevano percorso il secolo, con qualche avvisaglia negli anni precedenti, dal momento che la raggiunta stabilità nel governo della Chiesa cattolica consentiva di prevedere la celebrazione degli anni santi alla loro regolare scadenza venticinquennale.

Un canonista e canonico bresciano, Lelio Zecchi, pubblicava un opuscolo in latino, all'evidenza destinato a svolgere la funzione di manuale a uso di un clero che si sarebbe dovuto trovato a gestire le indulgenze¹¹¹. Più ambizioso il volume del vescovo di Minori, Tommaso Zerola da Benevento, autore interessato alla *praxis*, sia episcopale che penitenziale¹¹², un libro che si presentava alla stregua di un dotto commento alla bolla di indizione: a giudicare dalle copie superstiti, il suo testo ebbe una discreta diffusione¹¹³. Il mantovano Alessandro Asiano metteva a stampa un opuscolo dal carattere assai pratico, intitolato *Breue auuertimento ad ogni deuoto & fedel christiano dell'ordine che hà da tener nel visitare le quattro chiese di Roma per conseguir l'indulgenza del santiss. giubileo di quest'anno presente 1600. Et insieme delle stationi et del num. delle reliquie di ciascheduna di queste; et del modo che deve osservare nel pregare Iddio mentre visiterà le predette chiese*. Sul frontespizio campeggiavano le insegne di papa Aldobrandini, e al cardinale Cinzio Aldobrandini era

trattato delle sacre indulgenze per li viui, et per i morti. Con molti altri auisi ... In Venetia, appresso Girolamo Polo, 1586 [CNCE 72363].

¹¹¹ *De indulgentiis, et iubileo anni sancti tractatus: in quo, de eorum origine, praestantia, utilitate, & ratione illa assequendi, breui, & facili methodo agitur. Authore Laelio Zecchio theologo ...* Veronae, apud Franciscum a Donniss, & Scipionem Vargnanum eius generum, 1600 [CNCE 67739].

¹¹² *Praxis episcopalis, in qua, ultra quae a sacris canonibus, sacroque concilio Tridentino decisa sunt, ea etiam quae per diuersa bullas diuersorum summorum pontificum, ac responiones illustriss. cardinalium sacrae congregationis vsque ad hodiernum diem circa id declarata, limitata, aut ampliata fuerunt, quàm breuissime continentur ...* Authore Donno Thoma Zerola presbitero Beneuentano, s.t.d. artium, et v.i. professore. Venetiis, apud haeredes Ioan. Varisci, 1595 [CNCE 40879]; *Praxis episcopalis, prima [-secunda] pars. In qua, ultra quae a sacris Canonibus, sacroque Concilio Tridentino decisa sunt, ea etiam quae per diuersas bullas diuersorum summorum pontificum, ac responiones illustriss. cardinalium sacrae congregationis vsque ad hodiernum diem circa id declarata, limitata, aut ampliata fuerunt, quàm breuissime continentur. Accesserunt nuper additiones locupletissimae, ...* Authore reuerend. d. Thoma Zerula episcopo Minorensi Beneuentano ... Venetiis, apud Georgium Variscum, 1599 [CNCE 40154]; *Praxis sacramenti poenitentiae auctore reuerendiss. d. Thoma Zerola Beneuentano episcopo Minoren.* Romae, ex typographia Gulielmi Facciotti, ad instantiam Sebastiani de Francis, 1597 [CNCE 35758]; *Praxis sacramenti poenitentiae. Auctore reuerendiss. d. Thoma Zerola Beneuentano episcopo minoren.* Accesserunt modo additiones satis exuberantes eiusdem reuerendiss. Auctoris. Venetiis, apud Georgium Variscum, 1599 [CNCE 49762].

¹¹³ *Sancti Iubilaei, ac indulgentiarum, necnon commentarii super bullam indictionis eiusdem sancti anni, tractatus per reuer. d. Thomam Zerulam Beneuentanum, episcopum minorensis.* Venetiis, apud Georgium Variscum, 1600 [CNCE 40156].

indirizzata la lettera di dedica¹¹⁴. In quell'anno era pubblicata anche la predica che un frate minore conventuale – L. Tommaso Vandini – aveva tenuto a Bologna alla fine dell'Avvento dell'anno precedente: *Predica dell'anno santo, e dell'indulgenze [...] Nella quale si tratta dell'origine, e de gl'effetti dell'anno santo, e dell'indulgenze; con lo scioglimento di molti dubbij estratti dalla bolla*¹¹⁵. Più corposo, e ambizioso, era il libro di un francescano riformato, alcuni anni prima pellegrino in Terra Santa, Luigi Vulcano da Padula: *Gemma celeste, e pretioso tesoro delle sante indulgenze. Oue si tratta tutto quello ch'è necessario sapere vn fidel christiano, per degnamente guadagnarle; oue anco si ragiona del santiss. giubileo dell'Anno Santo. Raccolto breuemente da molti luoghi delle sacre scritture, consigli, e canoni, e da diuersi dottori di santa Chiesa Cattolica*¹¹⁶.

Con la bolla *Quaecumque* del 16 dicembre 1604 Clemente VIII Aldobrandini istituiva una commissione cardinalizia, la cui esistenza fu prorogata da Paolo V Borghese con la bolla *Romanus Pontifex* del 23 maggio 1606. Sia pure di breve durata, essa anticipava la costituzione della Congregazione romana delle Indulgenze e delle reliquie, istituita da papa Clemente IX con la bolla *In ipsis* del 6 luglio 1669, incaricata di accordare le indulgenze, di sorvegliarne la concessione e di rispondere ai quesiti in merito¹¹⁷. Cambiava dunque il profilo della documentazione disponibile, sia pure nel moltiplicarsi e nel sovrapporsi della competenze delle congregazioni romane. Quando si consulta l'ultimo volume della serie curata da Jesús Martínez De Bujanda, *Index librorum prohibitorum*, vi si ritrova un'ampia serie di *Indulgences apocryphes* dei secoli XVI e XVII¹¹⁸.

È giocoforza arrestarsi a questo punto, anche se, in queste rilevazioni, varrebbe la pena di proseguire oltre nel corso del tempo, sino ad arrivare all'età della restaurazione, quando ebbe luogo un massiccio rilancio delle

¹¹⁴ In Roma, per Guglielmo Faccioto, 1600 [CNCE 3260]. Altra edizione nel medesimo anno: Oruieto, 1600. [CNCE 65141].

¹¹⁵ Il frontespizio prosegue: *Aggiuntoui vn diurno à consolatione de' contemplatori della passione del Signore, e de' viandanti à Roma*. In Bologna, per gli heredi di Gio. Rossi, 1600 [CNCE 29603].

¹¹⁶ In Napoli, per Gio. Giacomo Carlino, ad istanza di Henrico Bacco libraro, 1600 [CNCE 48338].

¹¹⁷ Si vedano in breve É. MAGNIN, *Indulgences*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, VII/2 (1923), 1594-1636, ed É. JOMBART, *Indulgences*, in *Dictionnaire de droit canonique*, V (1953), 1331-1352.

¹¹⁸ *Index librorum prohibitorum*, XI: 1606-1966, a cura di J. Martínez De Bujanda, Montréal - Genève - Sherbrooke 2002, 456-463. Si tratta di 14 dossier, attualmente conservati presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e provenienti da entrambe le congregazioni vaticane.

indulgenze presso i fedeli: «Venti libretti in 29 mila copie vengono pubblicati a Milano nel 1826 per suggerire ai fedeli i modi di lucrare l'indulgenza; e il loro costo medio è bassissimo, di 35 centesimi [...], come richiede la larga suggestione popolare esercitata dal giubileo»¹¹⁹ dell'anno precedente.

¹¹⁹ M. BERENGO, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino 1980, 176.

LUDWIG SCHMUGGE

DIE PÖNITENTIARIE: EIN TRIBUNAL DES GEWISSENS?

In der neueren Literatur zur Geschichte der Busse kommt die Apostolische Pönitentiarie nicht vor. Trotz des Buchtitels ist sie kein Thema in Adriano Prosperis 1996 erschienenem, inzwischen bereits klassischem Werk *Tribunali della coscienza*¹. Weder in dem 1998 publizierten vorzüglichen Sammelband von Peter Biller und A. J. Minnis² noch in der jüngsten Geschichte der Busse, die sich kühn *A New History of Penance* nennt, ist von der Pönitentiarie (sieht man einmal von Torstein Jørgensens Beitrag über Norwegische Pönitentiarie-Suppliken ab) die Rede³. In der ausgezeichneten Darstellung von Joseph Goering *The Internal Forum and the Literatur of Penance and Confession* im Rahmen der History of Medieval Canon Law wird die Apostolische Pönitentiarie leider nur auf einer halben Seite gestreift⁴. Eine Ausnahme macht die breit angelegte Untersuchung von Roberto Rusconi, die jedoch eine andere Ausrichtung besitzt⁵. Die Nichtbeachtung der Pönitentiarie als letzter Instanz des komplexen mittelalterlichen Beicht- und Absolutionsgeschehens erstaunt und kann nicht nur damit zusammenhängen, dass deren Archiv bis 1983 verschlossen blieb, denn die grundlegende und heute noch massgebende institutionengeschichtliche Darstellung des Amtes durch Emil Göller ist bereits Anfang des 20. Jahrhunderts erschienen⁶.

¹ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, Torino 1996.

² *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, ed. by P. Biller - A. J. Minnis, York 1998 (York Studies in Medieval Theology, II).

³ *A New History of Penance*, ed. by A. Firey, Leiden-Boston 2008 (Brill's Companions to the Christian tradition, 14); Jørgensen dort 319-341.

⁴ *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234*, ed. by W. Hartmann and K. Pennington, Washington D.C. 2008, 379-428, hier 390.

⁵ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: La confessione tra medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

⁶ E. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zur Umgestaltung unter Pius V.*, 2 Bde., Rom 1907-1911 (Bibliothek des kgl. Preuss. Historischen Instituts in Rom, 3,4,7,8).

Hat die Pönitentiarie, dieses neben Kammer, Kanzlei und Rota wichtigste päpstliche Dikasterium überhaupt etwas mit der Praxis der sakramentalen Busse zu tun? Ist sie ein "Tribunale della coscienza" gewesen? Zeitgenossen des 15. Jahrhunderts, wie der Engländer John Paston, haben die Pönitentiarie im Jahre 1473 in einen grösseren Zusammenhang gestellt und sie als einen Teil des römischen "Gnadenbrunnens" definiert, als "A well of grace". Papst Leo X. sprach im Jahre 1513 in der Bulle *Pastoralis cura* von der Pönitentiarie als von einem Ort «in qua morum censura et animarum precipue salus vertitur»⁷. Jüngst, im Januar 2009, hat sich unter dem Vorsitz des Grosspönitentiars James Francis Kardinal Stafford im Palazzo della Cancelleria ein internationaler Kongress mit dem Thema *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della penitenza* befasst⁸. In den Kongressbeiträgen wird das Dikasterium wiederholt "tribunale della coscienza" genannt. Überblickt man die zehntausenden von Suppliken, die im Archiv überliefert sind, dann ist festzustellen, dass die Bezeichnung der apostolischen Pönitentiarie als "Tribunal des Gewissens" vielleicht doch nicht angebracht ist.

Organisation und Funktionieren der Pönitentiarie

Bevor nach der Stellung der päpstlichen Pönitentiarie im System des spätmittelalterlichen Busswesen gefragt wird, muss der Aufbau und die Funktionsweise des Amtes knapp skizziert werden. Dabei soll nur von der Pönitentiarie bis zu ihrer Umgestaltung im Rahmen der Tridentinischen Reform unter Pius V. im Jahre 1569 die Rede sein. Im Zuge des Ausbaus der kurialen Administration haben die Päpste, die sich seit dem 11. Jahrhundert als Inhaber der *plenitudo potestatis* verstanden, die Losprechung von zahlreichen kirchlichen Zensuren (später Reservatdelikte genannt, *casus reservati*) einem *maior penitentiarius pape* übertragen. Um diese Person herum entwickelte sich

⁷ ASV, Reg. Vat. 1200 f. 428r. L. SCHMUGGE - P. HERSPERGER - B. WIGGENHAUSER, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458-1464)*, Tübingen 1996 (Bibliothek des DHI in Rom, Band 84), 9, Anm. 26.

⁸ *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della penitenza. Percorsi storici - giuridici - teologici e prospettive pastorali*, a cura di Manlio Sodi - Johan Ickx, Città del Vaticano 2009 (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 55). Dort vor allem die Beiträge von J. ICKX, "Ipsa vero officii maioris poenitentiarii institutio non reperitur?" *La nascita di un tribunale della coscienza*, 19-50, und A. MANFREDI, *La Penitenzieria Apostolica nel Quattrocento attraverso i cardinali penitenzieri e le bolle dei Giubilei*, 63-87. Dazu S. PAGANO, *La disciplina della misericordia*, in *L'Osservatore Romano*, venerdì 13 luglio 2009, 4.

bald eine veritable Behörde, die neben Kammer, Kanzlei und Rota zu den wichtigsten kurialen Dikasterien zählte und seit dem 13. Jahrhundert von einem Kardinal geleitet wurde⁹. Dem Kardinalgrosspönitentiar unterstanden im 15. Jahrhundert 36 *penitentiarii minores*, je 12 an Sankt Peter, Santa Maria Maggiore und an der Lateranbasilika, in Zeiten besonderen Andrangs wie den Heiligen Jahren konnten es auch mehr sein. Nur diese Minderpönitentiare traten als eigentliche Beichtväter in Erscheinung. Sie hörten im Auftrage des Papstes die Beichte der nach Rom strömenden Pilger und vergaben ihnen ihre Sünden, auch jene, deren Vergebung dem Heiligen Vater vorbehalten war (*casus reservati*). Über diese Absolution wurde den Sündern eine *littera ecclesiae* genannte Urkunde ausgestellt. Diese *litterae* der Minderpönitentiare wurden in Rom nicht registriert und sind daher äusserst selten. Eines dieser raren Exemplar findet sich im Stockholmer Reichsarchiv¹⁰: Es handelt sich um eine Pergamenturkunde vom 5.8.1449, ausgestellt durch den deutschen Minderpönitentiar Johannes Calp, *decretorum doctor et magister theologiae*, für den Schweden Nanne Kärling¹¹.

Die *Penitenzieria Apostolica* in Rom hingegen hat für die bei ihr verhandelten Bittschriften Supplikenregister geführt, welche leider erst seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts erhalten sind.

Was beinhalten die Supplikenregister der Pönitentiarie? In die heute im Vatikanischen Geheimarchiv verwahrten Register wurden die positiv beschiedenen Bittschriften von Petenten aus der gesamten Christenheit eingetragen, die sich in schriftlicher Form mit einem Gesuch um Absolution von einer Kirchenstrafe, bzw. der Bitte um Dispens oder eine Lizenz an den Heiligen Vater gewandt hatten. Welche und wieviele Bittschriften abgelehnt worden sind und was mit diesen geschah, wissen wir nicht. Eine Originalsupplik besass keine hohe Überlieferungschance¹² und hat sich deshalb nur in ganz seltenen Ausnahmefällen erhalten, zumeist dann, wenn sie *sola signatura* beschieden worden ist wie das folgende Beispiel ebenfalls aus Schweden¹³. Die Originalsupplik eines gewissen Philipp Yverson, eines schwedischen Adligen, mit der Bitte um Ehedispens im 4. Grad der Blutsverwandtschaft war von

⁹ Hierzu jetzt Ickx, *Ipsa vero officii maioris poenitentiarum institutio*.

¹⁰ Das Dokument ist publiziert im *Diplomatarium Suecanum, Appendix, Acta Pontificum Suecica II: Acta Poenitentiarum, Auctoritate Papae. The Church Province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary 1410-1526*, ed. by S. Risberg, introduction by K. Salonen, Nr. 20, 165.

¹¹ Zu Calp *Repertorium Germanicum*, V 4157, VI 2663 und VII 1331.

¹² Vgl. A. ESCH, „Überlieferungs-Chance“ und „Überlieferungs-Zufall“ als methodisches Problem des Historikers, «Historische Zeitschrift» 240 (1985) 529-570.

¹³ Publiziert in *Finlands medeltidsurkunder*, ed. R. Hausen, Helsinki 1910-1935, Nr. 4948.

seinem Bischof Konrad Bitz von Turku anlässlich dessen *visitatio liminum* bei Pius II. in Siena der Pönitentiarie am 21. Juli 1460 vorgelegt worden. Nach der Signatur durch den Regens C. de Regio hat Bischof Konrad die positiv beschiedene Supplik wieder nach Schweden mitgenommen. Für Yverson wurde daher keine Littera über die erteilte Gnade ausgestellt, die heute in einem Archiv *in partibus* zu finden wäre. Es existiert jedoch im Vatikanischen Archiv die wesentlich kürzer gefasste Version seiner Supplik im Registerband 8.

Die Bearbeitung der Supplik Yversons stellt eine Abweichung vom normalen Geschäftsgang dar. Üblicherweise wurde für jede registrierte und im speziellen Auftrage des Papstes (mit *fiat de speciali et expresso*) oder aufgrund einer Generalvollmacht (mit *fiat de speciali*) zumeist vom Regens des Amtes signierte, das heisst positiv beschiedene Supplik, dem Bittsteller im Namen des Grosspönentiaris eine Littera ausgestellt und ihm persönlich, falls er in Rom anwesend war, oder – wenn nicht – seinem Prokurator übergeben. War der Bittsteller nicht an die Kurie gereist (was die Regel war), wurde die Littera über den Prokurator dem Ordinarius des Petenten oder einem Exekutor *in partibus* sozusagen “auf dem Postwege” zugestellt. Dafür möge ein Beispiel aus Deutschland dienen: Der unehelich geborene Konstanzer Kleriker Konrad Fischer hatte am 26. September 1459 durch den deutschen Prokurator Johannes Weythas bei Papst Pius II. in Mantua um Dispens vom *defectus natalium* nachgesucht, um die höheren Weihen empfangen zu können. Seine Supplik wurde vom Grosspönentiar Filippo Calandrini signiert¹⁴.

Nachdem er die Bitte gewährt hatte liess Calandrini dem zuständigen Bischof von Konstanz unter dem selben Datum eine Littera zusenden, welche sich heute im Generallandesarchiv Karlsruhe befindet.

Aufgrund dieser Genehmigungspraxis der Pönitentiarie finden sich heute viele Dokumente, die von den Aktivitäten des römischen Gnadenbrunnens Zeugnis ablegen, nicht im Vatikanischen Archiv, sondern in den Archiven *in partibus*¹⁵. Darüberhinaus durfte auch jeder päpstliche Legat als *alter ego papae* auf seinen Reisen die Gnaden der Pönitentiarie gewähren und darüber Litterae ausstellen lassen. Deshalb existieren solche Gnadenbriefe ebenfalls

¹⁴ Der Text ist publiziert im *Repertorium Poenitentiarie Germanicum* (RPG), Tübingen 1996, Band IV, 1999.

¹⁵ Dazu L. SCHMUGGE, *Penitentiary Documents from outside the Penitentiary*, in *The Long Arm of Papal Authority*, ed. by G. Jaritz - T. Jørgensen - K. Salonen, Budapest 2005² (CEU Medivalia, 8), 177-186.

in partibus, so etwa eine Littera Kardinals Bessarions betreffend einen Ehedispens für den Grafen von Württemberg. Die Urkunde wird heute im Hauptstaatsarchiv Stuttgart aufbewahrt.

Zum Inhalt der Gnadeneweise

Nach dem formalen Aspekt der Quellen nun zum Inhalt der stets an die Adresse des Papstes gerichteten Bittschriften. Von welchen Vergehen wollten die Gläubigen absolviert werden, wofür wollten sie Dispens erhalten oder wann erbaten sie eine Lizenz? Der Anlass für den Weg zum römischen Gnadenbrunnen ist in einem Verstoss gegen das Kirchenrecht zu suchen bzw. in einer Bitte um Ausnahme von einer Regel. Das kanonische Recht hatte seit dem 11. Jahrhundert alle Bereiche des täglichen Lebens sowohl von Klerikern und Religiösen wie von Laien tief durchdrungen. Damit wuchs das Bedürfnis nach Entlastung für diejenigen, die der Strenge der Kirchengebote nicht oder teilweise nicht nachleben konnten. Ferner waren dem Papst als dem Inhaber der *plenitudo potestatis* durch das Kirchenrecht bzw. die Gründonnerstags-Bulle *in cena domini* zahlreiche Verstösse zur Absolution vorbehalten (die sogenannten *casus reservati*)¹⁶.

Das Gnadenangebot der Pönitentiarie stiess auf grosse Akzeptanz bei den Gläubigen. Die abertausenden von Dispensen und Absolutionen führten zugleich zu einer Aufweichung der kanonischen Normen. Daher kann man im Hinblick auf die Aktivitäten der Pönitentiarie von einer rechtserzeugenden Kraft sozialer Bedürfnisse sprechen. Die römische Kirche verwaltete ja nicht nur die Gebote des Herrn und das alttestamentliche Recht, sondern auch die Gnade, die aus der Erlösungstat des Gottessohnes und den Verdiensten der Heiligen floss. Unter dem Aspekt der Gnade rechtfertigten die Kanonisten eine Dispens als «das Gestatten einer Abweichung von dem, was an sich geboten oder verboten war, um des Erbarmens, der Notwendigkeit oder des Wohles der Kirche willen» (Karl Gerold Fürst)¹⁷. Entscheide der Pönitentiarie sind also als Gratialsachen anzusehen, durch die eine allgemeine Norm des Kirchenrechts im Einzelfall ausser Kraft gesetzt wurde oder in denen Sonderrechte in der Form von Privilegien gewährt wurden. Die Pönitentiarie ist daher nicht in erster Linie ein Tribunal des bzw. für das Gewissen sondern

¹⁶ Zur Geschichte der Bulle *in coena Domini* vgl. Göller, *Die päpstliche Pönitentiarie*, Band I, 1, 242-277.

¹⁷ Artikel *Dispens*, in: *Lexikon des Mittelalters*, 3, München - Zürich 1986, 1113.

vor allem ein Gnadentribunal gewesen. So ist es auch bezeichnend, dass Entscheidungen, die nur das *forum internum* betreffen, in den Pönitentiarie-registern nicht vorkommen.

Das weite Feld der konkreten Gnadenerteilung umfasste für Laien zum Beispiel Pilgerlizenzen nach Jerusalem, Butterbriefe (Gewährung des Genusses von *lacticinia* in der Fastenzeit) und Absolutionen von allen Formen der Exkommunikation, vor allem aber Dispense von einem Ehehindernis sowie die Lizenz für die Wahl eines privaten Beichtvaters. Kleriker erbaten in erster Linie Dispense von allen möglichen Arten von Weihehindernissen (vor allem *ex defectu natalium*, *ex defectu etatis*, *ex defectu corporis*), von der *irregularitas* bzw. *inhabilitas*, ferner Absolution von der Exkommunikation (*ipso facto* oder persönlich ausgesprochenen). Kleriker wie Laien mussten den Papst um Gnade anrufen, wenn sie einen Geistlichen getötet oder verletzt hatten. Rom wird nach Gewaltakten gegen Kleriker bzw. bei Blutvergiessen unter Geistlichen aufgesucht, weil die Absolution gemäss Kanon 15 des 2. Laterankonzils von 1139 (vor allem in schweren Fällen) allein dem Papst vorbehalten war.¹⁸ Regularkleriker gingen die Pönitentiarie wiederholt um die Genehmigung eines Ordens- oder Klosterwechsels an sowie um Befreiung von erzwungenen Ordensgelübden (*professio*) oder mussten sich nach bereits erfolgter Apostasie von der automatischen Exkommunikation absolvieren lassen. Inhaber von Benefizien wollten Lizenzen gemäss der Dekretale *Cum ex eo* Bonifaz' VIII.¹⁹, um ihre Pfründeinkünfte während eines Universitätsstudiums von bis zu 7 Jahren beziehen zu können, wenn ihr Bischof einem solchen Studienurlaub offenbar nicht zugestimmt hatte. Andere Kleriker wollten das römische Brevier beten.

Der Andrang der Gläubigen am Gnadenbrunnen aus allen Gegenden der Christenheit war etwa seit der Mitte des 15. Jahrhunderts so gewaltig angewachsen, dass die Pönitentiarie um Systematisierung ihrer Tätigkeit bemüht, die Registrierung der eingegangenen Suppliken nach Materien

¹⁸ *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* (COD), a cura di G. Alberigo et alii, Bologna 1973³, 200. Kanon *Si quis suadente*, Gratian C. 17 q.4 c.29. Dazu ST. KUTTNER, *Kanonistische Schulldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der Quellen dargestellt*, Città del Vaticano 1935 (Studi e testi, 64), 68-74. Zur Praxis in England: R. H. HELMHOLZ, "Si quis suadente" (C. 17 q.4 c.29): *Theory and practice*, in *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano 1988 (Monumenta Iuris Canonici Series C: Subsidia, 8), 425-438. K. CHRISTENSEN, *The "lost" papal gloss on Si quis suadente* (C.17 q.4 c.29): *John of Salisbury and the canonical tradition in the twelfth century*, «Bulletin of Medieval Canon Law», n.s., 18 (1988) 1-11.

¹⁹ *Liber Sextus*, 1.6.34.

ordnete. Seit dem Pontifikat Pius II., der dem Kardinal Domenico Capranica²⁰ die Leitung der Pönitentiarie übertragen hatte, beginnen die Registerserien regelmässig mit den Matrimonialdispensen, gefolgt von den Rubriken *de diversis formis* und *de declaratoriis*. Dann werden die einfachen Geburtsmakeldispense (*in prima forma*) und danach die Dispense für ein zweites oder drittes Benefiz (*de uberiori gratia*) notiert, es folgen die Weihedispense, die Absolutionen von Generalsentenzen, und die verschiedenen Beichtbriefe (*in forma >Cupientes<*, *in forma >Fervens<*, *in forma >Provenit<*, *in forma >Si inveneris<*) für Laien bzw. für Seelsorger²¹.

Die Pönentiareregister haben ein turbulentes Schicksal gehabt. Erst 100 Jahre, nachdem Napoleon die Bände nach Paris hatte verschleppen lassen²², tauchten sie 1913 in Rom wieder auf, blieben aber bis 1983 der Forschung verschlossen, weil man im Vatikan annahm, die dort registrierten Suppliken könnten das *forum internum* und damit das Beichtgeheimnis betreffen²³. Tatsächlich durften Suppliken, die Nachrichten aus einem Beichtvorgang enthielten, nach dem *stilus curiae* überhaupt nicht registriert werden. In einigen Fällen findet sich dementsprechend bei einer teilweise aufgenommenen, dann aber durchgestrichenen Supplik die Randbemerkung des Korrektors *in foro conscientie*²⁴. Wir dürfen also davon ausgehen, dass alle in die Register der Pönitentiarie aufgenommenen Suppliken vor dem Jahr 1569 nicht dem Beichtgeheimnis unterlagen, deshalb auch für Dritte bestimmt waren und kein Material des *forum internum* enthalten. Die apostolische Pönitentiarie war also ein Gnadentribunal und, von der Funktion der Minderpönentiarie einmal abgesehen, die – wie wir gesehen haben – in den von ihnen ausgestellten Litterae die gebeichtete Sünde nicht erwähnten, keine Institution der Ohrenbeichte (*confessio auricularis*).

²⁰ Dazu MANFREDI, *La Penitenzieria Apostolica*, 67-77.

²¹ Vgl. zur Systematik der Pönentiarie-suppliken und zu den kanonistischen Grundlagen der Entscheidungen Schmutge - Hersperger - Wiggenhauser, *Die Supplikenregister*, sowie die Einleitungen der bisher erschienenen Bände des vom DHI in Rom herausgegebenen *Repertorium Pönentiarie Germanicum* (RPG, Tübingen 1996ff). Zu Pius II. auch K. SALONEN, *The Penitentiary under Pope Pius II. The Supplications and their Provenance*, in *The Long Arm of Papal Authority*, 11-21.

²² R. RITZLER, *Die Verschleppung der päpstlichen Archive nach Paris unter Napoleon I. und deren Rückführung nach Rom in den Jahren 1815-1817*, «Römische Historische Mitteilungen» 6/7 (1962/64) 144-190.

²³ E. GÖLLER, *Das alte Archiv der päpstlichen Pönentiarie*, Festgabe für Anton de Waal (Römische Quartalschrift. Supplementband, 20), Rom-Freiburg 1913, 1-19.

²⁴ So z.B. in ASV, *PA, Reg. Matrim.* 38, f. 300v.

Statistik

In den vergangenen 20 Jahren habe ich mit zahlreichen Mitarbeitern und meiner Frau die Supplikenregister der Pönitentiarie für die Zeit von 1455 bis 1521, also die Pontifikate von Calixt III. bis zu Leo X. umfassend, durchgesehen. Das Deutsche Historische Institut in Rom hat seit 1996 als Herausgeber des *Repertorium Poenitentiarie Germanicum* alle Betreffende, die von Petenten aus deutschsprachigen Ländern an den Papst gerichtet worden sind, in bisher 7 Bänden publiziert. Für die anderen Gegenden der Christenheit wurden von Kirsi Salonen und mir nur eine statistische Erhebungen der Materien angestellt. Für den Pontifikat Pius II. hat Frau Salonen allerdings eine vollständige Analyse der Suppliken aus der gesamten Christenheit vorgelegt²⁵. Die erhobenen Zahlen sind eindrucksvoll: in den 66 Jahren unseres Untersuchungszeitraumes haben die Schreiber des Gnadenamtes 213.452 Bittschriften aus allen Ecken des *orbis christianus* in ihre Register aufgenommen, im Schnitt etwa 3.200 pro Jahr mit einer deutlichen Spitze in den Heiligen Jahren 1475 und 1500²⁶. Eine Verteilung auf die einzelnen Jahre ist leider nicht möglich, weil – wie gesagt – nur die deutschen Suppliken detailliert bearbeitet sind. Zu beachten ist ausserdem, dass die aus den Pontifikaten Alexanders VI., Julius II. und Leos X. (1492 bis 1521) erhaltenen Register die Zeit nicht komplett abdecken, sondern die Archivbestände beträchtliche Lücken aufweisen und deshalb die Statistik etwas verzerren²⁷.

Suppliken der Pönitentiarie (1455-1521)

	Total	Italien	D. Reich	Frankr.	Iberia	Brit.Ins.	Osteur.	Nordeur.
Calixt III.	8882	2367	2252	1609	1626	558	342	67
Pius II.	15343	3445	3369	4484	2158	1176	465	87
Paul II.	24731	7193	5070	6053	3215	2221	831	148
Sixtus IV.	37039	12150	7409	8204	4658	3068	1066	286
Inn. VIII.	28493	10514	5320	6012	4367	1621	471	94

²⁵ SALONEN, *The Penitentiary under Pope Pius II.*

²⁶ L. SCHMUGGE, *Die Jubiläen von 1450 und 1475 im Spiegel des Archivs der Pönitentiarie*, in *I Giubilei nella storia della Chiesa*, Città del Vaticano 2001 (Pontificio Comitato di scienze storiche, Atti e documenti, 10), 359-375.

²⁷ Vgl. L. SCHMUGGE, *Kirche, Kinder, Karrieren*, Zürich 1995, 480-483. Die Addition aller Suppliken in den Tabellen berücksichtigt auch die nicht eindeutig einer geographischen Region zuzuweisenden Fälle.

Alex. VI.	43381	16779	6735	10029	6706	1882	907	203
Julius II.	30994	12275	3322	4748	8456	1548	474	86
Leo X.	24589	6623	2361	5765	8494	774	360	81
	213452	71346	35838	46904	39680	12848	4916	1052

Im Folgenden kann nicht die Gesamtheit aller Materien der Gnadenerteilung durch die apostolische Pönitentiarie analysiert werden. Zwei für die Laienwelt besonders wichtige Themen sollen herausgegriffen sein, die Ehedispense und die Beichtbriefe.

Ehedispense

Sozialgeschichtlich weitreichende Folgen für die Laien besaßen vor allem die kirchlichen Ebehindernisse. In allen Gebieten der Christenheit waren im späten Mittelalter alle sich aus den Normen des kanonischen Rechts ergebenden Ebehindernisse bekannt. Noch Alessandro Manzoni lässt in seinen *Promessi sposi* den guten Don Abbondio einen mittelalterlichen Merkvers über diese Hindernisse dem Renzo an den Kopf werfen:

*Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas*²⁸.

So erstaunt es nicht, dass unter allen Materien der Pönitentiarie Ehedispense den umfangreichsten Teilbestand ausmachen (insgesamt 82.663 Suppliken oder etwas weniger als 40 %), allerdings mit einer unterschiedlichen Verteilung in den europäischen Regionen, wie die folgende Tabelle zeigt. Durch die kanonischen Inzestverbote war die Freiheit der Partnerwahl eingeschränkt, obwohl dieses 1215 durch Kanon 50 des IV. Laterankonzils bereits vom siebten auf den vierten Verwandtschaftsgrad reduziert worden war²⁹. Die meisten Paare suchten daher in ihren Suppliken um Dispens von einem solchen Inzestverbot nach, sei es wegen *affinitas*, *consanguinitas* oder *cognatio spiritualis*³⁰.

²⁸ A. MANZONI, *I promessi sposi*, cap. II.

²⁹ COD, 257-259. *Liber extra*, 4.4.8. Zur Entstehung des Inzestverbots jetzt K. UBL, *Inzestverbot und Gesetzgebung*, Berlin 2008 (Millennium Studies, 20).

³⁰ Vgl. dazu L. SCHMUGGE, *Ehen vor Gericht. Paare der Renaissance vor dem Papst*, Berlin 2008.

Ehedispense 1455-1521

	Total	Italien	D. Reich	Frankr.	Iberia	Brit. Ins.	Osteur.	Nordeur.
Calix III.	2379	911	390	276	512	233	52	0
Pius II.	4040	1532	656	794	546	395	60	8
Paul II.	7315	3212	975	1049	951	1003	115	10
Sixtus IV.	15344	7431	1993	2305	1712	1532	262	35
Inn. VIII.	13530	7115	2155	2135	1244	718	125	11
Alex. VI.	20129	11738	2098	2888	2128	1031	192	30
Julius II.	14625	8160	1250	1851	2219	955	164	28
Leo X.	5301	1813	508	1661	951	314	43	5
	82663	41903	10025	12959	10263	6181	1013	127

Die ungleiche geographische Verteilung der von der Pönitentiarie gewährten Ehedispense auf dem europäischen Kontinent bedarf noch einer genauen Untersuchung. Vorerst sei nur auf die Unterschiede hingewiesen. Auf italienische Petenten fallen mit 41.903 Gesuchen mehr als die Hälfte aller Matrimonialdispense, auf Frankreich knapp 16%. Je etwa 10.000 Bittschriften (oder 12,5%) kamen aus Spanien und den Gebiet des spätmittelalterlichen Heiligen Römischen Reiches. Bei der in Relation zur Bevölkerung recht grossen Zahl von 6.181 Suppliken von den Britischen Inseln ist zu beachten, dass der überwiegende Teil nicht aus England, sondern aus irischen Kirchenprovinzen kommt, wo endogame Heiraten eine lange kulturelle Tradition hatten. Auch bei den Ehedispensen gilt der für die Pontifikate Alexanders VI., Julius' II. und Leos X. gemachte Vorbehalt, dass nämlich die Daten wegen fehlender Registerbände lückenhaft sind und die Statistik nicht zuverlässig ist. Die Verteilung der deutschen Betreffende auf die Jahreskurve zeigt die bereits erwähnten "Ausreisser": 1459, den Türkenkongress von Mantua, sowie die Heiligen Jahre 1475 und 1500.

Wieviel kostete die Petenten ein Gesuch um Ehedispens von der Pönitentiarie? Generell gilt: Die Kirche darf für ihre Gnadenerweise in keinem Fall eine materielle Entschädigung oder gar eine Geldzahlung verlangen, das hiesse die Gnade verkaufen und wäre Simonie. Auch die Pönitentiarie erhob daher nur Gebühren bzw. Taxen, welche die Kosten des Amtes für Schreiber, Siegler, Registerführung und Expedition decken sollten. Dennoch existierte an der Kurie schon immer eine bestimmte Form von Strafzahlung bei solchen Übertretungen des Rechts, die als besonders gravierend angesehen wurden, etwa bei simonistischen Pfründengeschäften. Diese Strafzahlung, theologisch vielleicht mit einer Art Ersatz für die *satisfactio* als Teil einer um-

fassenden Busse zu verstehen, wird im kurialen Sprachgebrauch *compositio* genannt. Seit Calixt III. wurden Kompositionszahlungen durch den päpstlichen Datar, der die päpstliche Privatschatulle führte, überwacht und die Gelder durch diesen Vertrauten des Papstes eingezogen³¹. In dem hier untersuchten Zeitraum hat die Pönitentiarie eine Komposition fast ausschliesslich bei Ehedispensen verfügt. Von den 10'025 Ehedispensen, die für deutsche Bittsteller zwischen 1455 und 1503 registriert worden sind, wurden immerhin 8% mit einer *compositio* belastet (842 von 928 Kompositionen insgesamt). Die *compositio* betraf Paare, die im 3. Verwandtschaftsgrad verbunden waren und solche Bittsteller, die um ein Ehehindernis zwischen ihnen wussten, aber trotzdem die Ehe geschlossen hatten. Da die Supplik vor der Zahlung genehmigt worden war (und die Littera erst nach Eingang des Geldes ausgestellt wurde), konnte rein formal gesehen die Komposition nicht als Simonie bezeichnet werden. Deren Höhe war variabel und vom sozialen Stand der Petenten abhängig. In den vatikanischen Introitus-Registern Papst Pauls II. (1464-1471) begegnen Kompositions-Zahlungen in einer Höhe zwischen 4 und 102 Kammergulden³².

Pönitentiarie und Beichte

Ebenfalls seit dem IV. Laterankonzil von 1215 waren durch den Kanon 21 wie bekannt alle Christen angehalten, wenigstens einmal im Jahr ihrem *sacerdos proprius* zu beichten³³. Unter *sacerdos proprius* war in der Regel der mit *cura animarum* beauftragte Seelsorger einer *ecclesia parochialis* gemeint. Die Pönitentiarie (wie auch die Kanzlei) gewährte aber auch die Lizenz, die Sünden einem *privaten* Beichtvater zu bekennen. Diese Lizenzen, *litterae confessionales* genannt und oft mit einem vollkommenen Ablass *in articulo mortis* verbunden, erfreuten sich insbesondere in gehobenen sozialen Schichten, bei Adligen und Stadtbürgern, grosser Beliebtheit. Die insgesamt

³¹ Siehe dazu RPG, Band III, XVI-XVIII und W. MÜLLER, *Die Gebühren der päpstlichen Pönitentiarie (1338-1569)*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken» 78 (1998) 189-261.

³² Vgl. dazu SCHMUGGE, *Ehen vor Gericht*, 30-33 und L. SCHMUGGE, *Deutsche Ehen vor römischem Gericht. Matrimonialdispense der Pönitentiarie aus deutschsprachigen Gegenden Europas (1455-1484)*, in *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the parties in the Later Middle Ages*, ed. by K. Salonen and Chr. Krötzl, Roma 2003 (Acta Instituti Romani Finlandiae, 28), 115-127, hier S. 123.

³³ *Omnis utriusque sexus*, COD, 245; *Liber extra*, 5.38.12.

18.180 Suppliken um eine *littera confessionalis* im Untersuchungszeitraum 1455 bis 1503 sprechen eine deutliche Sprache. Im europäischen Vergleich fällt auf, dass Frankreich mit gut 50% aller Beichtbriefe (9.753 Suppliken absolut) hier alle anderen Länder weit übertraf. Der Wunsch nach einer individuellen Seelsorge war in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stark ausgeprägt und hat unter Papst Alexander VI. auch in allen anderen Ländern (ausser in Spanien) stark zugenommen.

Litterae confessionales 1455-1503

	Total	Italien	D. Reich	Frankr.	Iberia	Brit. Ins.	Osteur.	Nordeur.
Calixt III.	1440	149	455	563	108	55	81	16
Pius II.	2710	137	598	1724	107	143	130	19
Paul II.	3736	273	793	2103	187	211	143	26
Sixtus IV.	3458	297	802	1788	148	148	211	41
Inn. VIII.	1957	306	383	844	211	83	113	8
Alex. VI.	4879	527	768	2731	167	216	400	30
	18180	1689	3799	9753	928	856	1078	140

Schluss

1. Die apostolische Pönitentiarie blieb bis zur Tridentinischen Reform ein Gnadentribunal. Kleriker wie Laien, die geltende Normen des Kirchenrechts verletzt hatten oder Dispens bzw. Lizenz für eine Ausnahme erhalten wollten, mussten sich an den Papst als den Inhaber der *plenitudo potestatis* wenden.

2. Die Ohrenbeichte praktizierten nur die Minderpönitentiare in den römischen Basiliken, welche im Namen des Papstes Absolution und Sündenvergebung auch bei *casus reservati* erteilten. Sie stellten den Gläubigen darüber eine *littera ecclesiae* aus, die an der Kurie nicht registriert und in der die gebeichtete Sünde nicht erwähnt wurde.

3. Die Supplikenregister der Pönitentiarie enthalten kein Material, welches das *forum internum* betrifft. Bittschriften, die diesem Bereich zuzuordnen waren, durften nicht registriert werden.

4. Die Zehntausenden von Suppliken bezeugen jedoch, dass der römische Gnadenbrunnen von Gläubigen aus allen Teilen der Christenheit eifrig genutzt wurde, wenn auch mit bemerkenswerten regionalen Unterschieden,

nicht nur bei den Ehedispensen. Zwischen 1455 und 1521 wurden in Rom 82.663 Matrimonialdispense und 18.180 Beichtbriefe registriert, die Gesamtzahl aller in Rom bewilligten Suppliken betrug im gleichen Zeitraum 213.452.

5. Die Voraussetzung für eine Absolution bestand immer in einer vom Petenten geäußerten Reue. Die Pönitentiarie entschied jedoch nicht inhaltlich über die vom Petenten vorgebrachten Fakten, sondern übertrug die Prüfung der *veritas precum* dem zuständigen Ordinarius, wie am Beispiel Konrad Fischers gezeigt. Erst nach einer prozessualen Bestätigung der Fakten durfte der Ordinarius dem Petenten im Namen des Papstes zu Gnade erteilen.

6. Suppliken, die gegen göttliches Recht verstossen hätten, wurden nicht zugelassen und finden sich demnach nicht in den Registern der apostolischen Pönitentiarie.

ALFONSO V. AMARANTE

PROBABILISMO, ATTRIZIONISMO E CONTRIZIONISMO

Il concilio tridentino stabiliva che la forma ordinaria per celebrare correttamente il sacramento della riconciliazione fosse quella auricolare. Il penitente era chiamato a confessare al sacerdote tutti i peccati commessi, distinguendoli per specie e numero. Inoltre, per potersi accostare degnamente a questo sacramento, era chiamato a compiere un passo previo: doveva chiedersi se si confessava per amore verso Dio o per paura della pena eterna.

Questa la teoria. Nella realtà dei fatti, i confessori dell'età moderna si trovarono di fronte una massa di persone cosiddette "rozze", le quali non sempre erano capaci di questa e altre sottigliezze teologiche, ma nella maggior parte dei casi si lasciavano muovere da un dovere da adempiere. I penitenzieri erano, dunque, chiamati in causa in prima persona a indagare e comprendere le vere motivazioni da cui erano mossi i penitenti.

Per ascoltare le confessioni bisognava, però, istruire confessori in grado di applicare adeguatamente nella prassi pastorale le indicazioni normate dai padri conciliari e, di conseguenza, occorreva una preparazione adeguata. Per ovviare a questo problema nella prima metà dell'epoca moderna, le scuole teologiche preparavano sostanzialmente due categorie di pastori: i più dotati intellettualmente erano inviati a studiare dogmatica, mentre quelli meno speculativi seguivano dei corsi sui casi di coscienza per esser poi deputati all'ascolto delle confessioni.

Il concilio di Trento sembrava che avesse fuggato ogni dubbio sulla problematica della contrizione e attrizione, ma in sede di speculazione teologica si aprì un articolato dibattito su questi concetti. La problematica nata in seno alla riflessione teologica sembrava una mera speculazione, ma era fortemente sentita a livello pastorale, tanto da arrivare, con la discesa in campo del sistema morale probabilista, a un acerrimo contrasto tra coloro che venivano definiti lassisti e i rigoristi.

In questo studio cercheremo di seguire la definizione dei concetti di contrizione e di attrizione e l'acuirsi del dibattito con il pensiero dei teologi probabilisti. Per comprendere i rapporti vitali che hanno determinato un conflitto così aspro attueremo tre passaggi: *in primis* cercheremo di comprendere il concetto di contrizione e di attrizione fino al concilio di Trento; seguiremo poi la nascita del probabilismo e l'influsso che ha esercitato sulla pratica pastorale; e infine lo scontro che ne è nato a causa delle diverse interpretazioni proposte dal probabilismo prima e dal giansenismo poi, con il decisivo intervento della chiarificazione magisteriale.

Lo sviluppo del concetto di contrizione e di attrizione

Il termine contrizione, derivante dal latino *conterere* etimologicamente significa stritolare, tritare, annientare, spezzare, e indica nel linguaggio teologico un pentimento sincero, interiore, che scaturisce dalla comprensione del vero amore per Dio. Il termine attrizione, anch'esso derivante dal latino, letteralmente significa spiegare, e nel lessico teologico indica un pentimento imperfetto che nasce dalla paura del castigo di Dio. Entrambi i termini, però, hanno subito nel corso dei secoli letture accentuate in misura diversa.

Il significato della *contritio* venne messo in risalto nel periodo medievale da Ugo di San Vittore (1097-1141) in contrapposizione al pensiero di sant'Anselmo d'Aosta (1033-1109), vescovo di Canterbury. Anselmo nei suoi scritti, e particolarmente nel commentario su Luca (capitolo 17, versetto 14), esaltava la contrizione a discapito del potere di legare e sciogliere e vedeva nella contrizione un mezzo per entrare in contemplazione di Dio. Lo stesso Pietro Lombardo († 1160), sulla scia di Ugo di San Vittore, sostenne che la carità, oltre a togliere la macchia del peccato, libera anche dalla colpa che ne consegue¹.

Il termine *attritio*, con il quale si indicava una contrizione imperfetta, venne immesso nel linguaggio teologico per distinguerlo dal pentimento sincero. I primi teologi che iniziarono a usare questo termine furono Alain de Lille († 1203) e Guglielmo d'Auvergne (1180 ca.-1249)². La prima volta che compare la distinzione esplicita tra contrizione e attrizione è nella regola 85 delle *Regulae de sacra theologia* di Alain de Lille. Per Guglielmo d'Au-

¹ Cfr. P. ADNÈS, *Pénitence*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, XII/1, Paris 1984, 971.

² Cfr. J. LAFFITTE, *Il senso del perdono nella tradizione cristiana*, in *Dono e perdono nelle relazioni familiari*, a cura di E. Scabini - G. Rossi, Milano 2000, 53.

vergne «all'assoluzione viene riconosciuta la possibilità che *ex attritio fit contritus*, cioè l'attrizione, in forza della confessione, viene perfezionata in contrizione»³; intesa in questo senso l'attrizione spiana la strada alla remissione dei peccati.

Per san Tommaso d'Aquino (1225-1274) invece questa affermazione non è vera. Egli sostiene che «ciò è evidentemente impossibile. Poiché sebbene l'abito della fede diventi formato, mai tuttavia un atto di fede informe diventa atto di fede formata [...]. Ora l'attrizione e la contrizione non sono abiti, ma semplicemente atti. [...] Quindi in nessun modo l'attrizione può divenire contrizione»⁴.

Successivamente il teologo nominalista Durand de Saint-Pourçain (1270-1334) scriverà che la contrizione è il pentimento dei peccati che nasce a motivo della carità verso Dio, mentre l'attrizione nasce a motivo del pensiero del castigo da meritare⁵. Questa distinzione venne accettata a patto che l'attrizione contenesse anche la volontà di non peccare più per rendere valida l'assoluzione sacramentale.

Particolarmente quest'ultima posizione sarà tenuta in conto durante la stesura delle proposizioni sulla penitenza durante i lavori del concilio di Trento.

La definizione conciliare

L'elaborazione e la stesura dei canoni penitenziali fu molto laboriosa a causa del trasferimento del concilio da Bologna a Trento. I teologi minori – così chiamati in quanto non avevano diritto di voto nelle sessioni plenarie – avevano iniziato a lavorare intorno alla loro stesura già nel periodo bolognese. Con il trasferimento dei lavori conciliari da Bologna a Trento nel 1551 «tutto il lavoro verrà ripreso da capo e sarà portato definitivamente a termine a Trento»⁶. Lo sviluppo e l'esame dei nove canoni sulla dottrina della penitenza richiesero tre sessioni fino ad arrivare all'approvazione definitiva nel novembre del 1551.

³ C. SCORDATO, *Il settenario sacramentale, excursus storico - teologico e dogmatico*, Trapani 2007, 131.

⁴ S. Th. q. 1, a. 3; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica, Supplemento*, vol. VI, Bologna 1997, 14.

⁵ Cfr. ADNÈS, *Pénitence*, 972.

⁶ A. AMATO, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*, Roma 1974, 66.

Nel canone quarto veniva chiarificata dai padri conciliari la dottrina della contrizione e dell'attrizione. Essi a tal proposito così si esprimevano:

«La contrizione, che tra i suddetti atti del penitente occupa il primo posto, è il dolore dell'animo e la detestazione del peccato commesso, col proposito di non peccare più in avvenire. [...] Dichiarò, quindi, il santo sinodo che questa contrizione include non solo la cessazione del peccato e il proposito e l'inizio di una nuova vita, ma anche l'odio della vecchia vita [...] Insegna, inoltre, il concilio che, se anche avviene che questa contrizione talvolta possa esser perfetta nell'amore e riconcilia l'uomo con Dio già prima che questo sacramento realmente sia ricevuto, tuttavia questa riconciliazione non è da attribuirsi alla contrizione in sé senza il proposito di ricevere il sacramento incluso in essa. E dichiara anche che quella contrizione imperfetta, che vien detta 'attrizione' perché prodotta comunemente o dalla considerazione della bruttezza del peccato o dal timore dell'inferno e delle pene, se esclude la volontà di peccare con la speranza del perdono, non solo non rende l'uomo ipocrita e maggiormente peccatore, ma è addirittura un dono di Dio ed un impulso dello Spirito santo - che non abita ancora nell'anima, ma che soltanto la sprona - da cui il penitente viene stimolato e con cui si prepara la via alla giustizia. E quantunque per sé, senza il sacramento della penitenza, sia impotente a condurre il peccatore alla giustificazione, tuttavia lo dispone ad impetrare la grazia di Dio nel sacramento della penitenza. Scossi, infatti, salutarmente da questo timore, gli abitanti di Ninive fecero penitenza alla predicazione di Giona, piena di minacce. Ed ottennero misericordia da Dio. Perciò falsamente alcuni accusano gli scrittori cattolici, quasi abbiano insegnato che il sacramento della penitenza conferisca la grazia senza un moto interiore, buono, di chi lo riceve: cosa che la chiesa di Dio non ha mai insegnato e mai creduto. Ma anche questo insegnano falsamente: che, cioè, la contrizione sia cosa estorta e forzata, non libera e volontaria»⁷.

Secondo le disposizioni conciliari quindi tra gli atti del penitente il primo posto è riservato alla contrizione, la quale è definita come «il dolore dell'animo e la detestazione del peccato commesso, col proposito di non peccare più in avvenire», cioè è mossa dall'amore per Dio. Di conseguenza l'attrizione per rendere valido il sacramento della penitenza deve essere mossa dalla volontà di non peccare per il futuro. Lo scontro tra i contrizionisti e gli attrizionisti nascerà proprio sull'interpretazione di questa espressione.

⁷ *Concilium Tridentinum*, Sess. XIV, cap. IV, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo et al., Bologna 1991, 705.

I padri nel definire questa dottrina erano certamente preoccupati delle posizioni dei protestanti – i quali consideravano la penitenza legata al sacramento del battesimo – principalmente sul concetto di giustificazione.

Come si può notare, dalla definizione conciliare emerge una netta differenza rispetto ai teologi medievali. Questi ultimi leggevano il rapporto contrizione-attrizione su un piano ontologico, mentre la teologia tridentina sembra che legga questo rapporto ad un livello più psicologico.

Il concilio, pur precisando i termini in oggetto, insiste particolarmente sul concetto di disposizione interiore del penitente per la giustificazione. I decreti sulla penitenza, infatti, non possono essere letti separandoli da quelli riguardanti il processo di giustificazione nell'uomo. Per i padri conciliari il termine *contritio* ha un significato generico, in quanto con esso è indicato il pentimento interiore del peccatore che può nascere sia da una carità perfetta sia dalla carità ispirata. Introducendo il concetto di attrizione si vuol sottolineare la sufficienza del distacco dal peccato: «niente è detto di ciò che si produce nel peccatore attrito che riceve l'assoluzione, niente si dice sulla necessità che la contrizione imperfetta sia perfezionata da motivazioni di carità»⁸.

I padri conciliari, insistendo sulle parti del sacramento della penitenza, vogliono ribadire con forza che esso è uno dei sette sacramenti istituito da Cristo come strada privilegiata per la salvezza.

Queste precisazioni conciliari eserciteranno sul piano pratico una svolta notevole sul modo di intendere il peccato e di conseguenza il peccatore.

L'Università di Salamanca e il probabilismo

La scoperta dell'America, la sua successiva conquista ed evangelizzazione permettono una riflessione intorno ai diritti universali degli uomini. In tale contesto di revisione emerge l'Università di Salamanca, soprattutto grazie a Francisco de Vitoria (1485-1546) il quale, impressionato dalle notizie sulla conquista del Perù a opera di Pizarro, decide di studiare a fondo i problemi sorti dalla nuova situazione mondiale. La sua riflessione dà vita, quindi, a questa scuola, la quale si impone, progressivamente, nelle principali università della penisola iberica e in Europa.

Dal punto di vista della teologia morale, nell'Università di Salamanca risulta considerevole l'influenza di Ockham (1280-1349), in modo particolare

⁸ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, Milano 1996, 359-360.

sulla prima generazione dei domenicani. Non dimentichiamo che il maestro di Francisco de Vitoria a Parigi, Pierre Crokaert (1470-1514), subisce l'influenza del nominalismo. Il domenicano Domingo Báñez (1528-1604) successivamente, alla fine del XVI secolo, critica aspramente le influenze occamistiche sul tomismo. Né Francisco de Vitoria, né Domingo Soto (1495-1560) colgono la struttura unitaria del tomismo e si soffermano, soprattutto, sugli elementi della morale, preparando così lo smembramento della teologia in dogmatica e morale.

Francisco de Vitoria insegna l'estrinsecismo a proposito delle opinioni dei dottori. Il giudizio della coscienza non si forma più su un modo vitale, ma sull'autorità dei teologi e attraverso i principi riflessi. Vitoria, avendo accolto la distinzione elaborata da Tommaso De Vio detto Caietano (1468-1534) tra il dubbio speculativo ed il dubbio pratico, parla della coscienza praticamente certa formata dai principi riflessi. Così non fa meraviglia che sia un professore di Salamanca, il domenicano Bartolomé de Medina (1528-1580), ad aver dato per primo la formula esatta del probabilismo: «Se un'opinione è probabile – se cioè essa è sostenuta da uomini sapienti ed è confermata da ottimi argomenti – è lecito seguirla, anche se quella opposta sia più probabile». Medina non considera che due forme di probabilità: di fronte ad un'opinione più probabile, l'opinione probabile conserva tutta la sua probabilità.

Questo principio dell'esistenza quasi all'esterno dello spirito delle opinioni riconosciute come probabilità è alla base del probabilismo, ma occorre ancora un'evoluzione nella dottrina del probabilismo affinché si possa parlare di un'influenza del probabilismo sul lassismo⁹.

Bartolomé de Medina e il probabilismo

Il pensiero di Medina, per molti anni, è stato oggetto di controversia tra i domenicani e i gesuiti riguardo al probabilismo. Si tratta di una polemica rimasta viva per tanti anni ed è certo che Medina ha occupato un posto importante nella storia della teologia morale, soprattutto per avere voluto dare una risposta ai problemi del suo tempo in opposizione alla dottrina di san Tommaso. Nella diciannovesima questione delle sue *Expositiones in primam secundae Divi Thomae* (1577), il Nostro si chiede se la coscienza erronea ob-

⁹ Cfr. J. BARRIENTOS GARCÍA, *Bartolomé de Medina, O.P., y la Universidad de Salamanca*, «Ciencia Tomista» 107 (1980) 251-286.

bliga oppure no. Nella stessa, egli discute anche il problema del dubbio della coscienza. Come Caietano e Soto, Medina arriva a formulare una distinzione tra l'incertezza speculativa e quella pratica: «la caratteristica essenziale del probabile non sta nel risolvere speculativamente il problema dal punto di vista della verità, quanto piuttosto nel garantire la sicurezza della coscienza che agisce». Di conseguenza «trattandosi di sicurezza, un'opinione probabile continua ad essere probabile anche nel caso che l'opinione contraria sia più probabile»¹⁰.

Il modo in cui Medina presenta la questione, in quest'opera, è nuovo. Egli perviene a una sostanziale distinzione tra due modi di opinioni morali: quelle che sono probabili e quelle che sono improbabili.

Riferendosi ad Aristotele, Medina stabilisce che le opinioni probabili sono quelle confermate da molti argomenti, come anche l'autorità della prudenza. Le opinioni improbabili trovano il supporto degli argomenti e delle autorità. Medina è consapevole che i giudizi normativi riguardanti una decisione presa in condizione d'incertezza indicando una soluzione accordata; di conseguenza si è obbligati a seguire l'opinione più probabile. Egli presenta una soluzione differente, affermando che: «Si est opinio probabilis (quam scilicet asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta), licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit»¹¹. Questa opinione probabile deve essere però sostenuta da dottori sapienti e validi argomenti, con cui Medina identifica le fonti della moralità positiva.

Per giustificare l'articolazione della sua proposta Medina fa uso di tre argomenti. Il primo argomento a favore di questo punto di vista è che, poiché ci è concesso di seguire le opinioni probabili a livello speculativo senza pericolo di errore, siamo anche costretti a seguire le opinioni probabili a livello pratico, senza il pericolo di peccare.

Il secondo argomento è che la nozione di opinione probabile implica che un'opinione probabile potrebbe essere seguita senza rimprovero. Nella condizione in cui un'opinione è probabile e, nello stesso tempo, non ci è concessa seguirla, ci troviamo dinanzi a una contraddizione. Essa, però, è risolta allorquando consideriamo il termine opinione probabile come sinonimo di opinione approvabile da parte delle autorità qualificate.

¹⁰ L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a S. Alfonso de Liguori*, Cinisello Balsamo 1990, 722-723. Cfr. *Commentarium in I-II Summae Theologiae Sancti Thomae*, Venetiis 1590, q. 19, art. 5.

¹¹ Cfr. *Storia della teologia*, vol. II, a cura di G. Occhipinti, Roma 1996, 444-446.

Il terzo argomento ha qualche somiglianza con il secondo. Medina dichiara, infatti, che, nel seguire un'opinione probabile, nessuno è compromesso con il peccato, perché un'opinione probabile è in accordo con la retta ragione, come pure l'opinione degli uomini prudenti e saggi. Se un'opinione particolare è contro ragione, allora, per definizione, essa non rappresenta un'opinione probabile.

La nozione di probabilità è connessa quindi alla nozione di retta ragione. Medina considera possibile che tra due opposte opinioni probabili, ambedue sono, contemporaneamente, in accordo con la retta ragione. Il suo giudizio è che l'opinione più probabile è più in accordo con la retta ragione. Egli ammette che seguire l'opinione che più si accorda con la retta ragione può essere un modo perfetto di agire, ma afferma anche che ciò non è obbligatorio, perché nessuno è costretto ad essere migliore e perfetto.

Medina pensa che le opinioni della retta ragione siano formulate dal punto di vista del fine ultimo dell'opinione morale. Le opinioni probabili concernenti il fine ultimo si riferiscono ai vari significati del conseguire questo fine. Alcuni mezzi sono più sicuri di altri, quindi sono più approvabili, come pure quelli più probabili. Seguire un'opinione probabile, però, è buono positivamente ed adeguatamente prudente, ma non si è obbligati a scegliere "il migliore" o la via sicura. Nel caso in cui esistano due opinioni contrastanti probabili, entrambe sono certe: l'opinione più probabile è più sicura, ma questo non implica che quella meno probabile sia meno sicura. Questo rappresenta un modo nuovo di usare il termine prudenza. In accordo con l'interpretazione medievale prestabilita, la prudenza è concettualmente connessa al rischio di compiere un'azione materialmente malvagia. In accordo con la stessa interpretazione, questo rischio è invariabilmente attualizzato quando la condizione morale di un'azione certa è dubbiosa. Se l'esistenza di una norma è dubbiosa, è più sicuro supporre che esista. La prudenza come tale non è correlata alle probabilità.

Per il nostro assumono maggior rilievo le probabilità soggettive rispetto alle opposte opinioni: la conoscenza riguardante le probabilità estrinseche o intersoggettive delle opinioni è ciò che ha significato. Il principio formale di Medina del probabilismo minore rimette a posto la scelta morale individuale.

Da come si può comprendere in questa formulazione, la libertà è al centro della proposta morale come bene originale dell'uomo. Ciò comporta che il "principio di possesso" nei casi dubbi deve essere sempre a favore della libertà, in quanto non è «"illecito" comportarsi contro il proprio modo di pensare per seguire l'opinione sostenuta da "uomini molto dotti". Ecco

introdotta la dottrina secondo la quale l'opinione probabile è sicura per la coscienza, in chiara opposizione con il concetto medioevale di obiettiva sicurezza morale»¹². Questo ragionamento di fatti apre all'affermazione graduale dell'attrizione come dinamismo per attenere l'assoluzione sacramentale in vista del cammino di salvezza.

A partire da questo modo nuovo di intendere la probabilità in sede di coscienza, al confessore viene dato il compito di capire se il penitente è mosso da contrizione perfetta oppure da attrizione, che può diventare primo passo verso il *votum* definitivo.

L'affermarsi dell'attrizionismo

L'affermarsi della proposta probabilista per la risoluzione dei casi di coscienza, la definizione conciliare non totalmente chiara ai teologi circa la problematica dell'attrizione, ha fatto sì che nei secoli XVI e XVII la tematica della corretta interpretazione della contrizione e dell'*attritio* venisse di nuovo a galla. La questione ampiamente dibattuta tra i teologi provocava nella pratica un'incertezza da parte del confessore su come assolvere al meglio il ministero della confessione.

La problematica nasce innanzitutto da un atteggiamento psicologico. La definizione del concilio di Trento circa il sacramento della confessione aveva ribaltato la situazione precedente del sacramento. Alla confessione pubblica dei secoli precedenti, la quale poteva richiedere anche una pena pubblica, che poteva però essere espiata da altri, subentrava definitivamente la forma privata. Questo implica che non è più il sacerdote che accusa, ma il penitente liberamente decide di accusarsi, facendo di se stesso l'accusatore e l'esecutore della sentenza.

Per soddisfare al precetto del sacramento della riconciliazione il primo passo richiesto è maturare la virtù del pentimento con il proponimento di non offendere più Dio per l'avvenire per amore o per timore. Il confessore chiamato ad esercitare il ministero non sempre era in grado di capire e far capire al penitente da quale dei due sentimenti in oggetto era mosso. Alla presenza di tali dubbi i teologi si iniziarono ad interrogare chiedendosi se

¹² J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Cinisello Balsamo 1992, 123. Lo studio di Delumeau presenta in sintesi lo *status quaestionis* e la posizione dei teologi dell'età moderna intorno alla disputa tra attrizionisti e contrizionisti: cfr. 55-73.

«l'attrizione doveva comportare un inizio dell'amore verso Dio»¹³. L'interrogativo portò a differenti scuole di pensiero teologico e a scontri aspri tra teologi appartenenti a vari ordini religiosi e a posizioni differenti insegnate nelle università cattoliche di tutta l'Europa.

La posta in gioco tra la posizione dei sostenitori della contrizione e quelli dell'attrizione è alta. Può portare di conseguenza anche a due posizioni teologiche molto distanti tra loro: il rigorismo o il lassismo. Le domande a cui il pastore di anime era chiamato a rispondere si possono sintetizzare in questa formulazione: per quale motivo si prova dolore dei propri peccati?; e ancora: per quale motivo si decide di non commetterli in futuro? Secondo i teologi dell'età moderna per rispondere correttamente a questa domanda bisognava valutare i gradi di probabilità e le fonti autorevoli che sostenevano queste posizioni.

Gli attrizionisti dei secoli XVI e XVII, per uscire da questo *impasse*, riprendono la distinzione scotista tra le due vie della giustificazione: «la contrizione fa ottenere il perdono divino, anche se non ci si può confessare (bisogna, comunque, avere l'intenzione di farlo appena possibile); l'attrizione, invece, porta il perdono, grazie all'assoluzione del prete. Questo potere è stato conferito da Dio al confessore soltanto per alleviare la debolezza umana e per compensare l'insufficienza della nostra contrizione»¹⁴. La specificazione scotista in pratica prevedeva due vie, una extra sacramentale e l'altra intra sacramentale. Di fatti questa soluzione, che nel tempo si andrà ad affermare, risponde in pratica alla mentalità teologica probabilista.

I teologi dell'epoca moderna si divisero in tre grandi scuole di pensiero. La prima posizione si rifà alla posizione tradizionale dell'attrizionismo, secondo cui nella penitenza basta un'attrizione dettata da motivi inferiori all'amore di Dio. La seconda posizione, dei cosiddetti contrizionisti moderati, sostiene che per la remissione dei peccati è necessario un dolore dettato dall'amore di Dio. Fuori dalla confessione occorre una contrizione perfetta, cioè un dolore dettato da amore di amicizia, nel sacramento basta l'attrizione, dettata da amore di benevolenza. La terza posizione infine è quella dei contrizionisti perfetti, la quale richiede al penitente sia nel sacramento che fuori da esso un amore perfetto¹⁵.

¹³ Cfr. *Ibid.*, 56.

¹⁴ *Ibid.*, 58.

¹⁵ G. OGGIONI, *Storia e teologia della penitenza*, in *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, a cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano, Milano 1956, vol. II, 921-922.

La posizione che venne privilegiata è quella di mezzo, cioè quella dei contrizionisti moderati, in quanto era in grado sia di rassicurare il penitente sia il confessore chiamato ad assolvere.

Vari teologi sono dell'avviso che già il pensiero e di conseguenza la paura della dannazione eterna è sufficiente per la remissione dei peccati sacramentale, in quanto a tale realtà vi pensa solo l'uomo che ha iniziato un cammino di conversione, seppur imperfetto, spinto dalla grazia divina che agisce in ciascuno di noi. Questa posizione teologica trova per alcuni casuisti anche l'approvazione di Tommaso d'Aquino il quale, nelle sentenze, asserisce che «quel dolore che era informe non rimane identico al sopravvenire della carità»¹⁶. Questa espressione del dottore Angelico tolta dal suo contesto non rende giustizia al genuino pensiero tomista. Tommaso, infatti, in questa parte delle sue sentenze sta argomentando intorno al battesimo e non tanto sul sacramento della penitenza.

Basandosi anche sull'autorevole posizione dell'Aquinate, vari teologi come Melchior Cano (1509-1560), Domingo Soto¹⁷, Francisco Suárez (1548-1617), in un certo senso il padre del concetto di attrizione dell'età moderna, Gabriel Vásquez (1549-1605), Antonio Diana (1586-1663 ca.) e altri autori ancora, riconoscono l'attrizione, cioè quando il timore del castigo proviene da Dio, come sufficiente per assolvere il peccatore. Ciò implica, ad esempio per Suárez, che il dolore non deve essere sommo per la sua intensità, ma per il motivo che lo determina¹⁸. I probabilisti a questo proposito individuano tre intenti affinché l'attrizione possa permettere al penitente di confessarsi degnamente: il non peccare vivendo rettamente, il riparare gli errori fatti e la ferma volontà di confessarsi. Suárez è dell'avviso che alla remissione dei peccati è necessario il proposito formale e non unicamente virtuale, per aggiungere che ciò non vale "in articulo mortis"¹⁹. Tutti, però, sono d'accordo

¹⁶ San Tommaso nelle Sentenze così scrive: «Ad quintum dicendum, quod recta intentio requiritur ad consequendam rem sacramenti. Fides autem intentionem dirigit, et sine ea non potest esse, praecipue in talibus, intentio recta; sed caritas ulterius facit intentionem meritoriam; et ideo ad hoc quod homo praeparet se ad gratiam in Baptismo percipiendam, praerogatur fides, sed non caritas: quia sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio»; cfr. *Scriptum super Sent.*, lib. 4 d. 6 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 5.

¹⁷ Nel ragionamento morale di Domingo Soto è accettata l'attrizione come mezzo per ricevere e dare l'assoluzione nel caso in cui «il peccatore credeva in buona fede che questo tipo di rimorso fosse sufficiente». Melchior Cano si spinge oltre dichiarando che «l'attrizione efficace derivante dalla paura delle pene eterne è una disposizione sufficiente per ricevere la grazia dei sacramenti del battesimo e della penitenza» (cfr. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 64).

¹⁸ Cfr. F. SUÁREZ, *De paenitentia*, q. 85, a. 1, disp. 4, sect. 7.

¹⁹ *Ibid.*, q. 85, dist.4, sect. 3.

nell'affermare la soprannaturalità di questi tre atti: il dolore, la detestazione e il proponimento.

Il concilio tridentino, infatti, aveva insegnato che la forza della contrizione non consiste nel lasciare il peccato o nel mutar vita, ma nell'odio e nell'espiazione del male passato. A partire dalla definizione conciliare i probabilisti iniziarono a chiedersi quale dei tre atti di cui sopra sia determinante per la contrizione. Per i tomisti l'essenza della contrizione è nel solo dolore, il quale presuppone la detestazione dei peccati e dà origine al proposito di mutare vita. Per Suárez invece la contrizione è data dalla detestazione²⁰.

In questa posizione si parla di un "dolore inferiore". Con questa terminologia i teologi intendono la paura del castigo divino. Nell'atto dell'assoluzione sacramentale, per essi, la grazia trasforma l'attrizione in contrizione.

La contrizione ha poi delle doti essenziali. Infatti essa è intera, suprema, universale e soprannaturale. In modo particolare la soprannaturalità esige che l'atto di contrizione sia emesso sotto l'azione della grazia. Proprio queste doti difese dai tomisti, in un certo qual modo riconosciute dai probabilisti, furono uno degli elementi che scatenarono il diverbio con i giansenisti o i rigoristi in genere. Il grande merito dei teologi probabilisti – i quali in tutti i modi hanno cercato anche tra mille limiti di alleviare la scomoda situazione di ogni peccatore – certamente è stato quello di riconoscere con chiarezza ed affermare senza remore che l'attrizione è dono di Dio.

Lo studioso Delumeau pensa che questa posizione centrale fosse anche quella dei padri del concilio tridentino, che «includono nella "contrizione imperfetta" o "attrizione", accanto alla paura dell'inferno e delle altre pene, "l'odio per il peccato"»²¹.

L'affermazione dell'attrizionismo così inteso è dovuta a vari fattori: certamente essa ribadisce il "potere delle chiavi", concetto molto caro ai teologi cattolici della riforma, ma totalmente avverso ai protestanti, e in contempo, non respingendo il penitente, apriva la strada del grande disciplinamento all'interno della chiesa cattolica.

Solo alla metà del XVIII secolo, il domenicano Billuart (1685-1757), cercando di chiarire la questione e ripartendo dalle posizioni tomiste per cercare una via di mezzo, asseriva che l'attrizione non è sufficiente per ottenere il perdono sacramentale.

²⁰ *Ibid.*

²¹ DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 63.

La querelle

La posizione attrizionista, così intesa, si andò ad affermare nel tempo, ma tra il XVII e il XVIII secolo venne bersagliata dalla reazione giansenista. Infatti lo stesso Cornelio Otto Jansen, comunemente conosciuto come Giansenio (1585-1638), nella sua opera *Augustinus*, pubblicata postuma nel 1640, si occupa della contrizione.

Per Giansenio l'uomo è corrotto dal peccato ed è destinato a fare unicamente il male se non è sostenuto dalla grazia²². In contrapposizione alla teoria sulla grazia di Luis de Molina (1535-1600), il quale concepiva la salvezza sempre possibile per l'uomo mosso dalla buona volontà, Giansenio vede la salvezza solo per coloro che sono predestinati dalla grazia. Nella sua opera *Augustinus* egli sosteneva che è utile il timore della pena, ma non è sufficiente per l'assoluzione sacramentale del peccatore in quanto la sola paura non tiene lontani dal peccato, non produce in pratica un vero impegno di conversione che nasce dal solo amore, e di conseguenza non giustifica l'uomo davanti a Dio. Solo se si è mossi dalla carità verso Dio è possibile accostarsi al sacramento per ricevere l'assoluzione, ma essa non è propedeutica alla salvezza, la quale è solo per gli eletti.

Per i giansenisti quindi non è sufficiente il logorio del dolore, ma c'è bisogno della vera carità. Ciò implica la necessità della contrizione perfetta. Le posizioni di Giansenio vennero riprese dai vari autori i quali, ispirandosi al suo insegnamento, cercarono in tutti i modi di combattere i costumi della morale lassa che a loro avviso veniva propagandata dai gesuiti tramite il probabilismo.

La controversia venne esasperata dai cattedratici dell'università di Lovanio. Nel 1661 a Gand venne pubblicato un catechismo anonimo, divulgato dai gesuiti, il quale contrapponeva alla contrizione perfetta l'attrizione sufficiente. Questa dottrina venne attaccata da due professori dell'Università di Lovanio, l'agostiniano Christian Wolf (conosciuto anche come Lupus) e François Farvaques. A queste accuse risposero i gesuiti tramite Maximilien Le Dent. Per risolvere la questione l'internunzio dei Paesi Bassi Giacomo Rospigliosi (1628-1684) ricorse alla Santa Sede.

²² Il pensiero di Giansenio sulla problematica della grazia poggia sull'interpretazione di due autori: sant'Agostino e Michele Baio. Giansenio, aderendo all'idea di Baio sulla grazia, è dell'avviso che la vita dell'uomo è dibattuta tra due amori: l'amore per Dio e l'amore per se stesso. Il pentimento, se nasce dall'amore di Dio, viene chiamato contrizione, se nasce invece per l'amor proprio è solo frutto di cupidigia e mero calcolo per evitare la pena dell'inferno.

Alla richiesta del futuro cardinale Rospigliosi, Alessandro VII intervenne con un pronunciamento magisteriale dove, dopo aver richiamato le varie scuole teologiche che difendevano le differenti posizioni, ordina che «da questo momento in avanti intorno all'argomento dell'attrizione [...] non osino reciprocamente valutare l'altra sentenza [...] fino a quanto su questo argomento non sarà definito qualcosa da questa Santa Sede»²³. Di fatto il decreto pontificio non risolve la questione, anche se sottolinea che molte scuole difendono l'attrizione sufficiente; chiede però di evitare accuse reciproche.

Sembra che la questione fosse risolta, ma i seguaci di Giansenio se ne interessarono ancora. Intervenero nella querelle in modo particolare Blaise Pascal (1623-1662) con *Les lettres provinciales* e Antoine Arnauld (1612-1694) con lo scritto *De la fréquente communion*.

Arnauld e la lotta contro il probabilismo

Arnauld nel libro *De la fréquente communion* propone, per una conversione vera e duratura, il distacco dal mondo e dai sacramenti. Il distacco dal ricevere l'eucaristia deve essere vissuto come una penitenza e in contempo dev'essere finalizzato alla perfezione cristiana²⁴.

Egli considera l'amore soprannaturale di Dio come l'essenza della vita morale e, quindi, rifiuta di riferire l'ideale morale a dei valori puramente naturali. Queste idee di Arnauld si diffondono tramite i suoi scritti, spesso polemici, poiché cercano di controbattere le opinioni dei probabilisti. In genere, l'avversario è sempre un gesuita, in quanto egli è convinto che, all'interno dell'istituzione ecclesiastica e della fede cattolica in genere, lo spirito dei gesuiti coincide con l'orgoglio e l'appetito dei beni terreni. I gesuiti parlano di Dio ma, in concreto, sono animati dalla devozione di se stessi e difendono le loro tesi con il probabilismo. Alla base del ragionamento di Arnauld rimane sempre la considerazione dell'uomo decaduto dopo il peccato originale. Egli è convinto che il fine dei casuisti non è conoscere il proprio dovere, bensì fare ciò che desiderano.

²³ H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996, n. 2070.

²⁴ Il nostro autore, seguendo il pensiero di sant'Agostino, è convinto che, a causa del peccato originale, la vita morale dell'uomo sia dibattuta fra l'amore di Dio e l'*amor proprii*. L'amore di Dio si esprime attraverso la pietà, mentre l'amore di se stesso è basato sull'orgoglio. L'uomo cerca il proprio bene invece di cercare quello di Dio e, in questo modo, ogni atto umano, motivato dall'egoismo, è peccato poiché non è compiuto per il fine dovuto.

Arnauld non scrive alcun trattato sulla morale e il suo pensiero deve essere ricostruito attraverso le sue opere. La carità è la virtù morale fondamentale, senza la quale l'uomo non può conseguire la salvezza. Essa non è, solamente, la prima tra le virtù teologali, ma ad essa sono subordinate tutte le altre virtù morali. La lotta contro la concupiscenza, inoltre, si trova alla base della vita morale²⁵. Arnauld critica aspramente la condotta dei gesuiti riguardo ai sacramenti della penitenza e dell'eucaristia. In particolar modo in relazione alla comunione è incline a restringerne la frequenza, mentre i gesuiti tendono ad estenderne la partecipazione senza preoccuparsi troppo delle condizioni in cui i cristiani si trovano.

Per quanto concerne la penitenza, le critiche sono numerosissime e si riferiscono, soprattutto, all'uso delle assoluzioni scritte, alla dispensa dei religiosi da parte dei vescovi, al fatto che i gesuiti riducono la penitenza alla sola confessione.

Il punto fondamentale della dottrina di Arnauld riguardo alla penitenza è il rinvio dell'assoluzione nei confronti di coloro che permangono nell'occasione di peccato. Rimprovera ai gesuiti di assolvere i recidivi, gli abitudinari e coloro che non hanno nessuna speranza di correggersi o di cambiare atteggiamento. Per Arnauld, inoltre, non vi è alcun motivo per cui la comunione debba seguire all'assoluzione. Esistono vari motivi per i quali un confessore può rinviare la comunione del peccatore assolto, in modo da far crescere in lui il desiderio di ricevere il Signore.

Blaise Pascal e l'attrizione

Nel 1656, dopo la condanna di Arnauld da parte della Sorbona, Pascal scrive le sue *Lettere provinciali*, le quali rappresentano l'opera più polemica del giansenismo. Esse sono diciotto, cinque di contenuto dogmatico (1-3, 17-18); dodici riguardano la morale (5-16); una ha un contenuto dogmatico-morale (4). Sono scritte sotto forma di colloqui fra Pascal e un padre gesuita.

In quest'opera Pascal si presenta con lo pseudonimo di Louis de Montalte e costruisce il prototipo del brav'uomo, privo dei raffinati strumenti della terminologia teologica ma forte del proprio buon senso, grazie al qua-

²⁵ Al concetto di "concupiscenza" Arnauld attribuisce il significato agostiniano di *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*. Concupiscenza diviene, allora, qualsiasi sentimento capace di allontanare l'uomo da Dio per appagarlo di qualsiasi bene finito, sia esso sensibile come la salute corporale, le ricchezze, o spirituale quali la scienza, l'affermazione della propria persona.

le risultano pienamente evidenziati la cavillosità e gli espedienti verbali su cui si fonda la condanna delle tesi di Arnauld. Motivo della prima di queste lettere, infatti, è difendere Arnauld di fronte alla condanna inflittagli da Luigi XIV e dall'Assemblea del Clero francese perché non aveva aderito alla condanna dell'*Augustinus*. L'attacco si sposta, ben presto, dagli aspetti teologici della controversia – la dottrina della grazia – ai presupposti morali impliciti in una determinata configurazione del rapporto tra grazia divina e salvezza umana.

Una dottrina come quella dei gesuiti, secondo Pascal, che subordini l'efficacia della grazia alla libera volontà dell'uomo, è il frutto coerente di una morale pagana, che sottovaluta i funesti effetti del peccato originale sulla natura umana, e che al rigore del giudizio divino sostituisce le mediazioni umane, le capziosità, le giustificazioni che il probabilismo e la casistica hanno approntato per assolvere ogni tipo di peccato. Nelle lettere "moralì" (dalla quinta alla sedicesima), Pascal attacca, infatti, la "morale gesuitica", il probabilismo e la casistica.

In modo particolare nella decima lettera provinciale sferra un attacco frontale al concetto di attrizione così come è difeso dagli autori probabilisti della Compagnia di Gesù. All'affermazione del padre gesuita che l'attrizione è sufficiente per la remissione dei peccati, Pascal oppone l'opinione di F. Suárez, il quale nella sua opera *Sulla penitenza*, afferma che l'attrizione da sola non basta per salvare l'uomo. Il buon gesuita, per difendersi dall'ennesimo attacco, fa notare che i vecchi probabilisti vanno letti ed interpretati con la guida dei nuovi maestri probabilisti della Compagnia: «i nostri padri Fagúndez, Granados ed Escobar [...] hanno decretato "che la contrizione non è necessaria neppure in punto di morte perché", essi dicono, "se l'attrizione insieme con il sacramento non bastasse in punto di morte, ne seguirebbe che l'attrizione con il sacramento non sarebbe sufficiente"»²⁶. L'autore delle lettere si oppone a queste dichiarazioni, ma il gesuita, richiamando anche le decisioni dei suoi confratelli su questa tematica, aggiunge che: «la contrizione è tanto poco necessaria al sacramento che, al contrario, gli può essere nociva, perché, cancellando già da sé i peccati, non lascerebbe niente da fare al sacramento»²⁷.

Le conseguenze delle affermazioni di Arnauld e del *pamphlet* di Pascal portano l'Assemblea del Clero francese ad adottare le disposizioni di san

²⁶ B. PASCAL, *Le Provinciali*, guida alla lettura a cura di Raffaele Vitiello, Roma 1988, 127.

²⁷ *Ivi*, 127-128.

Carlo Borromeo (1538-1584) sulla confessione, le quali, a proposito della preparazione alla confessione, affermano: «Siano avvertiti di non ammettere alla confessioni quelli che non verranno a quella con la debita interiore ed esteriore preparazione [...] Ricorderanno con molta maggiore diligenza la preparazione interiore, ch'è necessaria a quelli che vengono a questo Sacramento, la quale preparazione consiste in aver fatto buona e diligente esaminazione de' suoi peccati e procurando di aver quel dolore che giustamente si deve, con fermo e risoluto proposito di soddisfare al passato ed emendarsi per l'avvenire»²⁸ per poi aggiungere di far comprendere e capire la contrizione come “bruttezza della colpa” che è sempre contro Dio.

La posizione del Magistero

La diatriba tra probabilisti e giansenisti non toccava solamente speculazioni di tipo accademico. Ben presto la polemica si era trasferita ad un piano pastorale. Davanti all'incertezza sacramentale la gerarchia era chiamata a prendere una posizione ufficiale per dirimere la questione tra attrizione e contrizione. Indirettamente l'intervento autorevole della Santa Sede mitigherà anche varie posizioni del probabilismo tendenti al lassismo.

Papa Alessandro VIII nel decreto del 7 dicembre del 1690 condannerà alcuni errori giansenisti. In questa condanna è possibile rintracciare, ai fini del nostro studio, due preposizioni che ci interessano particolarmente. La prima relativa alla carità da cui è mosso l'uomo, come disposizione interiore: «Chiunque serve Dio anche in considerazione del premio eterno, se è stato privo di carità, non è privo di vizio tutte le volte che opera anche in considerazione della beatitudine»; e la seconda sull'attrizione: «L'attrizione che è suscitata dalla paura della Geenna e delle pene, senza amore della benevolenza di Dio per se stessa, non è un sentimento buono e soprannaturale»²⁹.

Nel 1770 l'Assemblea del Clero francese dichiarò che, secondo gli insegnamenti conciliari, «bisognava insegnare che nessun adulto si poteva considerare certo della propria giustificazione, né con il battesimo né con il sacramento della penitenza, se oltre alla fede e alla speranza non avesse portato in questi sacramenti anche un “inizio di amore per Dio”»³⁰. Difatti il

²⁸ *Avvertimenti per ben amministrare il sacramento della Penitenza ed assistere i moribondi*, Presso Francesco Bourliè, Roma 1828, 11-12.

²⁹ DENZINGER - HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, nn. 2313, 2315.

³⁰ DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 71. Lo stesso Delumeau riporta, nel suo testo, gli

concilio di Trento nel canone quarto sulla penitenza non parla di questo inizio d'amore, ma ne parla solo nei canoni relativi alla giustificazione. Le affermazioni dell'Assemblea del Clero francese equivalgono di fatto alla condanna *tout court* del probabilismo.

Clemente XI con la bolla *Unigenitus* dell'8 settembre 1713 condannava la proposizione rigorista del timore della pena come non sufficiente per accostarsi al sacramento della penitenza: «Chi si astiene dal male soltanto per il timore della pena, lo commette in cuor suo ed è già colpevole davanti a Dio»³¹. Successivamente Pio VI, con la costituzione *Auctorem fidei*, del 28 agosto del 1794, a proposito dell'attrizione così si esprimerà:

«La dottrina che dice: il timore delle pene in genere “non può essere detto male soltanto se ottiene almeno di arrestare la mano”; come se il timore stesso dell'inferno, che la fede insegna per ostacolare il peccato, non sia in sé buono e utile, come dono soprannaturale e movimento ispirato da Dio che predispone all'amore della giustizia: [è] falsa temeraria, dannosa, offensiva per i doni divini»³².

Negli interventi magisteriali i vari pontefici hanno tentato in tutti i modi di trovare una via di mezzo tra il rigorismo e il probabilismo che, se non vincolato alla ricerca della verità, tende verso il lassismo. Infatti l'attrizione, se non è il primo passo verso il cammino di conversione e non produce la contrizione, degenera in lassismo. La casistica, assecondata dal metodo teologico probabilista, in molte sue affermazioni ha rischiato di vanificare il duro cammino della formazione della coscienza adulta.

Nel XVIII secolo Alfonso de Liguori (1696-1787), pur essendosi formato su testi di morale rigida, si converte, attraverso l'esperienza pastorale, al probabilismo, per poi fondare il sistema morale equiprobabilista, il quale cerca di salvaguardare sempre la verità della legge divina e la libertà umana. Egli si schierò con gli attrizionisti in quanto comprese molto bene che la questione in oggetto riguardava la salvezza dell'uomo a partire dalla sua fragilità. Egli nei suoi scritti difese l'attrizione in quanto in essa sono compresi: la paura della condanna divina, la speranza del perdono e la speranza della

insegnamenti di Benedetto XIV intorno all'attrizione: «Non stancatevi di avvertire i vostri penitenti che, per ricevere sicuramente il sacramento della penitenza, bisogna non solo fare gli atti di fede e speranza, ma anche cominciare ad amare Dio, come sorgente di ogni giustizia, secondo la formula del concilio di Trento».

³¹ DENZINGER - HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, n. 2462.

³² *Ibid.*, n. 2625. È interessante a tal proposito nella stessa bolla il n. 2636.

felicità. Queste tre *conditiones* presenti nel penitente attrito mettono in grado il confessore di esercitare il suo ministero senza remore³³.

Conclusione

L'aver seguito la definizione dei concetti di contrizione e di attrizione nell'età moderna ci ha permesso di comprendere i termini in gioco in un dibattito così serrato. A metà del XVI secolo i confini dottrinali del sacramento della penitenza, grazie all'opera dei padri conciliari, iniziano ad assumere confini ben delineati. Essi, una volta definita la dottrina della giustificazione, concentrano i loro sforzi sul sacramento della riconciliazione. Questo sacramento inizia ad assumere carattere "giudiziario".

Le maglie disposte ad opera del concilio non sempre sono chiare per i pastori di anime, e molto spesso accendono dibattiti tra scuole di pensiero teologiche differenti. La corretta interpretazione di contrizione e di attrizione apre uno squarcio su un problema mai sopito nella storia della chiesa: la legge evangelica da osservare nel suo contesto storico e sociale e la fragilità umana e religiosa dell'uomo di ogni epoca.

Con l'avvento del probabilismo delle origini si cerca di trovare una giusta soluzione tra l'esigenza e la difesa della verità e la libertà dell'uomo. È interessante notare come i teologi probabilisti difendano la probabilità, seppur tenue, con il concetto di approvabile da parte delle fonti positive della teologia morale. In coerenza logica con i principi primi del sistema probabilista un qualsiasi peccatore mosso da un amore imperfetto può ricevere l'assoluzione sacramentale.

I teologi più rigidi, non approvando questo ragionamento e riferendosi ai canoni sulla giustificazione, richiedono per poter assolvere validamente un peccatore «un inizio di amore soprannaturale». La questione scoppia nella sua ampiezza quando pensatori rigoristi iniziano ad attaccare senza remore la posizione probabilista incarnata dai gesuiti. Il temporeggiare iniziale da parte del magistero ha reso questa polemica esacerbata.

Questa pagina di storia della casistica dell'età moderna rende ancora più chiara la difficoltà dell'uomo a trovare la strada che lo conduca alla salvezza tenendo presente la sua fragilità naturale. Solo verso la fine del XVII secolo,

³³ Cfr. L. GAUDÉ, *Opera moralia sancti Alphonsi Mariae de Ligorio, Theologia Moralis*, vol. III, Roma 1905, Lib. VI, nn. 433-449.

con l'intervento di vari teologi e del magistero ufficiale, l'attrizione viene accettata con riserva, ma è sempre indicata come primo passo che conduce al cammino di conversione maturo.

MARIO ROSA

GIANSENISMO E PENITENZA

Potrà sorprendere che il tema riguardante gli orientamenti espressi dal giansenismo nei confronti della penitenza non sia stato sinora oggetto precipuo di ricerche e di analisi, per quanto è consentito constatare nell'ambito della sterminata bibliografia riguardante il movimento nel suo complesso e nelle sue scansioni diverse dalla metà del Seicento alla fine del Settecento. Sebbene non manchino indicazioni e richiami assai utili e preziosi in opere generali o in articoli specifici, è tuttora assente – mi pare – un profilo che delinei un percorso, unitario e al tempo stesso articolato, riguardo a questo tema, la cui importanza è superfluo richiamare qui per gli innumerevoli aspetti che lo contraddistinguono, da quelli dottrinali teologici a quelli morali, da quelli della pratica sacramentale a quelli della direzione delle coscienze e della religiosità individuale. Si è cercato perciò di individuare in questa sede alcuni punti di riferimento che sono sembrati più significativi, o almeno più illuminanti, nella prospettiva, auspicabile, di ulteriori approfondimenti. E si tratta della concezione e della pratica penitenziale promossa da Saint-Cyran nella sua attività di direttore spirituale delle religiose e dei “solitari” di Port-Royal, agli albori del movimento; della concezione e della pratica penitenziale filtrata attraverso i catechismi giansenisti, in particolare attraverso quello cosiddetto di Montpellier; della concezione e della pratica penitenziale suggerita dalla direzione spirituale giansenista, in particolare da quella di Quesnel e di Duguet, nella fase che è stata definita del giansenismo “devoto”, e che si colloca tra il 1680 e il 1713, tra il tramonto della pace clementina (1667-69) e la emanazione della *Unigenitus*. Orientamenti, pratiche, e naturalmente scritti, che furono accompagnati da polemiche e da dibattiti, da condanne di singole opere e di singoli autori, in un clima di tensioni che si dovranno tenere ben presenti per comprendere l'evolversi degli orientamenti stessi e delle proposte via via elaborate. Ma di là da interpretazioni polemiche o apologetiche – che hanno avuto una durata assai lunga negli studi in questo settore, e che possiamo considerare oggi superate grazie agli studi più recenti sul giansenismo, nutriti sia in Francia sia in Italia da una solida base

filologica e da una sensibilità storica aperta alla ricchezza e alla varietà della vita religiosa dell'età moderna – si è cercato di legare l'analisi a quelle che furono le condizioni specifiche della vita religiosa cattolica della Francia del Seicento, uscita da una guerra civile durata cinquant'anni, risolta parzialmente, si sa, con l'editto di Nantes, ma con la presenza di una forte e combattiva minoranza calvinista all'interno del paese. Una Francia cattolica alla ricerca di una forte identità, che essa trovava nella centralità della vita sacramentale e nella frequenza dei sacramenti (penitenza-eucarestia) e che i gesuiti, intesi in senso lato, vedevano assicurate dall'esistenza della Chiesa visibile, dall'attaccamento alla gerarchia, dall'adesione alla fede ortodossa, dalla sottomissione alle leggi ecclesiastiche, e che i giansenisti, intesi anch'essi in senso lato, scorgevano invece nell'adesione dell'anima alla persona del Cristo, nello slancio interiore, nella pratica delle virtù di umiltà, dolcezza, povertà di spirito, carità, in un cristianesimo "autentico", immune da cedimenti mondani e dalle sollecitazioni di una società "moderna", energicamente proiettato verso il modello della Chiesa primitiva. È in questo quadro che il sacramento della penitenza poté assumere, come assunse, una valenza centrale, un significato paradigmatico che trascende gli stessi scontri che l'accompagnarono¹.

"Le coeur nouveau": Saint-Cyran e Port Royal

Com'è noto, il nome di Saint-Cyran, dal quale possiamo prendere le mosse, è strettamente legato a quello di Port-Royal, sin dai primi momenti di una vicenda politico-religiosa che si intensificherà dopo la pubblicazione dell'*Augustinus* di Giansenio nel 1641, alla cui elaborazione Saint-Cyran aveva attivamente partecipato. I rapporti di Saint-Cyran con Port-Royal des Champs risalgono tuttavia al 1624, anche se divengono più frequenti a partire dal 1625, quando il monastero si installa a Parigi. È dal 1635 che Saint-Cyran accetta di confessare alcune religiose del monastero e ne diviene direttore spirituale, avviando di lì a poco, dal 1637, l'esperienza dei

¹ Per un quadro generale riguardante il giansenismo nella sua fase seicentesca cfr. l'agile, molto utile, sebbene datata, sintesi di A. ADAM, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVII^e siècle*, Paris 1968; ma vedi anche R. TAVENEUX, *La vie quotidienne des jansénistes aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1973. Per la bibliografia più recente si può fare riferimento al *Dictionnaire de Port-Royal*, élaboré sous la direction de J. Lesaulnier et A. McKenna, Paris 2004, *Appendix XI*, 1119-1154. Per singole voci del *Dictionnaire* cfr. *infra* ai loro luoghi.

“solitari”, con le conversioni dei fratelli Le Maistre, Antoine e Simon. Matura intanto la rottura con Richelieu sui temi dell’attrizione, sostenuta dal potente cardinale ministro, e della contrizione, di cui è paladino Saint-Cyran, sino all’arresto (maggio 1638) di quest’ultimo, per ragioni, oltre che religiose, politiche, per l’ostilità di Saint-Cyran alla guerra della Francia in atto contro la Spagna: arresto a Vincennes che terminerà nel 1643, con la liberazione di Saint-Cyran nel febbraio, dopo la morte di Richelieu, seguita presto dalla morte dello stesso Saint-Cyran nell’ottobre. Grande direttore di coscienza, sulla soglia della frattura e delle polemiche che aprono la vicenda del giansenismo, Saint-Cyran ha affidato il suo nome alle *Lettres chrétiennes et spirituelles*, apparse già nel 1644, ma pubblicate in quattro tomi nel 1674-75 e 1679, mentre la sua *Correspondance* in edizione moderna, avviata nel 2002, è tutt’ora in corso di stampa. A Jean Orcibal, il massimo studioso di Saint-Cyran nel corso del Novecento, spetta tuttavia il merito di aver pubblicato, nel 1962, accanto al monumentale lavoro *Les origines du jansénisme* (in tre volumi, 1947-48), un folto gruppo di scritti inediti di pietà di Saint-Cyran, sermoni alle religiose, brevi scritti, frammenti, che ne illustrano ulteriormente la complessa spiritualità, e ai quali ci rifaremo in questa nostra analisi².

Per Saint-Cyran la conversione vera del cristiano consiste in un capovolgimento del cuore: un cuore – dobbiamo ricordarlo – che è nel Seicento, non solo per i giansenisti, antropologicamente ancora ricco di facoltà intellettive, sede della memoria e di quelle capacità che lo sviluppo della coeva cultura razionalistica gli avrebbe presto sottratte. Da qui il titolo, ricavato da Ezechiele (XVIII, 31), di un opuscolo di Saint-Cyran, *Le coeur nouveau*, che insiste sulla novità cristiana e sull’urgenza del rinnovamento interiore. Al niente dell’uomo dopo la caduta, in quanto esso si è separato da Dio, nel vuoto (*le vide, le creux*) del cuore, che non può essere riempito se non dalla gioia di un bene infinito, nella inquietudine e nella malattia segreta che corrode il fondo dell’anima, opera tuttavia la grazia di Dio; ed è appunto l’aiuto della grazia che consente all’uomo peccatore di ritrovare il segno del modello divino. Sulle tracce di Agostino i giansenisti sanno esprimere, come pochi altri autori del Seicento, il senso di colpa, di abbandono, di desolazione che travolge l’uomo peccatore, gonfio di orgoglio e al tempo stesso fragile e incapace, senza l’intervento della grazia, di uscire dall’abisso in cui è condannato. In questa introspezione del fondo del

² Cfr. *Dictionnaire de Port-Royal*, 381-384, *sub voce*: per l’edizione degli scritti di Saint-Cyran cfr. J. ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris 1962.

cuore, ben più dei moralisti del *Grand Siècle*, volti soprattutto all'analisi delle passioni e alla possibilità di controllarle, i giansenisti hanno coscienza della zona d'ombra in cui il cuore, abbandonato da Dio, è immerso. Eppure questo cuore, muto e carico di miseria, è in grado di cercare Dio, e in questo "cercare" è già presente l'impulso agostiniano di averlo trovato³. Non è un caso che, dopo *Le coeur nouveau* di Saint-Cyran, un breve testo dovuto verisimilmente a Robert Arnauld d'Andilly, fratello maggiore del grande Antoine Arnauld, *Les plus tendres sentiments d'un coeur envers Dieu*, parafrasi delle *Confessioni* di Agostino (che lo stesso Robert Arnauld aveva tradotto, e che saranno edite più volte, nel 1649, 1651, 1656, 1660), pubblicato nel 1687 (poi in seconda edizione 1688), recentemente riedito a cura di Carlo Ossola, con una importante introduzione, riprenda questo tema ormai classico della letteratura devota e penitenziale giansenista: come appare soprattutto dal libro II, *Les sentiments d'un coeur converti et pénitent*, dal libro III, *Les sentiments d'un coeur humilié*, dal libro V, *Les sentiments d'un coeur qui aime Dieu*⁴.

Ma, per non far sparire o attenuare lo spirito di Dio «en se repandant au dehors», e per cancellare quella «souillure» che produce nel cuore «languueur, sécheresse et faiblesse», è necessaria, per riprendere le parole di Saint-Cyran, accanto all'opera della grazia, una «vie de pénitence», servendo Dio «dans le silence et dans la retraite»: un ideale monastico, se si vuole, ma che non esclude per Saint-Cyran un pedagogismo attivo, un impegno esplicito nelle innumerevoli condizioni della vita, per contribuire alla propria salute e a quella degli altri. Se Cristo è il solo autore della penitenza, come mostrano i numerosi episodi dei Vangeli e degli Atti degli Apostoli, egli è soprattutto il modello di una vita di penitenza cui ci si debba ispirare: un tema, questo, che sarà ripreso da autori come Quesnel nello scritto *Jésus-Christ pénitent ou exercices de piété pour tout le tems de Carême et pour une retraite de dix jours avec des réflexions sur les sept psaumes de la pénitence et la journée chrétienne* (1693)⁵.

La pazienza dei mali è virtù somma in questa scelta fondamentale che caratterizza la penitenza: non un momento specifico, dunque, nella vita del cristiano, ma una impronta inconfondibile che ne informa l'intera esistenza, una virtù che Saint-Cyran desume dalla lezione di san Francesco di Sales,

³ Cfr. H. MICHON, *Le coeur dans la tradition agustinienne*, in *Augustin au XVIII^e siècle*. Actes du colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France les 30 septembre et 1^{er} octobre 2004. Textes réunis par L. Devillairs, Firenze 2007, 203-220.

⁴ Cfr. AUGUSTIN, *Confessions portatives*, Préface de Carlo Ossola, Paris 2009.

⁵ Cfr. ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, 42-47.

ma che ci obbliga, più del sereno invito da parte del vescovo di Ginevra, a «attacher notre vieil homme à la Croix, c'est-à-dire à ce qui mortifie nos sens, notre chair et notre propre esprit», comunicandoci attraverso le affezioni inviateci da Dio il mistero della Passione di Cristo, e trasformando, attraverso la sofferenza, il pentite in una vittima insieme con lo stesso divino Salvatore⁶.

In questo difficile percorso la preghiera continua è il mezzo più efficace. Ma si tratta di una forma di preghiera breve e frequente, legata alla lettura della Bibbia, in specie del Nuovo Testamento, dei Padri e di autori spirituali come il Granada, a giaculatorie, nel senso di *iaculum*, dardo, o piuttosto grido verso Dio, che riduce drasticamente la pratica gesuitica dell'orazione mentale, limitata, se praticata, a un solo quarto d'ora, consistendo la penitenza in «simples regards de l'âme et du coeur», o come Saint-Cyran scriverà a santa Giovanna di Chantal in «un regard immobile et intérieur vers Dieu, dans une attente continuelle de sa sainte volonté». Questo silenzio del cuore, che esclude gli oggetti esteriori, consente che lo Spirito Santo «prie en nous par des gémissements ineffables»: «opération toute intérieure et par conséquent souvent inconnue à l'âme même». Un aforisma paolino che Saint-Cyran riprende più volte, ma che aprirà la strada a un leitmotiv della letteratura giansenista, quello dei «gémissements de l'âme pénitente», su cui anche torneremo più avanti⁷.

Grazie alla preghiera continua si giunge «à la plénitude de la joie du coeur, non seulement dans le ciel, mais aussi dans la terre». All'amarezza delle cose mondane Dio fa succedere «les délices des vrais biens», poiché «non seulement notre coeur, quand nous avons renoncé à toute autre joie, se réjouit en Dieu que nous aimons, mais cette joie se répand même dans toutes les puissances de notre âme et de notre esprit». Il giogo di Gesù Cristo è perciò pieno di soavità e il suo peso è facile da sopportare, poiché «il n'y a rien de si amer que l'amour n'adoucisce», essendo in grado di mutare «les travaux de la vie pénitente en délices inexplicables»⁸. Espressioni limpide e liberatorie, queste, ben lontane dalla vulgata di un giansenismo aspro e cupo, legato ad una macerante prassi penitenziale che pure non mancò di esprimersi in alcuni gruppi minoritari e negli adepti più radicali soprattutto nella fase settecentesca del movimento. E sarà la luce della grazia attraverso la preghiera e il dolore interiore a sorreggere e ad illuminare

⁶ *Ibid.*, 48-49.

⁷ *Ibid.*, 66-69.

⁸ *Ibid.*, 70-71.

alla fine pienamente il cammino penitenziale, come appare dall'ammirabile meditazione sulla Notte, che non è uno sprofondarsi nella notte mistica, nell'«anéantissement» dell'anima in Dio, ma, con forte ispirazione cristocentrica berulliana, una meditazione, di sofferenza e di attesa, sull'agonia di Cristo nell'orto degli ulivi:

«Les prières sont d'autant meilleures qu'elles sont plus sèches et plus pénibles, car alors elles approchent plus de celles de Jésus-Christ, qui n'a jamais fait oraison que dans une douleur intérieure semblable à celle qu'il a eue au jour de sa Passion». «La plus excellente» de toutes «a été celle du jardin des Olives parce qu'il était alors fort agité, pour le dire ainsi, en son Esprit». A sua imitazione, «ses meilleurs amis ..., les enfans de Dieu sont misérables dans cette vie et, ce qui est plus incompréhensible, ils le sont souvent beaucoup moins dans le corps que dans l'âme». «Ainsi – prosegue Saint-Cyran – dans le temps de pénitence, il ne faut point attendre de consolations et de témoignages sensibles de Jésus-Christ. Il faut vivre comme dans une nuit sans vouloir rien voir, et s'estimer heureux de la grâce qu'il nous fait de persister dans une bonne volonté et dans le travail de la pénitence». Ed è così che «les âmes à qui Dieu a fait sentir son assistance par une longue suite de grâces ... s'assurent, dans les plus grandes afflictions, que le soleil, passagèrement obscurci, reviendra pour les éclairer»⁹.

Anche se la grazia dipende solo da Dio, la preghiera è l'unico mezzo per ottenerla: un mezzo che Dio ha lasciato all'uomo per giungere, attraverso il dono della perseveranza, da una condizione di timore e tremore ad una condizione di fiducia e di tranquillità, dalle primizie di una vera vocazione all'esercizio prolungato di una pietà sincera, in quanto «rien ne saurait empêcher que Dieu n'achève en ces âmes ce qu'il y a commencé par la puissance de sa grâce». In questa felice incertezza, che l'uomo deve coltivare con umiltà, «il n'y a pas de plus grande humilité que de servir Dieu jour à jour sans être assuré de ce qu'on deviendra ... Le salut dépend d'une profonde miséricorde de Dieu, sur la quelle il faut s'appuyer et non sur notre justice». Di conseguenza, a Saint-Cyran piuttosto che la contrizione interessano i frutti della penitenza, poiché «toute la vie chrétienne doit être de pénitence selon l'Evangile et le Concile de Trente»: in quanto la penitenza, che è amore, è il solo modo per soddisfare a Dio, mentre la contrizione e l'assoluzione non servono che ad aumentare in noi il desiderio di assolvere più perfettamente a questo dovere. Di qui l'importanza del ruolo

⁹ *Ibid.*, 74-75.

del sacerdote che consisteva, più che nell'impartire l'assoluzione, nella scelta della soddisfazione, ossia di una «penitenza valida e salutare», da imporre al penitente, mentre la possibilità di rinviare l'assoluzione – che Saint-Cyran ritenne talora di dover adottare – si rendeva in qualche occasione opportuna non per attendere la contrizione, ma per provare la sincerità della conversione del peccatore, con la conseguente temporanea separazione del fedele dalla comunione¹⁰.

Sarà, questa, l'accusa reiterata da parte dei gesuiti non solo nei confronti di Saint-Cyran, ma anche di altri giansenisti – si pensi all'Arnauld del *De la fréquente communion* – quale causa dell'allontanamento dei fedeli dal sacramento eucaristico. Nel calore delle polemiche contro i gesuiti, accusati a loro volta dai giansenisti di favorire una pratica sacramentale senza la necessaria preparazione, diminuendo così la vera pietà, Saint-Cyran, e con lui altri giansenisti, invitavano invece soprattutto ad evitare un “abuso” che spesso, nel caso dei “mondani” – le “gens du monde” – cui sono soprattutto rivolte le loro esortazioni, non portava ad un reale mutamento di vita. Nonostante alcune concessioni da parte di Saint-Cyran al radicalismo delle religiose di Port-Royal, però, non si doveva mai restare separati a lungo dall'eucarestia, principio di vita e di resurrezione che avrebbe accompagnato la “felice incertezza” dell'anima cristiana dal timore alla speranza, alla fiducia e alla pace dello spirito¹¹.

Un catechismo giansenista

La linea impersonata da Saint-Cyran, aliena da forme di raziocinio ingegnoso e da sottigliezze casistiche, è quella di una direzione spirituale imperniata in un colloquio vibrante tra direttore e penitente. Una linea che sarà ripresa da Singlin e da Sacy e dai già ricordati Quesnel e Duguet, soprattutto dopo le polemiche degli anni quaranta scaturite dal *De la fréquente communion* (1643) di Arnauld, alla cui elaborazione non fu estranea la partecipazione di Saint-Cyran, e le cui argomentazioni non intendevano affatto rendere raro l'accesso all'eucarestia – a Port-Royal ci si comunicava più spesso che non in altri monasteri – ma richiamare, sulle orme di Saint-Cyran, le esigenze fondamentali della penitenza, alle quali alcuni casisti at-

¹⁰ *Ibid.*, 94-96, 113-121.

¹¹ *Ibid.*, 123-126.

trizionisti radicali sottraevano persino il minimo moto d'amore verso Dio, sì da provocare le reazioni di Giansenio, dello stesso Saint-Cyran e, più tardi, di Pascal nella decima delle *Provinciales*¹².

Una volta definitisi questi orientamenti, il movimento sul piano della pratica sacramentale della penitenza andò sviluppandosi su due versanti diversi, ma strettamente collegati tra loro, quello della educazione catechistica e quello della direzione spirituale. È, questo, l'aspetto saliente del "secondo" giansenismo, come è stato definito, di meditazione e di devozione, diverso da un "primo" giansenismo quale fu quello polemico di Arnauld e di Pascal: un giansenismo che si definisce soprattutto, come si è accennato, tra il 1680 e il 1713, e che si diffonde largamente tra i diversi gruppi sociali della Francia di antico regime, dai parroci ai religiosi, ai laici di una borghesia austera legata agli uffici, alle magistrature parlamentari e alla proprietà terriera, al "bel mondo" femminile aristocratico spesso percorso da conversioni folgoranti, che segnarono a lungo la esemplarità del movimento. Se vi fu, dunque, un richiamo all'antica tradizione cristiana, indubbiamente vi fu anche da parte del giansenismo una sapiente capacità nel saper cogliere e seguire tra i ceti sociali medio-alti i mutamenti che la società, nel suo complesso, andava intanto attraversando nel suo avvio verso la modernità. Non è un caso che, accanto alle istruzioni generali sotto forma di catechismo, prenderà ad articolarsi, in questi anni, una intensa direzione spirituale rivolta a guidare il diretto nel difficile crinale dei comportamenti: un versante di cui fu interprete raffinato Duguet, una casistica giansenistica, che non manca a suo modo di rapporti con la casistica in generale, nascendo dallo stesso sostrato etico-legislativo, ma che travalica ora dal contesto in cui era maturata la direzione di Saint-Cyran nei confronti delle religiose di Port-Royal, improntata dalla pratica di virtù eroiche, per proiettarsi in una dimensione più larga, in quell'analisi delle passioni, come abbiamo accennato, in cui i giansenisti contribuirono ad imprimere una voce loro propria alla riflessione morale e, per i giansenisti, profondamente religiosa, del *Grand Siècle*¹³.

¹² Cfr. ADAM, *Du mysticisme à la révolte*, 129-131.

¹³ Cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del "Grand Siècle"*. *Cultura e società nel Seicento francese*, Bologna 1990, in particolare 75-95. Sulla "casistica" giansenistica del Duguet cfr. la introduzione di D. Bosco a J.-J. DUGUET, *Trattato degli scrupoli, loro cause, loro specie, loro effetti dannosi, loro rimedi generali e particolari*, Milano 1997, 7-58; sul Duguet cfr. più ampiamente *infra*.

In questo clima appaiono le *Instructions générales en forme de catéchisme*, il catechismo di Montpellier, cosiddetto dal vescovo giansenista di Montpellier (dal 1696 al 1738) Charles-Joachim Colbert de Croissy, che lo promosse e lo pubblicò nel 1702, in quel proliferare di catechismi di cui fu ricca, nel corso del Seicento, la riforma cattolica francese, episcopale e gallicana: un catechismo che ebbe grande successo tanto da essere adottato nella diocesi di Parigi, nello stesso 1702, dall'arcivescovo cardinale di Noailles che, come vescovo di Châlons, aveva in precedenza autorizzato le *Réflexions morales* di Quesnel, destinate ad aprire l'ultima fase del movimento in seguito alla condanna dello scritto ad opera della *Unigenitus*. Ma il carattere giansenista del catechismo di Montpellier apparirà ancora più netto, se da un lato richiamiamo la forte fisionomia giansenista dello stesso Colbert, che fu tra i quattro vescovi francesi che interposero appello al futuro concilio contro la bolla *Unigenitus* – appello cui aderirono più della metà dei centocinquanta preti della diocesi – che fu in rapporti con Duguet nonché in assidua corrispondenza con Marguerite Périer, nipote di Pascal, e che rischiò di essere deposto dall'episcopato nel 1730; e se, dall'altro lato, ricordiamo che autore del catechismo non fu ovviamente il Colbert, ma un suo stretto collaboratore, l'oratoriano François-Aimé Pouget, direttore del seminario di Montpellier, già vicario di San Rocco a Parigi, celebre per essersi adoperato per la conversione di La Fontaine e per la sconfessione pubblica dei *Contes* da parte del poeta pentito sul letto di morte¹⁴.

Com'è comprensibile, il catechismo di Montpellier non presenta particolari caratteri di originalità, se non in talune accentuazioni dottrinali, come quelle riguardo alla predestinazione, dovute probabilmente alla evoluzione del movimento in senso più rigorista, ad opera di una minoranza “eletta” colpita dalle persecuzioni, e alla specifica destinazione del catechismo per gli adulti, la cui lettura integrale nel corso dell'anno, durante le messe parrocchiali domenicali, era indirizzata non solo all'educazione religiosa dei fedeli cattolici, ma a quella dei “nouveaux catholiques” della diocesi, cioè dei calvinisti convertiti forzatamente in seguito alla revoca dell'editto di Nantes. Significative sono perciò, nel primo libro, le parti dedicate al peccato originale e alle sue conseguenze, soprattutto sulla scorta del pensiero

¹⁴ Sul Colbert de Croissy cfr. *Dictionnaire de Port-Royal*, 282-283, *sub voce*, ma anche M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Les livres, témoins du dialogue entre jansénisme et protestantisme? L'exemple de la bibliothèque de Charles-Joachim Colbert de Croissy*, in *Port-Royal et les protestants*, Actes du colloque organisé ... à Montpellier, du 25 au 27 septembre 1997, Paris 1998, 277-302; sul Pouget cfr. *Dictionnaire de Port-Royal*, 840, *sub voce*.

di Agostino, che considerava questo peccato «ineffable dans sa grandeur», in quanto da esso la libertà dell'uomo era risultata «affoible». Nessuna forma di penitenza da parte dell'uomo sarebbe stata in grado di vincere la corruzione della natura umana provocata dal peccato né gli uomini avrebbero mai conosciuta «salutairement leur misère, si la grâce de Dieu ne leur eût ouvert les yeux, et touché le coeur, pour la leur découvrir, et les en faire gémir. Mais quand ils auroient connu leur malheur par eux-mêmes, qu'ils en auroient gémi, qu'ils auroient crié vers Dieu; tout cela eût été inutile pour le salut [...]». Ad una offesa infinita commessa contro Dio era necessaria perciò una soddisfazione infinita: per questo Dio nella sua misericordia aveva donato Cristo agli uomini per salvarli, quel Cristo che nel catechismo viene riproposto insistentemente come modello di penitenza¹⁵. Sulle orme di Cristo, la Chiesa era guida dei fedeli e sapeva indicare le strade per tutti, soprattutto per coloro che vivevano secondo il mondo, dominati dalla sensualità, dalla curiosità, dall'orgoglio. Al primo peccato, il più grande, l'orgoglio, è dedicato non a caso un cospicuo numero di pagine del secondo libro del catechismo: quell'orgoglio che, stando alle parole di Agostino, si insinua anche nelle virtù, il cui principio è dentro l'uomo, l'ultimo vizio di cui egli si corregga, e che, quando domina in un cuore, è di solito segno di riprovazione. Contrapposta all'orgoglio, come si è visto attraverso Saint-Cyran, è l'umiltà; e alla compresenza e all'urto di questi due momenti, l'orgoglio e l'umiltà, nella vita del cristiano, le pagine dedicate alle virtù e ai comandamenti assumono, nel catechismo, il carattere di una intensa analisi morale¹⁶.

In questo percorso, centrale, nel terzo libro riguardante i sacramenti, è l'attenzione rivolta all'eucarestia, ove si pensi che il catechismo, destinato anche ai calvinisti convertiti, doveva necessariamente insistere sul sacrificio eucaristico contrapposto al memoriale riformato della Cena. Non casualmente perciò il testo si diffonde sulle disposizioni necessarie per accostarsi alla eucarestia, in quanto la riconciliazione con Dio attraverso il sacramento della penitenza doveva essere guidata da un confessore «le plus éclairé» e da lui si doveva accettare eventualmente anche una dilazione del momento in cui

¹⁵ Cfr. *Instructions générales en forme de catéchisme [...] imprimées par ordre de Messire Charles Joachim Colbert, évêque de Montpellier. À l'usage des anciens et des nouveaux Catholiques de son Diocèse, et de tous ceux qui sont chargez de leur instruction*, tomi I-IV, À Brusselle, chez François Foppens, 1704. Si veda in particolare I, 46 ss. e 277-282. Per queste citazioni e per quelle che seguiranno anche dalle opere di Quesnel e di Duguet si è mantenuta l'ortografia originaria ammodernando solo i segni di interpunzione e gli accenti.

¹⁶ Cfr. *Instructions générales*, II, 11-16.

accostarsi al sacramento. Non era esclusa tuttavia la comunione frequente, ma essa doveva essere accolta degnamente da parte dei fedeli attraverso un sostanziale mutamento della loro vita, che portava ad escludere di conseguenza quei fedeli tiepidi, coinvolti nelle lusinghe mondane, nei cui confronti il catechismo ha parole assai dure di condanna¹⁷.

L'insistenza sulla penitenza quale virtù, accanto al suo carattere sacramentale, ritorna di conseguenza con forza nelle pagine del catechismo dedicate a questo sacramento. Tale virtù doveva sempre accompagnare il fedele e non essere praticata dal cristiano soltanto in momenti particolari della sua esistenza. La contrizione che ne derivava non era un atto fugace, ma una conversione che trovava le sue scaturigini dal profondo del cuore. Si rinnova qui, ancora una volta, l'appello al cuore o al "fondo del cuore", in cui doveva operare una vera contrizione, tutta interiore: «C'est-à-dire – ribadiva il catechismo – qu'il faut la ressentir dans le fond du coeur, et ne pas se contenter de réciter du bout des lèvres un acte de contrition. C'est le coeur qui est le principe de tous les pechez. Ainsi c'est le coeur qu'on doit briser: c'est du fond du coeur qui doit partir la conversion»¹⁸. Anche nel contesto di un'educazione catechistica, il richiamo finale ai modi della confessione, alle opere soddisfattorie e allo spirito della Chiesa primitiva, oltretutto ai decreti del concilio di Trento e alle istruzioni rigoriste di san Carlo Borromeo, altro non è, dunque, a ben vedere, che la sintesi di quella più generale e austera ascesi giansenista, fondata sulla responsabilità della coscienza individuale, in cui soprattutto trovava la sua vera collocazione una profonda e scavata religione del cuore.

La preghiera e la guida del cuore: Quesnel e Duguet

Se questi richiami alla penitenza sono riscontrabili nei catechismi, ancora più forti essi risuonano in tutti quei testi di meditazione, di riflessione morale e di direzione spirituale che si susseguono tra la seconda metà del Seicento e i primi decenni del Settecento. Basterà ricordare non solo le più note *Réflexions morales* di Quesnel, ma alcuni altri scritti di meditazione dello stesso Quesnel, tra i quali vogliamo qui soffermarci sulle *Prières chrétiennes en forme de méditations sur tous les mystères de Notre Seigneur et de la*

¹⁷ Cfr. *Instructions générales*, III, 51-83, in particolare 70-75.

¹⁸ Cfr. *Instructions générales*, III, 83-131, in particolare 89.

*Sainte Vierge, et sur les Dimanches et les fêtes de l'Année*¹⁹. Risuona nelle *Prières chrétiennes*, sotto forma di invocazione e di elevazione, lo stesso appello al modello di umiliazione di Cristo, che consente al fedele di adorarlo, di amarlo e di imitarlo:

«Qu'elle [la foi] me porte à m'oublier, à m'humilier, et à m'anéantir moi-même pour vous, puisque vous vous oubliez vous-même en vous humiliant et vous anéantissant pour moi. Et comme vous vous dépouillez en quelque sorte de vos grandeurs pour vous revêtir de mes misères, et me revêtir de vous et de votre sainteté; que je me renonce moi-même aussi à votre exemple et que je me dépouille de mes inclinations corrompues, pour entrer dans vos inclinations saintes, et me revêtir de vos vertus»²⁰.

È con la prima settimana di Avvento che il desiderio di Cristo si fa per il fedele più pressante e impetuoso, come risuona nell'invocazione che gli viene rivolta:

«Venez donc, Seigneur Jésus, venez sauver mon âme des perils pressans où mes péchez passez et la corruption encore vivante dans mon coeur m'engagent à tout moment. Venez détruire en moi l'orgueil et le péché et y établir votre humilité et votre justice. Venez m'enseigner vos voyes et me faites entrer dans les sentiers étroits de votre Évangile; et faites en moi, par la puissance de la grâce que votre premier avènement m'a méritée, un retranchement si parfait de mes inclinations corrompues et de la vanité de mon coeur, que je sois en état d'aimer et de désirer votre avènement glorieux, et de soupirer après l'adoption parfaite. Oui, Seigneur, je le veux désirer tous les momens de ma vie cet avènement aimable»²¹.

È sempre l'umiltà che può attirare Cristo nel cuore del fedele, come viene ribadito nella meditazione per la terza settimana di Avvento:

¹⁹ Cfr. [P. QUESNEL], *Prières chrétiennes en forme de méditations sur tous les mystères de notre Seigneur et de la Sainte Vierge, et sur les Dimanches et les fêtes de l'Année*, nouv. édit., À Paris, chez Charles Robustel, 1733; sul Quesnel cfr. *Dictionnaire de Port-Royal*, 846-849, *sub voce*: alla bibliografia ivi citata va aggiunto P. STELLA, *Quesnel autore spirituale nell'Italia dei secoli XVIII e XIX*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne*. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu, réunis par J.-L. Quantin et J. Cl. Waquet, Genève 2007, 351-368, ora in P. STELLA, *Il libro religioso in Italia, Studi e ricerche*, a cura di M. Lupi, Roma 2008, 179-197.

²⁰ *Ibid.*, 5.

²¹ *Ibid.*, 6-7.

«C'est donc à vous, mon Sauveur, à mettre dans ce coeur ce qui vous doit attirer en lui. Ce n'est que de votre main liberale que je puis recevoir cette robe nuptiale de l'humilité, qui est l'ornement le plus précieux dont je puisse me parer pour aller au devant de vous, et pour vous recevoir [...] C'est sur ce modèle que vous venez établir l'humilité sur la terre où elle a été inconnue jusques à vous [...]»²².

È unicamente attraverso la penitenza che si apre la strada alla venuta di Cristo, come affermerà Quesnel nella meditazione per la quarta settimana di Avvento, ma negligenza e lentezza nella espiazione dei peccati impediscono al Signore di giungere subito nel cuore del fedele. In un contrasto drammatico, che Quesnel sottolinea, non ci può essere nessuna unione tra giustizia e iniquità, tra luce e tenebre, e nessuna alleanza tra il giusto e il peccatore. Solo il Signore può fare quello che a lui piacerà e rendere il fedele degno di riceverlo attraverso il dono dello spirito di penitenza, concesso dalla sua misericordia:

«Vous seul pouvez me rendre utile ce baptême d'eau, ce bain de larmes, par ce baptême de feu, dont il n'y a que vous qui puisse baptiser le coeur. Si vous lui faites cette miséricorde [...] toutes les voyes de ce coeur seront droites par la droiture de ses intentions, le vuide de ses inutilitez sera rempli, sa pente et ses inclinations au mal redressées, les hauteurs de son ambition et de son orgueil applanies, tous les dérèglemens de sa conduite reformez; en sorte que rien l'empêchera plus de vous aimer et de vous recevoir, ô Jésus, vous qui êtes le salut de mon âme»²³.

Ed è in questa ricerca del cuore che le pagine di Quesnel, dense di reminiscenze agostiniane, trovano un loro afflato più compiuto, come appare esemplarmente dal sermone per la domenica dell'Ottava dell'Epifania:

«Ô Sauveur, qui êtes notre unique nécessaire, qui seul êtes digne d'être cherché par des coeurs qui ne sont faits que pour vous, et qui ne peuvent trouver de repos qu'en vous, ne souffrez pas que ces coeurs s'occupent d'autre chose que de vous, ni que leurs recherches ayent ou d'autre objet ou d'autre fin que vous». «Enfin conduisez, ô Vérité incarnée – egli prosegue – par la lumière de votre esprit dans la recherche de la vérité ceux qui vous y avez particulièrement appelez, afin [...] qu'ils la cherchent non avec la présomption de leur propre

²² *Ibid.*, 14.

²³ *Ibid.*, 19.

esprit, mais à la lumière de l'étoile celeste de votre grâce; non par une étude profane et irreligieuse, mais en esprit d'humilité et d'adoration [...] non avec la vaine satisfaction de l'amour propre, mais dans l'esprit de pénitence, *dolentes quaerebamus te*, avec un coeur affligé de la perte de la vérité, et en reconnoissant qu'un pécheur est indigne de la trouver [...]»²⁴.

Non è un caso perciò che nella preghiera per il mercoledì delle Ceneri ritorni con forza particolare il richiamo alla penitenza, nel suo legame col Corpo mistico della Chiesa e col modello rappresentato da Cristo:

«Que je comprenne donc bien par votre grâce, ô chef admirable des vrais pénitens, cette loi de pénitence qui nous est annoncée en ce jour par la voix et par les cérémonies de votre épouse, qui est notre mère; et qu'en cela même qu'elle nous est donnée par cette mère en qui vous nous aimez, et qui vous aime en vous, je conçoive que la pénitence est une grâce et un don de votre amour pour vos enfans. Non, Seigneur, la pénitence n'est point un joug insupportable, comme se l'imaginent les ennemis de votre croix; c'est une heureuse obligation de porter cette croix salutaire avec vous; c'est un remède souverain pour guérir les playes de mon âme; c'est l'unique moyen qui me reste pour me sauver du naufrage; c'est un second baptême, où mes larmes mêlées avec votre sang me purifient des mes infidélitez [...]». «Faites-m'en la grâce, ô mon Sauveur, donnez-moi l'amour de la pénitence, vous qui me donnez le tems de la faire. Que j'aime à expier mes vaines joyes et mes plaisirs déréglez par une douleur et une tristesse salutaire de mes péchez pour l'amour de vous. Que ma joye soit de réparer mon attachement aux biens de la terre en les répandant abondamment sur les pauvres. Que le jeûne, la prière, la retraite, le silence et les veilles punissent l'amour excessif pour mon corps et pour sa satisfaction. Operez-les en moi, Seigneur, en vue de vos mérites, par la puissance de votre esprit, pour la gloire de votre Père et l'accomplissement de ses miséricordes sur mon âme»²⁵.

Quella che era preghiera, invocazione, meditazione in Quesnel diviene suggerimento e consiglio in Duguet. Siamo negli stessi anni di Quesnel, con la diffusione del giansenismo "devoto", ma al tempo stesso con la ripresa violenta delle persecuzioni del movimento da parte del potere politico ed ecclesiastico, ed entrambi, Quesnel e Duguet, oratori, ne furono colpiti, con l'esilio nei Paesi Bassi, il primo, con l'esilio in Savoia e una lunga vita nella clandestinità a Parigi, il secondo. Si moltiplicano ora scritti d'istruzione,

²⁴ *Ibid.*, 39-41.

²⁵ *Ibid.*, 69-70.

come la *Conduite d'une dame chrétienne pour vivre saintement dans le monde* (1725), che Duguet dedicò a Madame d'Aguesseau, o come le *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, in cui furono raccolti innumerevoli esempi dell'epistolario spirituale dello stesso Duguet, destinati a indicare ai suoi corrispondenti obblighi comuni e obblighi particolari della vita cristiana²⁶. Di fronte alla produzione gesuitica con la quale si proponevano, secondo i diversi stati sociali, vie di perfezione in forme scandite nel tempo e progressive, Duguet, sulla linea di una ormai consolidata tradizione giansenista, oppone una vita disciplinata, certo, ma vissuta col cuore. È operante in lui anche quel modello di una "vie dévoté" che san Francesco di Sales aveva proposto all'inizio del secolo, ma in Duguet esso presenta tinte più cariche di pessimismo, per l'insistenza da parte sua affinché negli obblighi sociali si incarnino le penitenze, che permettono di raggiungere la perfezione o nelle quali si esplicano le singole volontà di vivere più attivamente nel mondo una vita cristiana²⁷. Una serie di accorgimenti, rivolti soprattutto al genere femminile, caratterizza perciò il tentativo da parte di Duguet di distinguere, ma nello stesso tempo di saldare, l'interno, la morale, "le dedans", con l'esterno, la vita sociale, "le dehors", e di far adottare nei confronti del mondo un'attitudine di reticenza, di ritiro, senza dover per questo rinunciare a occupazioni, come quelle mondane, che sono volute da Dio. Ed è una separazione che si mitiga utilizzando il "raccolgimento", l'autosservazione incessante, la "réflexion", che consente di scoprire i difetti più segreti e di snidare le insidie del Nemico, il "nascondimento", che induce ad una ulteriore riflessione sulla necessità di sanare una frattura, un dualismo, tra un corpo che partecipa alle convenienze e alle

²⁶ Cfr. *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, tomi I-IX, À Paris 1727-1737: i tomi I-III sono stampati presso Jacques Estienne; il tomo IV presso la veuve d'Houry; i tomi V-IX, presso Guillaume Cavelier. Sul Duguet cfr. *Dictionnaire de Port-Royal*, 362-365, *sub voce*; alla bibliografia ivi citata vanno aggiunti: P. STELLA, *Itinerari portorealistici. Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) e le sue fortune in Italia*, «Salesianum» 27 (1965) 629-665; M. ROSA, *Il «cuore del re»*, in ID., *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia 1999, 75-109; M. CATTO, *Nascondimento morale e socialità devota. Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) e la direzione spirituale femminile*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 36 (2000) 271-292; A. ALIMENTO, *Entre rang et mérite: la réflexion économique de l'abbé Duguet*, in *Il pensiero gerarchico in Europa XVIII-XIX secolo*, a cura di A. Alimento e C. Cassina, Firenze 2002, 11-30; EAD., *La direzione spirituale giansenista*, in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. Catto, Bologna 2004, 71-103.

²⁷ Sulla direzione spirituale di san Francesco di Sales cfr. A. SCATTIGNO, "Di due un cuore solo". *François de Sales e Jeanne de Chantal*, in *Storia della direzione spirituale*, III, *L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Brescia 2008, 355-383.

esigenze mondane e un cuore che rimane ad esse estraneo: una condizione scissa da parte del diretto (o per lo più della diretta) che, sotto la guida del direttore spirituale, viene risarcita dalla preghiera continua, dal personale colloquio con Dio, alimentato dalla Bibbia e dai Padri, letture indispensabili, queste, per accompagnare la pietà e la carità e soprattutto la conoscenza della propria miseria umana, «abîme infini d'indigence, de corruption et de foiblesse»²⁸.

I direttori spirituali giansenisti, come Duguet, svilupparono con accentuaioni diverse, ma convergenti sulla linea di Saint-Cyran, una direzione tesa a toccare il cuore del diretto e ottenere un «coeur renouvelé», per usare una espressione dello stesso Duguet, con profondo intuito psicologico e, nel caso del Duguet, con grande equilibrio e moderazione. Compito del direttore era quello di far emergere le vere disposizioni del diretto, perché scoprisse nel proprio intimo i caratteri della carità, distinguendo nel cuore i diversi orientamenti: orgoglio, amor proprio, gelosia, impazienza, di contro ad amore disinteressato, amore di sopportazione e speranza cristiana. Solo dopo questa tappa al diretto veniva richiesto di rompere con le abitudini del vecchio peccatore e di assumerne di nuove, corrispondenti al nuovo stato di grazia attraverso una «vie étroite», che poteva essere ulteriormente perfezionata attraverso un dialogo continuo tra il penitente e il direttore spirituale. In questo senso, le *Lettres sur divers sujets de morale et de piété* assumono un valore esemplare per i suggerimenti riguardanti le virtù da praticare nella vita religiosa e nella vita secolare, i cattivi effetti di un timore eccessivo e la fiducia e la confidenza cristiana, e per i consigli rivolti al novizio, al vecchio abate, alla nobile dama dei salons o alla “demoiselle” chiusa in un educando monastico. Quel che a noi qui interessa non è però il senso generale della direzione spirituale quale viene proposto da Duguet, ma quanto egli scrive specificamente a proposito della penitenza e dell'azione della grazia nel cuore dell'uomo, soprattutto nei momenti di maggiore sofferenza e afflizione, di dubbio e di difficoltà, nella certezza, che egli cerca di instillare in una penitente, una dama del gran mondo, che le afflizioni siano utili alla salvezza e che Dio: «les fera servir à l'expiation des vos péchez, au supplément de la pénitence que vous ne pouvez faire, à l'intime persuasion de votre foiblesse et à l'établissement de la patience et de l'humilité».

²⁸ Cfr. CATTO, *Nascondimento morale e socialità devota*, 279 ss.

«Nous avons besoin d'apprendre à tout moment – prosegue Duguet in una lettera successiva alla stessa – que nous sommes exilés et pécheurs. Sans cela nous oublierions notre patrie, et la pénitence qui en est le chemin. Nous voulons nous reposer tantôt dans nous-mêmes, et tantôt dans les personnes qui sont auprès de nous: mais nous trouvons des épines partout, et plus dans notre propre coeur, que partout ailleurs. Nous avons perdu notre vrai bien, très différent de ceux de cette vie; et au lieu de tâcher de le remplacer par des objets qui n'y ont aucun rapport, nous devons être avertis par le vuide infini que son absence a laissé, de remonter à la source du véritable bonheur, par un sincère désir, et par le renoncement à tout ce qui seroit capable de l'afoiblir»²⁹.

Talora ci si trova in uno stato di aridità (*sécheresse*), pesantezza, immobilità per il bene, in cui Dio sembra nasconderci i suoi doni:

«Un tel état – scriverà ad una “demoiselle” – où vous ne trouvez que vous, et où vous ne trouvez dans vous qu'affliction, injustice et misère, est la juste pénitence de toutes les insensibilités qui ont tant de fois amoli votre coeur. Il a cherché son bien où il n'étoit pas; il en doit être puni, en ne le trouvant pas où il est. Il a cru devenir heureux sans la piété; et il a mérité que la piété fût pour lui pendant quelques momens sans consolation. Il a voulu être heureux par le sentiment des choses qu'il aimoit: il sera purifié par l'absence du bien infini qu'il cherche, sans le pouvoir atteindre»³⁰.

In realtà Dio “umilia il nostro cuore per misericordia”. Bisogna perciò, in questo stato d'insensibilità e di oscuramento, confessare a Dio la propria miseria e ingiustizia, considerare come una grazia la cura che egli prende per convincerene, supplicarlo di guarire l'orgoglio che è la prima causa della durezza del cuore e l'ostacolo segreto alla sua misericordia, fortificarsi nella fede, sostenersi nella oscurità attraverso la speranza del ritorno della luce, resistere allo scoraggiamento attraverso il ricordo della bontà di Dio. Niente è più utile allora quanto unirsi a Gesù Cristo che prega nella sua agonia e soffre per noi l'abbandono del Padre: «Toute la consolation des justes a pour son origine les larmes et la tristesse de leur Sauveur»³¹.

La vera penitenza, come scriverà ad un'altra “demoiselle” in un educando monastico, non è nelle mortificazioni, nel rinvio dell'assoluzione e nella

²⁹ Cfr. *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, III, rispettivamente 166-187, in particolare 171 e 204-212, in particolare 207.

³⁰ *Ibid.*, 237-247, in particolare 242.

³¹ *Ibid.*, in particolare 244.

privazione dall'eucarestia, ma nella umiltà dello Spirito, nella ferma fiducia nella bontà di Dio e nell'azione risolutiva e gratuita della grazia nel cuore del peccatore:

«C'est Dieu qui vous montre votre état, qui vous efraie, qui vous trouble. Les premiers sentimens de pénitence sont l'efet de sa grâce. Si vous y êtes fidelle, il achevera son ouvrage; et vous ne devez rien tant aprehender, que de ne pas répondre à une telle bonté. Espérez en tout, et rien de vous. Ni comptez ni sur vos résolutions ni sur vos sentimens présens, ni sur vos larmes, mais uniquement sur la miséricorde et la puissance de celui qui vous appelle»³².

L'azione di Dio nel cuore della penitente, nonostante le tribolazioni che derivano da una situazione familiare legata alla conversione della donna, è oggetto di un'altra lettera indirizzata alla principessa di ***:

«Réunissez tout votre coeur en celui qui peut seul en pénétrer le fond, qui peut seul lui faire sentir qu'il en est le créateur et le maître, et qui peut seul remplir le déficit infini qu'il lui a imprimé pour le dégôûter de tous les faux biens, et pour se l'attacher par le plus vif et le plus légitime de tous les intérêts»³³.

Analogamente, in un'altra lettera alla principessa di ***, figlia della precedente destinataria:

«L'humilité sçait profiter de ces fautes, qui découvrent le fond du coeur, et qui deviennent la matière de ces gémissemens secrets et inéfables qui sont l'âme de la prière; elle apprend de ces tristes expériences que la force vient uniquement de la grâce de Dieu; elle devient plus timide et plus précautionnée pour ne pas s'exposer à ce danger; elle en estime davantage la retraite et la solitude, qui couvrent d'une ombre salutaire une piété naissante; et elle regarde comme un effet de la protection de Dieu sur elle tout ce qui sert a humilier le coeur, et à le guérir de cette enflure mortelle qui est sa principale maladie»³⁴.

Forse le pagine più belle di questa analisi delle condizioni di peccato e del percorso della penitenza sono quelle dedicate alla condizione in cui il penitente si sente smarrito e abbandonato, quando, come Gesù Cristo nell'orto degli ulivi, è mortalmente triste, quando la tristezza domina il suo cuore, come scriverà a Mme de *** in un'altra lettera:

³² *Ibid.*, 427-443, in particolare 434.

³³ *Ibid.*, IV, 63-70, in particolare 65.

³⁴ *Ibid.*, 70-85, in particolare 75-76.

«Il en est de la tristesse comme d'un torrent; si l'on lui laisse la moindre entrée elle désolé et renverse tout. On ne peut pas empêcher qu'elle ne frappe à la porte, comme on n'empêche point une rivière de couler auprès des murailles. Mais il faut toujours l'éloigner de son coeur et avoir plus de confiance en Dieu, plus de soumission et plus de patience que de sensibilité. C'est pour cela que nous sommes chrétiens. C'est pour cela que nous avons reçu l'esprit et la grâce de J. C. Si la chose est au-dessus de nous, elle n'est pas au-dessus de lui. Nous sommes la foiblesse même quand nous sommes seuls, mais avec lui nous pouvons tout, et même les choses impossibles»³⁵.

Un tema, questo della “tristesse”, che percorre tanta parte della letteratura devota e della meditazione giansenista, da Saint-Cyran a Quesnel a Duguet, di cui vogliamo qui, conclusivamente, sottolineare le valenze spirituali e ascetiche in riferimento allo spirito penitenziale giansenista e al suo sforzo di apprendimento interiore. Una via o condizione, che acquista ricchezza di significati positivi nel percorso che l'anima cristiana era spinta a compiere nel suo aspro cammino terreno, tanto più se la distinguiamo e la confrontiamo con altre condizioni o altri turbamenti dell'anima, che contemporaneamente, lungo l'intero Seicento, teologi, medici e giuristi, inquisitori e direttori spirituali andavano analizzando, con quella “malinconia”, che veniva invece caricata di significati negativi e devianti in riferimento alle molteplici espressioni della mistica contemplativa, sino alla loro esplosione finale nella vicenda del quietismo³⁶.

Per una conclusione:

“Gémissemens d'une âme pénitente” del Guibaud tra giansenisti e gesuiti

Più volte, lungo il nostro percorso, ci è stato dato di incontrare negli scritti di Saint-Cyran, di Quesnel e di Duguet il tema dei “gemiti” o dei “gridi” dell'anima penitente nella sua drammatica condizione di miseria e di peccato, col suo senso profondo di desolazione e di abbandono per la perdita della grazia, nella sua dedizione totale alla misericordia divina. Si deve ad un oratoriano come Quesnel e Duguet, ma appartenente alla gene-

³⁵ *Ibid.*, V, 434-440, in particolare 438.

³⁶ Sugli aspetti della “malinconia” con riferimento specifico al problema della mistica contemplativa e alle vicende del quietismo cfr. il recente lavoro di M. MODICA, *L'infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma 2009, in part. 105 ss. e 189 ss. anche per la bibliografia ivi citata.

razione successiva, Eustache Guibaud, vissuto tra il 1711 e il 1794, uno scritto che, come molti altri consimili, affronta esplicitamente questo tema, a partire dal titolo, *Gémissements d'une âme pénitente, tirés de l'Écriture sainte, et des Saints Pères*, apparso a Bruxelles nel 1778, che ebbe la fortuna particolare di una traduzione italiana e numerose ristampe soprattutto nel corso dell'Ottocento. Figura poco nota, questa del Guibaud, tant'è che per la sua biografia bisogna ancora far ricorso a vecchi repertori, ma che non manca di interesse, nell'ultima fase del giansenismo francese, come sistematore sotto il profilo religioso di tutta quella tradizione devota, morale e pedagogica, che il movimento aveva largamente praticato nel tempo, e che egli sembra destinare specificamente, ma non solo, agli allievi dei collegi della sua congregazione, dove fu a lungo professore di umanità e di filosofia. Entrato tra gli oratoriani anche per ragioni familiari – la madre era cugina dell'oratoriano Massillon, uno dei grandi oratori della Francia settecentesca – dopo i *Gémissements d'une âme pénitente* Guibaud pubblicò in effetti una *Explication du Nouveau Testament, à l'usage principalement des collèges* (Paris 1785, 8 tomi in 5 volumi); *La Morale en action* (Lyon 1787), pubblicata più volte nell'Ottocento sotto il titolo *Élite de faits mémorables*; una *Explication des Psaumes à l'usage principalement des collèges, des séminaires et des familles chrétiennes* (Avignon 1791), nonché vari articoli apparsi nel *Dictionnaire historique, littéraire et critique* (s. l. et Avignon 1758-59) del filogiansenista abbé Pierre Barral, tra cui una lunga voce biografica dedicata a Saint-Cyran³⁷.

Nella prima parte dei *Gémissements* sono gli aspetti di miseria e di iniquità, di cui l'anima è preda, ad essere sottolineati (c. 18), per la natura corrotta dell'uomo (c. 12), l'enormità del peccato (c. 11), le passioni (c. 16), le ricadute (c. 14), l'indebolimento della pietà (c. 23), le tentazioni (c. 31, 32, 33): costretta perciò, l'anima, a gemere continuamente per la perdita dell'innocenza (c. 10), e per la sete di giustizia che è in essa (c. 40):

«Quiconque a dans le coeur ce désir, soupire continuellement vers la vie future, où cette union avec vous sera parfaite. En attendant le moment qui le mette en possession de son unique bien, il gémit de s'en voir éloigné, relégué, errant dans un pays étranger, pauvre et dénué de tout, environné d'ennemis, exposé à mille dangers, tombant à chaque pas, et toujours sur le point de se blesser mortellement; et, comme toute son espérance et sa ressource sont dans la bonté de Dieu, le vif sentiment de ses misères l'avertit à tout moment de tourner ses yeux vers lui, de

³⁷ Cfr. *Nouvelle Biographie Générale*, XXI, Firmin Didot Frères, Fils et C^{ie}, Editeurs, Paris 1857, 513-514, *sub voce*.

lui exposer ses besoins et ses dangers, de l'entretenir de ses douleurs, et de chercher dans lui seul sa consolation et le remède à ses maux»³⁸.

Centrali, in questa condizione d'incertezza e di sofferenza, ma anche di speranza, sono la fiducia nella assistenza del Signore, come unica risorsa del peccatore (c. 17), e l'umiltà da parte del penitente (c. 34 e 35), cioè la disposizione a non presumere di sé (c. 21), ad essere consapevole della propria debolezza (c. 22) e della propria incapacità nel soddisfare la grazia divina (c. 25), ad essere pronto ad offrire a Cristo il sacrificio delle lacrime quale riconoscimento della propria impotenza (c. 36). Ne scaturisce, delineata con mano maestra, la figura del vero penitente, alla quale è dedicato un intero capitolo (c. 24):

«Un vrai pénitent est un fidèle qui sent, tous les momens de la vie, le malheur qu'il a eu de perdre et d'oublier autrefois son Dieu; qui a sans cesse son péché devant les yeux; qui en retrouve partout le souvenir et les tristes images. Un pénitent, c'est un homme chargé des intérêts de la justice de Dieu contre lui-même, qui s'interdit les plaisirs les plus innocens, parce qu'il s'en est permis de criminels; qui ne souffre les plus nécessaires qu'avec peine; qui ne regarde plus son corps, que comme un ennemi qu'il faut affoiblir, comme un rebelle qu'il faut châtier, comme un coupable, à qui désormais il faut tout refuser, comme un vase souillé qu'il faut purifier, comme un débiteur infidèle dont il faut exiger jusqu'au dernier denier. Un pénitent, c'est un criminel qui s'envisage comme un homme destiné à la mort, parce qu'il ne mérite plus de vivre, et qui ne vit que pour souffrir. [...] Deignez, mon Dieu, par votre grâce qui peut tout sur mon coeur, me mettre dans des dispositions si contraires à ma nature corrompue. En vain me donnez-vous du temps pour faire pénitence, si vous ne me donnez en même temps un coeur pénitent, un coeur qui, sensible à vos intérêts, mette (*sic!*) sa joie à satisfaire à votre justice»³⁹.

L'andamento di meditazione, ma anche di preghiera, del testo pare accentuarsi nella seconda parte, nella quale viene ripreso (c. 3 e 8) il motivo dell'umiltà del peccatore penitente: motivo più fortemente legato, questa volta, alla dicotomia, già tracciata nella prima parte, tra l'abbandono e la solitudine dell'anima priva di Dio, sottoposta ai colpi della sua ira, e la possi-

³⁸ Cfr. *Gémissemens d'une âme pénitente, tirés de l'Écriture sainte, et des Saints Pères*, À Besançon, Chez J. Petit, Libraire, Imprimeur de Mgr. l'Archevêque et des Missions, 1820, da cui sono tratte questa citazione, cfr. 121, e le altre che seguiranno.

³⁹ *Ibid.*, 69-71.

bilità che essa ritrovi la grazia attraverso l'azione misericordiosa del Signore (c. 5 e 8), da cui deve attendersi tutto (c. 9). Da una parte, dunque, la degradazione dell'anima in conseguenza del peccato, che si traduce nell'immagine della Notte, non più o non soltanto, per Guibaud, intesa quale momento di sofferenza, ma anche di attesa, sul modello del Cristo nell'orto di Getsemani, come era stata proposta l'immagine della Notte da parte di Saint-Cyran e Duguet, bensì quale cupa oppressione del buio del peccato, una condizione di assenza e di solitudine in cui per l'anima vi è solo cecità, cenere e pianto, e in cui essa può solo gridare dall'inizio delle veglie sino al mattino (c. 6):

«Qu'un tourbillon ténébreux s'empare de cette nuit qui me vit consommer le péché et faire alliance avec la mort; qu'elle ne soit point comptée parmi les jours de l'année, ni comprise en aucun des mois. Que cette nuit, où je détournai les yeux pour ne point voir le ciel, et pour ne me point souvenir des justes jugemens de Dieu, soit dans une affreuse solitude, et que les cantiques de joie ne s'y fassent point entendre. [...] Chrétien infidèle, qui n'avez point mis de bornes à vos dérèglemens, n'en mettez point à votre douleur. Revêtez-vous d'un sac; plongez-vous dans la cendre, pleurez amèrement, comme on pleure un fils unique; faites couler de vos yeux criminels jour et nuit un torrent de larmes. Ne vous donnez point de repos, et que la prunelle de votre oeil ne cesse point d'en répandre. Criez au Seigneur pendant la nuit, depuis le commencement des veilles jusqu'au matin»⁴⁰.

D'altra parte, però, una grande speranza per l'anima: per quanto la sua caduta possa essere profonda, è dalla mano soccorritrice di Dio che essa attende la salvezza promessa, aiutata dalla forza e dalla luce della onnipotente grazia divina, la sola in grado di dissipare le tenebre e l'ombra della morte (c. 10 e 11):

«Mais, Seigneur, j'espère que les plaies dont vous m'avez frappé, ne me consumeront pas entièrement, et que, quelque profonde que soit ma chute, vous me tendrez enfin une main secourable. Je conserve cette vive espérance dans mon coeur. Quand Dieu me tueroit, je ne laisserai pas d'espérer en lui; j'examinerai mes voies corrompues pour en gémir en sa présence, et il sera lui-même mon Sauveur. [...] Mon ennemi s'est réjoui de ce que je suis tombé: mais aidé de la grâce toute-puissante de celui qui est ma force et ma lumière, je me relèverai, après que je me serai assis dans les ténèbres, et je contemplerai la justice du Très-Haut»⁴¹.

⁴⁰ *Ibid.*, 142-144.

⁴¹ *Ibid.*, 157 s. e 159.

Se nella terza parte i due temi contrapposti della disobbedienza e della miseria del peccatore (c. 2 e 3), dell'accecamento del suo spirito e dell'indurimento del suo cuore (c. 6 e 7), da un lato, e della sua fiducia nella misericordia di Dio e in Cristo liberatore (c. 4 e 5), dall'altro, attraverso la preghiera e le stesse punizioni che Dio vorrà infliggergli (c. 7 e 8), continuano a intrecciarsi, è la stessa anima ad affrettare con i suoi gemiti il momento felice in cui essa sarà liberata dalla schiavitù del peccato (c. 10):

«Ah! Seigneur, ne détournez jamais le regard de miséricorde et de compassion que vous avez commencé de jeter sur ma pauvre âme. Tirez-la tout-à-fait de l'âbime de mort où elle est plongée. Il me tarde, Seigneur, de voir arriver ce moment heureux qui changera mon coeur, qui brisera mes chaînes, qui finira mes égaremens»⁴²,

mentre, sulle tracce di Agostino, l'appello al cuore rinnova la fiducia nella misericordia divina (c. 13):

«Ôtez-moi ce coeur de pierre, ce coeur rebelle, ce coeur endurci qui résiste toujours à votre grâce, et mettez en moi un coeur docile, un coeur pur, un coeur humble, un coeur pénitent, un coeur qui vous craigne de la crainte que les enfans doivent à leur père, un coeur qui n'aime que vous. Mon Dieu, j'attends tout de votre souverain pouvoir, et je n'attends rien de moi-même»⁴³.

Non è un caso che il testo proponga di nuovo, nella quarta parte, forse con maggiore insistenza, il senso del peccato e della impotenza del peccatore nonché della fragilità della natura umana (c. 6), ma esso è largamente bilanciato dalla fiducia che l'anima nutre nella misericordia e nella bontà infinita di Dio (c. 1 e 2), il cui sguardo si rivolge anche ai più grandi peccatori (c. 4), e dal desiderio che spinge l'anima a chiedere che Dio stesso distrugga il peccato e le inclinazioni perverse (c. 7) e a sperare, paradossalmente persino contro ogni speranza, di trovare nell'aiuto divino la guida e il sostegno necessari (c. 8 e 9).

Come si vede, per il suo carattere di testo di meditazione, probabilmente sottoposto anche a rimaneggiamenti e ritocchi attraverso le diverse edizioni susseguitesi soprattutto nell'Ottocento, lo scritto del Guibaud non è privo di ripetizioni. Proprio per questo, nella quinta e ultima parte, i *Gémissements*,

⁴² *Ibid.*, 199.

⁴³ *Ibid.*, 213.

riprendendo la consueta contrapposizione tra la carne e lo spirito, nella riflessione sul momento ultimo del giudizio divino e sulla sorte degli eletti e dei reprobri (c. 6 e 8) ripetono con forza particolare l'invocazione affinché, attraverso i gemiti e le lacrime (c. 3 e 4), l'anima possa essere sollevata dal peso dell'esilio terreno e ritrovare quel che ha conservato per la potenza della grazia, ossia il dono prezioso e inestimabile dell'innocenza.

I *Gémissements d'une âme pénitente* hanno tuttavia, come si è accennato, una storia singolare immediatamente a ridosso della sua pubblicazione e, sulla più lunga durata, attraverso le edizioni ottocentesche: due aspetti antitetici che ci mostrano come le vie della storia possano essere non di rado accidentate e persino imprevedibili. Il testo del Guibaud verrà tradotto dal giansenista ligure Eustachio Degola, *Gemiti di un'anima penitente ricavati dalla Divina Scrittura e dai SS. Padri*, in un'edizione pubblicata a Pavia nel 1792, con l'aggiunta da parte del Degola, sotto lo pseudonimo di Ireneo Filarete, di una prefazione e di note di intonazione portorealista e antigesuita, nel quadro della diffusione, nella penisola italiana, in quegli anni, di opere gianseniste, come appare dalle lettere dello stesso Degola indirizzate, tra il 1791-1792, ai suoi sodali toscani, al vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci, e ad Antonino Baldovinetti, preposito della collegiata di Livorno⁴⁴. Non è escluso che i *Gemiti* abbiano avuto una certa diffusione in Italia non solo come testo di meditazione, ma anche come testo destinato ad accompagnare specificamente esperienze spirituali ed esistenziali di conversione, come può evincersi da una lettera al Degola da parte di un altro giansenista ligure, il battistino Paolo Marcello Del Mare, allora professore a Pisa, del 12 aprile 1797, che fa riferimento all'utilizzazione della traduzione del Degola per la travagliata conversione di un amico, di cui però tace il nome⁴⁵. Non sappiamo se Degola quale direttore spirituale abbia posto tra le mani di Enrichetta Blondel prima, e di Alessandro Manzoni, poi, all'epoca della loro conversione (1810), lo scritto del Guibaud nell'originale francese o nella traduzione italiana. Nell'*Instruction et Règlement à une néophyte* (1805), che Degola approntò per Anna Maria Carolina Kalb, vedova Geymüller, convertita ad opera sua dal calvinismo al cattolicesimo, e che utilizzò successivamente anche per altri convertiti e neofiti, come i coniugi Manzoni, documento

⁴⁴ Sul Degola cfr. M. CAFFIERO, *Degola, Eustachio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 36, Roma 1988, 178-186. Per i rapporti del Degola con il Ricci e il Baldovinetti cfr. *Carteggi di giansenisti liguri*, a cura di E. Codignola, III, Firenze 1942, 107-110, 115-117, 118-119, 119-120.

⁴⁵ Cfr. *Carteggi di giansenisti liguri*, III, 514-515.

pubblicato a suo tempo dal De Gubernatis, non figura lo scritto del Guibaud, neppure nei punti della *Instruction* e del *Règlement*, dove è più accentuato il richiamo alla penitenza, mentre sono suggerite, tra le altre, letture dalle *Réflexions morales*, dalle *Prières et instructions chrétiennes* e dal *Jésus Christ Pénitent* di Quesnel, dalla Bibbia del Sacy, dai commenti all'Antico Testamento del Mésenguy e dai testi di Duguet sulla Passione di Cristo. Ma piace pensare che anche lo scritto del Guibaud sia passato per le mani di Enrichetta e di Alessandro negli anni della loro conversione o negli anni successivi; e sarebbe, questo, se confermato, un ulteriore, significativo tassello riguardante un itinerario religioso centrale nella storia dell'Ottocento italiano⁴⁶.

Tuttavia, come si è detto, le strade della diffusione di un testo possono essere imprevedibili. Nel corso dell'Ottocento, attraverso numerose edizioni, il testo del Guibaud apparirà sotto il nome dell'ex gesuita, divenuto abbe Barthélemi Baudrand (1701-1787), dopo la soppressione della Compagnia; e sotto il nome del Baudrand è tuttora segnalato nei cataloghi di numerose biblioteche, sebbene con opportune correzioni e rinvii al vero autore, come appare dal catalogo della Bibliothèque Nationale de France: per la edizione dei *Gémissements*, stampata a Parigi nel 1829, e seguita da quattro ristampe, nello stesso 1829, nel 1840, nel 1843 e da un'altra senza data. L'equivoco, voluto o casuale, dell'attribuzione al Baudrand, poté essere provocato dal fatto che il Baudrand, prolifico autore di scritti di devozione e di pietà, alcuni dei quali dedicati al Sacro Cuore, aveva pubblicato a Lione nel 1778 un suo scritto, *L'âme pénitente ou le Nouveau Pensez-y-bien*, che facilmente poteva confondersi, per la somiglianza del titolo, con lo scritto del Guibaud, e che verrà edito più volte, «suivi des Gémissements d'une âme pénitente», sempre sotto il nome del Baudrand, come risulta dalle edizioni di Parigi 1843, 1845 e 1846, e da una edizione lionese del 1855, stando almeno a un censimento provvisorio⁴⁷. Naturalmente, i *Gémissements* del Guibaud, accanto a questo percorso editoriale connesso con lo scritto del Baudrand, ebbero a loro volta una filiera editoriale loro propria, tutta da ricostruire. Ma è significativo che l'esemplare di cui ci siamo serviti per la nostra analisi, proveniente dalla Biblioteca gesuitica di Les Fontaines di Chantilly, confluita nella Biblioteca municipale di Lione, risulti anonimo, sebbene venga indicato il

⁴⁶ Cfr. A. DE GUBERNATIS, *Eustachio Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni*, Firenze 1882, 438-467, in part. 447-449 e 458-467.

⁴⁷ Sul Baudrand cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I, Bruxelles-Paris 1890, 1020-1048.

nome del Guibaud a penna sul foglio di guardia, accompagnato dalla notazione «Édition très remaniée», mentre il luogo, l'anno di stampa e il nome dello stampatore «à Besançon 1820, chez J. Petit, Libraire, Imprimeur de Mgr. l'Archevêque et des Missions» ci fanno cogliere le profonde trasformazioni intanto intervenute rispetto al contesto religioso che aveva dato vita allo scritto del Guibaud.

Non si tratta in effetti di un “mascheramento”, ma di un esito ben diverso dallo sforzo di elaborazione che il giansenismo aveva dato al tema della penitenza e dall'attenzione che il Degola, con la sua traduzione, aveva dedicato al testo del Guibaud ancora alla fine del Settecento. Nel clima della restaurazione, conclusasi la grande fase del giansenismo sei-settecentesco con la sconfitta del movimento, con la rinnovata presenza gesuitica e con la riconquista religiosa e missionaria cattolica della Francia dopo il trauma rivoluzionario, il testo del Guibaud, riadattato e in qualche modo rimodellato, poteva definitivamente far confluire il suo lontano retaggio, legato all'*esprit de pénitence* giansenista, nel grande alveo del devozionismo gesuitico e della pratica sentimentale e dolorista del cattolicesimo ottocentesco.

SABATINO MAJORANO

SANT'ALFONSO MARIA DE' LIGUORI: IL CONFESSORE "OFFICIO DI CARITÀ ISTITUITO DAL REDENTORE SOLAMENTE IN BENE DELLE ANIME"

Quando nel 1950 Pio XII proclamò sant'Alfonso Maria de Liguori (1696-1787) patrono dei moralisti e dei confessori, pose in risalto che la sua «esimia dottrina» era «diffusa ovunque»¹. In realtà, dalla fine del Settecento, la proposta alfonsiana si era sempre più affermata nella comunità cristiana, perché capace di indicare ai confessori un «cammino sicuro» nella guida delle coscienze, facendo evitare gli opposti estremismi del lassismo e del rigorismo. Si era così espresso già Pio IX nel 1871 quando aveva conferito a sant'Alfonso il titolo di dottore della Chiesa².

Individuare tale cammino non era stato facile per sant'Alfonso, soprattutto per il contesto storico, contrassegnato da dispute infinite tra sistemi morali, sospettoso della libertà e responsabilità delle coscienze, in ricerca di sicurezze oggettive e controllabili. Egli però non si era arreso alla fatica e aveva continuato a cercare, vagliando con cura le diverse opinioni, la maniera giusta di confessare³: quella cioè che fosse fedele alla «condotta» misericordiosa del Redentore, come, secondo il primo biografo A. Tannoia, amava ripetere fino alla tarda età⁴. Scrivendo ai confratelli nell'agosto del

¹ *Consueverunt omni*, «AAS» 42 (1950) 596.

² *Qui Ecclesiae*, «ASS» 7 (1870-71) 321.

³ È significativa l'amara constatazione fatta nel giugno del 1767 da uno dei confratelli più vicini ad Alfonso, il p. Carmine Fiochi, riferendosi alle difficoltà per la stessa sopravvivenza della congregazione redentorista, causate anche dalla proposta morale del fondatore: «La gran pazzia! Ci uccidiamo per aiutare il mondo a trovar la maniera più equa per assolvere i peccatori e non già per menar noi una vita più agiata e poi si apparecchia il veleno e la morte» (cfr. D. CAPONE, *La proposta morale di Sant'Alfonso. Sviluppo e attualità*, a cura di S. Botero e S. Majorano, Roma 1997, 124).

⁴ A. TANNOIA, *Della vita ed istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M.a Liguori Vescovo di S. Agata de' Goti e Fondatore della Congregazione de' preti missionari del SS. Redentore*, III, Napoli 1802, 153 [in seguito: TANNOIA].

1754, dopo aver loro ricordato la necessità di verificare «in ogni questione, se vi è ragione intrinseca tale che convinca», Alfonso li esortava a «leggere» la sua *Theologia moralis* e a «considerare quello che ho scritto con tanta fatica, discorso e studio... E questa fatica, Fratelli miei, io non l'ho fatta per gli altri né per acquistar lode; ne avrei fatto volentieri di meno, se altro non avessi avuto a ricavare che un poco di fumo: Dio sa il tedio e pena che ci ho sopportato. L'ho fatta solamente per voi, Fratelli miei, acciocché si seguiti una dottrina soda, almeno acciocché si proceda con riflessione»⁵.

Il risultato di questa «fatica», che metteva in rapporto costruttivo l'ascolto dell'esperienza e il vaglio critico delle diverse proposte⁶, fu la comprensione del confessore come «ufficio di carità, istituito dal Redentore solamente in bene delle anime»⁷. È ciò che Gabriele De Rosa ha giustamente sottolineato nel suo intervento al Congresso su *La recezione del pensiero alfonsiano nella Chiesa*, tenutosi a Roma in occasione del terzo centenario della nascita di Sant'Alfonso: «Dando al tempo quel che è del tempo – e i santi vivono nella storia (non avrebbero senso se fossero fuori di questa) – quel mettere la pastorale, come fece Alfonso Maria, in rapporto con la fragilità umana, quel far dipendere il perdono più dalla misericordia che dalla legge, quel restituire alla confessione e al confessore il ruolo di un atto di amore, per il secolo XVIII, ma anche per noi oggi, fu un evento certamente straordinario. Da giudice il sacerdote diventa Padre: una trasformazione che poteva scaturire in sant'Alfonso solo dalla sua ansiosa e generosa pratica

⁵ *Lettere di S. Alfonso Maria de Liguori*, I, a cura di F. Pitocchi - F. Kuntz, Roma 1887, 260-261 [in seguito: *Lettere*].

⁶ Nel 1756, rispondendo ai suoi critici, Alfonso sintetizzava in questi termini il suo metodo di lavoro: «Io nelle questioni più dubbie non ho sparambiata fatica in osservare gli autori così moderni come antichi, così della benigna come della rigida sentenza... Specialmente poi mi sono affaticato ad osservare in fonte tutti i testi canonici che s'appartenevano alle materie trattate. Quando ho ritrovato qualche passo di santo Padre spettante alle cose controverse, ho procurato di notarlo colle proprie parole... Inoltre sono stato attento a trascrivermi ed avvalermi delle dottrine di S. Tommaso, cercando di osservarle tutte ne' proprj fonti. Di più nelle controversie più intrigate, non avendo potuto risolvere i miei dubbj colla lettura degli autori, ho procurato di consigliarmi con diversi uomini dotti. Nella scelta poi delle opinioni ho cercato sempre di preferire la ragione all'autorità; e prima di dare il mio giudizio ho procurato di mettermi in una totale indifferenza e di spogliarmi da ogni passione che mi avesse potuto trasportare a difendere qualche opinione non abbastanza soda» (*Risposta a un anonimo*, in *Apologie e confutazioni*, I, Monza 1831, 77-78; cfr. M. VIDAL, *La morale di Sant'Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*, Roma 1992, 120-137).

⁷ *Istruzione e pratica pei confessori*, cap. XVI, punto VI, n. 110, in *Opere*, IX, Torino 1861, 415 [in seguito: *Istruzione*]; cfr. *Theologia moralis*, lib. VI, tract. IV, cap. II, dub. V, n. 610, ed. Gaudé, III, Roma 1909, 635 [in seguito: *Theologia moralis*].

evangelica in mezzo ai condannati, ai vagabondi, agli esclusi, ai fuorilegge, ai poveri, che affluivano alle *Cappelle serotine*, pratica che a poco a poco lo liberò dal cupo rigorismo degli anni giovanili: alla lunga il risultato di questo capovolgimento “copernicano” della teologia morale non sarebbe stato possibile se in sant'Alfonso non fosse affiorata la consapevolezza della libertà come fondamento della fede e delle scelte del cristiano, a cui il missionario, ma anche il vescovo o curato, avrebbe offerto il supporto della carità»⁸.

I relatori che mi hanno preceduto hanno ricostruito il faticoso cammino del sacramento della penitenza, ponendo in luce in maniera particolare la vivacità e la complessità del dibattito teologico e pastorale nell'età moderna. La figura e l'opera di sant'Alfonso vanno lette in questo contesto. Quanto è stato già evidenziato dagli altri relatori mi permette però di concentrare le riflessioni su ciò che maggiormente caratterizza la sua proposta del confessore come “ufficio di carità” e sui presupposti teologico-morali che l'hanno determinata.

Cominceremo col chiederci come Alfonso si sia personalmente rapportato al ministero delle confessioni nel suo impegno pastorale, per poi cogliere la speciale responsabilità che egli attribuisce ad ogni sacerdote nei riguardi di questo sacramento. In questa maniera sarà più agevole comprendere il modello e lo stile di ministerialità che egli propone ai confessori⁹.

Un'ultima premessa è doveroso fare. Nello stendere queste riflessioni, mi sono lasciato ispirare da quanto Benedetto XVI ha chiesto ai presbiteri in questo anno sacerdotale:

⁸ G. DE ROSA, *La figura e l'opera di sant'Alfonso nell'evoluzione storica*, «Spicilegium Historicum CSSR» 45 (1997) 224.

⁹ Cfr. A. V. AMARANTE, “Pratica del Confessore per ben esercitare il suo ministero”, «Studia Moralia» 45 (2007) 349-376; D. CAPONE, *Il compito del confessore, compito di carità in Cristo. Riflessioni pastorali, con S. Alfonso M. de Liguori*, in *La proposta morale di sant'Alfonso*, 261-295; E. LAGE, *S. Alfonso Maria de Liguori e la direzione spirituale*, in *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Brescia 2008, 527-541; S. MAJORANO, *Il confessore pastore ideale nelle opere di Sant'Alfonso*, «Studia Moralia» 38 (2000) 321-346; V. PELLEGRINO, *La direzione spirituale di Sant'Alfonso*, in *Alfonso M. de Liguori e la società civile del suo tempo*, a cura di P. Giannantonio, Firenze 1990, 643-651; Th. REY-MERMET, *La riconciliazione in S. Alfonso e nel suo tempo*, in *Morale e redenzione*, a cura di L. Álvarez Verdes - S. Majorano, Roma 1983, 223-234; R. THÉBERGE, *Liguori et la formation morale de la conscience*, Sainte Foy 1987; ID., *Une morale pour une pastorale de la miséricorde. L'«Homo apostolicus»*, in *Alphonse de Liguori pasteur et docteur*, Paris 1987, 127-138; VIDAL, *La morale di Sant'Alfonso*, 238-240.

«Dal santo Curato d'Ars noi sacerdoti possiamo imparare non solo un'inesauribile fiducia nel sacramento della penitenza che ci spinga a rimmetterlo al centro delle nostre preoccupazioni pastorali, ma anche il metodo del "dialogo di salvezza" che in esso si deve svolgere»¹⁰. Sappiamo infatti che si deve proprio all'incontro con il pensiero morale alfonsiano la maturità pastorale del Curato d'Ars¹¹.

Parola e perdono

Per una corretta lettura della proposta alfonsiana, occorre non dimenticare che egli non è un accademico, ma un pastore, costretto dalle urgenze pastorali a impegnarsi nella ricerca teologica per restare fedele alla sua fondamentale scelta di essere avvocato del diritto/dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto degli umili e degli abbandonati, alla santità. Quando si prescinde da questa angolazione, è difficile cogliere il significato delle sue affermazioni, soprattutto si rischia di banalizzare la praticità salvifica, da lui difesa costantemente come caratteristica indispensabile della teologia morale¹².

Fin dai primi momenti della sua vita sacerdotale a Napoli, è chiara in Alfonso la scelta per la predicazione e per il ministero delle confessioni come due dimensioni inseparabili dell'autentico operare evangelico. È sufficiente

¹⁰ *Il sacerdozio è l'amore del cuore di Gesù*, «Il Regno» 54 (2009) 387.

¹¹ Cfr. F. TROCHU, *Le Curé d'Ars. Saint Jean-Marie-Baptiste Vianney (1796-1859)*, Lyon-Paris 1929, 349; J. GUERBER, *Le rôle de Pio Brunone Lanteri dans l'introduction de la morale ligurienne en France*, «Spicilegium Historicum CSSR» 4 (1956) 343-344. Lo ricordava lo stesso Giovanni Paolo II nel febbraio 1992: «Sant'Alfonso è stato essenzialmente un "Maestro di Verità" qualificato e sicuro, e ci commuove perfino il pensiero che alla sua scuola si è formato anche San Giovanni Maria Vianney, esempio e modello di tutti gli ecclesiastici, parroci, teologi, sacerdoti impegnati nei vari campi del ministero»: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV/1, Città del Vaticano 1994, 252.

¹² «Alfonso, ha scritto Giovanni Paolo II, fu il rinnovatore della morale: a contatto con la gente incontrata in confessionale, specialmente nel corso della predicazione missionaria, egli gradualmente e non senza fatica sottopose a revisione la sua mentalità, raggiungendo progressivamente il giusto equilibrio tra la severità e la libertà. A proposito del rigorismo spesso esercitato nel sacramento della penitenza, che egli chiamava "ministero di grazia e di perdono", soleva ripetere: "Siccome la lassezza, ascoltandosi le confessioni, ruina le anime, così loro è di gran danno la rigidezza. Io riprovo certi rigori, non secondo la scienza, che sono in distruzione e non in edificazione. Coi peccatori ci vuole carità e dolcezza: questo fu il carattere di Gesù Cristo. E noi, se vogliamo portare anime a Dio e salvarle, Gesù Cristo e non Giansenio dobbiamo imitare, che è il capo di tutti i missionari»»: *Spiritus Domini*, «AAS» 79 (1987) 1367. Sulla praticità salvifica della teologia morale, vedi M. VIDAL, *La morale di Sant'Alfonso*, 120-127.

rileggere la viva descrizione del Tannoia: «Animato dallo spirito di Dio, non predicava Alfonso, che Cristo Crocifisso. Non vi erano frasche nelle sue prediche, ed apparati vani d'inutili erudizioni. Tutto era nerbo, e sostanza, con istile piano, e familiare... Non tantosto si vide sedere al Tribunale della Penitenza, che accerchiato ne venne il nuovo Confessore da una moltitudine di Penitenti. Prodigioso era il numero di qualunque ceto e condizione, che da ogni parte vi concorrevano. Tutti accoglieva Alfonso con una carità sovrana; e siccome la mattina era il primo a presentarsi in Chiesa, così era l'ultimo a levarsi dal Confessionale»¹³.

Si tratta di impegni ai quali Alfonso rimarrà fedele lungo tutta la vita, considerando sempre il *predicare all'apostolica* e il *confessare misericordioso* come i cardini dell'azione pastorale: il primo è «la necessaria porta che apre le menti e i cuori alla verità salvifica, superando resistenze e incomprensioni; il secondo, sviluppandosi come momento privilegiato della formazione delle coscienze, permette la necessaria personalizzazione della stessa verità nella sua capacità di rinnovare la vita»¹⁴.

Il tempo che mi è concesso non mi permette di approfondire la popolarità con cui Alfonso vive il ministero della Parola. È però indispensabile non perderla di vista se si vuole comprendere correttamente la maniera in cui si dedica al ministero delle confessioni. Stralcio ancora dal Tannoia: «Stimava Alfonso quest'impiego, e lo ripeteva essendo vecchio, come il più profittevole per le Anime, e 'l meno soggetto a vanità per un Operario Evangelico; perché, diceva, per mezzo di questo, piuché per qualunque altro ministero, le Anime si riconciliano immediatamente con Dio, e loro si applica con soprabbondanza il Sangue di Gesù Cristo». E riguardo allo stile aggiunge: «Per quanto austero ei fosse con se medesimo, aveva per gli altri, maggiormente co' peccatori, una mansuetudine indicibile, e sommamente allettatrice: cosicché senza lusingare il peccato, era tutto cuore verso coloro, che seriamente lo detestavano, e che da vero far volevano a Dio ritorno. Se predicava, non discompagnava la Giustizia dalla Misericordia, per così animar tutti alla Penitenza: e sedendo nel Confessionale, come si ricordava di esser Giudice, così non si dimenticava di esser Padre. Riprovando i rigori, non secondo il Vangelo, di alcuni spiriti crudi, opposti allo Spirito di Gesù Cristo tutto carità, dir soleva: *Quanto più le Anime si veggono infangate ne' vizj, e possedute dal Demonio, tanto maggiormente dobbiamo accoglierle, ed abbracciarle*

¹³ TANNOIA, I, Napoli 1798, 35-36 e 38-39.

¹⁴ MAJORANO, *Il confessore pastore ideale*, 326.

per strapparle dalle braccia del Demonio, e riportarle nelle braccia di Gesù Cristo. Non ci vuol molto a dire: v'è dannato; non posso assolverti. Ma non si considera, che quell'Anima è prezzo del Sangue di Gesù Cristo. Essendo vecchio diceva: non ricordarsi aver licenziato veruno senza averlo assoluto; molto più con sgarbo, ed asprezza»¹⁵.

Queste convinzioni determinano anche l'articolazione delle missioni popolari, da lui progettate come risposta all'abbandono pastorale, in cui si trova, nel Settecento, soprattutto il mondo delle campagne¹⁶. Alfonso è convinto, come scrive nel 1745 rivolgendosi ai vescovi, che la missione è uno dei «mezzi più efficaci» da promuovere dovunque, perché non solo in essa viene data in abbondanza la Parola, ma anche perché diventa possibile ad ognuno concretizzarla nella propria vita mediante il sacramento della riconciliazione¹⁷. Occorre perciò che le missioni

«durino in ogni paese fin tanto che tutti di quel luogo possano confessarsi a' missionarj. Altrimenti, quando la missione è troppo breve rispetto alla quantità del popolo, molte persone resteranno senza aver potuto confessarsi ai padri, e così resteranno anche imbrogliate di coscienza; attesoché colle prediche si muovono gli scrupoli, all'incontro colle sole prediche difficilmente rimane appieno istruita di quel che ha da fare per quietarsi una persona imbrattata di male pratiche o di contratti ingiusti, o di odj invecchiati; colla confessione poi si aggiusta tutto, e si conchiude come si han da fare le restituzioni di roba o di fama, come

¹⁵ TANNIOIA, I, 39. Sintetizzando la «savia condotta, che voleva Alfonso ne' nostri Confessori», lo stesso Tannoia inoltre scrive: «Inculcava come unica cosa a Confessori, somma carità, e dolcezza somma co' peccatori. Lo spirito aspro, ed amaro, ei dicea, è proprio de' novatori, ed oggi giorno assecondato si vede dai già detti Tuzioristi. Questi col Giansenismo adottato, non è tanto il bene, quanto il male, che fanno. Di certo non fu questo lo Spirito di Gesù Cristo, e di tanti Uomini Apostolici, che noi veneriamo sopra gli Altari. Bisogna dimostrar ribrezzo pel peccato, ma umanità, e somma carità col peccatore. Qualche parola autorevole tante volte è necessaria, per fargli conoscere la gravezza del peccato, ma autorevole, e non disgustante, e nell'ultimo è anche più che necessario addolcirlo con parole amorevoli; cosicchè il penitente nel tempo istesso apprender possa odio al peccato, e confidenza nel Confessore, per esporgli le proprie piaghe» (TANNIOIA, I, 329).

¹⁶ Sul processo di maturazione del progetto missionario alfonsiano, vedi A. V. AMARANTE, *Evoluzione e definizione del metodo missionario redentorista (1732-1764)*, Materdomini 2003; G. ORLANDI, *La missione*, in *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore*, I/1., *Le Origini*, a cura di F. Chiovaro, Roma 1993, 325-399.

¹⁷ «Chi non è pratico di missioni e del confessare che si fa in missione, non può intendere mai quanto sia grande il loro profitto ... E se le missioni sono utilissime anche per le città, bisogna poi persuadersi che nelle terre piccole sono non solo utili, ma necessarie» (*Riflessioni utili ai Vescovi per la pratica di ben governare le loro Chiese tratte dagli esempj de' Vescovi zelanti ed approvate coll'esperienza*, cap. II, § 5, in *Opere*, III, Torino 1847, 874).

da togliere le occasioni che sono state causa del peccato, in qual modo si han da fare le remissioni; altrimenti restando il penitente irresoluto circa i dubbj venuti e circa le difficoltà che vi sono, senza la confessione resterà imbrogliato peggio di prima»¹⁸.

E in realtà, ricorda ancora il Tannoia, Alfonso «anche ne' loghetti di poche Anime vi si tratteneva i giorni quindici; ma nelle Città grandi, e popolate, i venti, e ventidue, e talvolta il mese intero» ed esigea che «tutto il Popolo si fosse confessato da' nostri». Perciò «non usciva in Missione, se non aveva soggetti in numero proporzionato al paese; e nelle Missioni grandi arrivava a portare i diciotto, e venti, e talvolta di vantaggio. Sette ore perduravasi la mattina nel Confessionale, inclusa la S. Messa; e la sera per lo meno, terminata la predica, confessar si doveva per altre due ore»¹⁹.

Queste prospettive vengono assunte nelle *Costituzioni* redentoriste, definite, dopo un complesso processo di elaborazione nel 1764: «se le confessioni sono l'unico mezzo per riconciliare le anime con Dio, bisogna anche dire che l'ascoltare le confessioni sia il primo e principale impegno nelle Sante Missioni», perciò «l'unico impegno de' padri non sarà che di confessare essi tutto il popolo, escluso affatto ogni ajuto de' confessori del luogo. Questo è un punto di somma importanza, e si facciano scrupolo i superiori di violarlo»²⁰. Anche nella «missione continua», propria della comunità redentorista nel territorio, il ministero delle confessioni deve conservare, insieme alla predicazione popolare, una tale centralità: «Primieramente le nostre chiese saranno assistite di continuo da' confessori, ed acciocché tutto vada ben regolato, il Rettore destinerà tanti soggetti per ciascheduno giorno della settimana, così per gli uomini che per le donne; sebbene ogni soggetto resta nella libertà di calare sempre che vuole»²¹. Insomma il ministero della

¹⁸ *Lettera ad un Vescovo novello, ove si tratta del grand'utile spirituale che recano a' popoli le Sante Missioni*, n. 12, in *Opere*, III, 331. In *Riflessioni utili ai Vescovi*, è ancora più esplicito: «La nostra minima congregazione pratica nelle diocesi di far missioni paese per paese, per piccolo che sia, almeno per dieci giorni; e dove vi vuole più tempo per sentire le confessioni di tutti si prolunga la missione sino a 20 e 30 giorni. Credasi che il frutto maggior delle missioni non consiste nel sentir le prediche, ma nel confessarsi tutti del paese a' missionarij. Se ciascuno nella missione non aggiusta i conti della vita passata e non mette sistema alla vita futura colla confessione, poco gli goveranno le prediche intese» (875).

¹⁹ TANNONIA, I, 308.

²⁰ *Codex Regularum et Constitutionum Congregationis SS. Redemptoris necnon Statutorum a Capitulis Generalibus ann. 1764, 1855, 1894*, Roma 1896, n. 55, 50-51; cfr. F. FERRERO, *Costituzioni, statuti capitolari e strutture (1749-1785)*, in *Storia della Congregazione*, 483-488.

²¹ *Codex Regularum*, n. 163, 94.

confessione «dovrà essere sommamente a cuore ai soggetti del nostro santo Istituto. Chi più si segnalerà in questo, più avrà spirito missionario, e di seguace di Gesù Cristo»²².

Questa accentuazione del ministero delle confessioni va letta alla luce della disciplina tridentina che sottolinea l'obbligo dell'accusa dettagliata dei peccati e la conseguente urgenza di «tranquillizzare» le coscienze²³. Alfonso si muove dentro questa complessa realtà pastorale, retto da una preoccupazione soprattutto pratica: individuare risposte concrete per permettere un'esperienza pienamente salvifica del sacramento, tale cioè che trasformi il grazie per il perdono in un rinnovato impegno per il bene. A questo fine è indispensabile un modello di confessore che, fedele alla chenesi del Redentore, sappia incarnare la verità nella vita concreta, indicando le effettive possibilità e sostenendo nel cammino. Per Alfonso la proposta disincarnata della verità non solo non è risolutiva delle difficoltà, ma rischia di accentuarle e di bloccare il cammino nel bene. È necessario rendere pratica la verità. È quanto ha sottolineato lo stesso Giovanni Paolo II rivolgendosi ai Redentoristi in occasione del terzo centenario della nascita del loro fondatore:

«L'annuncio è autentico se, seguendo la pedagogia di Cristo, si concretizza nell'accompagnamento paziente della coscienza di ognuno nel graduale cammino verso il vero e il bene. S. Alfonso testimonia con forza che la franchezza della predicazione deve farsi accoglienza di padre e pazienza di medico – soprattutto nel sacramento della riconciliazione – perché ogni persona possa aprirsi all'azione di Cristo Salvatore»²⁴.

Solo attraverso un «accompagnamento paziente» il confessore può permettere alla coscienza il «riconoscimento»²⁵ della legge morale come aiuto alla libertà in ricerca del bene²⁶. Non va dimenticato che Alfonso apre la sua

²² *Ibid.*, n. 57, 51.

²³ Cfr. J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVII secolo*, Cinisello Balsamo 1992, 25-47.

²⁴ *La ricorrenza tre volte centenaria*, n. 3, «AAS» 89 (1997) 143.

²⁵ Secondo quanto il Vaticano II sottolinea in *Dignitatis humanae*: «L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività per raggiungere il suo fine che è Dio» (n. 3). Nella stessa prospettiva vanno le affermazioni di Giovanni Paolo II in *Veritatis splendor*: per la loro interiorità, le esigenze etiche «non si impongono alla volontà come un obbligo, se non in forza del riconoscimento previo della ragione umana e, in concreto, della coscienza personale» (n. 36). Cfr. S. MAJORANO, *Il riconoscimento previo della coscienza*, in *Teologia e pastorale in dialogo*, a cura di F. Attard - P. Carloti, Roma 2002, 183-197.

²⁶ È la prospettiva che Alfonso mette a base di tutta la sua proposta morale: «Prioritate ra-

Theologia moralis sottolineando che la regola formale del nostro agire è la coscienza in ascolto sincero della regola materiale che è la legge divina²⁷. E soprattutto diventa possibile far sperimentare a tutti la chiamata alla santità da realizzare nelle diverse situazioni di vita, come non si stanca di ripetere: «è un grande errore quel che dicono alcuni: *Dio non vuol tutti santi*. No, dice S. Paolo: *Haec est... voluntas Dei, sanctificatio vestra* (1 Ts 4, 3). Iddio vuol tutti santi, ed ognuno nello stato suo, il religioso da religioso, il secolare da secolare, il sacerdote da sacerdote, il maritato da maritato, il mercadante da mercadante, il soldato da soldato, e così parlando d'ogni altro stato»²⁸.

Senza fargli perdere la specificità sacramentale, il ministero della confessione viene vissuto e proposto da Alfonso come espressione privilegiata della diaconia ecclesiale alle coscienze²⁹, soprattutto della gente più semplice e povera. La formazione della coscienza è certamente competenza e responsabilità irrinunciabile di ognuno, ma ha bisogno della solidarietà degli altri, a cominciare da coloro che nella chiesa sono costituiti pastori.

A ben riflettere, credo sia facile cogliere, alla base di questa insistenza di Alfonso sul confessore come guida nella formazione della coscienza, la stessa tensione che, per quanto riguarda la predicazione, gli fa chiedere un linguaggio semplice, essenziale, che porti effettivamente ad incontrare la verità³⁰. Tutto deve tendere ad una effettiva maturità cristiana, in maniera che ogni battezzato diventi soggetto e testimone della sua fede³¹. La “vita devo-

tionis da Dio è stato considerato prima l'uomo come libero e poi è stata considerata la legge con cui doveva essere vincolato» (*Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 75, I, Roma 1905, 50).

²⁷ *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 1, 3.

²⁸ *Pratica di amar Gesù Cristo*, cap. 8, n. 10, in *Opere ascetiche*, I, Roma 1933, 79.

²⁹ Nella prospettiva di *Veritatis splendor* 64: «La Chiesa si pone solo e sempre al servizio della coscienza, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l'inganno degli uomini (cfr. Ef 4, 14), a non sviarsi dalla verità circa il bene dell'uomo, ma, specialmente nelle questioni più difficili, a raggiungere con sicurezza la verità e a rimanere in essa». È un'opera nella quale «trova il suo punto di forza – il suo “segreto” formativo – non tanto negli enunciati dottrinali e negli appelli pastorali alla vigilanza, quanto nel tenere lo sguardo fisso sul Signore Gesù» (n. 85).

³⁰ Significativa è la sua critica verso una predicazione prigioniera dell'emotività, pur riconoscendo che occorre rivolgersi anche al sentimento se si vuole la verità diventi decisione di vita. Secondo il Tannoia, Alfonso ritiene che questa predicazione è «confusione», in cui «né il popolo capisce il predicatore, né sa il predicatore perché piange il popolo... Voleva che capito si fosse ciò che detestar si doveva, e per qual motivo» (TANNOIA, I, 306).

³¹ È la preoccupazione che il Vaticano II chiede a tutti i presbiteri di nutrire «nella loro qualità di educatori nella fede», aggiungendo che «di ben poca utilità saranno le cerimonie più belle o le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità cristiana» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 6).

ta”, pur conservando le caratteristiche di popolarità e di condivisione, diventata scuola di santi e grandi santi³², a cominciare dagli umili e dai poveri³³.

A questo si è specialmente costituiti

Alla luce di queste considerazioni, si capisce perché per Alfonso le problematiche della confessione sono soprattutto le problematiche del confessore: della maniera cioè in cui va attuato questo ministero. Appare chiaro già dai titoli delle sue opere morali in italiano, con le quali cerca di mettere a disposizione di tutti i sacerdoti il frutto della sua ricerca, testimoniata dalle nove edizioni della *Theologia moralis*³⁴: *Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero* (1755)³⁵; *Istruzione e pratica per li confessori* (1757)³⁶; *Il Confessore diretto per le confessioni della gente di campagna* (1764)³⁷.

³² Mi ricollego alle parole di don G. De Luca: Alfonso «ha suggerito al popolo i termini più alti nelle formule più umili, gli affetti più estatici nei vocaboli più quotidiani. Ha creato, nei semplici, un cuore di santi e grandi santi» (G. De LUCA, *Sant'Alfonso il mio maestro di vita cristiana*, a cura di O. Gregorio, Roma 1983², 131).

³³ Sono significative al riguardo le pagine, ricche di vita quotidiana, in cui il Tannoia ricostruisce i frutti di maturità cristiana e di impegno apostolico che le *Cappelle serotine* riescono a realizzare nei quartieri popolari di Napoli (I, 40-46); cfr. S. MAJORANO, *Il popolo chiave pastorale di S. Alfonso*, «Spicilegium Historicum CSSR» 45 (1997) 71-89.

³⁴ La prima edizione è del 1748, la nona del 1785; sul processo di elaborazione, vedi VIDAL, *La morale di Sant'Alfonso*, 69-114.

³⁵ Si noti che nel 1757 quest'opera, tradotta in latino come *Praxis confessarii*, venne incorporata nella terza edizione della *Theologia moralis*. In questo studio mi rifaccio alla ristampa dell'edizione critico-pratica di G. Pistoni, Frigento 1987 [in seguito: *Pratica*].

³⁶ Nella premessa, dopo aver ricordato che la *Theologia moralis* è frutto della «fatica di quindici anni in circa in leggere e ponderare le dottrine di moltissimi autori» per «eleggere dalla confusione di tante opinioni quelle sentenze, che da una parte mantenessero il dovuto ossequio a' precetti di Dio, e della chiesa; e dall'altra non aggiungessero pesi che non sono imposti da Dio, con obbligar ciascuno a quella perfezione, che secondo la fiacchezza umana è moralmente impossibile al comun de' fedeli», aggiunge: «ma perché tale opera, per essere voluminosa e diffusa, non così facilmente può aversi, o leggersi da molti; perciò ho pensato (spinto ancora da più persone che ciò desideravano) di dare in luce la presente operetta. In questa il mio fine principale è stato di dare un'istruzione pratica per ben amministrare il sacramento della penitenza; ma perché in pratica non si possono mai prender come si debbono le confessioni, e ben dirigersi le anime, se non si ha la notizia de' principii, ed anche delle dottrine e questioni più principali della morale, a tal fine io ho procurato qui colle avvertenze sopra tutti i trattati di questa scienza, di esporre in breve e con chiarezza ciò che si appartiene ad una sufficiente e necessaria istruzione di un confessore» (5).

³⁷ Mi rifaccio all'edizione Marietti delle *Opere* (IX, 641-782 [in seguito: *Il confessore diretto*]). Nella premessa Alfonso scrive: «Essendoché i piccioli paesi della campagna, per la povertà

È sufficiente stralciare dalla premessa alla *Pratica del Confessore*: «Grande certamente sarà il premio e sicura la salvazione de' buoni confessori che s'impiegano nella salvezza de' peccatori; ce ne accerta s. Giacomo: *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius* (cioè *suam* d'esso convertente, come parla il testo greco) *a morte et operiet multitudinem peccatorum* (Gc. 5, 20). Ma piange la Chiesa in vedere tanti suoi figli perduti per cagione de' mali confessori, poiché principalmente dalla loro mala o buona condotta dipende la salvezza o ruina de' popoli... È certo che se in tutti i confessori si ritrovasse la scienza e la bontà conveniente a tanto ministero, il mondo non sarebbe così infangato di peccati, né l'inferno così ripieno d'anime»³⁸.

Aggiunge poi che non è sufficiente «la sola bontà abituale, cioè il semplice stato di grazia». Si richiede «una bontà positiva, quale appunto conviene ad un ministro della penitenza, a cui fa bisogno come alla nutrice doppio alimento, e per sostentare sé e per nutrire la prole». È una bontà che deve rendere capaci di «diriger le coscienze altrui, senza errare o per troppa condiscendenza o per troppo rigore... deve in somma esser pieno di carità, di mansuetudine, di prudenza. Or a far tutto ciò vi bisogna una bontà non ordinaria, alla quale non mai giungerà chi non è persona di orazione (usando la meditazione quotidiana), altrimenti non avrà la luce e le grazie necessarie per ben esercitare quest'ufficio formidabile (come suol dirsi), anche agli omeri degli angioli»³⁹.

Nella stessa prospettiva vanno le affermazioni della *Selva di materie predicabili ed istruttive*⁴⁰, l'opera in cui nel 1760 Alfonso sintetizza la sua visione

della gente che v'abita, non han modo di somministrare stipendi pingui a' sacerdoti che assistono alla loro cultura; ed all'incontro non essendo in tali luoghi necessaria ne' sacerdoti, per udire le confessioni, quella scienza che bisogna per li paesi grandi, dove sogliono abitare anche persone colte; per tanto ho stimata cosa utile dar fuori questa breve Istruzione, che giudico esser sufficiente a' preti, che poco son versati nello studio della morale, e che non possono comprarsi libri di maggiore spesa, per abilitarsi a prendere le confessioni della gente di campagna. Che se poi occorressero casi che richiedono maggiore discussione e studio, allora bisognerà che osservino i libri che trattano le materie più diffusamente, o almeno ricorrano al consiglio di uomini che sono ben fondati in questa scienza» (641).

³⁸ *Pratica*, n. 1, 1-2; cfr. *Istruzione*, 6.

³⁹ *Pratica*, n. 1, 2.

⁴⁰ *Selva di materie predicabili ed istruttive per dare gli Esercizi a' Preti ed anche per uso di Lezione privata a proprio profitto, con una piena Istruzione pratica in fine degli esercizi di Missione*, Napoli e Venezia 1760; in seguito mi rifaccio, indicandola semplicemente come *Selva*, alla edizione del III volume delle *Opere*, Torino 1847, 5-297. L'opera risulta articolata in tre parti: la prima (*Delle materie predicabili*) sviluppa gli aspetti più fondamentali riguardanti la dignità e la vita sacerdotale; la seconda (*Delle istruzioni*) approfondisce alcuni aspetti più specifici del mini-

della ministerialità sacerdotale, maturata in più di trent'anni di impegno pastorale: «Bisogna persuadersi che l'esercizio più giovevole per salvare le anime è l'impiegarsi nel sentir le confessioni. Diceva il venerabile p. Lodovico Fiorillo domenicano che col predicare si gittano le reti, ma col confessare si tirano al lido e si pigliano i pesci... il sacerdote specialmente vien costituito, allorché si ordina, ad amministrare il sacramento della penitenza»⁴¹.

Alla base della visione alfonsiana del sacerdote c'è un forte senso della sua dignità: «somma fra tutte le dignità create»⁴², per la «potestà che tiene sopra il corpo reale e il corpo mistico di Gesù Cristo». È infatti «di fede che quando il sacerdote consagra, s'è obbligato il Verbo incarnato ad ubbidire ed a venire nelle sue mani sotto le specie sacramentali». Inoltre «il sacerdote ha la potestà delle chiavi, cioè di liberare il peccatore dall'inferno e farlo degno del paradiso, e da schiavo del demonio farlo figlio di Dio»⁴³.

Quella del sacerdote è però una dignità che lo pone radicalmente al servizio degli altri: «Grandissima è la dignità e l'ufficio de' sacerdoti; ma è grande ancora l'obbligo ch'essi hanno di attendere alla salute delle anime»⁴⁴. Tra le espressioni di questa ministerialità, Alfonso, dopo aver ricordato la correzione dei peccatori⁴⁵, la predicazione⁴⁶ e l'assistenza ai moribondi⁴⁷, ag-

stero e le principali virtù del sacerdote; la terza è dedicata agli *esercizj di missione*. Essendo pensata soprattutto come aiuto per «chi dà gli esercizj spirituali a' Sacerdoti», in essa, scrive Alfonso negli *Avvertimenti* posti all'inizio, pur cercando «di unir la materia propria appartenente a ciascuno degli assunti proposti, nulladimeno non si è dato l'ordine che ricerca un discorso formato per ciascuna materia; né i sentimenti si sono distesi; si son notati questi alla rinfusa, ed in breve; ma ciò si è fatto di proposito, affinché il lettore scegliendone quelle autorità, dottrine e pensieri che più gli gradiscono, egli poi gli ordini e li stenda come meglio gli piacerà, facendosi con ciò proprio il discorso» (*Selva*, 5).

⁴¹ *Selva*, parte I, cap. IX, § 4, n. 31, 77.

⁴² *Selva*, cap. I, n. 1, 7.

⁴³ *Selva*, n. 5-6, 8.

⁴⁴ *Selva*, cap. IX, § 1, n. 3, 65. Il capitolo è dedicato allo zelo e si apre con queste affermazioni: «Si avverta che nel darsi gli esercizj al clero, questa dello zelo è la predica più necessaria da farsi e che può riuscire la più utile di tutte; perché, se mai si risolve un sacerdote degli ascoltanti, come dee sperarsi dalla grazia del Signore, ad impiegarsi nel procurare la salute del prossimo, non si guadagnerà una sola, ma cento e mille anime, che si salveranno per mezzo di questo sacerdote» (63-64).

⁴⁵ «Dee attendere a correggere i peccatori. I sacerdoti che vedono le offese di Dio e non parlano sono chiamati da Isaia cani muti: *Canes muti, non valentes latrare* (56,10). Ma a questi cani muti saranno imputati tutti i peccati che poteano impedire e non hanno impedito» (*Selva*, § 4, n. 28, 76).

⁴⁶ «Per la predicazione si è convertito il mondo alla fede di Gesù Cristo, siccome dice l'apostolo: *Fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi* (Rm 10, 17). E per la predicazione si conserva la fede e il timore di Dio ne' fedeli» (*Selva*, n. 29, 76-77).

⁴⁷ Il sacerdote «dee impiegarsi nell'aiuto dei moribondi, ch'è l'opera di carità più cara a

giunge: «per ultimo bisogna persuadersi che l'esercizio più giovevole per salvare le anime è l'impiegarsi nel sentir le confessioni»⁴⁸. Le difficoltà che si incontrano nel confessare non devono scoraggiare, ma spingere ad un costante impegno nello studio, soprattutto della teologia morale:

«Ma, dice taluno, questo è un ufficio di molto pericolo. Non ha dubbio, sacerdote mio, ti dice S. Bernardo, ch'è molto pericoloso il porsi a fare il giudice delle coscienze: ma incorrerai un maggior pericolo, se per pigrizia o per troppo timore lascerai di far quest'ufficio quando il Signore ti chiama a farlo... Ma io, replica colui, non sono abile a quest'ufficio, perché non ho studiato. Ma non sai che il sacerdote è obbligato a studiare? ... Se non volevi studiare per poter aiutare il prossimo, a che serviva il farti sacerdote?»⁴⁹.

Si tratta di uno studio teso non solo a comprendere sempre meglio la verità, ma anche a trovare le modalità per incarnarla salvificamente nella vita concreta delle persone, discernendo le possibilità e mettendo in crisi le chiusure e i condizionamenti del peccato. «Chi vuol esser confessore primieramente ha bisogno d'una grande scienza. Alcuni stimano una cosa molto facile la scienza della morale: ma giustamente scrive il Gersone che questa tra le scienze è la più difficile di tutte... Parimente s. Francesco di Sales dicea che l'ufficio di confessare è il più importante e il più difficile di tutti. E con ragione: il più importante, perché importa la salute eterna, ch'è il fine di tutte le scienze; il più difficile perché la scienza morale richiede la notizia di molte altre scienze ed abbraccia tante materie disparate: oltre il rendersi ella difficilissima per causa che, secondo le tante diverse circostanze de' casi, diverse debbon essere le risoluzioni; giacché un principio, per esempio, che corre per un caso vestito d'una tal circostanza non correrà poi in un altro vestito d'una circostanza diversa»⁵⁰. La *chenosi* misericordiosa del Redentore è, per Alfonso, non solo il contenuto, ma anche il modello della comunicazione salvifica della verità. Solo in questa maniera è possibile che venga sperimentata in tutta la sua potenzialità salvifica⁵¹.

Decisivo sarà soprattutto un giusto equilibrio tra rigore e benignità: «Bi-

Dio ed è la più utile alla salute delle anime... Quest'opera s'appartiene a' parrochi per obbligo di giustizia, ma per obbligo di carità s'appartiene ad ogni sacerdote» (*Selva*, n. 30, 77).

⁴⁸ *Selva*, n. 31, 77.

⁴⁹ *Selva*, n. 31, 77.

⁵⁰ *Selva*, parte II, Istruzione IV, § 2, n. 8, 118.

⁵¹ Cfr. S. MAJORANO, *Kénosis y verdad moral: el significado de la visión alfonsiana*, in *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*, ed. M. Rubio - V. García - V. Gómez Mier, Madrid 2003, 193-211.

sogna riflettere che il confessore tanto sta in pericolo di dannarsi se portasi coi penitenti con troppo rigore quanto se lor usa troppa indulgenza. La troppa indulgenza, dice s. Bonaventura, genera presunzione; il troppo rigore genera la disperazione... Non v'ha dubbio che molti errano per esser troppo indulgenti: e questi fanno gran ruina; anzi, dico, la maggior ruina, perché i libertini, che fanno la maggior parte, a questi confessori larghi più concorrono e fanno la loro perdizione. Ma ancora è certo che i confessori troppo rigorosi anche cagionano gran danno... Il troppo rigore, scrive il Gersone, ad altro non serve che per indurre le anime alla disperazione e dalla disperazione al maggior rilassamento ne' vizj»⁵². Di qui l'esortazione costante ai sacerdoti della sua diocesi a non lasciare mai lo studio della morale:

«Avvertano i sacerdoti, da noi approvati per le confessioni, scriveva alla fine del 1764, che non basta loro, a non trovarsi rei per tale officio avanti Dio, l'approvazione avuta dal vescovo; ma vi bisogna l'approvazione di Gesù Cristo giudice, che dovrà esaminare in punto di morte se l'hanno bene o male esercitato. Con ciò vogliamo dire che il confessore, per ben esercitare il suo officio, non deve lasciare lo studio della Morale. Questa scienza non è così facile, come alcuni la credono: ella è molto difficile, ed è molto vasta per ragione delle innumerevoli circostanze che possono occorrere in ogni caso di coscienza, e perciò collo studiare sempre s'imparano cose nuove; e per ragione ancora di tante leggi positive che oggidì ci sono. Ond'è che, se il confessore lascia di rivedere i libri, facilmente si dimenticherà col tempo anche di quelle cose che prima già sapea. Per tanto raccomandiamo a tutti di non lasciare lo studio della Morale»⁵³.

Due anni prima aveva confessato al suo editore Remondini: «La Morale è un caos che non finisce mai. Io all'incontro sempre leggo, e sempre trovo cose nuove. Certe cose le passo, ma certe cose più importanti di nuovo le noto»⁵⁴. È frutto di questa ricerca incessante la capacità di stimolare e sostenere le coscienze nel discernimento del bene nel vivo delle situazioni: un

⁵² *Selva*, parte II, *Istruzione* IV, § 2, n. 12, 120.

⁵³ *Lettere*, III, Roma 1890, 590-591. Significativa è l'insistenza di Alfonso sulla partecipazione di tutti i sacerdoti all'approfondimento teologico-morale a livello di presbiterio: «Nella *Notificazione* da noi fatta a' sacerdoti, si parla del modo come deve farsi la congregazione de' casi di coscienza in ogni settimana, e si ammoniscono ad intervenire tutti i sacerdoti, se vogliono essere considerati nelle provviste; ma parlando de' confessori, assolutamente imponiamo loro di assistervi sempre; e sappiano che, mancando essi per tre volte senza legittima causa (della quale dovrà ciascuno farne inteso il prefetto ed averne la di lui licenza), troveranno poi impedimento ad essergli prorogata la pagella» (591).

⁵⁴ *Lettere*, III, Roma 1890, 144-145.

ministero che il presbitero deve sentire come impegno precipuo in forza della sua ordinazione.

I compiti del confessore

La fedeltà alla “condotta” del Redentore porta Alfonso a una rilettura dei compiti del confessore radicata nel convincimento che si tratta di un «ufficio di carità, istituito dal Redentore solamente in bene delle anime»⁵⁵. Pur muovendosi nel modello fondamentalmente giudiziale, scaturito da Trento, lo interpreta e sviluppa, ponendosi dall'angolazione del penitente. Ciò che maggiormente gli sta a cuore è che il confessarsi sia effettivamente un'esperienza salvifica. Emerge con chiarezza dall'ordine con il quale vengono presentati i compiti del confessore (padre, medico, dottore, giudice) e dal maggiore sviluppo che viene dato a quello di medico⁵⁶.

Ponendo al primo posto l'ufficio di *padre*, Alfonso sottolinea che il confessore deve essere innanzitutto «pieno di carità»⁵⁷. Il riferimento alla parabola lucana del padre misericordioso (cfr. Lc 15, 11-32), benché non citata esplicitamente, sembra stare sullo sfondo delle affermazioni alfonsiane. Questa carità si concretizza «nell'accogliere tutti, poveri, rozzi e peccatori», a cominciare da coloro che sono più segnati dal peccato: i buoni confessori «quando si accosta un di costoro, se l'abbracciano dentro il cuore e si rallegrano *quasi victor capta praeda*, considerando di aver la sorte allora di strappare un'anima dalle mani del demonio. Sanno che questo sacramento propriamente non è fatto per l'anime devote, ma per li peccatori... Sanno che Gesù Cristo si protestò dicendo: *Non veni vocare iustos, sed peccatores* (Mc 2, 17). E perciò, vestendosi di viscere di misericordia, come esorta l'Apostolo, quanto più infangata di peccati trovano quell'anima, tanto maggior carità cercano d'usarle, affin di tirarla a Dio»⁵⁸. Come nella parabola lucana, la qualità e il calore di questa accoglienza («abbracciare dentro al cuore») sono fondamentali perché l'incamminarsi nel figlio verso casa, diventi effettivamente un ritornare a casa⁵⁹.

⁵⁵ *Istruzione*, cap. XVI, n. 110, 415.

⁵⁶ Mi rifaccio soprattutto alla visione sintetica delineata in *Pratica*, cap. I, n. 2-20, 5-36; cfr. *Istruzione*, cap. XXI, n. 1-6, 609-611; *Il Confessore diretto*, cap. XXI, n. 1-3, 767-768.

⁵⁷ *Pratica*, cap. 1, § 1, n. 3, 5.

⁵⁸ *Pratica*, cap. 1, § 1, n. 5-6.

⁵⁹ Sono significative le parole di Alfonso, riportate dal Tannoia, sulla serenità del confes-

Questo «abbracciare nel cuore» si concretizza nell'ascolto paziente e misericordioso: «Maggiormente dee il confessore usar carità nel sentirlo. Bisogna pertanto ch'egli si guardi di mostrar impazienza, tedio o meraviglia de' peccati che narra; se pure non fosse così duro e sfacciato che dicesse molti e gravi peccati senza dimostrarne alcun orrore o rincrescimento, perché allora è di bene fargli intendere la loro deformità e moltitudine, bisognando allora svegliarlo dal suo mortal letargo con qualche correzione»⁶⁰.

Ascoltare significa «guardare le cose dall'angolazione del penitente: non per legittimare ciò che non è possibile legittimare, dato che la carità chiede sempre di chiamare il bene e il male con il proprio nome; ma per cogliere l'effettivo valore di ciò che si è vissuto e così individuare i passi effettivamente risolutivi»⁶¹.

L'ascolto misericordioso porta a considerare il peccato innanzitutto come *malattia* che contagia e debilita e da cui la confessione deve aiutare a guarire. Sta qui la prospettiva fondamentale evidenziata costantemente da Alfonso: la franchezza della denuncia del peccato va sempre accompagnata dall'approccio sanante al peccatore.

Il dialogo con il penitente va svolto da *medico*, più che da giudice, e perciò mira innanzitutto ad una corretta diagnosi: «il confessore, affine di ben curare il suo penitente, dee per prima informarsi dell'origine e cagioni di tutte le sue spirituali infermità». Solo così sarà possibile «far la correzione, disporre il penitente all'assoluzione ed applicargli i rimedi»⁶².

La verità è il primo di questi rimedi che il confessore deve offrire con franchezza⁶³. Alfonso è convinto che la comunicazione della verità nella confessione è più efficace, perché ha la possibilità di incarnarsi nella concretezza della vita: «il predicatore non sa le circostanze particolari, come le conosce il confessore; onde questi assai meglio può far la correzione ed applicare i rimedi al male»⁶⁴. Occorre però che il confessore non dimentichi

sore: «In altra occasione ci disse: "Se talvolta in Missione state coi flati, alzatevi dal confessionile, perché colla vostra mala grazia saranno più i sacrilegi che farete fare, che non sono i penitenti, che sbrigate. Dite al Superiore, che state poco bene, e ritiratevi in casa. Questo non è bugia, perché l'ipocondria è peggiore di qualunque malattia"» (TANNOIA, I, 329).

⁶⁰ *Pratica*, cap. 1, § 1, n. 4, 7.

⁶¹ MAJORANO, *Il confessore pastorale ideale*, 335.

⁶² *Pratica*, cap. I, § 2, n. 6, 9-10.

⁶³ «Informatosi il confessore dell'origine e della gravità del male, proceda a far la dovuta correzione o ammonizione. Sebben egli come padre deve con carità sentire i penitenti, però è obbligato come medico ad ammonirli e correggerli quanto bisogna... E ciò è tenuto a farlo anche con persone di conto, magistrati, principi, sacerdoti, parrochi e prelati, allorché questi si confessassero di qualche grave mancanza con poco sentimento» (n. 7, 10).

⁶⁴ *Pratica*, cap. I, § 2, n. 6, 10-11.

che, in quanto medico, non può limitarsi a prescrivere la medicina appropriata alla malattia, ma occorre anche che sappia individuare una posologia rispondente alle forze del penitente: «dev'egli sì bene insegnar le verità, ma quelle sole che giovano, non quelle che recano la dannazione a' penitenti»⁶⁵.

È questa la maniera con la quale Alfonso suggerisce di affrontare le situazioni di ignoranza. Va sempre ammonito «chi sta nell'ignoranza colpevole di qualche suo obbligo, o sia di legge naturale o positiva». Quando invece si tratta di ignoranza incolpevole, allora se «è circa le cose necessarie alla salvezza, in ogni conto gliela deve togliere; se poi è d'altra materia, ancorché sia circa i precetti divini, e 'l confessore prudentemente giudica che l'ammonizione sia per nocere al penitente, allora deve farne a meno e lasciare il penitente, nella sua buona fede». Il motivo è «perché si deve maggiormente evitare il pericolo del peccato formale che del materiale, mentre Dio solamente il formale punisce, poiché da questo solo si reputa offeso»⁶⁶.

La stessa prospettiva terapeutica viene suggerita da Alfonso per la scelta delle penitenze da imporre. Esse vanno considerate innanzitutto come «rimedi». Alfonso non esita a leggere le affermazioni tridentine⁶⁷ con un'ermeneutica da “avvocato” del penitente, guidata cioè dalla intenzionalità salvifica della disciplina sacramentale: «In fine il confessore deve attendere ad applicare i rimedi più opportuni alla salvezza del suo penitente, con dargli quella penitenza che più conviene al suo male, e inoltre quegli verosimilmente sarà per adempire». Riferendosi alle affermazioni tridentine, continua: «È vero che nel Tridentino (Sess. 14, *de Poenit.* c. 8) dicesi che la penitenza dee corrispondere alla qualità de' delitti, ma ivi stesso si aggiunge che le penitenze debbono essere *pro poenitentium facultate, salutare et convenientes*. *Salutare*, cioè utili alla salvezza del penitente; *et convenientes*, cioè proporzionate non solo a' peccati, ma anche alle forze del penitente»⁶⁸.

⁶⁵ Istruzione, cap. XVI, punto VI, n. 110, 415.

⁶⁶ Pratica, cap. I, § 2, n. 8, 11-12. Questo però non vale «quando dall'ignoranza dovesse avvenire danno al ben comune, perché allora il confessore, essendo egli costituito ministro a pro della repubblica cristiana, è tenuto a preferire il ben comune al privato del penitente... onde in ogni conto dee ammonire i principi, i governatori, i confessori ed i prelati che mancano al loro obbligo, perché la loro ignoranza, sebbene invincibile, sempre sarà di danno alla comunità almeno per lo scandalo»; quando il penitente «interrogasse, perché allora è obbligato il confessore a scoprirgli la verità, essendo che in tal caso l'ignoranza non sarà più affatto incolpabile»; quando «al penitente tra breve sia per giovare l'ammonizione, benché al principio egli non acconsenta» (Pratica, cap. I, § 2, n. 9, 14).

⁶⁷ Cfr. DS, n. 1689-1693.

⁶⁸ «I sacerdoti del Signore, secondo quanto suggerirà lo spirito e la prudenza devono dunque imporre salutari a giuste soddisfazioni, tenuto conto della qualità dei peccati e delle pos-

Ond'è che non sono salutari né convenienti quelle penitenze a cui i penitenti non sono atti a soggiacere per la debolezza del loro spirito, poiché allora queste piuttosto sarebbon cagioni di lor ruina». La validità di questa interpretazione viene fondata nel significato salvifico del sacramento: «In questo sacramento più s'intende l'emenda che la soddisfazione: perciò dice il Rituale Romano (*De sacram. Poenit.* 19) che 'l confessore nel dar la penitenza dee aver ragione della disposizione de' penitenti». Dopo aver ricordato «esser giusta causa per diminuir la penitenza il giudicare che così il penitente resti più affezionato al sacramento», Alfonso può perciò concludere: «Da tutto ciò si rileva con quanta imprudenza operino quei confessori che ingiungono penitenze improporzionate alle forze de' penitenti»⁶⁹.

I «rimedi» vengono da Alfonso distinti in «generali», cioè «da insinuarsi a tutti», e «particolari per qualche particolar vizio»⁷⁰. Le esplicitazioni sono radicate nella realtà popolare del tempo⁷¹. Da quelli generali emerge una proposta di vita cristiana radicata nell'amore e perciò aperta alla santità. Il primo rimedio infatti è «l'amore a Dio, giacché Dio a questo sol fine ci ha creati; e con ciò diasi ad intendere la pace che gode chi sta in grazia di Dio, e l'inferno anticipato che prova chi vive senza Dio, colla ruina anche temporale che porta con sé il peccato»⁷². Il confessore perciò non può limitarsi al superamento del peccato, ma deve aprire alle esigenze dell'amore, stimolando alla santità:

«Quel che disse il Signore a Geremia: *Ecce constitui te super gentes... ut evellas... et dissipas et aedifices et plantas* (1,10), lo stesso dice ad ogni confessore, il quale non

sibilità dei penitenti; qualora infatti chiudessero gli occhi sui peccati e fossero troppo indulgenti coi penitenti, imponendo lievissime penitenze per gravissime colpe, diventerebbero complici dei peccati degli altri [cfr. 1 Tm 5, 22]. Abbiamo poi dinanzi agli occhi che la soddisfazione che impongono sia non soltanto presidio per la nuova vita e medicina per l'infirmità, ma anche pena e castigo per i peccati passati; infatti anche gli antichi padri credono e insegnano che il potere delle chiavi non è stato concesso ai sacerdoti solo per sciogliere, ma anche per legare [cfr. Mt 16, 19; 18, 18; Gv 20, 23; can 15]» (DS, n. 1692).

⁶⁹ *Pratica*, cap. I, § 2, n. 11-12, 16-20.

⁷⁰ *Pratica*, cap. I, § 2, n. 15, 23.

⁷¹ Significativo quanto suggerisce per i bestemmiatori: «A chi è stato solito bestemmiare s'insinui di fare qualche tempo nove o cinque croci colla lingua per terra, e di dire un *Pater* ed un' *Ave* ogni giorno a quei santi che ha bestemmiati, ed ogni mattina in alzarsi rinnovi il proposito di aver pazienza nelle occasioni d'ira, e dica tre volte la mattina: *Madonna mia, dammi pazienza*; e ciò servirà non solo affinché Maria ss. l'aiuti, ma anche affinché nelle occasioni si trovi l'abitudine fatta a dire le stesse parole, o pure si avvezzi a dire: *Mannaggia il peccato mio, mannaggia il demonio etc.*» (*Pratica*, cap. I, § 2, n. 15, 25).

⁷² *Pratica*, cap. I, § 2, n. 15, n. 23-24.

solo deve sradicare i vizi da' suoi penitenti, ma deve anche in essi piantare le virtù». Ne deriva che, quando vede «che 'l penitente vive lontano da' peccati mortali, deve far quanto può per introdurlo nella via della perfezione e del divino amore con rappresentargli il merito che ha Dio, questo infinito Amabile, per essere amato, e la gratitudine che dobbiamo a Gesù Cristo il quale ci ha amato sino a morire per noi; e 'l pericolo inoltre in cui sono l'anime che sono chiamate da Dio a vita più perfetta, e fan le sorde»⁷³.

Queste affermazioni rimandano alla visione sintetica della vita cristiana delineata nella *Pratica di amar Gesù Cristo*: «Tutta la santità e la perfezione di un'anima consiste nell'amare Gesù Cristo nostro Dio, nostro sommo bene e nostro Salvatore. Chi ama me, disse Gesù medesimo, sarà amato dall'eterno mio Padre: *Ipse enim Pater amat vos, quia vos me amastis* (Gv 16, 27)... Scrisse l'Apostolo: *Super omnia... caritatem habete, quod est vinculum perfectionis* (Col 3, 14). La carità è quella che unisce e conserva tutte le virtù che rendono l'uomo perfetto»⁷⁴. Soprattutto rimandano alla maniera con la quale Alfonso, nei primi capitoli di quest'opera, fa scaturire l'impegno per il bene dalla memoria grata dell'anticipo di amore con cui Dio vuole «cattivare» il cuore dell'uomo⁷⁵.

La presentazione dell'ufficio di *dottore* (o di maestro) si apre con le parole del profeta Malachia: «Le labbra del sacerdote devono custodire la scienza e dalla sua bocca si ricerca l'insegnamento» (2, 7). Continua poi Alfonso: «Il confessore, per ben esercitare l'ufficio di dottore, bisogna che ben sappia la legge; chi non la sa, non può insegnarla agli altri». Deve trattarsi di una scienza finalizzata a «guidare l'anime per la vita eterna». Perciò esige un impegno continuo di studio per comprendere la complessità delle problematiche morali e il variare delle situazioni, dato che dalle «molte circostanze de' casi... dipende il doversi mutare le risoluzioni». Limitarsi ai soli «principi generali della morale», non basta. È necessario acquisire quella conoscenza pratica che rende capaci di aiutare le coscienze nella loro concreta

⁷³ *Pratica*, cap. ultimo, n. 99, 177.

⁷⁴ Cap. I, n. 1, 1.

⁷⁵ «Vedendo Iddio che gli uomini si far tirare da' benefici, volle per mezzo de' suoi doni, cattivarli al suo amore. Disse pertanto: *In funiculis Adam trabam eos, in vinculis caritatis* (Os 11, 4): Voglio tirare gli uomini ad amarmi con quei lacci con cui gli uomini si fan tirare, cioè con i legami dell'amore. Tali appunto sono stati tutti i doni fatti da Dio all'uomo». E dopo aver ricordato i molteplici doni, Alfonso aggiunge: «Non è stato contento Iddio di donarci tutte queste belle creature. Egli, per cattivarsi tutto il nostro cuore, è giunto a donarci tutto se stesso» (*Pratica*, cap. I, n. 3 e 5, 2 e 4).

attuazione: «Chi nega che tutti i casi si hanno da risolvere coi principi? Ma qui sta la difficoltà: in applicare a' casi particolari i principi che loro convengono. Ciò non può farsi senza una gran discussione delle ragioni che son dall'una e dall'altra parte; e questo appunto è quel che han fatto i moralisti: han procurato di chiarire con quali principi debbano risolversi molti casi particolari»⁷⁶.

La sottolineatura di questa praticità è costante in Alfonso. La sua proposta morale si caratterizza per la «prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza»⁷⁷. La scienza che ritiene indispensabile al confessore deve essere capace di fondere in maniera costruttiva principi e realtà, evitando «da una parte l'astrattismo che fa della pura deduzione l'unica via per scoprire la verità» e dall'altra «la pura induzione che fa della morale una semplice psicologia più o meno freudiana e una sociologia o una psicopsicologia»⁷⁸. Solo così potrà aiutare le coscienze a discernere la volontà di Dio nel vivo delle situazioni e a camminare verso la santità. L'ascolto attento della storia e il suo vaglio retto dal Vangelo faranno della verità morale un cammino illuminato dalla «copiosa redemptio» e perciò rispettoso della gradualità esigita dalla fragilità della persona⁷⁹.

Ultimo nella presentazione alfonsiana dei compiti del confessore è quello di *giudice*: «il confessore per prima dee informarsi della coscienza del penitente, indi dee scorgere la sua disposizione, e per ultimo dare o negare l'assoluzione»⁸⁰. Nel dettagliare questo compito, Alfonso pone in rilievo che il giudizio deve essere accompagnato dalla disponibilità a condividere il cammino di conversione del penitente. Denuncia perciò le carenze di

⁷⁶ *Pratica*, cap. I, § 3, n. 17, 25-26.

⁷⁷ È la maniera con la quale D. CAPONE sintetizza gli elementi fondamentali della visione alfonsiana in *La «teologia moralis» di s. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza*, «Studia Moralia» 25 (1987) 27-78.

⁷⁸ CAPONE, *La proposta morale di Sant'Alfonso*, 243.

⁷⁹ È quanto Alfonso nel 1749 confessava del suo cammino di moralista: formato in un contesto segnato dalle istanze rigoriste, «in seguito, nel corso del lavoro missionario, abbiamo scoperto che la sentenza benigna è comunemente sostenuta da numerosissimi uomini di grande onestà e sapienza... Ne abbiamo perciò ponderato accuratamente le ragioni e ci siamo accorti che la sentenza rigida non solo ha pochi patroni e seguaci – e questi dediti forse più alle speculazioni che all'ascolto delle confessioni – ma è anche poco probabile, se si vagliano i principi, e per di più circondata da ogni parte da difficoltà, angustie e pericoli. Al contrario abbiamo scoperto che la sentenza benigna è accettata comunemente, è molto più probabile dell'opposta, anzi probabilissima e, secondo alcuni, non senza un fondamento molto grave, moralmente certa» (*Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris*, in *Dissertationes quatuor*, Monza 1832, 77-78).

⁸⁰ *Pratica*, cap. I, § 4, n. 19, 32.

scelte pastorali di segno contrario: «mal fanno quei confessori che licenziano i rozzi, affinché essi meglio esaminino la loro coscienza. Ciò il Segneri lo chiama *un errore intollerabile*; e con ragione»⁸¹.

Il punto di riferimento resta sempre la «condotta del Redentore»: Alfonso, ricorda il Tannoia, «voleva, ed inculcava che quanto più fossero tali, maggiormente si abbracciassero. *Non altrimenti*, ei diceva, *fu la condotta di Gesù Cristo*. Piangeva, e compassionava il loro stato, ma voleva che con carità si accogliessero. *Non li spaventate*, ripeteva, *con dilazioni di mesi e mesi, com'è la moda che corre. Questo non è aiutarli, ma ruinarli. Quando il penitente ha conosciuto, e detesta il suo stato, non bisogna lasciarlo colle sole sue forze nel conflitto colla tentazione: bisogna aiutarlo, ed il maggior aiuto si dà colla grazia dei Sacramenti*»⁸².

La confessione può così diventare esperienza di quella «compassione» con cui Cristo è sceso nel nostro «inferno» e ha condiviso la nostra debolezza⁸³. In questa maniera l'esperienza del perdono si trasforma in conversione dettata da amore e perciò capace di santità⁸⁴.

Conclusione

All'inizio del mio intervento ho ricordato le parole con cui Gabriele De Rosa ha sintetizzato il modello di confessore proposto da sant'Alfonso: «da giudice il sacerdote diventa Padre». Scorrendo insieme alcune delle pagine alfonsiane più significative, credo sia stato possibile comprendere meglio la sua proposta in rapporto ai presupposti teologico-morali e pastorali che la

⁸¹ *Pratica*, cap. I, § 4, n. 20, 33.

⁸² TANNOIA, III, 153.

⁸³ Cfr. BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Spe salvi*, n. 37.

⁸⁴ È significativo quanto Giovanni Paolo II, in occasione del terzo centenario della nascita di Alfonso, ricordava: «Con s. Alfonso occorre ribadire la centralità del Cristo come mistero di misericordia del Padre in tutta la pastorale... Per questo occorre non stancarsi mai di proclamare la misericordia divina. Resta tuttora attuale per tutta la pastorale il richiamo di s. Alfonso: "Bisogna persuadersi che le conversioni fatte per lo solo timore de' castighi divini son di poca durata... se non entra nel cuore il santo amore di Dio, difficilmente persevererà"... Da questa conversione centrata sull'amore scaturisce la costante tensione alla santità. Facendo sperimentare l'intensità della misericordia con cui Dio si piega verso l'uomo, per guarirlo e liberarlo, s. Alfonso riesce a far riscoprire a tutti, anche ai più umili e ai più poveri, la chiamata e il cammino della santità... Al tempo stesso, egli dà a questa santità una chiara tensione evangelizzatrice che porta a farsi carico del proprio ambiente» (*La ricorrenza tre volte centenaria*, n. 4-5, «AAS» 89 (1997) 144).

determinano: la redenzione come sovrabbondanza di amore; la «condotta» del Redentore come criterio irrinunciabile di tutta l'azione pastorale, a cominciare dal dono della verità e del perdono; la priorità della libertà e della coscienza in leale ricerca della verità; l'accompagnamento fiducioso per un cammino coerente verso la santità di ogni battezzato.

Si tratta di aspetti del pensiero alfonsiano che è stato possibile solo richiamare, ma che avrebbero bisogno di ulteriori approfondimenti.

Quanto cercato di ricordare permette però di individuare il significato fondamentale della proposta alfonsiana sul confessore come "ufficio di carità". Pur dando «al tempo quel che è del tempo», mi sembra che essa sia uno stimolo e un aiuto prezioso per rinnovare la fiducia nel sacramento della penitenza e trovare quel «metodo del "dialogo della salvezza"» che deve caratterizzarne la celebrazione, come Benedetto XVI ha chiesto a tutti i presbiteri in questo speciale anno sacerdotale.

GABRIELLA ZARRI

LA DIREZIONE SPIRITUALE

Scopo dell'intervento è quello di mettere a fuoco alcuni aspetti della evoluzione storica della direzione spirituale, con speciale riferimento alla mistica e alla preghiera.

Inizialmente circoscritta ai cenobi e ai chiostrì e interpretata sostanzialmente come voto – in quanto espropriazione della volontà nell'ubbidienza al superiore – con la predicazione mendicante la direzione spirituale si allarga a cerchie più ampie di fedeli che aspirano a raggiungere la perfezione e la unione con Dio. Attraverso tappe successive, di cui si possono individuare apici e cesure, tale aspirazione diventa meta proposta a tutti i credenti e nel periodo post-tridentino il linguaggio mistico può dirsi cifra qualificante la cultura cattolica.

L'importanza dello studio della mistica nei suoi aspetti storici e non meramente letterari o teologico-disciplinari si è recentemente affacciata con forza nel contesto degli studi del Cinquecento religioso, sia in relazione alle indagini di storia ereticale¹, sia in rapporto alle numerose ricerche sulle carte del Sant'Ufficio romano che facevano riferimento ai casi di simulata santità, l'oggetto quantitativamente più rilevante dell'azione inquisitoriale tra fine Cinquecento e Seicento². Nell'azione repressiva della Controriforma la volontà di stroncare il dissenso religioso e di disciplinare i comportamenti sociali si intrecciavano, mettendo però anche in luce la valenza potenzialmente ereticale della mistica e la diffusione della stessa a livelli socialmente molto estesi.

¹ A partire dagli studi di Firpo sul movimento valdesiano, per cui si vedano specialmente M. FIRPO, *Tra alumbados e spirituali: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze 1990; ID., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione: studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria 1998.

² A partire da *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino 1991.

In tale contesto la storia della direzione spirituale in età moderna veniva ad assumere significativo valore euristico per la comprensione e descrizione dei complessi processi di ridefinizione del cristianesimo europeo nell'età confessionale, suscitando l'interesse di studiosi di diverse discipline che hanno aperto cantieri di ricerca volti a sondare l'origine e la stabilizzazione dell'istituto³.

Tracerò una rapida sintesi della storia della direzione spirituale sulla base degli studi più recenti e in particolare farò riferimento ai tre volumi della pubblicazione diretta da Giovanni Filoramo per l'editrice Morcelliana⁴. Mi soffermerò in particolare sul carattere e gli scopi della direzione spirituale, evidenziando la partecipazione delle donne alla pratica e teorizzazione della stessa; accennerò soltanto ai rapporti tra questo istituto e la confessione.

Consilium e discretio

Potremmo definire la direzione spirituale come la pratica del consigliare nell'approfondimento della vita di perfezione. Il termine "direzione" spirituale compare stabilmente nel secolo XVI, in sostituzione del precedente "guida", "cura" delle anime, così come il sostantivo "direttore" sostituisce il nome "padre" spirituale.

Pur avendo delle analogie con esperienze proprie della cultura antica e classica – come il "maestro di sapienza" della letteratura sapienziale egiziana, mesopotamica e biblica, la guida spirituale dei testi omerici o il "maestro di saggezza" della filosofia ellenica e neoplatonica – la direzione spirituale è una pratica eminentemente cristiana. Essa si manifesta in forme storiche diversificate, ma è presente fin dalle origini del cristianesimo.

³ Vedi i primi approcci al problema da parte di giovani studiosi sotto la direzione di Mario Rosa: *La 'direzione spirituale': percorsi di ricerca e sondaggi-contesti storici tra età antica, medioevo ed età moderna*, introd. di M. Rosa, premessa di G. Mongini, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento» 24 (1998) 307-570; e successivamente: *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia: dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, a cura di M. Catto - I. Gagliardi - R. M. Parrinello, Brescia 2002; *Maestro e discepolo: temi e problemi della direzione spirituale tra 6. secolo a.C. e 7. secolo d.C.*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2002; *La direzione spirituale tra Medioevo ed età moderna: percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. Catto, Bologna 2004; *Direzione spirituale e agiografia: dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, a cura di M. Catto - I. Gagliardi - R. M. Parrinello, Alessandria 2008.

⁴ *Storia della direzione spirituale*. I. *L'età antica*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2006; II. *L'età medievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Brescia 2010; III. *L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Brescia 2008.

Dapprima si sviluppa nelle scuole neoplatoniche dell'età imperiale e si esprime nell'iniziazione del discepolo, da parte di un maestro, alla vita filosofica, cioè a un percorso di conoscenza e di progresso etico, che ha di mira, secondo l'insegnamento di Plotino († 270), l'assimilazione dell'uomo al divino. Successivamente Proclo († 485), con il suo platonismo teurgico, afferma che il maestro trasmette al discepolo i mezzi per realizzare l'ascesi dell'anima a Dio, mezzi che non sono però ricavati dalla conoscenza filosofica, ma rivelati dagli Dei⁵.

Origene († 254), rivolgendosi ai cristiani dell'élite aristocratica, riprende la tradizione filosofica degli "esercizi spirituali" apportandovi due novità: la finalità dell'ascesi come "cura di sé" e la necessità dell'intervento divino per realizzare il cammino spirituale. Egli afferma che c'è una conoscenza contemplativa che non muove più soltanto dalla riflessione su se stessi, ma si allarga allo studio e all'interpretazione spirituale della Scrittura. Anche Crisostomo († 438), che opera in una società ormai cristianizzata e ha conosciuto il monachesimo, rivela nella *Lettera a Olimpiade* l'importante funzione che la direzione spirituale di ispirazione filosofica può ancora svolgere nell'educazione delle élites, rivolgendosi anche a un pubblico femminile⁶; ma sarà soltanto nell'ambito del monachesimo orientale che il maestro di spirito si differenzia dal maestro di saggezza pagano per assumere la figura di padre spirituale. Questo mutamento sarebbe in relazione con la diversa base sociale a cui si rivolge il monachesimo: non più l'élite aristocratica, ma gruppi di cristiani radicali che si distaccano dalla vita civile e debbono forgiare una nuova personalità in relazione all'ingresso in una vita comunitaria soggetta a regole.

Ciò che differenzia il padre spirituale della tradizione monastica dal maestro di saggezza della tradizione filosofica è in primo luogo il rapporto più stretto tra maestro e discepolo – il padre deve infatti conoscere pensieri, tentazioni, ispirazioni del figlio – e in secondo luogo il carattere più cogente dell'ubbidienza, essendo la guida spirituale interprete e mediatore dello stesso Dio, unico Maestro.

All'interno delle forme diverse di monachesimo orientale, talvolta estreme, si verificano ben presto eccessi di tipo spiritualistico, di persone cioè

⁵ Cfr. G. G. STROUMSA, *Dal maestro di saggezza al maestro spirituale*, in *Storia della direzione spirituale*, I, 39-54; M. ZAMBON, *Problemi della direzione spirituale in Plotino e nella tradizione neoplatonica*, *ibid.*, 167-188.

⁶ A. MONACI CASTAGNO, *Una direzione spirituale di élite: Origene e Giovanni Crisostomo*, in *Storia della direzione spirituale*, I, 189-221.

che si dicevano direttamente ispirate dallo Spirito; contro questa tendenza scrive Nilo di Ancira († 426c.), che contrappone allo spiritualismo la *didaskalia*, cioè un sapere tecnico acquisito lungo un preciso percorso di formazione: una tradizione sapienziale controllabile e verificabile che serve a formare il professionista dell'anima⁷. La tradizione orientale relativa alla guida spirituale viene poi trasmessa all'Occidente attraverso la mediazione di Cassiano, i cui scritti esercitano vasta e duratura influenza nel monachismo europeo, e sono fautori di una concezione del padre spirituale più sapienziale che carismatica.

Possiamo far risalire a Giovanni Cassiano († 435) la prima teorizzazione della direzione spirituale di carattere monastico. Cassiano fu infatti colui che introdusse in Occidente le pratiche cenobitiche che aveva appreso dai cristiani d'Egitto ed istituì in Provenza due cenobi, l'uno maschile e l'altro femminile, le cui regole di vita furono trasmesse attraverso due scritti: le *Institutiones monasticae* e le *Conferenze ai suoi monaci*⁸. È in quest'ultimo testo, contraddistinto dal carattere pratico, più che dottrinale, della trattazione, che troviamo una prima definizione della *discretio* e della sua importanza nella via della perfezione⁹.

Dopo aver puntualizzato nella prima Conferenza del primo Libro la finalità della vita cenobitica, che deve condurre il monaco al superamento delle passioni per raggiungere «la purezza del cuore quale è la carità»¹⁰, Cassiano esamina i principi dei nostri pensieri e il loro discernimento. Sulla base di una argomentazione strettamente scritturistica, il dotto autore enuncia che tre possono essere i principi dei nostri pensieri: Dio, il diavolo e noi stessi. Sta all'uomo, in un lavoro di intima introspezione, distinguere la buona moneta da quella falsa.

Dopo aver posto, nella Conferenza citata, il discernimento degli spiriti alla base dell'edificio spirituale che ciascun monaco è tenuto a costruire,

⁷ Cfr. L. BOSSINA, *Il professionista dell'anima. La direzione non spirituale di Nilo di Ancira*, in *Storia della direzione spirituale*, I, 323-336.

⁸ Cfr. R. ALCIATI, *Il problema della direzione spirituale nelle Conferenze di Giovanni Cassiano*, in *Storia della direzione spirituale*, I, 337-352.

⁹ Per una introduzione all'argomento vedi G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio, Firenze 2004, 77-107. Per la recente bibliografia su Cassiano e una introduzione alle sue opere vedi GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci (I-X)*, traduzione, introduzione e note a cura di L. Dattrino, Roma 2000, 5-48. Si cita da questa traduzione condotta sulla edizione critica di E. PICHERY, *Jean Cassien. Conférences* (Sources Chrétiennes, 42, 52, 64).

¹⁰ CASSIANO, *Conferenze*, I, Conf. I, 69.

Cassiano affronta nella Conferenza successiva il problema della *discretio* attraverso l'insegnamento dei Padri. Una cosa tuttavia va prima tenuta presente, secondo l'autore: la natura particolare della discrezione, che è un dono dello Spirito Santo, annoverato tra i carismi menzionati dall'apostolo Paolo nella lettera ai Corinti (1 Cor 12, 10).

«Voi potete dedurre perciò che il dono della discrezione non è né terreno né da poco, ma è un premio sommo della grazia divina. Ne segue che se il monaco non procurerà di ottenerlo con il solo suo impegno e non arriverà a possedere se stesso, con sicura percezione, il discernimento degli spiriti che si introducono in lui, egli finirà per vagare fatalmente come si divaga nell'oscurità della notte e nella tetraggine delle tenebre...»¹¹.

Pur essendo dono dello Spirito Santo, premio dato per un cammino sicuro nella via dello spirito, la discrezione può anche essere appresa dall'insegnamento di un maestro. Molti monaci sono in grado di raggiungere risultati eccellenti nella via della perfezione, ma non sanno perseverare fino alla fine per la mancanza della *discretio*. Seguendo l'esempio della vita dell'anacoreta Antonio, Cassiano afferma che la caduta di molti monaci bene avviati nel cammino spirituale si spiega soltanto perché «non essendosi fatti istruire a sufficienza dai più anziani, non seppero raggiungere la vera ragione della discrezione»¹². In questo passo e nelle parole che seguono l'autore delle Conferenze introduce un secondo significato del termine "discrezione", che non deve intendersi soltanto come "discernimento", ma anche come "moderazione".

La *discretio* è, secondo Cassiano, la virtù più importante che il monaco deve avere:

«È questa infatti che insegna al monaco, nel camminare per una via regale, il modo di evitare i due eccessi tra loro opposti, rifuggendo così a destra dall'esaltarsi per la pratica delle virtù, vale a dire scongiurando, per eccesso di fervore, di trascendere la misura di una giusta astinenza, e l'altra, non permettendo al monaco di deflettere a sinistra col cedere al rilassamento: il che sarebbe allora come, sotto il pretesto di regolare meglio il proprio corpo, abbandonarsi a un dannoso torpore dello spirito»¹³.

¹¹ CASSIANO, *Conferenze*, I, Conf. II, 102-103.

¹² *Ibid.*, 105.

¹³ *Ibid.*

Continuando nella spiegazione della natura e dei caratteri della discrezione, Cassiano riferisce a questa virtù il detto evangelico: «La lucerna del tuo corpo e l'occhio: se dunque il tuo occhio è chiaro, tutto il tuo corpo sarà nella luce; ma se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà tenebroso» (Mt 6, 22-23).

La *discretio* non è solo lucerna del nostro corpo, ma anche sole, e rappresenta la direttiva della nostra vita: «Coloro che non hanno una direzione, cadranno come le foglie (Ef 4, 26)»¹⁴.

È ancora nella seconda conferenza, e precisamente nel capitolo quarto dedicato alle dichiarazioni della Sacra Scrittura sulla discrezione, che Giovanni Cassiano giunge praticamente ad identificare la *discretio* con il *consilium*. Se, come si è detto, l'apostolo Paolo annoverava tra i carismi posseduti dalla prima comunità quello proprio del discernimento degli spiriti (1 Cor 12, 10), nella lettera agli Efesini ammoniva i cristiani a non compiere alcuna azione materiale e spirituale senza consiglio (Ef 4, 26), inteso come moderazione. Di qui Cassiano deduce:

«Molto giustamente la discrezione viene chiamata “consiglio”, poiché senza di questo non ci è consentito di compiere assolutamente nulla dalla stessa autorità della Scrittura, tanto che non siamo neppure liberi di degustare il vino spirituale “che pur rende lieto il cuore dell'uomo” (Sal 103, 15), senza la moderazione dettata dal consiglio... Nella discrezione risiede la sapienza: in essa sono contenuti l'intelligenza e il giudizio, senza i quali non si potrà costruire la nostra casa interiore, né accumulare spirituali ricchezze...»¹⁵.

Dopo aver citato altri passi scritturistici che provano come nessuna virtù può essere praticata senza la grazia della discrezione, l'autore delle *Conferenze* ritorna sul concetto che tale dono può essere acquisito con l'umiltà che deriva dal sottoporre ogni nostra azione e pensiero all'approvazione degli anziani:

«La vera discrezione, diss'egli, non si raggiunge se non con la vera umiltà. Ora la prima prova d'umiltà consiste in questo: nel sottoporre al controllo degli anziani non solo tutto quello che si deve fare, ma perfino quello che si deve pensare: ognuno, anziché affidarsi al proprio criterio, si rimetta in tutto alle loro regole fino a riconoscere, in base alle loro tradizioni, quello che si deve giudi-

¹⁴ *Ibid.*, 107.

¹⁵ *Ibid.*

care buono e quello invece che si deve giudicare malfatto. Chiunque vive, non secondo il proprio giudizio, ma seguendo gli esempi degli anziani, non potrà venire ingannato in nessuna maniera, e quell'astuto nemico nulla riuscirà a conseguire, approfittando dell'inesperienza di chi non ritiene opportuno occultare, per un vergognoso rossore, i propri pensieri che nascono nel suo animo; al contrario, dopo averli sottoposti al maturo esame degli esperti, egli deciderà di trattenerli o respingerli»¹⁶.

Con una serie di esempi tratti dalla vita dei Padri anacoreti o dei cenobiti egiziani Cassiano esplora ancora il significato della discrezione, intesa come moderazione, applicata alla vita ascetica: non si deve avere troppa fiducia in se stessi, non bisogna eccedere nei digiuni e nelle veglie e neppure nell'assunzione del cibo. La discrezione è dunque la via media, la virtù regia, data per dono a chi è in cammino verso la perfezione e altresì acquisita per umiltà e obbedienza.

Anche nel secondo Libro del suo trattato il monaco Cassiano ritorna sul concetto di *discretio spirituum* parlando dell'amicizia spirituale. La conferenza XVI di questa parte è dedicata infatti alla vera amicizia che si basa sulla comunanza dei pensieri e delle virtù morali. Se due amici litigano per sostenere ciascuno la superiorità del proprio pensiero si può essere certi che quei pensieri non vengono da Dio ma dal demonio. Vi è un solo modo per prevenire la discordia ed è la pratica della umiltà¹⁷.

L'insegnamento di Cassiano contiene già *in nuce* tutti gli aspetti dottrinali che intorno ai temi del *consilium* come dono e della *discretio* come virtù che regge l'edificio della vita di perfezione saranno sviluppati nei secoli successivi. I suoi scritti sono destinati all'istituzione monastica e svilupperanno quindi particolarmente l'aspetto relazionale del dono del *consilium*, inteso come discrezione degli spiriti e come via regia per raggiungere la perfezione, meta cui è finalizzata la professione religiosa. In questa scelta di vita la *discretio spirituum* diventa compito dell'abate e della comunità e sarà compiuta, oltre che individualmente, anche collettivamente attraverso la pratica del "capitolo delle colpe". La virtù dell'obbedienza all'abate esprime istituzionalmente l'umiltà e lo spogliamento della volontà individuale, che sono le premesse per il raggiungimento della discrezione.

¹⁶ *Ibid.*, 114.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 162.

*Caratteri e finalità della guida delle anime:
il monachesimo e le esperienze eremitiche*

Un compito di guida delle anime spetta anche all'autorità ecclesiastica costituita: il vescovo. In ambiente monastico, tuttavia, si mira a ostacolare la clericalizzazione della direzione spirituale e a riservare ai monaci la preparazione dei professionisti dell'anima. La storia della direzione spirituale si sviluppa nel medioevo e nell'età moderna attraverso l'esperienza pratica della guida spirituale di singole persone o di gruppi di devoti; tale guida non si esprime soltanto nel colloquio orale, ma si traduce anche nella scrittura di scale e itinerari per accedere alla contemplazione e all'unione con Dio, oppure si manifesta nella corrispondenza epistolare con cui il maestro segue il progresso nella perfezione del proprio discepolo. Trattati teologici, scritti spirituali, lettere e carteggi comunitari o privati costituiscono le fonti privilegiate per la storia dell'istituto nei diversi secoli.

Dapprima i benedettini, in particolare i cistercensi, si distinguono per la riflessione sui caratteri e la finalità della guida delle anime¹⁸. Bernardo di Chiaravalle († 1153) tratta del problema in varie opere e definisce i principi che fondano la direzione spirituale: uno dei doni dello Spirito Santo è il discernimento degli spiriti, che permette di distinguere tra doni ricevuti a titolo personale e doni ricevuti a titolo sociale, ma consente anche di distinguere tra le ispirazioni che vengono da Dio e quelle che vengono dal maligno. La conoscenza della volontà di Dio sarebbe in teoria accessibile direttamente a chi possiede questo carisma, ma essa è di difficile individuazione, perciò chi aspira a conformarsi deve affidarsi alla ubbidienza di un superiore che lo guida. La principale qualità del direttore spirituale, che deve applicare la *discretio* ai comportamenti degli altri e agisce in supplezza dello Spirito Santo, è la misericordia; la principale qualità del diretto è invece l'obbedienza, che deve essere prestata volentieri, velocemente e umilmente e deve essere dettata dall'amore¹⁹.

Nell'ambito cistercense è da ricordare anche Aelred di Rievaulx († 1167), che nel *De spirituali amicitia* sviluppa il tema della direzione spirituale come scambio amicale. Questo autore, il cui testo è di schietta derivazione ciceroniana, matura forse la sua concezione di amicizia spirituale nel contesto

¹⁸ Per questo argomento, vedi S. PRICOCO, *La direzione spirituale nel cenobitismo occidentale tra tardo antico e alto medioevo*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 45-79.

¹⁹ Per questo autore e per altri qui menzionati, vedi la voce *Direction spirituelle* in *Dictionnaire de Spiritualité d'Ascétique et de Mystique* [di seguito: DS], III, Paris 1957, 1002-1216.

di una vita religiosa caratterizzata da una forte presenza femminile. Nel quadro dei movimenti religiosi del medioevo, così efficacemente descritti da Herbert Grundmann²⁰, le *religiosae mulieres* manifestano una spiccata propensione a perseguire una vita di povertà e penitenza rinchiudendosi in eremi o celle urbane. Numerose sono le penitenti romite nei paesi tedeschi e anglosassoni. Alle recluse inglesi si rivolgono infatti le prime e più importanti regole dei secoli XII e XIII.

Fiorite soprattutto nell'ambito della prima propagazione cistercense, le recluse inglesi hanno il loro primo *modus vivendi* da parte di Aelred di Rievaulx. Il *De institutione inclusarum* del monaco cistercense è un direttorio ascetico, più che una normativa disciplinare, indirizzato alle tre sorelle dell'autore che avevano abbracciato la vita solitaria. Tale trattato spirituale è tuttavia suggerito dalla constatazione che molte delle recluse del suo tempo hanno sottratto il corpo al contatto con il mondo esterno, ma non il pensiero e l'affetto:

«Vix aliquam inclusarum huius temporis solam invenies, ante cuius fenestram non anus garrula vel rumigerula mulier sedeat, quae eam fabulis occupet, rumoribus ac detractionibus pascat, vel illius monachi, vel clerici, vel alterius cuiuslibet ordinis viri formam, vultum moresque describat, illecebrosa quaeque interserat... Os interea in risus cachinnosque dissolvitur, et venenum cum suavitate libitum, per viscera membraque diffunditur»²¹.

Insomma molti, troppi chierici e frati si recavano in visita alle recluse, distogliendole dal pensiero di Dio invece di incitarle ad indirizzarlo a Lui; e la bocca si apriva a discorsi frivoli e osceni, piuttosto che spirituali, infondendo veleno nelle bevande e nei cibi che avrebbero dovuto essere solo spirituali. Il direttorio ascetico di Aelred è volto pertanto a impartire direttive morali e a suggerire spunti di meditazione alle donne che conducevano vita solitaria.

La via maestra per l'insegnamento e la condotta morale, afferma il cistercense, deve essere costituita dallo specchio delle Sacre Scritture, che rappre-

²⁰ H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, der Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935; trad. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel 12. e 13. secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1974.

²¹ AELRED DI RIEVAULX, *De Institutione inclusarum*, in *Patrologia Latina* [di seguito: PL], 195, 1855, 701 e sgg.

sentano le fonti pure della Sapienza. Le recluse devono guardarsi dalla falsa discrezione, ossia dalla tentazione di eccessive penitenze che possono condurre alla malattia, ma soprattutto devono sottrarsi ad un'altra tentazione: quella di insegnare. Il magistero femminile, già presente nel mondo anglosassone nell'alto medioevo²², e assai vivo nei secoli XII e XIII nell'Europa del Nord dove vivevano visionarie come Ildegarda di Bingen († 1179)²³ e mistiche come la beghina Hadewijch di Anversa (sec. XIII)²⁴, per quanto ben accolto nei suoi livelli elevati, cominciava a costituire motivo di preoccupazione e doveva dunque essere regolamentato.

Particolare, e tutta "al femminile", è la esortazione di Aelred a considerare il lavoro del lino, ossia il modo di trattare il lino, come immagine della vita cristiana. La bianchezza della fibra che copre l'altare è immagine di castità e semplicità. Il trattamento energico cui è sottoposta la fibra, prima di giungere alla sua purezza, indica lo sforzo che deve fare il cristiano per diventare degno di Cristo. La lavatura della fibra rappresenta il battesimo. Dopo la lavatura, il lino è seccato come il nostro corpo dopo il battesimo deve fare penitenza. E così di seguito.

Di carattere diverso, ma pure sempre privo di imposizioni normativo-giuridiche, è il libro indirizzato alle recluse nel secolo XIII e conosciuto come l'*Ancrene Riwle*. Questo testo è una regola delle romite, composta in Inghilterra da autore anonimo, noto anche come *Libro della vita solitaria*²⁵. Scritto da un teologo che segue uno stretto ordine logico, il trattato è tutto giocato sul binomio dei termini retto/regola, *rectum/regula*, indicando con il primo termine ciò che è retto-giusto e con il secondo la *regola* che bisogna seguire per divenire *retto*.

Indirizzato alle romite che vivevano in territorio inglese (che glielo avevano richiesto), l'autore del testo afferma che ci sono due regole: l'una è interiore e governa il cuore, l'altra è tutta esteriore e governa il corpo e le sue azioni.

²² Cfr. L. LAZZARI, *La cultura monastica anglosassone nei secoli VII-VIII: il ruolo femminile nella direzione spirituale*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 81-98.

²³ Da ultimo cfr. L. MOULINIER-BROGI, *Maternità spirituale e direzione di coscienza secondo Ildegarda di Bingen*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 185-204.

²⁴ D. DUFASNE, *Libres et folles d'amour. Les béguines du moyen âge: Hadewijch d'Anvers, Mechtilde de Magdebourg, Marguerite Porete*, Bieres 2007; trad. it. *Donne moderne del Medioevo. Il movimento delle beghine: Hadewijch di Anversa, Mectilde di Magdeburgo, Margherita Porete*, Milano 2009.

²⁵ Tra le molte edizioni recenti si veda, in traduzione italiana, *Ancrene Riwle o Regola delle Romite. Il libro della vita solitaria*, Introduzione. Traduzione del testo critico. Note di Maria Luisa Maggioni, Milano 1997, da cui si cita.

Secondo l'estensore dell'*Ancrene Riwele*, la romita non deve fare alcuna professione, e cioè promessa solenne, se non per quanto riguarda tre cose: obbedienza, castità e stabilità di domicilio, che non deve essere mutato se non a causa di violenza o pericolo di morte. La regola è quindi redatta per romite stanziali e non peregrinanti, che possono seguire una scala di perfezione con l'assistenza e guida di religiosi e padri spirituali. Se qualcuno dovesse chiedere loro a che ordine appartengono – suggerisce l'anonimo autore – esse debbono rispondere: all'Ordine di san Giacomo, che fu apostolo del Signore, che nella sua lettera dice cos'è la religione pura e quale è il vero ordine: «La religione pura e senza macchia davanti a Dio vostro padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo» (Gc 1, 2). Neppure il colore dell'abito ha importanza, a meno che le romite non vivano in gruppo. In questo caso l'abito uniforme sarebbe espressione dell'unità di un unico amore e di una sola volontà. Attraverso questo abito, continua l'autore, nel quale sono tutte uguali, esse proclamano che sono ugualmente unite in un solo amore e in una unica volontà. Questo avviene normalmente nei conventi. Quando però un uomo o una donna conducono vita solitaria “come eremita o come anacoreta”, le esteriorità non sono molto importanti, purché non ne derivi scandalo²⁶.

Terminate queste premesse alla regola, l'autore di *Ancrene Riwele* enuncia le parti in cui è diviso il libro. Costituiscono argomento della prima parte, cinque capitoli riguardanti l'uso e il controllo dei sensi esterni. Tra questi speciale importanza ha la custodia della parola. In tali pagine l'autore del trattato ci trasmette importanti informazioni. Innanzi tutto la buona cultura delle romite inglesi e il credito da esse acquisito presso la popolazione dei territori in cui risiedono. Alcune di loro sono molto colte e sanno parlare con tanta saggezza che vorrebbero comunicare ad altri, specialmente ai sacerdoti che si accostano alla finestra del parlatorio, le loro conoscenze. Per questo – continua l'autore della Regola – esse parlano al prete e replicano ad ogni sua parola: «Così – conclude il medesimo autore – colei che dovrebbe essere una reclusa diventa maestro e insegna a chi è venuto per insegnare a lei perché desidera essere riconosciuta e nota tra i saggi per le sue parole»²⁷.

Riaffiora dunque anche in questo trattato quello che appare ormai come un timore ricorrente del ceto ecclesiastico nei confronti delle mistiche e delle carismatiche dotate di spirito profetico: il timore del rovesciamento dei

²⁶ *Ancrene Riwele*, 69-76.

²⁷ *Ibid.*, 72.

ruoli, della rivendicazione da parte delle donne del ministero della predicazione apostolica, se non anche del sacerdozio ministeriale. Timore del resto giustificabile, in presenza di sette considerate eterodosse come quella dei valdesi, che si ritenevano ammettere il sacerdozio femminile.

La volontà di indirizzare i fedeli, sia donne che uomini, nel loro cammino spirituale si estendeva, specialmente nel caso delle convivenze monastiche, alla necessità di regolamentare al tempo stesso anche i comportamenti esteriori. Questa tendenza si riscontra specialmente nel secolo XII presso i canonici parigini di San Vittore, i maggiori rappresentanti della teologia delle Scuole e delle Università²⁸. Pur ammaestrati ad un indirizzo teologico di ispirazione monastica nella lettura della Bibbia e dei Padri della Chiesa, essi mostrano profonda consapevolezza del valore educativo della formazione comunitaria. Ugo di San Vittore è l'autore di un testo che influenzerà per secoli la società europea del periodo medievale e moderno: il *De institutione novitiorum* (PL, 176, 925-975). Breve trattato destinato all'educazione dei novizi, l'opera contiene il fondamento dei concetti di disciplina e di discrezione, detta le regole del buon comportamento a tavola, nel parlare e nel gestire, nello studio e nell'obbedienza, giungendo a influenzare anche l'Erasmo del *De institutione puerorum*, maestro del processo di civilizzazione della società moderna occidentale²⁹.

Si deve però a Riccardo di San Vittore il merito di aver portato a un grado maggiore di approfondimento la riflessione sul concetto di contemplazione, che richiede conoscenza di sé e capacità di distinguere ciò che è conveniente da ciò che non lo è. Nel *Benjamin minor*, trattato di morale mistica sulle parole del salmo LXVII, Riccardo identifica in Beniamino, ultimo e più caro figlio di Rachele, l'epopea della contemplazione, mentre Rachele e Lia rappresentano rispettivamente la ragione e l'amore. La prima è la verità posseduta, la seconda la virtù acquisita; dall'una nascono dei buoni propositi, dall'altra dei buoni desideri³⁰.

²⁸ Mette in luce l'importanza della "rinascita scolastica" e della istituzione universitaria nel promuovere un mutato rapporto tra maestro e discepolo, C. FROVA, *Maestri e discepoli nelle scuole universitarie: un modello alternativo?*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 253-268.

²⁹ Su questo tema, vedi specialmente D. KNOX, *Disciplina. The monastic and clerical origins of european civility*, in *Renaissance Society and Culture. Essays in Honour of Eugene F. Rice*, a cura di J. Monfasani - R. G. Musto, New York 1991, 107-135 (trad. it. in «Annali dell'Istituto storico italo germanico in Trento» 18 [1992] 335-370) e ID., *Civility, courtesy and women in the Italian Renaissance*, in *Women in Italian Renaissance and Culture*, a cura di L. Panizza, Oxford 2000, 2-17.

³⁰ Cfr. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum*, 87-88.

Nel corso del medioevo la riflessione benedettina sul problema della direzione spirituale non viene meno e continua ad avere come ambito privilegiato la comunità monastica; ben presto tuttavia questa pratica diventa prerogativa precipua degli Ordini mendicanti.

La cura animarum e la direzione spirituale: gli ordini mendicanti

Nel secolo XIII i nuovi ordini religiosi si qualificano soprattutto per la predicazione e la *cura animarum* rivolta ai laici devoti. La fondazione dei terzi ordini regolari e l'istituzione delle confraternite di devozione favoriscono la diffusione della direzione spirituale, che si specializza in funzione di un pubblico più vasto e meno acculturato. La necessità di una guida spirituale che indirizzi i fedeli nella via della perfezione è avvertito inoltre come impegno più cogente in relazione al sorgere dei movimenti pauperistici, alcuni dei quali verranno individuati come eterodossi, o dei movimenti improntati a un misticismo libertario come quello dei begardi.

Predicazione itinerante e insegnamento nelle scuole non esauriscono l'impegno pastorale dei nuovi Ordini religiosi che dedicheranno parte del loro tempo ai rapporti individuali o collettivi di guida delle anime. La pratica del consiglio spirituale si approfondisce e mette radici in un tessuto culturale che proprio nel secolo XIII vede il diffondersi a livelli diversi dell'istituto del *consilium*, divenuto strumento essenziale della professione giuridica e medica, e usato anche in altri contesti³¹. A livello teologico inoltre esso viene decisamente distaccato dalla "saggezza" filosofica antica, ed innalzato rispetto alla virtù della "prudenza" cristiana, per elevarsi a dono divino ed essere infine compreso nella definizione dei sette doni dello Spirito Santo³².

Tra coloro che riflettono sul concetto di direzione spirituale all'interno degli Ordini mendicanti ricordiamo soltanto alcune figure. Nell'ambito francescano si distingue san Bonaventura († 1274) che, oltre a scrivere un direttorio spirituale rivolto alle monache, ribadisce in alcune sue opere l'opportunità per il fedele di avere un maestro all'inizio della vita spirituale, pur essendone dispensati coloro che possiedono il dono della discrezione. Tale dono può essere anche prerogativa delle donne, infatti è proprio tra le ter-

³¹ Cfr. *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio, Firenze 2004.

³² S. VECCHIO, *Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo*, in *Consilium. Teorie e pratiche*, 33-56, riprodotto con lievi modifiche in *Storia della direzione spirituale*, II, 279-302.

ziarie francescane che emerge il carisma di Angela da Foligno († 1309), autrice di un testo mistico assai noto e di diverse lettere di direzione spirituale indirizzate ai suoi discepoli³³.

Nella scuola domenicana compare il primo confessionale rivolto ai sacerdoti che debbono amministrare il sacramento della confessione: è la *Summa magistri Pauli*, costituita da una *Summa de confessione* e un *Tractatus de vitiis et virtutibus*³⁴, composta all'indomani della riforma intrapresa dal quarto concilio Lateranense (1215) che sancisce l'obbligo della confessione annuale. Per quanto riguarda la direzione spirituale delle monache, inaugurata dal famoso epistolario di Giordano di Sassonia alla bolognese Diana degli Andalò e al suo convento³⁵, il primo secolo dell'era domenicana registra profondi contrasti tra i frati che avrebbero voluto rinunciare alla *cura monialium* e la pressione delle monache per avere un confessore del loro ordine. La questione sarà poi risolta in senso favorevole alle monache dal papa Clemente IV (1267).

Nell'ordine agostiniano il teologo tedesco Heinrich von Friemar, lettore all'Università di Parigi dal 1318, compone uno dei primi trattati sul discernimento degli spiriti, il *De Quadruplici Instinctu, Divino, Angelico, Diabolico, et Humano*, che venne stampato in Italia nei primi decenni del Cinquecento³⁶. E non è forse un caso che proprio nei territori imperiali si sviluppi precocemente questo tipo di trattatistica, reso forse più urgente dal contemporaneo incremento di una colta elaborazione teologica del discorso mistico e di una prima sistemazione della credenza nella stregoneria diabolica.

Nel Trecento si sviluppa in Renania una scuola spirituale che vede teologi e mistici eccellenti dell'ordine domenicano, come Meister Eckhart († 1327), Johannes Tauler († 1361), e Heinrich Seuse († 1366), ciascuno dei quali lascia importanti trattati e lettere di direzione di spirito, che influen-

³³ Per una prima bibliografia, vedi M. SENSI, *Angela da Foligno*, in *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, diretto da C. Leonardi - A. Riccardi - G. Zarri, a cura di E. Guerriero - T. Tuniz, Cinisello Balsamo 1998, I, 137-139. E inoltre ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. Pozzi, Milano 1992; *Angèle de Foligno: le dossier*, a cura di J. Dalarun - G. Barone, Roma 1999.

³⁴ Si tratta della *Summa de poenitentia* del domenicano Paolo di Ungheria, composta a Bologna intorno al 1221. Cfr. *Xenia Medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli*, a cura di R. Creyten - P. Künzle, Roma 1978, I, 252.

³⁵ Cfr. A. TILATTI, *La direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'Ordine dei Predicatori*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 337-372.

³⁶ Stampato insieme al trattato di Bartolomeo Rimbertyni di Firenze, *Insignis atque preclarus de deliciis sensibilibus paradisi liber: cum singulari tractatu de quattuor instinctibus*, Parisiis, impensis Johannis parvi et Jodoci Badi Ascensii ad sextum idus martij [i.e. 10], 1514.

zeranno profondamente la cultura dei paesi tedeschi ed europei del secolo XV³⁷. In questo Ordine religioso il carisma femminile del *consilium* si esprime in tutta la sua profondità nella figura di Caterina da Siena († 1381), le cui relazioni politiche e spirituali testimoniate dal ricco epistolario consentono di verificare l'ampiezza e la profondità del suo magistero spirituale³⁸.

Nel medesimo secolo, in Inghilterra prevale ancora la corrente spirituale eremitica che riscontra adesioni sia in campo maschile sia femminile. Tra gli eremiti si distingue Richard Rolle († 1349) che insiste sulla necessità di avere l'approvazione di una guida spirituale per coloro che intraprendono le vie dell'orazione, e tra le eremitesse raggiunge grande notorietà come teologa e maestra spirituale Julian of Norwich († 1442). La reclusione in case isolate o celle murate è la forma più radicale di vita solitaria, attenuata tuttavia dalla prevalente collocazione cittadina dei romitori femminili e dalla necessità che le recluse hanno di tenere persone al loro servizio per procurarsi il sostentamento. Esse debbono talvolta ricorrere alle elemosine quotidianamente recate alle celle dai benefattori, che intessono con loro una rete di rapporti fatta di scambio di doni, reali e simbolici. Cibo e parola sono gli elementi primari di questo scambio, che pongono sempre la reclusa in una posizione di "maestra" e consigliera spirituale, che suscita spesso, nei casi sopra citati, il sospetto delle autorità ecclesiastiche. Talvolta il magistero delle recluse è sorretto da una notevole cultura come quella della citata Julian of Norwich, autrice di un *Libro delle rivelazioni*, che la pone tra le autentiche teologhe dell'età medievale³⁹. Qualche altra volta, come nel caso della citata terziaria francescana Angela da Foligno, che si era fatta prigioniera volontaria nella sua casa, il sapere mistico deriva più dall'esperienza che dalla dottrina. Nell'un caso e nell'altro tuttavia la vita penitente e solitaria conferisce autorità a queste donne spirituali e le abilita, per così dire, alla funzione di maestre e di consigliere: fa loro acquisire, in ultima analisi, il ruolo di "matri dell'anima".

³⁷ S. SPANÒ MARTINELLI, *Mistica e direzione spirituale. Maestri e discepoli nell'autunno del Medioevo renano*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 447-468.

³⁸ Su Caterina da Siena si segnalano due recenti monografie che, pur non toccando direttamente l'argomento che qui ci interessa, utilizzano largamente l'epistolario della Santa: T. LUONGO, *The saintly politics of Catherine of Siena*, Ithaca and London 2006; J. TYLUS, *Reclaiming Catherine of Siena: literacy, literature, and the sign of others*, Chicago 2009.

³⁹ *A revelation of love, Julian of Norwich*, edited by M. Glasscoe, Exeter 1993; trad. it. *Il libro delle rivelazioni*, Introduzione. Traduzione del testo critico. Note di D. Pezzini, Milano 1997. Cfr. inoltre il classico studio di K. E. BØRRESEN, *Le madri della Chiesa: il medioevo*, Napoli 1993.

Come si è detto, l'eremitismo femminile era fenomeno assai diffuso anche in ambito italiano, dove più spesso si riscontrano casi di donne che si richiudevano in celle poste nelle chiese o nei punti strategici della città, come mura o ponti, in funzione di protezione dell'abitato e del popolo cristiano⁴⁰. Non sempre la reclusione era individuale, talvolta era costituita da un piccolo drappello di donne penitenti, come quelle che si riunirono a Firenze ai primi del Quattrocento intorno ad Apollonia, compagna di Caterina da Siena, e che dopo un periodo di reclusione diedero vita al famoso monastero detto delle Murate.

Una cronaca del secolo XVI scritta da suor Giustina Nicolini rievoca così il periodo delle origini:

«La prima fondatrice fu suor Apollonia nata dal povero uomo Ventura da Cenino di Valdarno di sopra al Contado di Siena. Questa di nove anni si risolse di ritirarsi con certe donne di Siena come in un romitorio, dove stette fino a sedici anni compiti. In questo tempo andando a Roma santa Caterina da Siena, andò seco la nostra Apollonia nel 1378 et essendo morta santa Caterina, nel 1380 se ne tornò»⁴¹.

Nei Paesi Bassi, la scuola spirituale di cui Jan van Ruysbroeck († 1381) è l'iniziatore risente dell'influsso renano ed è di carattere fortemente speculativo. Per quanto egli abbia esercitato il ruolo di guida delle anime, specialmente in presenza di una grande quantità di beghine che vivevano in comunità vita semi-religiosa, e riconosca che l'orazione può prestarsi a illusioni, egli non ritiene indispensabile il padre spirituale come accompagnatore nelle vie della contemplazione⁴².

Si richiama all'insegnamento di Ruysbroeck il predicatore Geert Groote († 1384), iniziatore della *Devotio moderna*, movimento di carattere ascetico e morale, non speculativo, aperto piuttosto a una pietà interiore semplice e affettiva. Il testo che interpreta maggiormente la spiritualità del movimento è la famosa *Imitazione di Cristo*, la cui composizione è attribuita a Thomas à Kempis († 1471). Altri olandesi che rappresentano in modo eminente, pur

⁴⁰ Cfr. A. BENVENUTI PAPI, *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.

⁴¹ Cfr. D. STOCCHETTI, *La fondazione del monastero fiorentino delle Murate e la pellegrina Eugenia*, «Archivio italiano per la storia della pietà» 18 (2005) 177-247.

⁴² Oltre al citato SPANÒ MARTINELLI, *Mistica e direzione spirituale. Maestri e discepoli nell'autunno del Medioevo renano*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 447-468, vedi la voce *Direction spirituelle* in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris 1957, 1002-1214.

senza appartenere alla *Devotio*, la spiritualità dei Paesi Bassi del secolo XV sono Denis le Chartreux († 1471) e Henricus Herp († 1477), francescano che si riallaccia alla corrente di tendenza speculativa⁴³.

La predicazione itinerante e la cura delle anime intesa come rapporto personale tra un maestro e un discepolo non è estranea a quei movimenti spirituali nati nel secolo XII sulla scia dell'ideale pauperistico, come i catari e i valdesi, che, nonostante la severa condanna e persecuzione inquisitoriale erano sopravvissuti in diverse comunità. Catari e valdesi non rinunciano infatti a proporre la loro dottrina in alcuni paesi dell'Europa meridionale e le loro comunità sopravvivono fino al secolo XVI per poi assumere alcuni indirizzi teologici della riforma protestante. La *cura animarum* condotta dai "barba" valdesi⁴⁴ o dai "bons hommes" catari⁴⁵ differisce sostanzialmente dalla pratica della direzione spirituale che nella tradizione cristiana antica e medievale aveva ormai acquisito una specifica configurazione anche teorica. Resta vero tuttavia che in presenza di una predicazione itinerante diffusa e di una propensione alla mistica che coinvolge tanto teologi dotti quanto donne devote si avverte la necessità di riflettere sulla natura del carisma e sul riconoscimento dello stesso. La necessità di discernere tra dono dello Spirito e autorità istituzionale si affaccia prepotentemente alla fine del secolo XIV, quando si apre il difficile momento storico dello scisma della Chiesa.

La teologia mistica e l'esame delle dottrine

Spetta soprattutto al francese Jean Gerson († 1429), Cancelliere dell'Università di Parigi, il compito di ricondurre ordine in una Chiesa lacerata dal punto di vista dottrinale e divisa dal punto di vista istituzionale. In un vasto programma di riforma che prospettava un radicale rinnovamento tanto sul piano teologico ed ecclesiale che politico-sociale, Gerson riflette innanzitutto sullo stato della teologia, combattendo le tendenze speculative e filoso-

⁴³ Per i riferimenti a questi autori si rinvia alla voce *Direction Spirituelle* sopra citata e soprattutto a M. VANNINI, *La discretio spirituum tra Gerson e la devotio moderna*, in *Storia della direzione spirituale*, III, 57-83.

⁴⁴ Cfr. M. BENEDETTI, "Sobra la cura de la salu de las vostras almas". *I magistri valdesi alla fine del Quattrocento*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 407-423.

⁴⁵ P. JIMÉNEZ SANCHEZ - B. BROUNS, *La dissidenza catara in Linguadoca. Un esempio di spiritualità medievale*, in *Storia della direzione spirituale*, II, 387-406.

fiche di derivazione scotista che avrebbero potuto ridurre la teologia ad una condizione ancillare rispetto alla filosofia⁴⁶. Nel rivendicare il ruolo eminente della teologia, egli privilegia l'aspetto spirituale, esaltando l'eccellenza della teologia mistica che può essere patrimonio di tutti i fedeli. Nell'opera fondamentale da lui composta dopo anni di studio e di pubblicazioni in materia, la *Theologia Mystica*, egli afferma: «Da ciò deriviamo la differenza: la teologia mistica, pur essendo il sapere più alto e perfetto, può essere posseduta da qualsiasi fedele, anche da una donnetta o da un uomo semplice. Quanto alla teologia speculativa, invece, è evidente che le cose stanno diversamente...»⁴⁷.

La diffusione del misticismo, già in atto nella Chiesa, deve tuttavia essere temperata, secondo il Cancelliere di Parigi, dalla discrezione degli spiriti e sostenuta dal dono del *consilium* spirituale che è per Gerson un fatto ecclesiale⁴⁸. Alla riflessione sul discernimento degli spiriti il teologo francese è indotto soprattutto dalle discussioni sulle rivelazioni di Brigida di Svezia tenute al concilio di Costanza. Richiesto di un parere sulla santità della regina visionaria, la cui canonizzazione non riscuote l'approvazione del teologo, Jean Gerson compose due trattati destinati a influenzare profondamente la concezione della direzione spirituale nei secoli successivi. Il suo pensiero sui fenomeni mistici e sulle visioni venne formalmente espresso nel *De distinctione verarum revelationum a falsis* e nel *De probatione spirituum*, scritti che, per quanto ispirati alla dottrina tradizionale sull'argomento – da Giovanni Cassiano a Girolamo a Bernardo – mutavano radicalmente la prospettiva in cui i doni del *consilium* spirituale e della *discretio spirituum* venivano esaminati. Nella tradizione classica il contesto era l'insegnamento pratico alla via della contemplazione, nelle opere di Gerson il contesto è prima di tutto teorico e ispirato al controllo delle mozioni e ispirazioni più che alla esortazione e all'insegnamento pratico.

Non tutti, sostiene Gerson, sono in grado di esercitare la *probatio spirituum*, ma soltanto teologi periti e moralmente provati. In questa accezione neppure una santa come Brigida era al riparo da contestazioni⁴⁹. In opposi-

⁴⁶ Cfr. da ultimo B. P. MCGUIRE, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, University Park (Pennsylvania) 2005; *A Companion to Jean Gerson*, ed. B. P. McGuire, Leiden 2006.

⁴⁷ JEAN GERSON, *Teologia Mistica*. Prima versione italiana commentata con testo latino a fronte, a cura di M. Vannini, Cinisello Balsamo 1992, 158-159.

⁴⁸ Ho inteso illustrare la centralità di Gerson nella periodizzazione della storia della direzione spirituale nella *Introduzione a Storia della direzione spirituale*, III, 5-53.

⁴⁹ Sull'aspetto specifico e sul contesto più generale del profetismo medievale, vedi A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Les pouvoirs surnaturels au Moyen Age*, Paris 1999.

zione a Ruysbroeck, Gerson propugna la necessità di un'autorità che sia garante del discernimento degli spiriti, individuandola innanzitutto nei prelati che hanno la giurisdizione sulle anime. Pur non negando che alcuni possono aver ricevuto il dono del discernimento, Gerson afferma che essi stessi hanno bisogno della direzione spirituale di altri. L'arbitro della "scienza dei santi" diventa allora il teologo istruito.

Sulla linea di una responsabilità ecclesiale (che diventa poi gerarchica e clericale) del discernimento degli spiriti si fonda anche l'ultimo impegnativo scritto di Jean Gerson dedicato all'esame delle dottrine⁵⁰. Il *De examinatione doctrinarum* (1423) illustra il modo teologico di analizzare le nuove dottrine in materia di religione, opinioni che il Cancelliere avverte come un pericolo di disordine e instabilità all'interno della Chiesa. Il trattato si pone due quesiti: chi deve vagliare le dottrine e come. Riguardo al primo punto si enumerano ben sei esaminatori autorizzati a saggiare le nuove opinioni e teorie. Essi sono nell'ordine: il Concilio, il Papa, le autorità ecclesiastiche locali, i teologi, i dotti e infine coloro che sanno discernere gli spiriti. Come si vede Gerson non nega la possibilità che vi siano carismatici a cui è dato il dono del consiglio, ma la loro autorità è a sua volta sottoposta a quella dei precedenti esaminatori. Quanto al secondo punto – quali aspetti delle dottrine si debbano esaminare – il trattato pone in primo piano la conformità alla Sacra Scrittura e considera successivamente altre prospettive: la condizione di chi diffonde e di chi ascolta le nuove dottrine, il fine per cui sono diffuse, se onorabile, utile e piacevole, oppure temporale e carnale.

Sulla via indicata dal Cancelliere di Parigi si fa strada la convinzione che per discernere i doni dello spirito non sia sufficiente un provato maestro, ma occorra un sacerdote specializzato e di santa vita. Inizia così il cammino di una nuova professione, quella del direttore spirituale, che si costruirà progressivamente, sia pure non linearmente, nella prima età moderna, tra esperienza e riflessione teorica, e si imporrà in parallelo e in competizione con confessori e inquisitori, sul terreno vischioso della coscienza individuale e della ispirazione dello Spirito.

⁵⁰ Cfr. *Vana Observantia. La lotta di Jean Gerson contro le false credenze e le false visioni*, a cura di C. Fiocchi, Milano 2008, che riproduce il testo in traduzione italiana.

La direzione spirituale da carisma a istituzione

Nell'età medievale la confessione, al pari della comunione, non avviene frequentemente ed è incentrata soprattutto sullo stato di vita del penitente, le obbligazioni sociali, la conoscenza della religione cristiana. Il significato teologico del peccato, individuato in base all'osservanza o meno dei comandamenti, dei vizi capitali, delle virtù cardinali e delle opere di misericordia, mette l'accento sulle azioni del peccatore piuttosto che sulle intenzioni. Nel secolo XV, per impulso della rinnovata predicazione degli ordini religiosi Osservanti e per l'estendersi anche ai laici della pratica dell'orazione mentale e contemplativa, la confessione tende a divenire più frequente. Si moltiplicano i manuali di preparazione alla confessione, ma soprattutto si amplia la pratica della direzione spirituale, spesso in forma epistolare. L'esercizio della discrezione degli spiriti avvia inoltre gradualmente all'introspezione coloro che nella pratica contemplativa sono assaliti da tentazioni o visitati da ispirazioni buone e visioni.

Nell'età rinascimentale e nella prima età moderna l'ascesi mistica è dapprima un esercizio di élite, incentivata anche dal diffondersi della cultura neoplatonica nei circoli spirituali e nelle corti, e si avvia poi a divenire pratica sempre più popolare con l'allargarsi della base sociale di coloro che, volendo compiere un cammino di perfezione individuale, si affidano alla guida di un maestro dell'anima. In Italia sono soprattutto i domenicani che nel secolo XV propagano l'esercizio dell'orazione mentale rivolgendosi a membri di confraternite, monache e madri di famiglia. Da Giovanni Domini ad Antonino da Firenze⁵¹, per giungere poi a Girolamo Savonarola⁵², la *cura animarum* non è più affidata soltanto alla predicazione, ma si specializza con la produzione di "Confessionali" per l'esercizio del sacramento della confessione e con trattati spirituali e di comportamento per i vari stati di vita. L'invenzione della stampa favorirà successivamente la diffusione di testi e scritti inizialmente indirizzati a una committenza specifica e a gruppi di fedeli ben definiti.

La teologia mistica vede una notevole diffusione nei primi decenni del Cinquecento con la traduzione in volgare e la stampa delle opere di Gerson e di alcuni mistici tedeschi come Susone e Taulero; un indiscusso successo,

⁵¹ Cfr. M. P. PAOLI, *Antonino da Firenze O. P. e la direzione dei laici*, in *Storia della direzione spirituale*, III, 85-130.

⁵² Cfr. L. POLIZZOTTO, *La tradizione domenicana del consiglio spirituale nel Savonarola e nei suoi seguaci*, in *Storia della direzione spirituale*, III, 131-157.

testimoniato dalle numerosissime edizioni della *Imitatio Christi* di Thomas a Kempis, è riservato all'indirizzo della *devotio moderna* propagata in Italia dai benedettini e dai canonici regolari⁵³. Su un tessuto culturale profondamente religioso e avviato alla conoscenza delle Sacre Scritture attraverso lo studio filologico del testo sacro e le sue traduzioni nelle lingue volgari⁵⁴, le nuove dottrine riformate ricevono attenzione non solo da parte di teologi interessati a vagliarne la conformità o meno con l'insegnamento tradizionale della Chiesa, ma anche da spirituali che aspirano a un cammino individuale di perfezione. Dal terzo decennio del Cinquecento il vaglio delle dottrine e il discernimento degli spiriti postulato un secolo prima da Jean Gerson si ripropone con maggior intensità e impellenza.

Da questo periodo, che vede una crisi generalizzata degli ordini religiosi tradizionali per le defezioni causate tra i loro adepti dalla penetrazione delle idee della Riforma protestante, veicolo anche di ribellione alle molteplici costrizioni al chiostro, la *cura animarum* diverrà compito precipuo di nuovi gruppi religiosi che danno vita ai diversi ordini dei chierici regolari. Questi faranno della confessione lo strumento primario della evangelizzazione. Il loro obiettivo iniziale è la formazione dell'anima, che si trasforma tuttavia in controllo dell'anima di mano in mano che la diffusione del protestantesimo e la propagazione delle idee riformate raggiunge fasce sempre più ampie e differenziate di fedeli.

Mentre da un lato la pratica degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola fornisce un metodo semplice ed efficace per indurre il peccatore alla conversione e per iniziarlo alla via dell'orazione e della contemplazione, estendendo il ruolo del direttore di coscienza a quello di controllore delle passioni e delle inclinazioni connesse con la sfera della emotività e del sentimento⁵⁵, il rinnovato precetto della confessione annuale e il sospetto verso coloro che non ottemperano a questa pratica enfatizza l'importanza del confessore in funzione di supervisore delle idee religiose⁵⁶. In seguito all'istituzione della Congregazione del Sant'Uffizio (1542) e delle attribuzioni che

⁵³ Cfr. G. ZARRI, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino 2009.

⁵⁴ Sulla conoscenza e la diffusione della bibbia nel primo Cinquecento vedi *Sotto il cielo delle Scritture: Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. 13.-16.)*. Atti del Colloquio organizzato dal Dipartimento di italianistica dell'Università di Bologna: Bologna, 16-17 novembre 2007, a cura di C. Delcorno - G. Baffetti, Firenze 2009.

⁵⁵ Cfr. G. MONGINI, *Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, in *Storia della direzione spirituale*, III, 241-288.

⁵⁶ Sul rapporto tra confessione e inquisizione, vedi l'importante studio di A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

saranno conferite agli inquisitori in materia di controllo dell'obbligo confessionale, si istituirà un legame molto stretto tra confessori e inquisitori, finalizzato inizialmente ad arginare le idee ereticali e successivamente a controllare le pratiche comportamentali, soprattutto tra confessori, padri spirituali e penitenti di sesso femminile.

Non mancano anche conflittualità di tipo giurisdizionale tra il confessore incaricato di vigilare sull'ottemperanza del precetto annuale, che viene individuato nel parroco della chiesa territoriale, e il padre spirituale, che può essere liberamente scelto dal fedele. In linea di massima tuttavia la direzione spirituale si rivolge a gruppi definiti e controllabili di credenti, come le comunità religiose, le confraternite di devozione, le congregazioni di istituzione post-tridentina, i terzi ordini, che continuano ad avere un proprio "padre spirituale" distinto dal rettore della parrocchiale.

Con l'allargarsi, alla fine del secolo XVI, della base sociale dei devoti che aspirano all'iniziazione mistica, gli interventi inquisitoriali si fanno più frequenti e si concentrano in particolare verso gli aspiranti alla santità sospettati di simulazione e si volgono in direzione degli individui o dei gruppi accusati di possessione diabolica. Su questo punto le ricerche condotte sulle carte del Sant'Ufficio hanno portato alla luce casi fino ad ora sconosciuti e quantitativamente rilevanti⁵⁷.

Tra la fine del Cinquecento e il Settecento si ha la massima espansione della pratica della direzione spirituale, accompagnata da una vera e propria fioritura di letteratura specialistica, che comprende manuali per raggiungere la perfezione, itinerari per l'unione con Dio, trattati sul discernimento degli spiriti. È questa l'epoca dei testi conosciuti come "direttori" per la guida delle coscienze, che vedono all'opera i maggiori rappresentanti di tutti gli Ordini religiosi, antichi e nuovi⁵⁸. Non è possibile nominarli partitamente; si potranno ricordare soltanto quelli che ebbero maggiore diffusione nel periodo post-tridentino: la *Guía de pecadores [...]* (Badajoz 1555) del domenicano Luis de Granada († 1588), l'*Esercizio di perfezione* (En Sevilla, Por Matias Clavijo, 1609) del gesuita Alonso Rodríguez († 1616), la *Introduction a la vie devote* (Lione 1608) di François de Sales († 1622), che si segnalano per il lar-

⁵⁷ Cfr. soprattutto P. ZITO, *Giulia e l'inquisitore: simulazione di santità e misticismo nella Napoli di primo Seicento*, Napoli 2000; A. MALENA, *L'eresia dei perfetti: inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma 2003; E. BOTTONI, *Scritture dell'anima: esperienze religiose femminili nella Toscana del Settecento*, Roma 2009.

⁵⁸ Su questo tema vedi specialmente M. CATTO, *I "directorii" degli Esercizi spirituali da sant'Ignazio a Scaramelli*, in *Storia della direzione spirituale*, III, 331-354; S. STROPPIA, *Il Direttore spirituale nel Seicento francese e italiano. Teoria e pratica*, *ibid.*, 411-436.

go uso anche da parte dei fedeli; il *Catéchisme spirituel* (pubblicato anonimo nel 1654) del gesuita Jean-Joseph Surin († 1665), posto all'Indice nel 1695, il *Direttorio ascetico* (1752) e il *Direttorio mistico* (1754) di Giovanni Battista Scaramelli († 1752), che compendiano le acquisizioni della teologia mistica, una nuova scienza delle anime che si formalizza nel Seicento in connessione con l'analogo sviluppo della teologia morale. Occorre ricordare infine Alfonso de' Liguori († 1787), che oltre a redigere un'opera sistematica di teologia morale, scrive molti trattati ascetici rivolti ai devoti e si propone di indirizzare la pratica della confessione sacramentale verso l'esercizio della direzione spirituale, fino ad indicare nel confessore ordinario il soggetto più adatto alla guida dell'anima nel cammino di perfezione⁵⁹.

Non furono soltanto i religiosi ad avere un ruolo importante nella definizione della teologia mistica e della pratica della perfezione. Diverse donne influenzarono con le loro opere tanto la dottrina quanto la prassi della direzione spirituale. Ricorderemo qui specialmente le carmelitane Teresa d'Avila († 1582) e Maria Maddalena de' Pazzi († 1607), la spagnola María de Ágreda († 1665) e le francesi Jeanne-Françoise Frémiot de Chantal († 1641) e Marguerite-Marie Alacoque († 1690)⁶⁰.

Il percorso seguito per giungere alla pratica estesa della direzione spirituale e per pervenire alla formulazione di metodi efficaci per unirsi a Dio non fu né lineare né indolore. A parte la periodica inclusione di testi spirituali nell'Indice dei libri proibiti⁶¹ e il già menzionato controllo di singoli o di gruppi attuato dai tribunali inquisitoriali territoriali, nell'ultimo quarto del Seicento si ebbe la crisi più acuta del misticismo con la condanna dello spagnolo Miguel de Molinos († 1696)⁶² e del cardinale oratoriano Pier Matteo Petrucci († 1701)⁶³, che insegnavano l'orazione detta "di quiete". Gruppi diversi di fedeli laici e di monache con i loro confessori furono accusati di quietismo e numerosi processi inquisitoriali lasciano intravedere una nutrita schiera di conventicole composte di sacerdoti e donne che attraverso gli

⁵⁹ Cfr. E. LAGE, *S. Alfonso Maria de' Liguori e la direzione spirituale*, in *Storia della direzione spirituale*, III, 527-541.

⁶⁰ Uno sguardo d'insieme sulla direzione spirituale femminile è nella monografia di P. RANFT, *A Woman's Way. The forgotten History of Women Spiritual Directors*, New York 2000.

⁶¹ Cfr. ad esempio P. ZITO, *Granelli di senapa all'Indice: tessere di storia editoriale (1585-1700)*, Pisa 2008.

⁶² Cfr. M. MODICA, *Infetta dottrina: inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma 2009.

⁶³ Cfr. *Mistica e poesia: cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1636-Montefalco 1701)*. Atti del convegno nel terzo centenario della morte, Jesi, 20-21 ottobre 2001, a cura di C. Cavicchioli - S. Stroppa; introduzione di M. Rosa, Milano 2006.

esercizi spirituali esprimevano anche aspirazioni di partecipazione alla vita della Chiesa, idee religiose devianti, desiderio di socialità⁶⁴.

La condanna antiquetista attenuò forse, senza estinguerla⁶⁵, la diffusione del misticismo, incanalandola verso una pratica religiosa più “devota”, in accordo anche con l’incipiente riformismo della Chiesa promosso da Muratori⁶⁶. Non è un caso che il diciannovesimo secolo si presenti ai nostri occhi ormai indenne dalla “invasione mistica” che, secondo lo storico francese Henri Brémond⁶⁷, caratterizzò la cultura religiosa del Seicento e Settecento. Le donne infatti, principali destinatarie e fruitrici della direzione spirituale, concentrarono in quel periodo i loro interessi e le loro attività nel campo sociale. Estinti in seguito alla rivoluzione francese e al dominio napoleonico gran parte dei monasteri di clausura e nate le Congregazioni religiose di vita attiva⁶⁸, la contemplazione rimase appannaggio di poche persone, alcune delle quali, come la carmelitana santa Teresa del Bambin Gesù († 1897), misero a frutto gli insegnamenti e le dottrine precedentemente sperimentate e sedimentate.

Il processo di secolarizzazione iniziato nell’Ottocento, a cui si aggiunge la cultura individualistica e libertaria propria del nostro tempo, ha infine ridotto di fatto la pratica della direzione spirituale, che si era espressa particolarmente in una società patriarcale e autoritaria; inoltre la nascita di nuove scienze come la psicologia e l’antropologia ne ha influenzato progressivamente il carattere.

In conclusione non sarà inutile ricordare che nei paesi protestanti la riduzione del numero dei sacramenti e la “laicizzazione”, per così dire, della confessione non ha comportato il rifiuto della guida spirituale individuale, che si ritiene ancora utile per l’istruzione del credente.

La cura delle anime affidata ai pastori comporta anche un interesse per le singole persone e un ammaestramento in funzione della virtù e della disciplina: è la tradizionale *Seelenführung*, la guida dell’anima.

⁶⁴ Cfr. BOTTONI, *Scritture dell’anima*.

⁶⁵ Cfr. G. ORLANDI, *Mistica e illusione: note storico-critiche su alcuni casi settecenteschi di visione, rivelazione e ossessione*, Modena 1990.

⁶⁶ Cfr. soprattutto M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e Religione del cuore*, Venezia 1999.

⁶⁷ H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours*, 11 vol., Paris 1916-1933.

⁶⁸ Cfr. G. ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, Napoli 1982.

Un recente mutamento linguistico avvenuto in area tedesca in seguito ai traumatici eventi del secolo XX ha influenzato anche il nostro modo attuale di definire la direzione spirituale. Poiché il termine *Führung* (guida) richiamava da vicino l'esperienza nazista, esso è stato sempre più sostituito con il termine *Begleitung* (accompagnamento), così la guida dell'anima è ora designata come *Seelenbegleitung* in lingua tedesca e "accompagnamento spirituale" in lingua italiana.

LUIGI MEZZADRI

LE MISSIONI POPOLARI E LA PENITENZA NELL'ESPERIENZA DEI MISSIONARI LAZZARISTI ITALIANI NEI SECOLI XVII E XVIII

Posta la scelta pastorale tridentina del primato della *salus animarum* («*Salus animarum suprema lex esto*»), le missioni popolari¹ furono lo strumento più sintetico ed efficace del rinnovamento della Chiesa nell'età moderna e del suo disciplinamento, in quanto realizzarono un programma completo indirizzato ai cattolici, al fine di risvegliarne lo spirito di fede e di ravvivare la pratica religiosa.

Il concilio aveva prescritto la residenza dei pastori², affinché essi potessero conoscere, offrire e nutrire le pecore, in quanto la Chiesa dev'essere serva

¹ Sulle missioni popolari, vedi B. PEYROUS, *Missions paroissiales*, in *Catholicisme* 9, Paris 1980, 401-31; R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia, Annali* 4, Torino 1981, 949-1035; *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Roma - Bari 1991; G. ORLANDI, *La missione*, in *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore*, a cura di F. Chiovaro, I. *Le origini (1732-1793)*, Roma 1993, 325-399; L. CHÂTELLIER, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne XVI^e-XIX^e siècles*, Paris 1993; G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'età moderna*, a cura di G. De Rosa - T. Gregory, Roma - Bari 1994, 419-452; *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento; il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, a cura di S. Nanni, «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 2 (1994) 3-290; *La predicazione in Italia dopo il concilio di Trento*. Atti del X convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, a cura di G. Martina - U. Dovere, Roma 1996; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; *Le Missioni popolari della Congregazione della Missione nei sec. XVII-XVIII. Studi e documenti*, a cura di L. Mezzadri, Roma 2002; D. DESLANDRES, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris 2003; A. V. AMARANTE, *Evoluzione e definizione del metodo missionario redentorista (1732-1764)*, Materdomini (AV) 2003; «...Nelle Indie di quaggiù». *San Francesco de Geronimo e i processi di evangelizzazione nel Mezzogiorno moderno*, a cura di M. Spedicato, Galatina (Le) 2006.

² «Con precetto divino è stato comandato a tutti quelli incaricati della cura delle anime di conoscere le proprie pecore, di offrire per esse il sacrificio e di pascerle con la predicazione della parola divina, l'amministrazione dei sacramenti e l'esempio di ogni opera buona, di avere una cura paterna per i poveri e per gli altri bisognosi e di attendere a tutti gli altri doveri

della Parola, santificare con i sacramenti, avere viscere di misericordia per i poveri. È chiaro che non bastava la residenza dei vescovi, se il clero parrocchiale non era adeguato, in quanto non predicava e non irradiava un sufficiente afflato spirituale.

I missionari, quando giustificavano la necessità del loro intervento, parlavano di «ignoranza» dei fedeli, ma senza risparmiare anche il clero in cura d'anime. Si deve rilevare che il problema non era quello del “credere in Dio”, ma in quale Dio credere, come credere. Nel popolo c'erano sopravvivenze pagane, che rischiavano di mescolarsi alla fede in una specie di pericoloso sincretismo. La colpa era della pastorale della Chiesa. I preti c'erano, ma non erano preparati. Il sistema medioevale della Chiesa propria, li aveva resi consapevoli che bastasse avere il titolo legittimo per godere del “beneficio”, senza esercitare correttamente l'“ufficio”. Se nelle campagne mancava la predicazione, essa non era assente nelle città. Ma, come ha osservato Michele Miele, il pubblico «che andava alla predica era sollecitato spessissimo anche dalla curiosità, dal piacere di ascoltare (dal “diletto”, si diceva allora), dal gusto per lo spettacolo (che spesso il predicatore, per amor dell'effetto, favoriva trasformandosi volentieri in attore), dal bisogno di trovare una rete protettiva che lo difendesse dai troppi valori negativi che lo angustiavano nel corso della giornata, tutelarsi dalla “tristezza dei tempi”, come allora si usava dire»³.

Il contenuto biblico di questa predicazione era minimo⁴. C'era indubbiamente un accumulo di testi, ma si trattava prevalentemente di richiami, risonanze. Era la Sacra Scrittura in appoggio del predicatore e non viceversa. Questo spiega un giudizio così severo come quello di Segneri, secondo cui «in questi tempi ... non si vede ne' predicatori quello spirito di carità ed ardente zelo della salute delle anime come in essi fioriva nella primitiva chiesa». Per cui la predicazione del suo tempo era di fatto «una vana eloquenza che solamente consiste in una pompa di parole con tanti inutili ornamenti»⁵.

Per questo le missioni realizzarono un'imponente forma di supplenza straordinaria. Non ha senso però pensare che i missionari fossero in

pastorali» (Sess. XXIII: *Decretum super reformatione*, can. I, in *Conciliorum oecumenicorum decreta* [in seguito: COD], a cura di G. Alberigo et alii, Bologna 1991, 744).

³ M. MIELE, *Attese e direttive sulla predicazione in Italia tra Cinquecento e Settecento*, in *La predicazione*, 91.

⁴ Un'eccezione è costituita da san Lorenzo da Brindisi. Per esempio, nell'omelia della prima domenica di quaresima di san Lorenzo sono state individuate 106 citazioni bibliche, di cui 59 esplicite (cfr. R. FABRIS, *Uso della Bibbia nella predicazione dal concilio di Trento alla fine del Settecento*, in *La predicazione*, 61).

⁵ G. D. GORDINI, *L'arte di ben predicare di Paolo Segneri*, in *La predicazione*, 113.

concorrenza con il clero secolare. Essi anzi pensavano di aiutare i parroci e metterli nelle condizioni di fare meglio il loro dovere. Condivido il giudizio di Orlandi: «Si può addirittura affermare che, paradossalmente, il loro tramonto era postulato dallo stesso successo conseguito: sarebbero diventate del tutto superflue il giorno in cui avessero conseguito i risultati che si proponevano»⁶. Di fatto la necessità delle missioni si ridusse quando i seminari riuscirono a rinnovare i quadri parrocchiali con sacerdoti pii, sapienti, zelanti e presenti.

La missione comportava un programma di catechesi, di morale e una iniziazione alla liturgia e all'esperienza di preghiera e di carità. Aveva una dimensione sociale, grazie al riavvicinamento dei singoli fra loro (le paci) e con Dio (confessione generale e comunione), un discernimento dei fini e una scelta di discepolato e di "vita devota".

Un interrogativo di fondo riguarda il rapporto fra la religione dei missionari e quella popolare⁷. Si ebbe un'acculturazione indebita? Si verificò cioè il fenomeno di una cultura egemonica che soggiogò le classi subalterne? Tutto ciò rimanda alla domanda sul cristianesimo del medioevo⁸. Che persistessero l'ignoranza religiosa e molte superstizioni o residui paganeggianti è un fatto. Ne convengono i missionari gesuiti, cappuccini, lazzaristi, redentoristi, passionisti. I missionari non potevano però rinnegare l'investitura ricevuta di essere testimoni della Parola. Era per loro un'esigenza, un bisogno quello di predicare.

Come i riformatori del suo tempo anche san Vincenzo de' Paoli, per esempio, identificò ignoranza religiosa e «paganesimo», e quindi vide in essa un pericolo gravissimo di dannazione. Scrisse nel 1631 al padre François Du Coudray sulla necessità di informare Roma

⁶ G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, 423.

⁷ Su questo termine, cfr. E. NOVI CHAVARRIA, *La predicazione popolare nelle grandi città. I casi di S. Francesco De Geronomo e di p. Gregorio Rocco*, in *La predicazione*, 154.

⁸ Fin dal 1971 Jean Delumeau, nel volume *Le catholicisme de Luther à Voltaire*, Paris 1971 (trad. it. *Il Cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, a cura di M. Bendiscioli, Milano 1976), aveva posto tre interrogativi: 1) il medioevo fu veramente cristiano? 2) la cristianizzazione del secolo XVII è veramente riuscita? 3) la scristianizzazione si può far cominciare solo nel XVIII secolo? Queste idee sono state sviluppate successivamente dall'autore: *Il cristianesimo sta per morire?*, Torino 1978; *La mort des pays de Cocagne*, Paris 1976; *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. *Une cité assiégée*, Paris 1978; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1983; *La première communion. Quatre siècles d'histoire*, Paris 1987; *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989; *L'Aveu et le Pardon: les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris 1990.

«che il povero popolo si dannava, per mancanza di conoscenza delle verità necessarie alla salvezza e per la mancanza di confessione. Che se Sua Santità sapesse una tale necessità, non tarderebbe un momento a far tutto il possibile per mettervi ordine essendo stata appunto l'esperienza che noi ne abbiamo che ci ha fatto erigere la Compagnia per rimediarvi in qualche maniera»⁹.

In altra occasione disse che i cattolici de La Rochelle non sapevano in chi credevano¹⁰. In una conferenza alle Figlie della Carità, il Santo chiese a Dio la grazia che esse potessero toccare il cuore dei malati, insegnando le verità necessarie alla salvezza. «Infatti i dottori ritengono che non si possa salvare chi non conosce i principali misteri della fede. Ecco perché voi dovete soprattutto insegnare ai vostri poveri che c'è un solo Dio in Tre Persone»¹¹. Per il Santo non bastava essere praticanti. Lo si deduce da una predica sul catechismo, in cui riportava questa obiezione:

«[Alla domanda:] “Che ci serve il vostro catechismo? Siamo cristiani, perché andiamo in Chiesa, sentiamo la messa, i vespri, ci confessiamo a Pasqua; che bisogno c'è di altre cose?”. S. Vincenzo rispose: “Non ho mai trovato in tutta la S. Scrittura che sia sufficiente per un cristiano ascoltare la Messa, vespri, confessarsi, e che vi ho trovato che chiunque non crede a ciò che riguarda la fede non è salvo. E poi quale frutto riceve dalla messa uno che non sa che cosa sia, né dalla confessione colui che non sa in che consista?”»¹².

Era dunque persuaso che con le missioni popolari si rispondeva a una popolazione ai limiti della sussistenza, che aveva bisogno di una iniezione di speranza. In questo contesto non era molto differente la condizione dei missionari *ad gentes* e di quelli delle missioni interne. Certo fra i pagani tutta l'opera di evangelizzazione era centrata sul battesimo, qui sulla penitenza. Nei paesi d'Oltremare c'era da piantare la Chiesa, qui non mancavano gli edifici e i preti. Mancava spesso una fede vissuta. I gesuiti avevano giudicato gli abitanti di Cosenza «gente tutta assuefatta al male... senza giustizia et governo come se fusseno tutti nel bosco»¹³. L'elemento comune era che nelle due diverse missioni occorreva l'adattamento o accomodamento, cioè una

⁹ SAINT VINCENT DE PAUL, *Correspondance, Entretiens, Documents*, a cura di P. Coste, 14 vol., Paris 1923-25, V I, 115 [in seguito: SV].

¹⁰ SV XIII, 29.

¹¹ SV X, 336s.; cfr. I, 115, 121, 250; XI, 181, 382; XII, 80s.; XIII, 138; XV, 178.

¹² SV XIII, 29; cfr. XII, 80s.

¹³ A. PROSPERI, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, Roma - Bari 1991, 207.

presenza pacifica e il lasciare che ad imporsi fossero le ragioni della predicazione. Ma se ci poniamo dal punto di vista delle esigenze della predicazione, riprendendo alcune riflessioni di Bernard Dompnier¹⁴, possiamo dire che i missionari furono i soli che riuscirono a predicare secondo le tre caratteristiche volute da Trento: istruire, convertire, farsi capire¹⁵. Certo anche il proposito di raggiungere questo triplice scopo non fu sentito in modo unanime. Per la Francia la ricerca di una modalità «popolare» di un Grignon de Montfort¹⁶ è ben diversa da quella di un san Vincenzo de Paoli¹⁷. In Italia è noto come nei primordi il fondatore dei passionisti era piuttosto cauto nelle manifestazioni esteriori, cosa che i seguaci non continuarono¹⁸. Piuttosto si deve riflettere su una predicazione contenente dei gesti definiti teatrali. Scrive Giorgini:

«Trovandosi dinanzi a persone con poca o nessuna cultura e bisognosa di immagini, si dipingeva a vivi colori le scene della passione sviluppando assai il colloquio con Gesù, con la Madonna e con i presenti in modo da creare un coinvolgimento emotivo-spirituale molto forte»¹⁹.

Nel popolo divenne famoso il «parlare alla missionaria» che era un modo autoritario, incalzante, suadente per arrivare alla conversione e a instaurare un nuovo clima personale e sociale. Implicava una spiritualità, tipica dell'«uomo apostolico». Siccome tutto questo aveva una resa sicura ecco la considerazione ambivalente delle campagne non solo come luogo dei lontani, ricettacolo di superstizione, ma anzi come il vaso di alabastro in cui si conserva la vera religione. Così disse san Vincenzo ai suoi: «O Salvatore, o Salvatore. Se vi è la

¹⁴ B. DOMPNIER, *Le missionnaire et son public*, in *Journées Bossuet. La prédication au XVII^e siècle*, Paris 1980, 105-128. Altri lavori: *Activité et méthodes pastorales des capucins au XVI^e siècle. L'exemple grenoblois*, «Cahiers d'histoire» 22 (1977) 235-254; *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XI^e siècle*, Paris 1985; *Les jésuites et la dévotion populaire. Autour de l'origine du culte de saint Jean-François Régis (1641-1676)*, in *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand 1987, 295-308; *Les missionnaires, les pénitents et la vie religieuse aux XVI^e et XVII^e siècles*, in *Les Confréries de pénitents*, Valence 1988, 139-159; *Enquête au pays des frères des anges. Les Capucins de la province de Lyon au XVI^e et XVII^e siècles*, Saint-Etienne 1993.

¹⁵ Sess V, can. 1-3 *de reformatione*: COD 667-8; sess. XXIV. can. 4 *de reformatione*: *ibid.*, 763.

¹⁶ L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, Paris 1966; ID., *Ce que croyait Grignon de Montfort*, Paris 1973; T. REY-MERMET, *Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716)*, Paris 1984.

¹⁷ *Le Missioni popolari della Congregazione della Missione nei sec. XVII-XVIII. Studi e documenti*, a cura di L. Mezzadri, Roma 2002, 113-136.

¹⁸ F. GIORGINI, *La missione popolare passionista in Italia. Saggio storico*, Roma 1986.

¹⁹ *Ibid.*, 10s.

vera religione! [...] È tra loro, tra quella povera gente che si conserva la vera religione, una fede viva; credono semplicemente, senza investigare»²⁰.

Per assumere un linguaggio adatto a toccare i cuori, san Vincenzo mise a punto quello che definì il “piccolo metodo”. Esso s’inserisce in una tendenza a restaurare e a semplificare l’orazione. César de Bus voleva che i suoi confratelli predicassero in modo colloquiale²¹. Secondo Bérulle gli oratoriani dovevano fare «esortazioni di mezz’ora facili e popolari»²². Gli oratoriani dovevano studiarsi di guardare solo «al profitto e all’utilità delle anime e quindi togliere tutto ciò che è inutile»²³. Inoltre essi dovevano andare nei villaggi secondo le loro possibilità di tempo e le necessità della gente «per il bene, il servizio e l’istruzione dei poveri contadini»²⁴. San Vincenzo costruì su questo terreno preparato un efficace metodo:

«La perversità del mondo ha costretto i predicatori, per offrire l’utile insieme con il dilettevole, a servirsi di belle parole e concetti sottili, e ad usare quanto può suggerire l’eloquenza, per contentare in qualche modo il pubblico e frenare, come possono, la perfidia del mondo. Ma, o Salvatore, a che giova lo sfoggio di retorica? Che frutto se ne ricava? [...] Dio ha voluto dunque, per sua misericordia, rivolgersi alla piccola Compagnia, a preferenza di altre, per darle il suo metodo. Questo metodo viene da Dio; gli uomini non v’entrano per nulla; e gli effetti ci fanno vedere che ce l’ha dato Iddio»²⁵.

Questo “piccolo metodo” è il metodo di Cristo²⁶ e degli apostoli²⁷, di molti santi come san Vincenzo Ferrer²⁸, san Francesco di Sales²⁹ e san Filippo Neri³⁰. Per questo un missionario che non utilizzasse il piccolo metodo met-

²⁰ *Ibid.*, XI, 200.

²¹ A. RAYEZ, *Spiritualité du vénérable César de Bus*, in «Revue d’Ascétique et Mystique» 34 (1958) 185-203; P. GILTEAUX, *Le vénérable César de Bus fondateur de la Congrégation des Prêtres de la Doctrine chrétienne (1544-1607)*, Paris 1961; B. PREVITALI, *Il ven. Cesare de Bus*, Roma 1966; *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1973, 168-83.

²² *Déclaration de la parte de la Congrégation (de l’Oratoire) a Monseigneur l’Evêque d’Angers*, in M. DUPUY, *Bérulle et le sacerdoce*, Paris 1969, 267.

²³ *Ibid.*, 269.

²⁴ *Ibid.*, cfr. 329, 334, 428.

²⁵ SV XI, 258s.

²⁶ SV I, 183; VI, 378; XI, 265s., 285; XII, 23, 255.

²⁷ SV VIII, 208; XI, 258, 267; XII, 23.

²⁸ SV XI, 286.

²⁹ SV V, 472; XI, 281.

³⁰ SV XI, 293s.

terebbe a repentaglio la propria salvezza eterna³¹. Il Santo era tanto convinto dell'utilità di esso che una volta si gettò ai piedi di un prete per implorarlo di predicare semplicemente³². Un vero predicatore doveva usare esempi familiari³³, tono naturale³⁴. Si dovevano evitare le citazioni di autori profani se non in vista del Vangelo³⁵. Il Santo consigliava ancora nella predicazione di scendere ai particolari³⁶, di sacrificare fra due pensieri che si affacciavano alla mente del predicatore, quello più difficile e ricercato, per preferire l'altro³⁷. Inoltre esortava a evitare le prediche eccessivamente lunghe e le parole aspre, perché nessuno si sentisse offeso o accusato personalmente³⁸.

L'ostinazione con cui inculcò questo modello di predicazione contribuì al rinnovamento della predicazione in modo decisivo. Nel 1655 lo riconobbe lo stesso Santo in questi termini:

«Se un uomo vuole ora passare per buon predicatore in tutte le chiese di Parigi e alla corte, bisogna che predichi in questo modo, senza alcuna affettazione. E si dice di chi predica così ed è fra i migliori: "quest'uomo fa meraviglie, predica alla missionaria, predica da apostolo...". Predica alla missionaria! O Salvatore, voi avete fatto questa grazia alla piccola e meschina Compagnia d'ispirarle un metodo che tutti vogliono seguire; noi ve ne ringraziamo con tutte le nostre forze. Ah! signori, non ci rendiamo indegni di questa grazia, che tutti stimano tanto, che di un eccellente predicatore si dica: predica alla missionaria»³⁹.

Amedeo da Castrovillari così presentava lo stile della predicazione: «Il stile del discorso sia chiaro, semplice, e piano, con similitudini familiari, con voce moderata, riservando la lena per eccitar gli affetti su 'l fine; senza essaggerazione supeflua, e zelo indiscreto»⁴⁰.

³¹ SV XI, 271.

³² SV V, 572; XII, 23.

³³ SV XII, 347.

³⁴ SV VI, 378.

³⁵ SV XI, 50.

³⁶ SV XI, 12.

³⁷ SV XII, 222.

³⁸ SV I, 536; VI, 321, evitare di lanciare sfide ai pastori protestanti (*ibid.*, I, 295, 429). Voleva anche che i suoi missionari fossero formati con molta cura alla predicazione (I, 304; IV, 114, 529; VIII, 79, 80; XI, 256, 292; XII, 289, 292, 295ss.; XIII, 331).

³⁹ SV XII, 268.

⁴⁰ AMADEO DA CASTROVILLARI, *Il zelo apostolico nelle sante missioni, in cui si propone quanto può l'occorrere e bisognare ad un sagro operario nel suo ministero*, II, Roma 1720, 5.

Confessare per convertire

San Leonardo da Porto Maurizio (1676-1751), in una lettera del 5 aprile 1746 all'arcivescovo di Ferrara, Girolamo Crispi (1667-1746), scriveva:

«Due modi di missionare osservo nella Chiesa di Dio: il primo è dei Padri della Compagnia [Gesuiti], ed è tutto fuoco con molte processioni ed exteriorità; il secondo è dei Padri Missionari di S. Vincenzo tutto quiete, ed esclude ogni sorta di exteriorità; ambidue son fruttuosi, eppure io che giro il mondo ho toccato con mani che il secondo modo è molto più fruttuoso che il primo», che però «non dura che otto, o dieci giorni, e non più, né si dà tempo di sciogliere tutti i nodi nel confessionale. Al contrario nel secondo modo di missionare si lavora nel confessionale, ed ogni missione durerà un mese, ed anche più, e si quietano le coscienze»⁴¹.

Il Santo concludeva di preferire una sintesi fra i due metodi:

«Con tutto ciò io ho giudicato bene prendere una via di mezzo; mi servo dell'esteriorità de' Gesuiti, ma con moderazione, e riprovo la brevità del tempo. Quindi è che le nostre missioni nelle terre mediocri le facciamo durare almeno quindici giorni, e nelle città fino a diciotto, ma poi dopo la Benedizione ci fermiamo una settimana ed anche più, e mi creda che in quei giorni si raccoglie assai più che negli altri, e vengono al pettine i nodi più impicciati [...]. Eppure dissi di sopra che il secondo modo di missionare è più fruttuoso; perché questo fanno esattamente i Padri Missionari di S. Vincenzo e noi procuriamo d'imitarli».

S. Alfonso da parte sua era piuttosto critico sul metodo della missione se-gneriana dei gesuiti, che «non serviranno ad altro, che a far dire che in quei paesi vi è stata la missione, ma in realtà dovrà dirsi che non vi è stata»⁴². La missione centrale era troppo breve e vedeva confluire fedeli di diversi paesi, per cui non tutti erano presenti e non tutti potevano ascoltare il nucleo incandescente della missione, che consisteva nelle prediche delle Massime Eterne «cioè dell'importanza della salute, della malizia del peccato, dell'impenitenza finale e simile, e in fine de' Novissimi, è quella con cui [...] si dà un forte assalto all'anime infangate ne' vizj e si acquistano a Gesù Cristo»⁴³.

⁴¹ S. LEONARDO DA PORTO MAURIZIO, *Opere complete*, IV, Venezia 1868, 556-559; A. BUGNINI, S. *Leonardo da Porto Maurizio e i metodi di «missionare»*, «Annali della Missione» 49 (1942) 77-82.

⁴² G. ORLANDI, *La missione popolare redentorista in Italia. Dal Settecento ai giorni nostri*, «Spicilegium Historicum Congregationis SS. Redemptoris» 33 (1985) 51-141 (la citaz. 94).

⁴³ *Ibid.*, 95.

Il punto nodale era però un altro: i peccatori più bisognosi non si confessavano. Secondo lui «il prender le confessioni è nelle missioni l'impegno di meno splendore, ma di maggior peso, e di maggior gloria di Dio»⁴⁴. Per questo scriveva che l'ascoltare le confessioni

«dovrà essere sommamente a cuore ai soggetti del nostro Istituto. Chi più si segnalerà in questo, più avrà spirito di missionario e di seguace di Gesù Cristo. E perciò, come zelanti dell'onore di Dio, faranno, per così dire, tutti a gara a chi può più tirar anime a Gesù Cristo; e darebbe sommo scandalo taluno, se sfuggisse una tal opera, o come in se stessa faticosa, o perché piena di scrupoli e d'angustie. Questo scandalo non ci sarà mai in congregazione, ma ognuno come vero figlio del nostro santo Istituto, non ostante qualunque incomodo, pena o fatica, dovrà aver fame delle anime, e desiderio sommo d'aiutarle con questo mezzo sì salutare»⁴⁵.

Tutto questo conferma quanto fosse centrale la penitenza nell'impostazione della missione, sia per il sacramento della riconciliazione come pure per il clima penitenziale che circondava la missione e che contribuiva a conferire alla missione un altissimo indice di gradimento. Questo dato ci fa pensare a una strategia in cui al posto dell'ideale penitenziale medioevale, basato sul pauperismo e sull'ascetismo estremo, si sia sostituito un altro ideale penitenziale, basato sul sacramento e sulla direzione spirituale⁴⁶.

Adriano Prosperi⁴⁷ ha affrontato il tema del rapporto confessione-missione da una diversa angolatura e in modo coerente con la propria visione ideologica. L'importanza riposta dalla Chiesa tridentina nel sacramento della confessione, secondo l'Autore, sarebbe stato sintomo della sete egemonica della Chiesa cattolica⁴⁸, che attraverso la confessione avrebbe voluto plasmare i fedeli e controllarli, in «un misto di persuasione e di repressione, di premi e di punizioni»⁴⁹. Il concilio di Trento, che aveva affrontato «la materia della

⁴⁴ *Ibid.*, 74.

⁴⁵ *Codex regularum et constitutionum Congregationis SS. Redemptoris, Romae 1896*, n. 57.

⁴⁶ Si veda lo studio sulla penitenza nella prima evangelizzazione americana di L. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización de México, 1523-1585*, México 1998; per la direzione spirituale: *Storia della direzione spirituale. III L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Brescia 2008, 385-410.

⁴⁷ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

⁴⁸ «Che la Chiesa abbia vinto, non c'è dubbio [...]. Ma le diagnosi storiografiche della vittoria che fu ottenuta [...] sono e restano diversissime. Per alcuni la crisi fu superficiale [...]. Per altri invece solo l'uso sistematico della violenza e dei roghi avrebbe consentito alla Chiesa romana di scongiurare un pericolo mortale» (*ibid.*, IX-X).

⁴⁹ *Ibid.*, XII.

confessione sotto due aspetti: quello della confessione come consolazione delle anime afflitte dal peso delle colpe e quello della confessione come esercizio di un potere disciplinare sui singoli cristiani»⁵⁰, aveva rinnovato l'obbligo della confessione e della comunione annuale, trasformandola in «una pratica sociale diffusa, registrata e controllata», che favoriva la lotta all'eresia e la cura pastorale dei vescovi. In realtà, sempre secondo l'Autore, i vescovi, seguendo l'esempio dell'Inquisizione, avrebbero trasformato la confessione in una specie di tribunale di foro esterno «strumento di formazione e di informazione»⁵¹. In particolare grazie ai casi riservati, i confessori sarebbero stati trasformati in istigatori alla delazione e in agenti dell'Inquisizione. Per questo si sarebbe avuto una subordinazione della confessione al sistema inquisitoriale⁵².

In particolare sarebbe stato la necessità di reprimere la “sollicitatio ad turpia”, considerata come un'eresia, ad allargare il potere inquisitoriale. In tal modo «la subordinazione dei confessori agli inquisitori fu garantita: nessuna discussione astratta sul rispetto di una ipotetica divisione di campo – agli uni il “foro interno”, agli altri il “foro esterno” – poteva celare il dato di fatto di una minaccia costante sospesa sulla testa dei confessori e di una loro permanente condizione subalterna rispetto al terribile tribunale della fede»⁵³.

Le missioni interne, cioè le campagne per le «nostre Indie»⁵⁴, furono lo strumento per l'estensione più vasta del potere inquisitoriale. Il missionario fu la sintesi del confessore e dell'inquisitore. Prendendo spunto dalle missioni dei gesuiti, Prospero ha scritto che nelle missioni «da un lato, c'erano le prediche, le confessioni e comunioni, le scene di una devozione risvegliata. Dall'altro, c'era un'attenta vigilanza dottrinale e una vera e propria azione poliziesca verso i circoli sospetti». Le missioni popolari divennero lo strumento non solo per combattere l'eresia, ma anche per procedere a una conquista spirituale e al disciplinamento delle coscienze, attraverso un indottrinamento collettivo. Sembra quasi concludere che queste campagne missionarie, invece di un'evangelizzazione fossero solo opera di propaganda e l'azione educatrice della Chiesa fosse solo un'occupazione della Chiesa di Roma per porre i momenti fondamentali della vita e della morte sotto il suo rigido controllo.

⁵⁰ *Ibid.*, 265.

⁵¹ *Ibid.*, 264.

⁵² *Ibid.*, 276.

⁵³ Cfr. *ibid.*, 272; 275.

⁵⁴ *Ibid.*, 551-684.

Secondo Châtellier le missioni furono «la forma privilegiata scelta dalle popolazioni per vivere la loro religione»⁵⁵. E ancora: «Il progetto missionario fu immenso, poiché, mentre cercava di riconciliare gli uomini fra loro e con Dio, serviva a riformare il mondo dominato dalla divisione, dall'egoismo e dall'odio»⁵⁶. L'Autore, accennando a s. Alfonso, scrive che la sola cosa che importasse al fondatore dei redentoristi fosse la conversione della povera gente delle campagne⁵⁷. Alle missioni Châtellier riconosce un ruolo fondamentale nel plasmare le mentalità popolari, i comportamenti quotidiani e a trasmettere un'immagine popolare della religione. Quindi, secondo l'Autore, le missioni non furono iniziative egemoniche, di controllo da parte del potere ecclesiastico, ma costituirono la parte integrante di un progetto per istruire e far praticare il cristianesimo⁵⁸.

Sarebbe interessante esaminare l'immagine di Dio trasmessa dai missionari. Fu prevalentemente quella del Dio giudice? Fu quindi dominante la componente "paura"? Ma la paura era un elemento dialettico che doveva arrivare alla sintesi della conversione. Non credo sia sufficiente scorrere gli argomenti dei discorsi per poi fare una statistica della percentuale della paura.

L'esperienza della missione è un po' come quella della tragedia antica che portava alla catarsi. Di qui l'importanza della Croce (che veniva ostentata, nascosta, voltata, brandita, portata in processione) e della dinamica della passione con i misteri della Via crucis⁵⁹, del Sacro Cuore⁶⁰, delle Cinque Piaghe⁶¹, del Preziosissimo Sangue⁶². In tutto questo contesto la missione voleva creare le condizioni per cui le popolazioni fossero educate ad avere «occhi bassi e capo chino», come ha scritto Giovanni

⁵⁵ L. CHÂTELLIER, *La religion des pauvres*, 118.

⁵⁶ *Ibid.*, 212.

⁵⁷ *Ibid.*, 250.

⁵⁸ *Ibid.*, 53.

⁵⁹ S. Leonardo da Porto Maurizio fu il grande diffusore: A. WALLENSTEIN, *Die Bedeutung des H. Leonhardus von Porto Maurizio für die Verbreitung der Kreuzwegandacht*, «Archivum Franciscanum Historicum» 37 (1944) 353; fu contestata da Puiati e difesa da I. Affò: I. AFFÒ, *Apologia del pio esercizio della via crucis opposta alle censure di P. D. G. M. Puiati*, Parma 1783; *La Sapienza della Croce*, 3 vol., Torino 1976.

⁶⁰ A. TESSAROLO, *Il culto del S. Cuore*, Bologna 1957.

⁶¹ I. BONETTI, *Le stimmate della Passione, dottrina e storia della devozione alle cinque piaghe*, Rovigo 1952.

⁶² S. Gaspare del Bufalo fondò i Missionari del Preziosissimo Sangue. L. CONTEGIACOMO, *Il sangue di Cristo in s. Gaspare del Bufalo*, Roma 1968; B. CONTI, *San Gaspare apostolo del Sangue di Gesù*, Roma 1970.

Pozzi, per realizzare una creanza cristiana⁶³. Per questo era essenziale la penitenza. Per arrivare agli occhi bassi e al capo chino talune comunità, i gesuiti in testa, si basarono essenzialmente sulla predicazione e sulle manifestazioni esteriori di penitenza, altre invece ricorsero sia alla predicazione sia alla confessione.

La dottrina dei missionari

Nella relazione di una missione tenuta dai Lazzaristi nel 1680 a Montefiascone, il cronista racconta:

«Riuscì questa missione molto fervente, assisteva il popolo mattina e sera con fervore alle prediche e dottrine; il desiderio di confessarsi da' missionarii era sì grande, che per molte sere erano chiamati alcuni di noi dal sagristano per far uscir il popolo che voleva dormir in chiesa per prender li posti e perciò si nascondeva nelle sacrestie, campanili, sotto i banchi, e fin nelli armarii delle sacrestie; e perché non si permetteva loro di star in chiesa, passavano una gran parte della notte su la soglia della porta esposti alli rigori eccessivi del freddo, e facevano sì gran folla per entrare li primi, che il sagristano non potendo arrivare alla porta, veniva ad implorare il nostro aiuto, e con questo egli entrava col popolo. Gridavano altamente per la chiesa: "Padre confessatemi che sono più bisognoso di tutti", altri dicevano che se non si confessavano darebbero in disperatione, et era tanta questa brama che alcuni duravano a dormire in piazza, chi 8, chi 10 e chi 15 giorni. [Nessuno si ammalò] benché stessero le giornate senza cibarsi tremanti di freddo per non abbandonare il posto. Il tempo era opportuno. Dio sa il bene ch'egli operò in quel popolo. Si fecero aggiustamenti, e varie riconciliazioni, una delle quali era molto importante, e se Dio non mandava la missione, vi era gran pericolo di morti, e di qualche grave male»⁶⁴.

Sempre secondo gli stessi missionari, nel 1659 a Bomarzo «alcuni di quel popolo non si potevano satiare di confessarsi, altri di piangere, altri di ammirare l'infinità bontà di Dio che a quel tempo li haveva aspettati a penitenza»⁶⁵. In un'occasione la ressa di quanti volevano prendere il posto al

⁶³ G. POZZI, *Occhi bassi*, in *Thematologie des Kleinen, Petits thèmes littéraires*, a cura di E. Marsch - G. Pozzi, Fribourg 1986; *Donna, disciplina, creanza cristiana*, a cura di G. Zari, Roma 1996.

⁶⁴ *Le Missioni popolari della Congregazione della Missione nei secoli XVII-XVIII*, a cura di L. Mezzadri, Roma 2002, 492 (il volume e i suoi contributi saranno citati con la sigla MP).

⁶⁵ *Ibid.*

confessionale fu tale, che al sacrestano fu strappata la veste⁶⁶. I preti di Vetralla per essere i primi a confessarsi, sequestrarono la chiave di un oratorio in cui i missionari confessavano⁶⁷.

Non entriamo nella disamina del significato delle relazioni. Sappiamo che non possono considerarsi una sorta di indagine sociologica o pastorale fatta da specialisti di settore⁶⁸, anche perché, come ha osservato Paola Vismara, bisogna tener conto della tendenza all'esagerazione e al trionfalismo da parte degli estensori⁶⁹, che comunque sono parte in causa. Ma sono pur sempre osservazioni fatte sul campo dagli stessi protagonisti e quindi di indubbio interesse come ogni testimonianza di prima mano per conoscere le missioni del tempo. A noi infatti interessa conoscere il punto di vista dei missionari e delle popolazioni. Ora sia l'uno come l'altro sono ben presenti nelle relazioni.

I missionari avevano chiaro l'obiettivo primario della missione, che è quello di convertire. Secondo Tannoia, s. Alfonso non voleva che le missioni fossero un fuoco di paglia «che promette molto e niente opera: voglio dire, che non fossero un fervore istantaneo, e passeggero; ma voleva che ne' Popoli radicata si fosse la divozione, e stabilmente assodata»⁷⁰. Per questo

«prudenza somma, e sofficiente dottrina esigeva Alfonso ne' nostri Confessori. Animando i nostri giovani allo studio delle cose morali, "voi, diceva, sarete giudici, che dovete decretare su due piedi, e i vostri decreti non ammetteranno appellazione ad altro giudice superiore". Sua unica sollecitudine era esaminar i meriti, ed invigilare sulla condotta di ciascuno. Quest'istesso inculcava a rispettivi Rettori; di questo incaricavane i Superiori delle Missioni; né mancava informarsi, e darvi del riparo, ove vi conoscesse del bisogno. Ascesi i Soggetti al Sacerdozio, lo che non succedeva che terminati gli studj, per ordinario egli solea dare anche la confessione. Se vedeva in taluno prurito di esser Confessore, e mettersi in aria, non avendo lo spirito, che ricerca l'impiego, arretravalo, e non vi capiva mediatore»⁷¹.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ G. LE BRAS, *Notes de statistique et d'histoire religieuse. I: Les missions en France. Une source pour la statistique et l'histoire religieuse du XIX^e siècle: les archives des missions intérieures*, «Revue de l'Histoire de France» 26 (1940) 69-83; ID., *Études de sociologie religieuse*, I, Paris 1955, 216ss.

⁶⁹ P. VISMARA, *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento*, Bologna 1982, 813.

⁷⁰ A. TANNOIA, *Della vita ed istituto del venerabile servo di Dio Alfonso Maria de' Liguori*, 3 vol., Napoli 1798-1802: II, 308.

⁷¹ *Ibid.*, 329.

Il Santo si preoccupava di tenere i suoi missionari sempre allenati nello studio della morale, realizzando quindi una specie di piano di formazione permanente:

«In ogni casa voleva tra Padri, ogni otto giorni, l'accademia delle dottrine morali. Soprattutto, (lo che era un esame continuato), insisteva, che fatte si fossero le confessioni pratiche tra il Confessore, ed il penitente. "Taluni, diceva, sono ottimi nella speculativa, ma pessimi nella pratica. Esaminati, aggiustatamente rispondono, e sembrano dottori; posti a confessare, non sanno che si dire, si confondono, ed angustiano i penitenti". Di fatti, benché taluni fossero capaci nella teorica, posti al crivello pratico, li sospese per molto tempo, proibendo loro un tale impiego. Queste confessioni così fatte, riuscivano di gran profitto non meno ai giovani, che ai vecchi»⁷².

Alla base della formazione di ogni missionario impegnato sul campo ci doveva essere una dottrina teologico morale solida, ricca di carità pastorale:

«Non voleva né lassezza, né indiscreta rigidezza. Il troppo lasso, ei diceva, ed il troppo rigore, ugualmente sono di rovina alle anime. Questi due estremi ne' suoi, ei voleva evitati, come due vizi capitali. In qualunque di questi si fosse declinato, mancava subito nel soggetto il giusto requisito per esser Confessore. Sapendo taluno indulgente più che non conveniva, perdevacì il sonno, né trovava pace: così se in altri odorato avesse dello spirito rigido, e non conforme alle massime del Vangelo. [...] Esiggeva per le materie morali uno studio profondo, e continuato. "Questo ci fa conoscere la nostra ignoranza, e non ci fa essere stravaganti. I novelli tuzioristi, diceva, per lo più non ne sanno di morale, e perciò sono così strambi, e storti. Vogliono esser tenuti per Maestri, quando non furono mai discepoli". Per due anni voleva si fossero esercitati i giovani nello studio passivo. "Se non siete dotti in dommatica, ci ripeteva, meno male: qui non siamo, grazia a Dio, tra eretici, o confinanti con essi; ma se non sapete di morale, rovinare voi stessi, e mandate all'inferno i vostri penitenti". Oltre lo studio passivo, esiggeva, ed inculcava anche ai vecchi, lo studio camerale. "Questo studio, ripeteva, non finisce che colla vita". Scrupoloso, anzi rigido era Alfonso nell'esame de' nostri Confessori. Quest'atto non rimettevalo ad altri, ma era tutto di sua ispezione. Talvolta consumava in esaminare un soggetto i dieci, e dodici giorni. Trattato per trattato esiggeva conto, e troppo stretto, anche delle cose ovvie. Se in coscienza nol conosceva atto a rettamente giudicare, dilatavalo ad altro tempo»⁷³.

⁷² *Ibid.*, 333.

⁷³ *Ibid.*

È chiaro che non poteva permettersi che nelle missioni ci fossero confessori non preparati. Essi dovevano essere dunque redentoristi. La preparazione dei preti diocesani faceva difetto e in ogni caso erano troppo legati alla popolazione. Per questo in ogni missione i confessori dovevano essere in numero tale da poter confessare tutta la popolazione:

«Avendo per sistema, che tutto il Popolo si fosse confessato da' nostri, non usciva in Missione, se non aveva soggetti in numero proporzionato al paese; e nelle Missioni grandi arrivava a portare i diciotto, e venti, e talvolta di vantaggio. Sette ore perduravasi la mattina nel Confessionale, inclusa la S. Messa; e la sera per lo meno, terminata la predica, confessar si doveva per altre due ore. Giungendo ne' paesi, pregava i Parochi, ed i Confessori del luogo, ma non costringevali per mezzo de' Vescovi, che per qualche tempo astenuti si fossero dall'ascoltar le confessioni. Soleva dire, che chi per erubescenza ha fatto il sacrilegio col proprio Confessore, volentieri, perché incontra maggior vergogna, lo fa di nuovo nella Missione: che le donne, ispecialmente le affettate divote, per non dar motivo di diffidenza ai loro Direttori, mal volentieri si portano dal Missionario, sedendo quello al Confessionale; ma non confessando i paesani, possono queste con libertà andare da chi vogliono. Pregavali bensì a volerlo aiutare nelle Comunioni generali, supponendosi il Popolo più volte riconciliato, e sodisfatto ne' suoi bisogni»⁷⁴.

S. Alfonso si preoccupava non solo di avere soggetti preparati, ma voleva evitare che nascessero chiacchiere sui confessori. Due erano i campi in cui potevano nascere dissapori e divisioni. Il primo era quello della diversa impostazione nella dottrina morale. Per questo Tannoia riferiva di un redentorista cacciato di congregazione per aver preteso di insegnare e praticare secondo il metodo del tuziorismo⁷⁵.

⁷⁴ *Ibid.*, 308.

⁷⁵ «In uno de' nostri, che appartato lo vide dalle giuste sue massime, abbiamo un caso, ma troppo funesto. Benché educato in Congregazione, non ebbe ribrezzo, essendo Lettore di morale, perché giovane di gran talento, impugnare le di lui massime, condannare gli autori più cordati, e parlarne con disprezzo. Volendo fare il tuziorista, formato si aveva un sistema troppo strambo. Confessando faceva un macello delle anime, e dogmatizzando rovinava anche i giovani. Non lasciò mezzo Alfonso per rimmetterlo nel giusto. Non approfittando, levollo da Lettore, destinollo altrove di stanza, proibendogli la Confessione. L'ebbe a male il miserabile; e non avendo lo spirito di soffrire né l'una, né l'altra mortificazione, altiero chiese essergli rilasciato il giuramento di perseveranza. Non mancò Alfonso, volendolo disingannare, adoprarvi altri de' nostri, ma tutto si rese in utile. Persistendo nella sua ostinazione, figlio, li disse, voi lasciate la Congregazione, e volete esser così ostinato, temete, che non vi mancherà un fine molto infelice. Parti; ma non fu lento Iddio in

Il secondo era quello dei comportamenti con le donne. Scrive Tannoia: «Aveva a delitto, specialmente nel confessionale, il bacio dell'abito, e maggiormente della mano; ma data l'assoluzione voleva si mandassero per li fatti loro»⁷⁶. Se poi qualche confessore giovane era troppo accerchiato dalle giovinette «cambiavalo subito di stanza»⁷⁷.

Dato che dopo i predicatori i confessori erano i protagonisti della missione, in quanto i singoli fedeli era a loro che si confidavano, è chiaro che pretendeva che i confessori non fossero sgradevoli e avessero verso i penitenti atteggiamenti di benevolenza:

«Io stento più, ci disse un giorno, a mandarne uno senz'assoluzione, che assolvere dieci ben compunti. Se si spaventano, diceva, e si fanno vedere indegni delle divine misericordie, invece di emendarsi, disperati s'imperverseranno nel mal fare». Inculcava doversi abbracciare questi disgraziati, commisserarli, e far loro conoscere lo stato infelice in cui sono: che si animassero alla confidenza; e far vedere, che si può superare il mal abito colla grazia di Dio, e di Maria Santissima. Se non si trattano così, ripeteva, e questi non si fanno carichi del loro stato, mal volentieri si vedranno differita l'assoluzione, né si risolveranno a mutar vita. Esecrava il costume di taluni, che sentendo un peccato grave nell'apertura della Confessione, subito inarcano le ciglia, ed anziché affezionarsi il Penitente, lo dissanimano. Non approvava sul principio veruna correzione, ma che dimostrato si fosse affabilità, e dolcezza, animando il Penitente a vomitare le sue colpe; e che fatta la Confessione, si fosse ripreso, e fatto carico del suo stato: sempre bensì in ispirito di dolcezza, per così far accettare con piacere la giusta penitenza»⁷⁸.

Non approvava quei confessori che imponevano penitenze di lunga durata:

«Voleva – scriveva Tannoia – penitenze brevi, e salutari, come visitare il Sacramento, e qualche imagine di Maria Santissima; sentir la Messa, e nel tempo istesso legger, o pensare a qualche massima eterna, specialmente sulla Passione di Gesù Cristo; recitare il Santissimo Rosario, e simili. Consigliava qualche cosa afflittiva,

castigarlo. Molto tempo non passò, che sorpreso si vide da un canchero estremamente orribile nella faccia. Non trovando sollievo, usciva ad urlare come un cane in pubblica strada. Conoscendo il suo errore, confuso, e pentito chiama i nostri, si disdice, e cerca scusa ad Alfonso» (A. TANNOIA, *Della vita*, II, 333).

⁷⁶ *Ibid.*, 330.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, 331.

ma discreta. Soprattutto però, che fra tanti giorni si fosse di nuovo ai piedi del Confessore. Con questo stimava, che il penitente è per ricevere nuova grazia, volentieri sente il Confessore, e per lo stesso motivo vive lontano dal peccato»⁷⁹.

In particolare voleva che la via della conversione passasse non attraverso la dilazione dei sacramenti, come aveva proposto il metodo giansenista della *Fréquente communion* di Antoine Arnaud⁸⁰, ma piuttosto con la loro pratica “frequente”:

«Estremamente eragli a cuore, come più volte ho rilevato, che si promovesse nel Popolo la frequenza della santa Comunione, e si facessero carichi i penitenti di quella disposizione necessaria, che i Santi Padri, la santa Chiesa, ed il Concilio di Trento han sempre ricercato. “Si sa, disse un giorno, che altro impegno non hanno i moderni regolatori delle anime, che allontanare i fedeli dall’uso de’ Sacramenti, come se altra strada non ci fosse per andare a Dio, che allontanarli da Dio. Vorrei, disse altra volta quasi piangendo, che quella disposizione, che taluni Confessori esigono ne’ penitenti, essi l’avessero per metà per celebrare degnamente”. Inculcava, che si andasse incontro a quest’empietà, così egli la chiamava, e si facessero vedere i vantaggi, che l’anima riceve dalla frequente comunione»⁸¹.

La confessione generale

San Leonardo da Porto Maurizio in una sua lettera scriveva:

«La nostra maggior fatica consiste in confessare, e dopo aver mosse le anime col tuono delle massime eterne, si procura di acquistarle con aiutarle a far la confessione generale, se vi è bisogno, che pur troppo si è nella maggior parte, o almeno una confessione straordinaria, che pacifichi il loro cuore, e questo è il maggior bene della missione, e tutto il resto senza questo è una mera apparenza

⁷⁹ *Ibid.*, 331s.

⁸⁰ J. ORCIBAL, *Les origines du jansénisme*, 5 vol., Paris 1947-62; ID., *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris 1961; ID., *Jansénius d’Ypres (1585-1635)*, Paris 1989; R. TAVENEAU, *Jansénisme et Politique*, Paris 1965; ID., *La Vie quotidienne de jansénistes*, Paris 1973; ID., *Jansénisme et Réforme catholique*, Nancy 1992; L. MEZZADRI, *Fra giansenisti e antigiansenisti. Vincent Depaul e la Congregazione della Missione (1624-1737)*, Firenze 1977; F. HILDESHEIMER, *Le Jansénisme*, Paris 1991; BUGNION-SECRETAN, *Angélique Arnauld, 1591-1661, abbesse et réformatrice de Port-Royal, d’après ses écrits*, Paris 1991; *Justice et force. Politique au temps de Pascal*, a cura di G. Ferreyrolles, Paris 1996; *Dictionnaire de Port-Royal*, a cura di J. Lesaulnier - A. McKenna, Paris 2004, 40s.

⁸¹ A. TANNOIA, *Della vita*, II, 332.

di bene, epperò dissi di sopra, che il secondo modo di missionare è più fruttuoso, perché questo fanno esattamente i Padri Missionari di s. Vincenzo; e noi procuriamo d'imitarli; i miei compagni confessano sempre. Io che predico mattina e sera in quei giorni, poco confesso, ma dopo data la benedizione, mi espongo, e benché vecchio mi riesce per grazia di Dio durevole molte ore del giorno a confessare»⁸².

Per questo il missionario vincenziano esordiva con la predica sulla penitenza, in cui si dichiarava ambasciatore di Dio, intenzionato a offrire agli ascoltatori «benignamente la pace, di corrervi dietro per tutte le vie, né di ciò contento, ecco ha voluto di più degnarsi d'inviarvi i suoi ministri et ambasciatori, affinché a nome suo esibiscano a tutti voi le benigne convenzioni di pace e di perdono ... per ammettervi al tanto sospirato bacio di pace. O infinita bontà! O amore, amore solamente degno di un Dio, si benigno e clemente, qual Egli è»⁸³.

La missione doveva suscitare «nei cuori [...] l'odio eterno contro il peccato mortale»⁸⁴. Pertanto l'insegnamento sulla vita penitente non era finalizzato a una vita segregata in un chiostro, in quanto «la vera penitenza è quella del cuore» che «convien sia tutto di Dio», perché al paradiso si arriva solo attraverso la penitenza⁸⁵. Nella predica sulla confessione generale, che costituiva il momento culminante della missione, il predicatore descriveva lo stato del peccatore come quello di uno che «abbia una terribile inclinazione alla vendetta e la natura ve lo trasporti con impeto così grande... la sola vista, anzi la sola rimembranza dell'ingiuriatore, le faccia accendere il sangue, gonfiar le vene, intorbidare gli occhi, mutar di colore la faccia, tremare il corpo da capo a piede, né esser l'uomo più padrone di se medesimo

⁸² S. LEONARDO DA PORTO MAURIZIO, *Opere complete*, IV, Venezia 1868, 556-559. Su S. Leonardo: *Opere complete di san Leonardo da Porto Maurizio*, 5 vol., Venezia 1868-69; *Prediche e lettere inedite*, a cura di B. Innocenti, Quaracchi 1915; *Prediche delle Missioni con l'aggiunta di necrologie, lettere e documenti inediti*, a cura di B. Innocenti, Arezzo 1929; [C. GUASTI], *Vita di s. Leonardo da Porto Maurizio*, Prato 1867; nell'edizione del 1951, a cura di S. Gori, ci sono appendici sulla spiritualità e sul metodo delle missioni; S. GORI, s.v., in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma 1966, 1208-1221; L. MEZZADRI, *Lettere inedite di S. Leonardo da Porto Maurizio al card. Giacomo Lanfredini vescovo di Osimo e Cingoli*, «Divus Thomas» 74 (1971) 198-221; R. COLOMBO, *Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al «Diario delle Missioni di S. Leonardo da Porto Maurizio»*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 20 (1984) 369-428; S. NANNI, «Anno di rinnovamento e di penitenza. Anno di riconciliazione e grazia». *Il Giubileo del 1750*, «Roma moderna e contemporanea» 5 (1997) 553-587.

⁸³ A. BOLLATI, *Le missioni in Toscana*, in MP 395.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

e divenire come mare agitato e sconvolto in mille guisa da fiera, orribile tempesta sopra del quale s'infuriano per ogni parte scatenati i venti»⁸⁶. Se la confessione generale costituiva il traguardo della missione dei lazzaristi e la sua verifica, era perché proprio una confessione generale aveva costituito l'inizio dell'esperienza missionaria di s. Vincenzo Depaul (1581-1660)⁸⁷. Tutta la missione confluiva verso di essa.

Egli considerò la predica sulla confessione generale del 25 gennaio 1617 come la "prima predica della Missione"⁸⁸. Egli la ritenne necessaria per i seguenti motivi: 1) per evitare gli inconvenienti che nascevano dal fatto che non era facile l'accesso libero ad ogni prete; 2) per far fronte alle paure e ai rimorsi che una certa predicazione tendeva ad ingigantire; 3) per ovviare a un'idea di Dio eccessivamente punitiva; 4) per l'accentuazione degli aspetti giuridici (integrità della confessione e sua frequenza) a scapito di quelli spirituali; 5) per far fronte alle carenze di un clero assente, impreparato o negativo. La confessione generale divenne pertanto la principale pratica della Missione⁸⁹. In pratica tutto il processo di prediche e catechesi era una preparazione ad essa:

«È importantissimo che i confessori dispongano i popoli nel corso delle missioni a far una buona confessione generale, essendo che a molti può esser necessaria, et a tutti utile; ma non è di minor importanza che i Confessori li sentano poi con la dovuta carità, et applicatione [...] differendo l'assoluzione a chi non si trova haver le dovute disposizioni [...]. Da questa saldezza, et applicatione de Confessori più che da ogn'altra cosa dipende il vero frutto delle Missioni, il quale non consiste in certe dimostrazioni esterne, ma nella vera conversione del Cuore»⁹⁰.

Per essa i missionari dovevano essere disponibili almeno per otto ore al giorno: cinque al mattino e tre alla sera. È chiaro che le relazioni considerarono l'esito della missione dipendere da quello della confessione generale.

⁸⁶ *Ibid.*, 396.

⁸⁷ Fra le biografie: L. ABELLY, *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul...*, 3 vol., Paris 1664 (rist. Piacenza 1986); P. COLLET, *La vie de saint Vincent de Paul*, 2 vol., Nancy 1748; P. COSTE, *Il grande santo del gran secolo, il signor Vincenzo*, 3 vol., Roma 1934; J. M. ROMÁN, *San Vicente de Paul. I: Biografía*, Madrid 1981; trad. it.: *S. Vincenzo de' Paoli, Biografia*, Milano 1986; L. MEZZADRI, *Vincenzo de Paoli. Il santo della carità*, Roma 2009.

⁸⁸ SV XI, 4s. Sulla confessione generale: M. PÉREZ FLORES, *Confesión*, in *Diccionario de espiritualidad vicenciana*, Salamanca 1995, 82s.

⁸⁹ Prescritta per le confraternite della carità (SV X, 909), per le Figlie della carità (SV X, 889), per gli ordinandi (SV X, 307) e soprattutto per le missioni popolari (SV X, 464).

⁹⁰ G. F. ROSSI, *Le missioni nella diocesi di Tivoli*, in MP, 509s.

Un primo risultato deriva dalla febbre quasi generale di ricevere il perdono che notiamo in molte popolazioni. In una missione di Ferrara (1661), un confessore confessò di essersi trattenuto in confessionale “quaranta hore senza dormire”. In un altro luogo «si confessarono in secreto molti banditi non osando presentarsi pubblicamente». Nella missione di Crescentino (1662) «notossi in questa missione il contrario di ciò che accade nelle altre dove si presentano sei donne per un huomo; e qui più huomini che donne». Ha scritto Luigi Nuovo: «Un fatto che capitava di frequente era che i penitenti, per non perdere il posto, “dormivano per necessità anche in Chiesa” e passavano parte della notte “cantando le orazioni”, come avvenne a Mosso (1700), Candelo (1708) e in molte altre località. Nella missione di Bollengo (1702) mostravano fervore “specialmente li huomini in lasciare le loro facende per venire a confessarsi”. A Villafranca (1711) “stavano digiuni di intieri per non perder il posto”. I banditi che infestavano le zone di confine con il Genovesato e che sembravano intenzionati a fare del male, alla fine “si quietarono (...) e si confessarono” (Frabosa 1720)»⁹¹. Giustamente Claudio Centa ha scritto che non si deve credere che i missionari fossero così ingenui, da limitarsi a un superficiale compiacimento vedendo la ressa al confessionale. Nella relazione per la missione di Gaiba nel 1742 si legge: «la Parola di Dio ha prodotto frutto assai copioso essendo il terreno ben disposto e per la vigilanza de pastori e per la docilità delle pecorelle nelle quali non si è trovato né ostinazione né durezza, ma prontezza grande in eseguire ciò che loro veniva imposto da confessori: in somma si sono veduti i frutti di vera penitenza e segni di cordiale compunzione in tutto il popolo»⁹².

Perché la missione avesse successo era necessario che ci fosse fra i missionari piena intesa sui criteri dell'amministrazione del sacramento. Un missionario che non condividesse con gli altri i criteri dell'assoluzione costituiva un indubbio ostacolo. Bastava poco a spaccare una popolazione di un villaggio. A Camigliano in Toscana risultò che gli uomini non volevano confessarsi dal padre Vincenzo Benedetti, perché era considerato uno che «picchiava», cioè che era molto severo e che rimproverava duramente. Curiosamente risulta che poi questo padre fu dispensato dai voti nel 1781⁹³. A Pieve a Nievole, sempre in Toscana, i penitenti, provarono ad aggirare i missionari sugli «amoreggiamenti», ritornando diverse volte, ma trovandoli

⁹¹ L. NUOVO, *La predicazione ... in Piemonte tra '600 e '700*, in MP, 186s.

⁹² C. CENTA, *Le missioni ... di Ferrara*, in MP, 288.

⁹³ A. BOLLATI, *Le missioni in Toscana*, in MP, 399.

«sempre del medesimo umore»⁹⁴. Una conferma della delicatezza del problema l'abbiamo nella missione di Dicomano (1752), ove delle ragazze dissero in giro d'aver sentito dire in confessionale che «fare l'amore non era peccato»⁹⁵.

Dalle relazioni non mancano i cenni all'insuccesso della proposta dei missionari. A San Gimignano si confessarono appena 200 persone. A Bolgheri nel 1778 si verificò una situazione strana. Il pievano, evidentemente geloso dei missionari, «cercò di guastare quel poco di bene che se ne potea cavare, avendo avuto la abilità di occupare per più ore continuate or l'una or l'altra delle due sedi confessionali e tenerne fuori i missionari». Prima del termine della missione si allontanò dal paese, lasciando al suo cappellano l'incarico di «supplire bravamente le sue veci». Per questo i missionari avevano commentato: «*O praeclari, o praeclari custodes hominum lupi!*»⁹⁶. È chiaro che in questa situazione, se non fossero venuti dei forestieri, annotavano i missionari, «si sarebbero menata, come suol dirsi, la ventarola»⁹⁷. E questo a causa delle «solite chiacchiere» sulla severità dei missionari⁹⁸. A Pietrabuona (1750) il parroco prese in giro le donne e le ragazze che si accostavano alla confessione, «ma il popolo si confessò tutto» tranne una sorella del sacerdote che ne fu impedita. Diverso fu il caso della parrocchia di Vellano (1742), che non osavano confessarsi memori di quanto faceva loro il parroco, che era pazzo, e che «li chiamava bestie, dava dei ceffoni e li costringeva a dare coltellate ad un crocifisso che teneva davanti»⁹⁹.

Nelle confessioni le donne era le più assidue. A Castel Ottieri (1780) «i confessori delle donne furono sempre impegnati. Dico delle donne perché pochi degli uomini si accostarono al sacro tribunale e chi era destinato a confessarli ebbe del gran vuoto». A San Pier Agliano (1714) i confessori delle donne erano sempre occupati, mentre quelli degli uomini «tallora stavano in ozio»¹⁰⁰. Gli uomini furono più assidui delle donne a Badia San Savino (1719), a Bonistallo (1748) ed a San Paolo in Rosso, dove i missionari scrissero: «cosa insolita» furono confessate poche donne, ma molti uomini (1774)¹⁰¹.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, 383.

⁹⁷ *Ibid.*, 413.

⁹⁸ *Ibid.*, 414.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

Vogliamo a questo punto vedere da vicino quali fossero questi «frutti di vera penitenza» che i missionari si attendevano al termine della missione e per il raggiungimento dei quali lavoravano. Possiamo dire che sono essenzialmente tre: le paci, tra famiglie o tra singoli; gli “aggiustamenti” di situazioni familiari irregolari; la restituzione di denaro. Per una comunità parrocchiale la missione costituiva un evento speciale, che scuoteva le coscienze e le metteva in crisi davanti ad atteggiamenti sbagliati che avevano messo radice nel proprio vissuto quotidiano. Chi portava in cuore rancori inveterati, o chi viveva in situazioni familiari anomale, era spinto a riflettere e a porre fine a una situazione di peccato.

La lotta contro il carnevale

Perché le missioni avessero successo e la gente arrivasse alla confessione generale, era importante che si potesse creare un clima propizio. Non tanto atmosferico. Il cattivo tempo favoriva la partecipazione in quanto teneva lontano i contadini dai lavori dei campi. Per avere un’atmosfera in cui la predicazione potesse avere il suo giusto rilievo il nemico principale era il carnevale. Ma ad esso venivano assimilati i teatri e i balli.

Ad Argenta (1697) i missionari «trovarono delle contraddizioni perché essendo di Carnevale, i principali della terra non volevano restar privi de’ spassi di detto tempo»¹⁰². Se essi riuscivano a impedirlo, questo lo consideravano un grande successo. A Canda (1712) il Giovedì grasso e gli ultimi due giorni di carnevale furono programmati in modo tale da «ritirar la gente dai balli e dalle crapule». Mentre al mattino si teneva la predica, al pomeriggio era stata collocata l’esposizione del Santissimo con un discorso di uno dei missionari e la chiesa «fu sempre colma di gente»¹⁰³. Avvalendosi di questa esperienza i missionari di Ferrara terminavano le missioni all’inizio della quaresima, in modo che il Martedì grasso diventasse il giorno di chiusura della missione. Nel 1743 a Crespino la missione si concluse il Martedì grasso (26 febbraio) per cui, non senza soddisfazione si notava: «l’ultimo giorno di Carnevale fu tutto spirituale quell’anno a Crespino»¹⁰⁴.

A Contrapò (1713) «il frutto di questa missione fu che quantunque, dopo di essa rimanessero ancora quindici giorni di Carnevale, restarono

¹⁰² C. CENTA, *Le missioni ... di Ferrara*, in MP, 273.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, 274.

tuttavia sospesi i balli et altri divertimenti pericolosi di quel tempo»¹⁰⁵. Nelle missioni di San Damiano Macra e Dronero (1688), si «soppresse del tutto con publico Statuto in perpetuo l'Abbadia del Carnevale origine di molti mali»¹⁰⁶. Lo stesso avvenne a Virle (1703) ove «il frutto della Missione fu di conseguire il fine per cui fu domandata, e fu che si levò l'abuso che correva di una certa Abbadia Carnevalesca, la quale impegnava li Abbà e gioventù à fare grossissime spese e gravi disordini in Follie di Carnevale con scapito e disgusto grande delle famiglie: si mutarono queste inezie nelle Quarant'hore per li tre giorni ultimi di Carnevale con pieno consenso e piacere del Popolo tutto, che si vide fuor dell'impegno di tanti danni, con maniera tanto decorosa [...]; di tutto si formò Scrittura pubblica»¹⁰⁷. A Ceres (1709) fu emanato dal Comune un'ordinanza «per impedirvi il Ballo»¹⁰⁸. A Caramagna nel 1712 i giovani avevano escogitato un modo per superare i divieti del ballo al venerdì: «si prendeano per mano l'uno e l'altra e così giravano per le stalle con grande confusione e forse maggior pregiudicio delle anime, e quest'abuso era lor chiamato la Giradosa»¹⁰⁹.

Il clero locale, religiosi compresi, partecipavano al carnevale. A Borgo San Lorenzo (1723) i chierici stessi andavano in giro mascherati¹¹⁰. Quando si rappresentavano delle commedie, anche i preti vi assistevano¹¹¹. A Montevarchi (1772) la missione era stata differita per permettere l'apertura del teatro. Quando giunsero i missionari, «agli attori convenne ben presto spogliarsi degli abiti di scena e spegnere i lumi»¹¹². Talvolta i Lazzaristi «lasciavano correre»¹¹³, oppure ritardavano l'inizio della predicazione. A Piombino, nel 1784, la missione iniziò il lunedì per dar la possibilità ai Piombinesi di recitare, la domenica sera, una commedia che avevano preparato per il carnevale¹¹⁴.

Non entriamo sul terreno della religiosità popolare o, come ha scritto Paola Vismara, del “cattolicesimo di tutti”, termine ben più significativo e comprensivo di quello di religione popolare, intesa come religione spontanea,

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ L. NUOVO, *La predicazione ... in Piemonte tra '600 e '700*, in MP, 193.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ A. BOLLATI, *Le missioni in Toscana*, in MP, 375.

¹¹¹ *Ibid.*, 376.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

non normata, di natura folclorica. La religione del popolo non era diversa da quella ufficiale¹¹⁵. In fondo il carnevale era sentito e desiderato in alto e in basso nella società. Se i missionari lottavano contro di esso era perché costituiva una resistenza a quel tentativo di disciplinamento che cercò di attuare la riforma moderna della Chiesa.

Per il matrimonio cristiano

Una delle costanti che emergono dalle relazioni è l'attenzione alle unioni che oggi chiameremmo di fatto, ma che in realtà facevano parte della consuetudine sociale prima della estensione della pratica tridentina, come il toccamano, il dono nuziale, il bacio rubato e violento. C'era poi la confusione fra sponsali e matrimonio vero e proprio, anche perché era prevalente la concezione del matrimonio come un patto fra famiglie. Il concilio di Trento aveva fissato norme precise in materia di matrimoni¹¹⁶ eppure si continuava con la «prattica, e conversatione de' Sposi dopo contratti gli Sponsali de futuro, avanti la celebratione del matrimonio per verba de praesenti»¹¹⁷. Gli sponsali erano un contratto stipulato dalle famiglie per un futuro matrimonio. Solo allora, dopo aver manifestato la loro esplicita volontà, si poteva ammettere la coabitazione. Di fatto molti, dopo gli sponsali, rimandavano il matrimonio, ma di fatto si creavano situazioni ambigue e moralmente pericolose. A Tivoli si diceva che «praticano insieme»¹¹⁸. I missionari s'impegnarono, grazie alla conoscenza delle situazioni concrete percepite nella confessione, a regolarizzare unioni e a trasformare situazioni ambigue, in unioni con il sigillo del matrimonio. A Leyni (1665) «si levarono alcuni pubblici scandali, et alcuni sposarono le loro concubine quantunque di condizione assai inferiore, tra gli altri un soldato che lasciò la predica et uscito col Prevosto l'andò a sposare e ritornò al Sermone»¹¹⁹.

Ad Alice Superiore (1683), un nipote dell'arciprete di Brozzo, benché sposato, conviveva da tempo con una concubina da cui aveva avuto molti figli «con scandalo publico di tutta la valle»; durante la missione i due si rav-

¹¹⁵ P. VISMARA, *La Chiesa nel Sei-Settecento*, in L. MEZZADRI - P. VISMARA, *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Roma 2006, 163.

¹¹⁶ Decreto *Tametsi*, sess. XXIV, 11 novembre 1563: COD, 755-759.

¹¹⁷ *Synodus dioecesis insignis abbatiae Sublacensis*, XLVI: cit. in G. F. ROSSI, *Le missioni nella diocesi di Tivoli*, in MP 532.

¹¹⁸ G. F. ROSSI, *Le missioni nella diocesi di Tivoli*, in MP, 533.

¹¹⁹ L. NUOVO, *La predicazione ... in Piemonte tra '600 e '700*, in MP, 189.

videro, ma la cosa fu di breve durata, in quanto «i miserabili tornarono fra poche settimane quasi cani sfacciati pubblicamente al vomito, dando a vedere, che le promesse anco pubbliche sò la faccia del mondo in tal maniera sono come le promesse segrete nella confessione; cioè a dire, novantotto volte per cento fallaci»¹²⁰.

A Cossato (1686) venne eliminato uno scandalo «con far sposare due giovani deflorate». Invece a Sparone (1687) «un adultero e l'adultera [che da 25 anni convivevano] domandarono pubblicamente perdono et havevano dieci bastardi»¹²¹. I missionari parlando della missione di Cavaglià (1695) scrissero queste parole: «Un giovine che con publico scandalo teneva in casa una serva la licentiò, e subito nel medesimo tempo della Missione si legò col Matrimonio, il che diede a tutti grand'edificatione»¹²². A Vico di Brozzo (1710) i missionari si trovarono di fronte a una situazione «lagrimevole e scandalosa», in quanto vi era una grande «libertà del senso massime nella gioventù, incarognita in maniera degl'amori più sordidi, che pareva impossibile di rimediarvi, portando per iscusata che tale era lo stile del paese. Stavano i giovani promessi anni e anni habitando assieme alla libera immersi in mille dishonestà quasi senza scrupolo. Questa era la causa di molte discordie, risse, homicidij e di matrimonij nulli»¹²³.

I missionari nella missione di Cuorné (1714) indussero «un marito a coabitare con la sua moglie da cui da molto tempo vivea separato, e ad abandonare la pratica d'una altra maritata che già da molti anni frequentava con publico scandalo e danno notabile di sua famiglia»¹²⁴.

Dalle relazioni veniamo a sapere di riconciliazioni sorprendenti. Ad Arquà (1711) i missionari riuscirono a persuadere una coppia che viveva insieme da dieci anni a ritornare dai coniugi legittimi. Per l'uomo fu più facile. Per la donna si erano perse le tracce del marito legittimo, per cui l'Arcivescovo di Ferrara si prese cura di lei¹²⁵.

Nel 1696 i missionari dovettero arrendersi. A Reno viveva una donna, separata dal marito, che conduceva una vita scandalosa. Nonostante le raccomandazioni dei missionari non volle ravvedersi. Terminata la missione, un giovane a cui non aveva aperto la porta l'uccise con un colpo d'archibugio¹²⁶.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ C. CENTA, *Le missioni ... di Ferrara*, in MP, 291.

¹²⁶ *Ibid.*

Il compito dei missionari era anche quello di educare a una sessualità equilibrata e serena. S. Alfonso raccomandava la massima cautela nel porre domande in confessionale sulle materie di sesso. Con le ragazze nubili in particolare dovevano essere molto prudenti

«potendosi imparar loro, ciò che non sanno, e questo specialmente confessandosi zitelle. “Non v'è bene, diceva Alfonso, a chi non ne sa, farne saper di più, perché in tal materia dal sapere al fare non vi è molta distanza: meglio è che si lascino semplici, ed ignoranti nella cognizione imperfetta, che addottrinarli di vantaggio, e solo in generale farli concepir stima della castità, ed abbominio al peccato opposto”»¹²⁷

S. Vincenzo voleva che s'interrogasse sulle cose necessarie¹²⁸. Non si dovevano usare parole tenere¹²⁹, e non voleva nessun attaccamento con le devote¹³⁰. I missionari dovevano essere persone equilibrate, che avessero piena padronanza di sé.

In Toscana si segnavano queste situazioni: le donne di Palaia «assai vive» stavano sulla porta, «il che era l'origine di gravi peccati», perché il paese aveva una sola strada, mentre quelle di Sorano vestivano immodestamente e quelle di Pitigliano e Piancastagnaio andavano in giro scollate. A S. Pier in Bossolo «molta gioventù spiritosa» era motivo di disordine e di scandali. I giovani di Castellina «camminavano di notte per il luogo cantando e parlando immoderatamente». [...] A Castiglione d'Orcia il «popolo [era] piuttosto duro con abbondante gioventù data agli amori»¹³¹.

Le paci

Roberto Rusconi ha scritto che le campagne, «poco o scarsamente toccate da una “cristianizzazione” superficiale, vengono fatte oggetto più di una conquista che di un recupero in senso stretto»¹³². Per esse l'autore trova

¹²⁷ A. TANNOIA II, 331s.

¹²⁸ SV XII, 421. Con le persone “de bien” ci si doveva attenere a quello che esse dicevano: I, 353.

¹²⁹ SV IX, 548; X, 659.

¹³⁰ SV XII, 423. Si doveva evitare di parlare da soli con persone d'altro sesso: SV IX, 86. Quand'era necessario solo brevemente e in luogo visibile: SV IX, 325s, 461.

¹³¹ A. BOLLATI, *Le missioni in Toscana*, in MP, 375.

¹³² R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali. 4: Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino 1981, 1007.

prevalente il significato di «contenimento e di pacificazione sociale». Il giudizio è pertinente se ci si riferisce a uno dei temi dibattuti dai missionari, quello delle “paci”. Si pensi alle missioni in Corsica dei lazzaristi nel '600. A Rustino nel 1676 «un padre di famiglia al quale era stato ucciso un suo figliuolo mosso da interno spirito gridò ad alta voce che per amor di Cristo perdonava di cuore all'uccisore, e nell'istesso tempo chiamollo per il suo proprio nome [...] l'abbracciò caramente e teneramente, con protestarsi che voleva esser suo amico»¹³³.

L'anno seguente a Sartena un uomo che da dodici anni voleva uccidere il suo nemico si riconciliò ed una donna andò ad abbracciare l'uccisore di suo figlio «dandogli il bacio di pace». Nel 1678 il paese di Fossano era diventato un campo di battaglia, anche perché in Corsica vigeva il principio che «cu parenti e amicizia, si vince ancu a justitia». Ebbene, dopo la missione, «il paese, di Babilonia di confusione, si cambiò in Gerusalemme di pace»¹³⁴. Nella missione di Savigliano, in Piemonte, nel 1657, si scrive che «si fecero in quel luogo gran quantità di paci per morti seguite, molti aggiustamenti per interessi di rilievo»¹³⁵. A Piancastagnaio, sul Monte Amiata, in Toscana nel 1705 si fecero ventinove «paci in iscritto autentico»¹³⁶.

Non sempre la predicazione del perdono e delle paci aveva successo. Nella missione del 1761/2 ad Altavilla nel Sannio beneventano una donna, che era stata privata del figlio assassinato, non resse alla predica del perdono e se ne uscì di chiesa¹³⁷. A Montefalcone una vedova aveva una relazione con un “giovinastro perduto”. Ammalatasi, volle confessarsi ma senza troncarsi la relazione. Mancando le condizioni per l'assoluzione, la donna non fu sepolta secondo i riti consueti: «L'amante allora “compì il disegno sacrilego di cancellare col sangue di questi [il sacerdote] l'affronto” e poi si diede alla macchia con altri amici ad assassinare i viandanti che gli capitavano a tiro, finché, mentre stava spogliando dei passeggeri, fu colpito nel petto da una palla e morì dopo quattro giorni»¹³⁸.

In tutte le regioni visitate dai missionari vincenziane e fatte oggetto di studio si osserva un numero esorbitante di omicidi. Giorgio Rossi, nel suo pregevole studio sulla missione di Tivoli, ha scritto:

¹³³ L. MEZZADRI, *Le missioni popolari in Corsica*, in MP, 304.

¹³⁴ *Ibid.*, 305.

¹³⁵ L. NUOVO, *La predicazione ... in Piemonte tra '600 e '700*, in MP, 109s.

¹³⁶ A. BOLLATI, *Le missioni in Toscana*, in MP, 418.

¹³⁷ M. IADANZA, *Missioni nel Sannio beneventano*, in MP, 566s.

¹³⁸ *Ibid.*, 570.

«Dal 1655 al 1754 si segnalano omicidi o tentativi di omicidio in quasi tutti i paesi: Saracinesco, S. Gregorio, Roccagiovine, Licenza, Monticelli, Cantalupo, Scarpa, Vallinfreda, Tivoli, Castel Madama, Percile, Civitella, S. Polo, Vivaro. A Roccagiovine nel 1656 era stato assassinato il parroco e a S. Polo nel 1746 si riuscì ad impedire l'uccisione dell'arciprete. Dalla metà del Settecento fino al 1824 non vengono annotati casi di omicidio se non per i paesi più "duri", come Monticelli, secondo le relazioni del 1780, 1789, 1818, 1824, e S. Polo, secondo quelle del 1784 e 1789; un omicidio è ancora segnalato a Vallinfreda nel 1791»¹³⁹.

Se gli omicidi erano la punta visibile di una società rurale dura, spietata, senza perdono, assetata di vendetta, c'erano situazioni meno vistose, ma potenzialmente capaci di scatenare violenze, come «odi fierissimi», «differenze civili», «odi pubblici», conflitti d'interessi, furti, problemi di eredità.

Compito dei missionari era quello illuminare la popolazione sulla gravità del male e sulle sue conseguenze, e costringere i colpevoli al pentimento, oltre che a risarcire il male fatto. Si poteva rischiare di generare un conflitto fra la giurisdizione ecclesiastica e quella civile. La predica sul perdono delle offese doveva accompagnarsi all'interno della confessione con un esame della situazione per valutare anche il risarcimento e le conseguenze del perdono.

«In una relazione del 1780 si dice che una madre, cui era stato ucciso il figlio, diede la pace, ma "si giudicò bene di non far dare per allora il consenso", poiché i fuggitivi, cioè gli uccisori, sarebbero stati capaci di far nascere altre discordie, qualora fossero tornati in paese; quindi sembrerebbe che solo il consenso comportasse la possibilità della riammissione nella comunità. Ma anche quest'ultima distinzione va precisata alla luce di altri elementi che ci rimangono poco chiari, quali il rapporto tra i rappresentanti della giustizia locale, il barone del luogo, il vescovo e gli stessi missionari. Questi ultimi infatti giudicarono bene, nel 1741 a Monticelli, di consegnare al vescovo le scritture di pace relative a tre omicidi, perché nei luoghi del principe Borghese, da cui pure Monticelli dipendeva, "la facilità di accordar la pace ai delinquenti dà occasione di far degl'omicidi"»¹⁴⁰.

La pace accordata per iscritto, spesso davanti a un notaio, con la deposizione dello strumento scritto ai piedi del crocifisso, l'abbraccio di riconciliazione, la restituzione degli oggetti «trovati», la requisizione di coltelli

¹³⁹ G. F. ROSSI, *Le missioni nella diocesi di Tivoli*, in MP, 529.

¹⁴⁰ *Ibid.*

proibiti, di armi da fuoco e la loro distruzione in pubblico a colpi di mazza sulla porta dell'oratorio, stavano a significare un lavacro di purificazione ed un rito quasi sacramentale, poiché il gesto esteriore era simbolo della rappacificazione con Dio e del ritorno all'armonia della comunità locale.

Spunti conclusivi

Gli studi sulle missioni sono appena agli inizi. A lungo sono stati considerati con sufficienza, quasi fossero un semplice campionario di fatti edificanti. È venuta poi la stagione dell'interesse per i metodi e per le relazioni. Oggi tale studio dovrebbe conoscere un cambio di marcia, mettendo alla base non la compagine religiosa impegnata ma il territorio evangelizzato. Per singole zone, regioni, diocesi, vallate dovrebbero essere raccolte non solo le relazioni dei missionari, ma anche tutti gli altri documenti utili allo studio di questa iniziativa pastorale, come gli atti delle paci eventualmente conservate negli archivi notarili, le cronache locali e le informazioni reperibile negli archivi dei religiosi stessi, dei nobili del luogo, in quelli delle curie e delle pubbliche autorità.

Per giudicare la qualità della vita missionaria abbiamo un documento di straordinaria importanza, datato ai primi del '700, scritto da un autore che di missioni se ne intendeva: Pier Francesco Giordanini (1658-1720). Egli, dopo anni ricchi di esperienza, scrisse *Le Osservazioni sopra l'Istituto e il governo della Congregazione della Missione* che ci fanno conoscere come dall'interno della congregazione si vedessero e giudicassero le missioni e i missionari¹⁴¹.

Non essendo questi appunti destinati alla pubblicazione¹⁴², sono acuti, talora graffianti. Secondo lui «per longa osservazione fatta gli huomini di

¹⁴¹ Cfr. MP 671-728; L. MEZZADRI, *L'ideale pastorale nel primo Settecento*, «Divus Thomas» 74 (1971) 335-867; ID., *Galicanesimo e vita religiosa*, ibid., 76 (1973) 65-109; L. MEZZADRI - J. M. ROMÁN, *Storia della Congregazione della Missione. I. Dalla fondazione alla fine del XVII secolo (1625-1697)*, Roma 1992; L. MEZZADRI - F. ONNIS, *Missione e Carità. La Congregazione della Missione nel Settecento: I. Francia e Italia*, Roma 1999.

¹⁴² Scrisse invece e pubblicò *Istruzione per i novelli confessori nella quale si sminuzza tutta la pratica*, Pavia 1720, Roma 1726, Lucca 1734 (4 tomi), Napoli 1744 (2 tomi), Venezia 1773, Bassano 1780 (2 tomi), Roma 1841 (4 tomi), Torino 1845 (2 tomi); *Ichnografia o sia piano e pianta della vita e dell'ufizio del vescovo dove succintamente si dichiara tutta la pratica del governo vescovile*, Roma 1719. L'opera fu ristampata un secolo dopo con il titolo: *Vita e uffizi del vescovo a seconda dei dettami dei Sagri Concilj, dei SS. Padri e dell'istoria*, Roma 1850.

spirito hanno sempre riusciti meglio nelle funzioni di questo istituto, degli altri che hanno avuto maggiori talenti»¹⁴³. Non voleva però uomini senza qualità, «vitrei»¹⁴⁴, «melanconici» e con «soverchia timidità». Molti missionari dimostravano «poco cuore e nodriscono una certa apathia, che produce la negligenza e infingardagine». Per lui il missionario deve tendere all'«orare, faticare, patire e morire». Tuttavia scriveva:

«Li nostri vecchi missionari erano huomini dabbene, senza fasto, cordiali, sinceri, pieni di zelo dell'onore di Dio e della salute de' prossimi, amanti della fatica, e del patire, e dotati d'una profonda umiltà, per la quale si consideravano, e chiamavano poveri preti di villa e di strapazzo. E con questi sentimenti piantarono e distesero la congregazione. Se vale la regola che le cose si conservano con gl'istessi mezzi co' i quali furono prodotte, non si potrà mantenere la congregazione con diverso spirito. Quando vedrete che li soggetti cominciano a camminare diversamente non temiate di dire che la congregazione sta in gran pericolo»¹⁴⁵.

Sapeva che la vita missionaria era vita di sacrificio, di privazioni, come «dormir due assieme, e molti nella stessa stanza, servirsi a tavola nell'istesso piatto, vestirsi, e spogliarsi e far altre cose simili senza potersi appartare dagli altri»¹⁴⁶. Sulla pastorale missionaria l'esperienza gli suggeriva molte osservazioni che diligentemente aveva notato:

«Ho creduto sempre che intorno all'uso, che si ha di far le missioni per otto mesi seguiti cioè da novembre sino a luglio si stia in equivoco; 1° che ciò non s'intenda di continuar questa fatica per lo spazio intiero di 8 mesi, ma che il senso sia, che in questo solo giro di mesi si possa vacare alle missioni essendo gli

¹⁴³ *Osservazioni*, 5, MP, 680.

¹⁴⁴ «Si dà sorte d'huomini, che si chiamano vitrei cioè che si rompono per ogni cosa, et hanno anche una proprietà del vetro, che è di non potersi accomodar mai dopo che si son rotti. Dio guardi la congregazione d'havere alcuno; perché tali huomini non sono buoni per niuna comunità, e molto meno per la nostra» (*Osservazioni*, 80). «Le teste dure, e cocciute se ve ne fossero nella nostra congregazione sarebbero mostri. Non si fa tra noi maggior professione che di carità, e condiscendenza, e cristiana amicizia. Che si farà dunque d'un huomo duro, inflessibile e tenace di tutte le sue idee e i suoi impegni? Un tale non dovrebbe mai mettersi in posto di superiore, perché sturberebbe di continuo li soggetti, e se fosse suddito non potrebbe dar gusto a nessuno. Bisogna dunque che li nostri superiori e soggetti habbiano uno spirito versatile e accomodante che salva la disciplina, e l'onestà, si faccia tutto con tutti» (*Osservazioni*, 88, MP, 700).

¹⁴⁵ *Osservazioni*, 23, MP, 684.

¹⁴⁶ *Osservazioni*, 106, MP, 703.

altri quattro impropri per questa funzione, attesa la raccolta de' frutti della terra in cui si occupano allora gli huomini di campagna; 2° e molto più che questo lavoro non si proseguisca dalli medesimi soggetti, perché ciò è un ammazzarli, non essendo possibile, che un'istesso predicatore duri a predicare con lo stile veemente delle missioni per tanto tempo senza risentirsene notabilmente. L'ispeienza che si fa di tanti soggetti tutti morti in età di cinquant'anni, circa, o resi inabili conferma questo sentimento. Ma forse elle ancor non basta a far pigliare sopra di ciò misure più giuste; ebbenché l'istituto ne patisca tanto, e in oggi ci troviamo quasi senza huomini, o pure siamo astretti a raccomandar le funzioni a gente affatto nuova, ch'è la maestra di tutte le cose. Per rimedio di ciò pare, che dovesse ordinarsi che un istesso predicatore non dovesse predicar di seguito in missione più di tre mesi, dopo i quali avesse il riposo, almeno di un mese o in altro modo. E di più insistere risolutamente, che le prediche non si allunghino più di ciò che permette il regolamento delle missioni, passando se bisogna a sospendere dalla predica i contravventori, *donec corrigantur*¹⁴⁷.

Nella sua vita errante il missionario doveva ricordare che «la missione è una funzione apostolica, che non può farsi bene senza lo spirito veramente apostolico. Adunque non si dovrà andare in missione, né chiedere di esservi mandato per mutar aria per veder paesi, per vivere con minor suggestione di quella che si ha in casa, per tedio che si sente della cella e cose simili, che sarebbero una perversione di ordine»¹⁴⁸. Nella composizione delle squadre missionarie dava indicazioni molto penetranti. Oltre all'abilità personale, i missionari doveva essere ben affiatati: «habbiamo tra di sé un genio reciproco: la quale avvertenza dove si possa praticare, è anco utilissima nel formare le case. Bisognerebbe, che ogni cosa si conducesse per istinto di grazia, e di virtù; ma non potendo ciò ottenersi universalmente, conviene di congiungere la grazia con la natura»¹⁴⁹.

Quella missionaria fu una vita animata da forti ideali in un clima di impegno e preghiera, con un metodo «tutto quiete e che esclude ogni sorta d'esteriorità»¹⁵⁰, nutrita da una solida mistica apostolica sostanzialmente ignara di far parte di un disegno egemonico. Ai gesuiti, ai lazzaristi, ai redentoristi e ai passionisti interessava la lotta al peccato e la salvezza eterna della gente. Andavano di villaggio in villaggio, catechizzavano e confessavano.

¹⁴⁷ *Osservazioni*, 109, MP, 703.

¹⁴⁸ *Osservazioni*, 110, MP, 704.

¹⁴⁹ *Osservazioni*, 114, MP, 704.

¹⁵⁰ M. CAMPANELLI, *Esperienze missionarie nel Mezzogiorno d'Italia. Gesuiti e Lazzaristi nell'età di San Francesco de Geronimo*, in "...Nelle Indie di quaggiù", 158.

Secondo Châtellier i missionari inculcarono un elemento essenziale: per essere salvati occorre sapere¹⁵¹. Il principio guida dei missionari fu di istruire e far praticare i sacramenti¹⁵². Dal punto di vista ecumenico essi non fecero nulla. Presto si capì che un fossato separava i cattolici dai riformati. Ormai non si poteva parlare ai due gruppi con lo stesso linguaggio. Si limitarono pertanto ai cattolici, coscienti che essi andavano confermati, fortificati, cioè istruiti¹⁵³. Essi in un primo tempo suscitarono un risveglio nella fede e nella pratica cristiana, per poi passare a una seconda fase in cui abbozzarono un programma di formazione e di educazione della base.

Lo strumento principe della loro attività fu quello delle confessioni. Con esse insegnarono la giustizia cristiana, il perdono e la rettitudine di coscienza. L'osservanza dei comandamenti fu il sussidiario delle campagne, che plasmò l'Europa. Per loro era inconcepibile ammettere due generi di persone: un popolo cui bastasse l'osservanza dei comandamenti e una élite di persone chiamate alla santità. S. Vincenzo, come s. Alfonso e s. Paolo della Croce, erano persuasi che si dovesse spezzare il pane della verità, anche alla gente più semplice, ma che si educassero tutti ai valori condivisi del Vangelo.

Il moto missionario che si era sviluppato nel XVI sec., con il '600 si sviluppò sempre più sia per l'impegno dei missionari (in missione ci mandavano i migliori), sia per la risposta delle folle «che li accoglievano, vi partecipavano e vi cooperavano [...]». La missione divenne nel XVIII secolo in certe regioni, la forma privilegiata scelta dalle popolazioni per vivere la loro religione»¹⁵⁴.

Lo scopo delle campagne missionarie fu questo: la lotta contro il male. E la confessione ne fu lo strumento principe. Da allora per diversi secoli il confessionale ha fatto parte non solo dell'arredo liturgico delle nostre chiese, ma è stato un elemento formativo della nostra società. Mettendo da parte ogni compiacenza apologetica, possiamo laicamente concludere che, attraverso la confessione, i missionari abbiano dato un contributo importante alle trasformazioni della società moderna.

¹⁵¹ L. CHÂTELLIER, *La religion des pauvres*, 31.

¹⁵² *Ibid.*, 34.

¹⁵³ *Ibid.*, 37.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 118.

YVONNE ZU DOHNA

MOTIVI NELL'ICONOGRAFIA DELLA MADDALENA PENITENTE E I LORO SIGNIFICATI SPIRITUALI

Tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo la donna è più che mai al centro del dibattito teologico e dell'attenzione degli intellettuali, laici e religiosi. Se la letteratura demonologica sottolinea l'intrinseca malvagità femminile, i numerosi casi di estatiche e profetesse riconosciute come carismatiche e sante mentre sono ancora in vita, paiono confermare una speciale relazione delle donne col Divino¹. In questo contesto nascono diversi motivi iconografici sulla Maddalena penitente basati su fonti diverse. Questi motivi continuano ad essere raffigurati nell'arte sino a oggi. Ma perché essi colpiscono ancora l'immaginazione degli artisti e seguitano a essere raffigurati nell'arte contemporanea? Nel rispondere a questa domanda dobbiamo partire dalla considerazione che, sebbene ogni periodo abbia uno stile preciso e diverso dagli altri e sia calato in una sua dimensione politica e sociale distinta, tuttavia si possono identificare attraverso i secoli due modi principali di rappresentare la Santa, due filoni ben individuabili e in antitesi tra loro.

I motivi nella iconografia della Maddalena penitente

La Maddalena penitente nel deserto

Bonamicus, *Maria Maddalena, Margherita e Brigida d'Irlanda*, 1225,
San Prospero

Il motivo della Maddalena penitente era nato in un periodo di emancipazione religiosa femminile. Prima c'erano solo pochi precursori come Ro-

¹ G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1992 (Sacro-Santo 2), 30.

berto di Arbrissel o santa Ildegarda di Bingen che si erano impegnati a liberare le donne dai sospetti gravanti su di loro a causa sia del ruolo svolto da Eva nel peccato originale, sia a causa della debolezza intellettuale e morale assegnata alla donna nella tradizione letteraria dell'epoca, alla quale attingevano abbondantemente gli autori del Medioevo. Dal 1200 in poi si formò una spiritualità femminile specifica che non si limitava a ricalcare quella maschile. Questo processo all'inizio era discreto e non aveva messo in dubbio il doppio postulato che caratterizzava lo status della donna nella Chiesa medievale: l'uguaglianza dei due sessi sul piano della Redenzione, ma, allo stesso tempo, la subordinazione della donna rispetto all'uomo nel campo sociale e religioso. Successivamente, però, era diventato evidente per il clero che un certo numero di donne impegnate in esperienze di intensa vita spirituale avevano acquisito un'ampia autonomia, se non addirittura una certa superiorità rispetto agli uomini².

La rappresentazione della Maddalena penitente ha origine nel XIII secolo in Italia per impulso dei Francescani, che sviluppano la leggenda della Maddalena eremita nel deserto. Un affresco del 1225 con la Maddalena è in San Prospero a Perugia e porta la firma di Bonamicus (fig. 1)³. In ambito francescano nasce, dunque, il soggetto della Maddalena penitente e viene sviluppato nel Duecento in Italia, nel paese delle leggende di penitenza⁴. Questo motivo viene recepito ancora nel Duecento in Germania e in Spagna e nel Trecento anche in Francia e lì raggiunge grande popolarità⁵. Presso i francescani è diffusa l'immagine di Santa Maddalena coperta di peluria⁶, risalente alla *Legenda Aurea*⁷.

² A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIIIe-XIIIe siècle)*, Paris 1994, 150.

³ Cataloghi della Galleria dell'Accademia di Firenze. Dipinti, vol. I: *Dal Duecento a Giovanni da Milano*, a cura di M. Boskovits - A. Tartuferi, Firenze 2003, 10.

⁴ M. ANSTETT-JANSSEN, *Maria Magdalena*, in *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, VII, a cura di W. Braunfels, Rom - Freiburg - Basel - Wien 1974, 516-541.

⁵ Sono tipi di immagine che scompaiono poi durante la Riforma e la Controriforma oppure che vengono reinterpretati sostanzialmente da un punto di vista formale o del contenuto. J. HELD, *Marienburg und Volksfrömmigkeit. Zur Funktion der Marienverehrung im Hoch- und Spätmittelalter*, in *Frauen. Bilder. Männer. Mythen. Kunsthistorische Beiträge*, a cura di I. Barta - Z. Breu - D. Hammer-Tugendhat - U. Jenni - I. Nierhaus - J. Schöbel (Kunsthistorikerinnentagung 3, Wien, Sept. 1986), Berlin 1987, 35-68.

⁶ I capelli che prima la aiutarono a peccare. Unge i piedi di Gesù: «Si rannicchiò piangendo ai piedi di lui e cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di olio profumato» (Lc 7, 38).

⁷ La figura di Maria Maddalena ha avuto una storia cangiante e a partire da Gregorio Magno sono tre le sante mescolate in lei. La sua fama di prostituta è probabilmente dovuta a papa Gregorio Magno, che nell'anno 591 deve averla equiparata in una predica con la pec-

Questo tipo mostra il corpo della Santa avvolto da lunghi capelli⁸. La Maddalena qui prende come modello la precedente santa Maria Egiziaca come santa eremita, il cui corpo è coperto di peluria⁹. Questa raffigurazione risale ad una leggenda del VII secolo e racconta di una prostituta convertita che si reca nel deserto per fare penitenza. Vive nuda e bruciata dal sole, finché non arriva un sacerdote che per compassione le lascia il suo mantello¹⁰. Nel X secolo da questo racconto si sviluppa la leggenda della Maddalena penitente¹¹. Maria Egiziaca e Maddalena, però, non si fondono però, ma continuano a coesistere. Le due penitenti, infatti, hanno attributi diversi. La peluria sulla loro pelle invece risale alla leggenda di Sant'Agnese, i cui capelli crebbero miracolosamente per proteggere sua la nudità. Con l'assunzione di queste caratteristiche, alla Maddalena viene sempre di più attribuito il ruolo di una penitente, finché essa molto più tardi diventerà la penitente per eccellenza. Il motivo della Maddalena pelosa infine viene col tempo soppiantato dalla Maddalena seminuda o nuda, basata sulla visione della Maddalena come prostituta.

catrice che asciuga i piedi a Gesù. Questo ha portato al fatto che Maria Maddalena per lungo tempo è stata equiparata a Maria di Betania, la sorella di Marta e Lazzaro. Nella Chiesa ortodossa e nel protestantesimo Maria di Magdala, Maria di Betania e la peccatrice che asciugò i piedi a Gesù sono sempre state considerate tre persone diverse, alle quali la Chiesa ortodossa dedica tre giorni di commemorazione distinti: alla peccatrice convertita il 21 marzo, a Maria di Betania il 4 giugno e a Maria Maddalena il 22 luglio. La sua triplice identità è stata messa in dubbio per la prima volta negli anni tra il 1517 ed il 1521 da Jacques Lefèvre d'Étapes, che però inizialmente fu poco ascoltato. A volte la santa Maddalena è anche stata considerata la fidanzata di san Giovanni. Soltanto quando questo fu chiamato all'apostolato, santa Maddalena sarebbe stata dichiarata peccatrice e prostituta, per la cui conversione e pentimento furono successivamente trovate molte prove. Essa asciuga i piedi di Cristo con gli stessi capelli che prima la aiutarono a peccare: «... lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli» (Lc 7, 44). A causa di questo gesto Maddalena ottiene dagli interpreti teologici il suo primo titolo di *mirofora*, portatrice di profumo: «Per questo ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco». Poi disse a lei: «Ti sono perdonati i tuoi peccati». Allora i commensali cominciarono a dire tra sé: «Chi è quest'uomo che perdona anche i peccati?». Ma egli disse alla donna: «La tua fede ti ha salvata; va in pace!» (Lc 7, 47-50).

⁸ ANSTETT-JANSSEN, *Maria Magdalena*, 520.

⁹ Gesto di devozione e di dedizione delle mani, che più tardi Rubens svilupperà ulteriormente amplificando notevolmente il gesto di penitenza; *Imagination und Imago. Festschrift Kurt Rossacher*. Zum 65. Geburtstag von Kurt Rossacher und zum 10jährigen Bestandsjubiläum des Salzburger Barockmuseums, a cura di F. Wagner, Salzburg 1983 (Schriften des Salzburger Barockmuseums, 9), 203.

¹⁰ ANSTETT-JANSSEN, *Maria Magdalena*, 56; E. DORN, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967 (Medium Aevum, 10), 56.

¹¹ ANSTETT-JANSSEN, *Maria Magdalena*, 54, 429.

Nella Maddalena nel deserto, invece, coperta da un manto di peli, diventa centrale l'incontro della Maddalena con Dio. La Maddalena penitente nel deserto mostra una strada personale e propria verso Dio, caratterizzata da povertà, solitudine e umiltà. Questa strada è confermata da Dio, visto che gli angeli vengono a nutrirla. Gli angeli sono un segno della vocazione di Dio. Con questo viene approvato anche l'accesso a Dio da parte di Maddalena sotto la propria responsabilità e indipendente da altri esseri umani. Sola, forte e senza alcun aiuto terreno, viene condotta dagli angeli. Non si tratta qui dunque tanto di una caratterizzazione della mistica femminile, quanto della dignità della donna come essere autonomo, libero e indipendente, che trova la sua via verso Dio in piena responsabilità. Con ciò la raffigurazione della Maddalena penitente e orante va oltre la normale rappresentazione del suo ruolo e dei suoi compiti. Avviene una rivalutazione della donna nel senso della verità della creazione. Questa verità nel programma pittorico della Maddalena penitente viene confermata quasi come un atto giuridico attraverso la presenza dei vescovi nella raffigurazione della morte della Santa (fig. 2).

Maddalena vera penitente

Donatello, *La Maddalena*, 1457, Museo dell'Opera del Duomo, Firenze

Donatello riprende questo motivo nella sua scultura lignea di Maria Maddalena scolpita intorno al 1460 e conservata nel battistero di Firenze (fig. 3)¹². Ma presenta anche una interpretazione nuova e diversa dell'iconografia dovuta al fatto che le scene sono tratte dalla leggenda completa e vengono mostrate singolarmente¹³. Ella ha i capelli molto lunghi e il viso rugoso di una donna anziana.

Questa raffigurazione è basata sulla rappresentazione della Leggenda Aurea da parte dell'anonimo pittore fiorentino conosciuto come il *Maestro della Maddalena* nell'Accademia di Firenze. Il dipinto è composto da una grande immagine centrale della Santa con quattro scene della leggenda tratte in parte dalla Bibbia e in parte dalla Leggenda Aurea e da altre fonti tardive. La storia è quella di una donna che vive per trent'anni da sola in

¹² R. C. WIRTZ, *Donatello*, Masters of Italian Art, Köln 1998, 96.

¹³ A. WEIS, *Andachtsbild*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, a cura di J. Höfer - K. Rahner, I, Freiburg 1957, 504-505.

montagna senza mangiare alcunché, viene sollevata da angeli sette volte al giorno nelle ore canoniche. Qui la storia è incrociata con quella di Santa Maria d'Egitto, la prostituta penitente che venne a Gerusalemme e non fu in grado di entrare nella chiesa della Santa Croce finché non si pentì e fece voto di rinunciare al mondo. Si ritirò nel deserto e lì le sue vesti caddero a pezzi, e i suoi capelli crebbero tanto velocemente che ella ne fu coperta¹⁴.

L'espressione realistica è struggente. La sua pelle è rinsecchita e così sottile che traspaiono le ossa. I suoi occhi guardano in direzioni diverse, uno è semichiuso, l'altro aperto. La sua sofferenza fisica intensifica il grado di dolore. Ha sopportato il dolore peggiore. I suoi denti mancano e la sua bocca è semiaperta, come se volesse dire qualcosa (fig. 4). Ella è ovviamente trasandata, brutta, sola e disperata al momento della conversione. Donatello crea il contrario di una Maddalena bella, ma allo stesso momento le conferisce un altro tipo di eleganza. Le sue mani chiuse in preghiera sono sottili e diverse dalla sua faccia. Le sue braccia sono forti e i muscoli appaiono sotto la sua peluria. Di profilo rivela una posizione aggraziata. Coperta da questa brutta peluria, il suo corpo ha forme sottili e quasi eleganti. Quello che è veramente orrendo è l'espressione della sua faccia. La scultura di Donatello tocca profondamente l'osservatore, lo sconvolge. Ciò rappresenta una fondamentale rottura e un prendere le distanze da altri ritratti di Maria Maddalena. C'è una completa mancanza di bellezza seducente, intesa nella sua accezione tipica. La sofferenza terribile, vera, cruda è mischiata a una bellezza della gestualità e sembra andare molto oltre la sofferenza terrena. La morte stessa viene qui annunciata in modo palese, e il degrado del corpo è stato documentato quasi al punto della decomposizione. Recentemente la sua figura è stata paragonata al *memento mori* del barocco. Il corpo come involucro della nostra esistenza, in movimento verso la vita nell'aldilà¹⁵.

Come Michelangelo, Rembrandt e molti altri artisti nel loro periodo tardivo, Donatello lascia la strada della bellezza classica e il concetto di meditazione platonica. La malattia e il deterioramento del proprio corpo portano artisti di una certa età a discutere e a esprimere il pensiero della morte e della vita nell'aldilà. Per questo la Maddalena è segnata dalla morte e la sua speranza viene espressa attraverso le sue mani belle che pregano Dio. L'ultima parte "bella" che indica una specie di speranza.

¹⁴ P. MURRAY - L. MURRAY, *The Oxford Companion to Christian Art and Architecture. The Key to Western Art's Most Potent Symbolism*, Oxford 1998, 293.

¹⁵ WIRTZ, *Donatello*, 99.

Dunque Donatello sembra così moderno, ma continua a usare l'iconografia e anche il linguaggio artistico classico. La bruttezza che esprime la disperazione e la bellezza che esprime il Divino. Ciò appare così nuovo perché abbraccia tutto con il suo iper-realismo. Per questo diventa sconvolgente, mentre le sculture del medioevo, spesso più brutte e sfigurate, non hanno lo stesso impatto visivo, perché le proporzioni e le espressioni sono così poco realistiche che ne capiamo il significato simbolico, ma ciò non è in grado di sconvolgerci. Donatello sviluppa il linguaggio della sofferenza, ma non è in grado di esprimere un sentimento psicologico. Usando il linguaggio tradizionale, egli rimane nell'espressione iconografica. Fatta eccezione per Desiderio da Settignano e Benedetto da Majano che ripetono questo tipo in modo lievemente addolcito, questa raffigurazione rimane un caso singolare e non viene sviluppato oltre.

La bella Maddalena

Tiziano Vecellio, *La Maddalena*, 1532, Palazzo Pitti, Firenze

Più tardi il motivo della Maddalena coperta di peli si trasforma in un motivo di una bella Maddalena penitente seminuda. Ciò porta ad un sempre crescente interesse per il corpo della Santa come espressione fisica e psicologica del pentimento, e porta a mostrare la Maddalena sempre più nuda e più sensuale. Specie in Italia, attraverso la riscoperta dell'antichità si giunge a una nuova interpretazione del corpo nudo¹⁶. Non soltanto il paesaggio diventa più ricco, più dolce e più elegante, ma anche la Maddalena stessa. Si tratta qui di una evoluzione che inizia con una peluria che avvolge sensualmente le forme del corpo oppure che viene sottolineata da fibbie. Un esempio ne è la *Elevazione* del Riemenschneider del Münnerstädter Altar (fig. 5). Successivamente vengono liberate le ginocchia e le braccia dalla pelliccia, fino ad arrivare alla Maddalena seminuda e poi nuda. La prima Maddalena nuda si trova sull'altare dell'apocalisse del Meister Bertram (fig. 6)¹⁷. Essa non è più seduta in un paesaggio brullo, ma in un paesaggio dolce e piacevole. L'arte tedesca con la Maddalena nuda non introduce soltanto

¹⁶ Ciò non vale soltanto per le raffigurazioni dei santi, ma anche per gruppi di Cristo e san Giovanni, come la raffigurazione del "Schmerzmann" (Uomo dei dolori). R. HAUSSEHERR, *Über die Christus-Johannes-Gruppen. Zum Problem „Andachtsbilder“ und deutsche Mystik*, in *Beiträge zur Kunst des Mittelalters*. Festschrift für Hans Wentzel zum 60. Geburtstag, a cura di R. Becksmann - U.-D. Korn - J. Zahlten, Berlin 1975, 79-103.

¹⁷ London, Victoria and Albert-Museum.

una nuova iconografia dell'immagine, ma definisce in modo del tutto nuovo l'immagine della penitente¹⁸.

Si distingue, in modo ingiustificato, tra l'eros che mostra la sua nudità nella casa di Dio e l'eros che si manifesta e si esprime attraverso il tatto, nelle strade e nelle campagne, dove la "strega" sazierà il suo desiderio tutt'altro che estetico¹⁹. Il desiderio passa attraverso il tatto ma anche attraverso l'occhio, lo sguardo, e perciò l'occhio non è solo la fonte del desiderio e del piacere contemplativo, ma anche della malinconia che porta lontano dalle vie della contemplazione divina. C'è un eros visivo, contemplativo, e un altro, degradato dal tatto (Marsilio Ficino). Questo dualismo reggerà la politica sull'eroticismo dell'epoca, sia nel campo della spiritualità più raffinata, dell'arte e della filosofia, sia in quello meno raffinato della magia popolare. Ma è legittimo questo sdoppiamento dell'eros? La sua deformazione non è forse la condizione indispensabile del suo essere più profondo? L'eros non è nello stesso tempo, forse, spirituale e carnale, sublime e perverso, divino e demoniaco?

Questa premessa radicale, che dequalifica il tatto a favore della vista, racchiude tutta una poetica dell'immaginario del Rinascimento: l'arte, e in par-

¹⁸ M. ANSTETT-JANSSEN, *Maria Magdalena in der abendländischen Kunst. Ikonographie der Heiligen von den Anfängen bis in das 16. Jahrhundert*, diss., Freiburg 1961, 250, 313.

¹⁹ Tutti gli eccessi dell'arte, della pittura, della letteratura, della filosofia, l'eroticismo che evoca la magia naturale, la simpatia con gli astri e la natura, l'eroticismo che si manifesta nelle chiese e nelle cattedrali, non possono sfuggire alla censura finché essi si incarnano nelle vecchie streghe che appagano il loro desiderio nell'umida lascivia di un bacio o nell'impudicizia dell'accoppiamento. La strega: la figura dell'antivenere e dell'anticristo. Ragioni molto complesse: la necessità di una condanna di fronte a una sessualità insolente, maestosa o delicata della pittura italiana del Quattrocento, alla nudità degli splendidi corpi di Michelangelo o dei "dannati" ambigui e lascivi del Giudizio Universale di Luca Signorelli. In questo contesto la strega appare come il rifiuto di una sensualità eccessiva dei corpi e della nudità. La strega è la controparte dell'estetica del Rinascimento fondato sulla scoperta e sull'esaltazione del corpo e dei suoi furori. Da sempre le paure degli uomini sembrano ruotare attorno a un paio di temi che ritroviamo pressoché identici nella grande maggioranza delle società: la morte, la sessualità senza limiti, l'incertezza dell'aldilà. Tutto sembra concentrarsi in ciò che Freud chiama *heimlich* e *unheimlich* (64-65). È l'eroticismo più crudo, sterile, senza alcuna funzione economica (procreativa) il vero nemico del cristiano. Le streghe incarnano questo eroticismo desiderato e represso, sono le nemiche della Chiesa e della società e vanno annientate. Esse rappresentano la parte maledetta del piacere che per la società moderna rappresenta l'eresia più pericolosa per lo squilibrio sociale ed economico che porta. C'è un eroticismo incoraggiato dall'arte e dalla cultura alta combattuto nella lotta alle streghe che incarna l'eccesso di impulsi erotici dell'individuo. Di fronte a questo eroticismo estetico, la Chiesa si pone come istituzione garante dell'ordine del buon vivere, cacciando senza pietà, fuori dalle sue mura, la sensualità non sublimata e senza misura della strega nel Sabba.

ticolare la pittura e la musica, sono l'espressione più sublime e perfetta della gerarchia dei sensi. Passando dall'esaltazione dell'anima al disprezzo del corpo, la teologia cristiana e il platonismo si erano trovati di fronte a un vero abisso. Marsilio Ficino, invece, passa dalla glorificazione dell'anima all'esaltazione della bellezza corporea. L'esercizio dell'orazione e della vita devota sembra avere raggiunto in quegli anni anche le corti, in connessione probabilmente con la diffusione della cultura neoplatonica. Il nesso tra la cultura neoplatonica, ambienti devoti e pratica della vita contemplativa si coglie particolarmente nell'esperienza della beata Elena Duglioli, seguace delle dottrine spirituali di Pietro da Lucca, la cui esperienza mistica è raffigurata nella celebre *Estasi di santa Cecilia* di Raffaello²⁰.

Tiziano è uno degli artisti che cambia fundamentalmente l'immagine della Maddalena. Ma vediamo in che modo. Il dipinto di Tiziano *La Maddalena* del 1532 a Palazzo Pitti, Firenze (fig. 7) è una immagine tipica per ambienti domestici, destinata alla meditazione privata delle donne. La donna di Tiziano è reale; vivace e sensuale è il modo nel quale si tocca i capelli e il corpo. In Tiziano c'è come una trasfigurazione fisica delle donne nell'esperienza dell'estasi: il volto diventa bello, risplendente, roseo, come quello di una giovinetta; la visione celeste è accompagnata dalla musica angelica, secondo un'immagine assai diffusa nell'iconografia e che trova una delle sue massime espressioni nella *Santa Cecilia* di Raffaello²¹. In quest'opera la disposizione degli angeli che suonano il loro concerto riflette il principio matematico dell'armonia ed esprime l'adesione del pittore alla filosofia neoplatonica di Marsilio Ficino. In questo quadro Raffaello esprime lo stesso tema della visione beatifica, attraverso la conciliazione delle teorie dell'Umanesimo neoplatonico con la spiritualità cristiana dei circoli del Divino Amore. La connessione tra visione estatica e rappresentazione pittorica del Divino o del mondo celeste è molto stretta; a volte le stesse beate fanno riferimento esplicito alla pittura. Le visioni di alcune sante vive vengono tradotte in immagini e cicli pittorici da artisti famosi. Se l'esperienza mistica fa riferimento a un mondo di luce e si esprime nel dolce linguaggio del Divino Amore, essa è tuttavia accompagnata dal ricordo costante della passione.

Questa sensualità si esprime anche nel senso estetico. Tiziano usa un "ductus" femminile, come dice Rona Goffen²². Con i colori Tiziano crea

²⁰ ZARRI, *Le sante vive*, 38.

²¹ S. MOSSAKOWSKI, *Raphael's St. Cecilia, An iconographical study*, «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 31 (1968) 1-24.

²² R. GOFFEN, *Titian's women*, New Haven - London 1997, 89.

una nuova interpretazione della femminilità: una fiducia delle donne nel loro corpo. Questa raffigurazione va vista non soltanto nel contesto della nascita del concetto di individuo, dell'indipendenza dell'uomo e specialmente della emancipazione della donna nel Rinascimento. A ciò va aggiunto anche un altro aspetto: a Venezia l'iconografia della Maddalena è legata all'iconografia della cortigiana, con una visione che unisce insieme le due cose. Tiziano dice che si lavora meglio a Venezia perché ha la «comoditate de puttane»²³. La Santa come patrona delle cortigiane. Nel Rinascimento – dice Held – la sessualità era un potere, potere di organizzare la vita in modo individuale, sessualità inclusa. Con la trasformazione dell'immagine in quella di una cortigiana, si crea un tono per così dire moralistico. Così da quel momento in poi Maddalena, se esprime da un lato la ricerca di una sessualità più libera, fuori del matrimonio, dall'altro fa vedere che questa libertà deve essere condannata. Così con Tiziano nasce una sorta di ambiguità tra il corpo sensuale, la donna sicura di se stessa e la “coscienza del peccato”, “sicurezza di sé e rimorso”.

La conversione della Maddalena da adesso in poi si basa sull'immagine della cortigiana penitente, ma nelle ultime raffigurazioni di Tiziano a Napoli del 1560/7, tuttavia, l'accento cambia (fig. 8). La donna ora è vestita con un velo e ha come attributi un libro e il teschio. La Maddalena è ancora molto sensuale. Nelle figure e nei santi del Rinascimento gli artisti trovano lo spazio per la crescente sensualità. Prima e durante la Controriforma, infatti, la Chiesa condannava la sessualità libera, e anche lo stato cercava di contenerla, stabilendo che la sessualità doveva essere vissuta soltanto nel matrimonio, per proteggere le famiglie²⁴. Questa immagine della Maddalena penitente – spesso commissionata da donne potenti come Isabella Gonzaga ed altre (come notano Held, Schmied e Goffen) è un'immagine esemplare, atta a controllare certi gruppi sociali, il lusso di certe famiglie d'élite, e porre così freno ad una sessualità libera. Maddalena come cortigiana era la figura tipica per esprimere questo insegnamento. Nell'arte vediamo sempre di più questa ambiguità tra un corpo seducente e la penitenza che si svilupperà nel periodo seguente, nel Manierismo, come è manifesto nel lavoro del tardo Tiziano e in Tintoretto.

²³ A. PRATER, *Im Spiegel der Venus*, München 2002, 56; H. OST, *Tizians sogenannte "Venus von Urbino" und andere Bublerinnen*, in *Festschrift für Eduard Trier*, a cura di J. Müller-Hofstede; U. MARINELLI, *Das säkularisierte Andachtsbild. Magdalenen: Tizian (Palazzo Pitti, Galleria Palatina, Florenz) Velázquez und Ribera*, Seminar “Kunst und Eros” 2005, 15.

²⁴ GOFFEN, *Titian's women*, 110.

Maddalena e psicologia

Caravaggio, *Maddalena*, 1596-97, Galleria Doria-Pamphilj, Roma

Accanto a questo movimento di una Maddalena bella e sensuale nasce un nuovo linguaggio. Va qui sottolineato come questo approccio dal fascino moderno non inizi soltanto dopo la caduta della iconografia della Maddalena nuda penitente nel Barocco. Già dall'inizio, dal primo Rinascimento, abbiamo questo approccio fondamentalmente diverso, che si sviluppa in parallelo con l'altro: un approccio meno bello, meno delicato, ma indubbiamente più profondo.

Caravaggio riprende questa impostazione leonardesca che privilegia l'immagine dell'espiazione per la sua Maddalena. Caravaggio interrompe la strada della «bella dolcezza erotica da contemplare o da godere» e mostra un nuovo concetto: una bellezza non nel tipo ma nella raffigurazione stessa, un erotismo creato con i gesti, una profondità di sentimenti di afflizione e assorta introspezione.

La Maddalena penitente nella Galleria Doria Pamphilj è uno dei primi quadri creato nell'ambiente Del Monte (fig. 9). Giovanni Pietro Bellori – un contemporaneo di Caravaggio – parla di una ragazza che si asciuga i capelli. Bellori era un grande critico di Caravaggio, che cercava sempre la bellezza ideale e perciò aveva difficoltà a entrare in questa raffigurazione. Ma se guardiamo meglio, il quadro raffigura il momento della disperazione totale. Caravaggio ha usato la ragazza che riconosciamo anche nella *Fuga in Egitto* (fig. 10). Come molte altre volte Caravaggio usa la stessa persona, in questo caso una vera cortigiana con cui lui aveva evidentemente rapporti, per le figure religiose. La usa come Maria, ma anche come una Maddalena penitente. Vediamo una bella ragazza con i capelli castani-rossi. Una stanza scarna, una sedia bassa quasi per bambini, accanto si vedono i gioielli e l'olio profumato. La collana di perle è rotta come se lei se la fosse tolta con forza per liberarsi del suo fascino. Lei è immersa in se stessa, in introspezione, con i capelli sciolti, scarmigliati, le mani rosse dal lavoro, l'orecchio rosso come a mostrare la grande tensione, gli occhi chiusi, le lacrime che rigano il volto, il collo piegato a destra, quasi piegasse il collo fino al dolore; tutto a far vedere fisicamente la tensione interna. Ha le braccia sul grembo e una mano nell'altra. Così le spalle, la testa e le braccia creano un cerchio. Il cerchio che vediamo anche nella seconda versione di San Paolo (fig. 11). Il cavallo, le sue zampe e le braccia di San Paolo creano un cerchio analogo. Sembra che due mondi, la parte animalesca e la parte umana, il cielo e la terra si abbraccino. Il divino si manifesta in una forma fisica, nel cerchio, nella forma perfetta e infinita.

Nella Maddalena il cerchio sembra come una forma in cui lei protegge il suo grembo; una parte predominante per una cortigiana. Nel quadro si vede ancora la cintura di stoffa rossa, l'ultimo oggetto del suo mestiere precedente. Con le sue braccia sembra cullare con tenerezza questa parte del suo corpo. I suoi gesti sono echeggiati dal disegno del suo vestito verde. Lei ha alzato il suo grembiule e così vediamo questo recipiente, che è disegnato sulla stoffa. Ben visibile sotto il suo corpo sembra che questo recipiente tenga tutto il suo corpo, ripetendo il motivo delle sue braccia intorno al grembo, quasi che anche questo fosse un recipiente.

Così Caravaggio usa la donna che conosce per esprimere una cosa essenziale della donna in generale. Il grembo, il simbolo della nascita dell'uomo, il luogo dei desideri, nel caso della Maddalena è il luogo della sofferenza. Questo luogo così accentuato, Caravaggio lo trasforma, con i gesti e i colori e i disegni sulla stoffa, in un luogo quasi "sacro", protetto. Ma Caravaggio usa anche un altro accorgimento stilistico. Mettere la Maddalena su una sedia così bassa significa sminuirla ancora di più. Come se si volesse toglierle l'ultimo pezzo della sua esistenza, l'ultimo lembo della sua dignità, trasformarla in una donna degradata. Ma c'è speranza: la luce in fondo che illumina parte del muro indica una presenza divina, niente angeli o altre figure celesti, ma si vede che la sua sofferenza viene notata, avvertita. Questa contrizione, però, ha anche un altro senso. Il quadro è dipinto in modo errato, sembra sbagliato. C'è solo un punto di vista in cui il quadro diventa perfetto nelle sue forme, e questo avviene quando il quadro si appende un po' più in basso, in modo che l'osservatore possa guardarlo dall'alto verso il basso, quasi fosse sopra di lui. Un punto di vista molto arrogante, l'osservare con commiserazione questa povera creatura. Ma in questa situazione Caravaggio fa riflettere l'osservatore stesso. Nel sovrastare qualcun'altro l'osservatore si accorge della sua arroganza, della sua presunzione. È così tipico di Caravaggio che l'opera d'arte comunichi con l'osservatore e lo faccia entrare fino al punto che l'osservatore diventa una parte del quadro, come davanti alla *Deposizione* nei Musei Vaticani, in cui l'osservatore si trova nella tomba pronto per ricevere il corpo di Cristo, dato da Giovanni nel quadro.

Questa penitenza della Maddalena va oltre il dolore provocato da altre opere, come ad esempio quella di Donatello o di Leonardo, perché fa più male e tocca il peccato dell'osservatore stesso. In un certo senso Caravaggio segue l'idea della Controriforma. A parte il battesimo e l'eucaristia, la penitenza era il sacramento più importante nella Controriforma, perché mostrava ai peccatori i loro peccati. Caravaggio mostra all'osservatore il suo

peccato. Ma nella Controriforma è la Chiesa che vuole “assoggettare le anime dei peccatori”. In questo Caravaggio è moderno, nuovo. La verità non solo della penitenza, ma la verità dolorosa della donna, toccante, che non è bella o elegante, ma crudele, è un momento di solitudine. Siamo soli in quel momento. La sofferenza è interiore, e l’aiuto è dentro di noi, attraverso un’afflizione e un pentimento profondo, sono la salvezza e il ritorno al Divino. E ciò si vede ancora più chiaramente nella seconda versione di Louis Finson, copia della *Maddalena in estasi* di Caravaggio (1606, Musée de Beaux Arts, Marseille²⁵; fig. 12).

Anche nella seconda versione Caravaggio entra nella profondità dell’essere umano. Vestiti semplici, e, come in Tintoretto, un teschio accanto. Ma Caravaggio fa vedere una situazione estrema dei sentimenti. È il momento dell’incontro con Dio, e così interrompe questa strada della “dolcezza erotica”. Come nella prima versione, la Maddalena ha abbandonato la sua vanità. La Maddalena è raffigurata come rapita nel momento mistico. Questa meditazione diventa sempre più forte. Con la pancia gonfia, il seno coperto e la pelle grigia, non vuole essere desiderata o amata, non vuole sedurre. È entrata in un altro mondo. Con gli occhi semichiusi, con la bocca aperta, Caravaggio la mostra in una *trance* disperata. Caravaggio non è interessato a rappresentare una Maddalena come simbolo della penitenza, ma a rappresentare un modo di soffrire.

Quanto ci ricorda la Conversione di san Paolo! La reazione è diversa. San Paolo convertito, bello, preso dalla luce divina, pronto a lasciarsi penetrare. Lei, invece, non ha le braccia aperte, che creano un cerchio con l’ambiente. Lei è chiusa dentro se stessa, non è più coinvolta nell’ambiente che la circonda. Tutto viene da dentro e succede dentro di lei. Al contrario di san Paolo, che è avvolto nella luce santa della redenzione, la Maddalena è avvolta nel buio terreno e tetro della disperazione, ancora alla ricerca di uno spiraglio di salvezza. Non è la penitenza facile, bella ed elegante, bensì la genuinità, l’immediatezza, che è la verità della penitenza, del momento della ricerca della conversione in completa solitudine, e allo stesso tempo un atto d’amore.

²⁵ Maddalena: uno dei suoi ultimi quadri. L’originale è perduto, ma abbiamo una serie di copie; una ha la firma di Louis Finson, successore di Caravaggio.

La Maddalena moderna

Abbiamo dunque individuato due percorsi artistici. Il primo pone al centro della rappresentazione la bellezza, sublimazione e pentimento. La conseguenza per l'arte è che la Maddalena diventa sempre più dolce e sensuale, ma sempre più raccolta in preghiera: guardando al cielo, con le lacrime agli occhi. Nasce la sensualità spiritualizzata seguendo ancora questo concetto della Maddalena sensuale penitente, originato in Spagna. Il pericolo è che la Maddalena diventi sempre più un'immagine smielata, per così dire, come si vede chiaramente nella Maddalena di Cagnacci. Egli è l'autore della Maddalena svenuta (fig. 13). Definito dalle fonti artista bizzarro e stravagante del Seicento, molti dei suoi dipinti raffigurano figure femminili e soggetti profani. In questo quadro vediamo la Maddalena che mostra la sua nudità. La testa all'indietro e le guance rosse danno una sensazione molto erotica. I mezzi adesso sono diventati eccessivi, troppa nudità, troppe lacrime. Così la Maddalena diventa un oggetto da godere. La penitenza definita in questo modo, come pentimento che non sembra scalfire l'anima, non convince più.

La conseguenza è che già dal Cinquecento in poi questo tipo di "Maddalena, cortigiana penitente" esce dall'ambiente della Chiesa per rimanere solo nell'ambiente privato, nelle case private, in quadri da salotto. In questi quadri si riconosce l'iconografia tradizionale con la Maddalena nuda, un paesaggio, il teschio. Ma questi simboli sono vuoti. La cosa che domina nel quadro è il corpo nudo che vuole piacere all'osservatore. I gesti sono esagerati, sentimentali, per creare un ambiente facile, conosciuto, idilliaco. Da qui esce quasi una sorta di profanità. I valori etico-morali espressi da quelle immagini finiscono per perdere di significato; si scende in un certo senso nel Kitsch. Ciò può essere visto chiaramente nella Maddalena penitente del Batoni, del 1742 (fig. 14). È uno dei capolavori di Pompeo Girolamo Batoni (detto Battoni)²⁶. In quel periodo lo troviamo quasi in ogni camera di letto. Si vede Maddalena sdraiata a terra e che legge. Non si vede più la sofferenza, non c'è penitenza. Rappresenta solo una bella ragazza che legge. Il senso più profondo dell'iconografia di una Maddalena penitente trova la sua fine. Anche le cortigiane, un fenomeno del Cinquecento, spariscono. Il quadro di Georges de La Tour (fig. 15) ne è un buon esempio: la Maddalena non c'è più. Non significa che si sia perso l'interesse per il tema della penitenza, tutt'altro, ma gli artisti sono sempre più interessati

²⁶ Lucca, 5 Febbraio 1708 - Roma, 4 Febbraio 1787.

ad un altro aspetto: la verità del peccato, la verità della sofferenza, che non si lascia raffigurare con una donna nuda, elegante, pettinata, truccata e sensuale. È per questo che il secondo filone, quello “Caravaggesco” della penitenza riesce a toccare e ad influenzare l’arte contemporanea, a farla confrontare con la penitenza. È un filone che rimane nel contesto religioso; ma mentre il primo è interessato a una manifestazione didascalica della dottrina, quest’ultimo vuole penetrare l’aspetto antropologico dell’Uomo, come creatura che anela alla salvezza e all’espiazione. Ciò appare chiaro nei seguenti esempi di pittori contemporanei.

Maddalena penitente sofferente: Van Gogh

Van Gogh nel 1882 aveva eseguito una Litografia (Van Gogh Museum, Amsterdam) con una donna nuda seduta su una pietra, che si chiamava *Sorrow* (fig. 16). Il suo viso è appoggiato sulle braccia. Non solo i gesti, ma il corpo stesso che pende triste sulle cosce e la pancia gonfia esprimono una profonda tristezza. I capelli sciolti sulla schiena rimandano subito alla Maddalena penitente. Una donna disperata, sola e nuda, non solo fisicamente, ma a livello psicologico ed esistenziale. Non ha nulla più da nascondere. Solo il dolore è visibile. Questo legame diventa ancora più interessante perché Van Gogh aveva dipinto avendo come modella la sua amante, una prostituta, con cui aveva vissuto per un certo periodo. Ciò aveva sconvolto la sua vita, perché i genitori non potevano accettare la relazione con una prostituta, che aveva già una bambina da un altro uomo²⁷. Van Gogh ha trovato in lei il suo amore, che però fu breve perché lei lo lasciò per un altro. Questa litografia parla della sofferenza dell’uomo in generale, ma una sofferenza con se stesso. Van Gogh annuncia l’iconografia della Maddalena, la persona che soffre a causa di se stessa (per sua stessa causa).

La Maddalena penitente espressiva

Emil Nolde, Tryptichon *Maria Ägyptiaca*, 1912, Kunsthalle Hamburg, tavola intermedia

Il motivo della Maddalena penitente sembra in via di estinzione, e presente soltanto in pochi esempi, come presso Emil Nolde si trova la Maddalena coperta di peluria in un ciclo simile a quello medioevale.

²⁷ A. BOWNESS, *Modern European Art*, London 2003, 63.

La raffigurazione dei santi non è il soggetto preferito dell'arte moderna, e non è al centro della sua attenzione (ad eccezione ovviamente delle opere d'arte che la Chiesa ha direttamente commissionato in tempi moderni per essere realizzati da artisti "fedeli"). Certamente ci sono delle eccezioni: Francisco Goya dipinge San Francesco, Arnold Böcklin la predica di Sant'Antonio, Salvador Dalí e Max Ernst dipingono Sant'Antonio, e così via. La Maddalena penitente coperta di peluria non si trova più nell'arte moderna: esiste solo una raffigurazione famosa di Emil Nolde del 1909, in cui la Maddalena è raffigurata coperta di peluria in un ciclo simile a quello medievale. Dal 1909 la Bibbia è stata una fonte importante per l'opera pittorica di Nolde. Egli aveva studiato i soggetti religiosi di Rembrandt, Rubens, Giorgione e Tiziano e all'inizio si era lasciato ispirare da loro sviluppando poi del tutto indipendentemente il suo stile personale espressionistico. Aveva dipinto l'Ultima Cena, la Pentecoste, un Cristo con bambini con volti come maschere, goffi, brutti e con occhi che guardano fissi; quadri pieni di colori fortissimi. Nolde parla della "profondità mistica dell'essere". In un ciclo in riferimento ad una struttura medievale del trittico, Nolde ha raccontato la vita della Maddalena nella *Leggenda di Maria Egiziaca* (fig. 17). Egli si richiama alla leggenda del vescovo Sofronio. Nolde ha scelto tre scene della leggenda: Maddalena nuda con il seno accentuato e marinai con la bava alla bocca. In questa scena Maddalena viaggia in barca da Alessandria a Gerusalemme e offre il suo corpo ai marinai. Quando arriva alla chiesa del Santo Sepolcro una mano invisibile le impedisce di entrare. Nolde dipinge Maria Egiziaca all'entrata della chiesa quando avviene la sua conversione. La Maddalena sembra una fiamma rossa, con le braccia in alto, piegata all'indietro. Non si riconosce il volto, neanche il corpo è formato bene, si vede solo la sofferenza di questa creatura verso il colore che brucia nel suo corpo. Come nella *Crocifissione* a Colmar di Grünewald (fig. 18), le braccia tese verso il cielo sono come grida per chiedere perdono (fig. 19). Maddalena entra nella chiesa in ginocchio e prega davanti alla Madonna. Nolde cambia l'ambiente e anche il destinatario. Non vengono gli angeli e non è una meditazione calma e silenziosa. Ma è un grido forte e aggressivo che comprende corpo ed anima.

La Maddalena va in penitenza nel deserto, dove vive per 47 anni a pane e acqua. L'eremita Zosimo le dà la comunione. La seconda volta che la vede, l'eremita la trova morta. Nolde ha scelto il momento in cui l'eremita la seppellisce, dopo che un leone ha scavato la fossa. Nell'ultimo quadro, alla sua morte, vediamo la Maddalena coperta da un mantello peloso (fig. 20). Si intravede o piuttosto si immagina il seno, e tutto il corpo è coperto da una fitta peluria. Accanto a lei ci sono il leone e l'eremita che sta pregando

per lei. Non è un dipinto ufficiale, come il ciclo in ambito francescano, ma sembra piuttosto avere un carattere molto intimo: sia il leone che la donna sono realizzati in un forte colore arancione, sembra che l'animale e la santa appartengano alla stessa razza, coperti dallo stesso mantello. La donna ha le mani piegate in preghiera, il volto di profilo è tranquillo e in pace con se stessa, mentre i capelli scuri contornano il bel viso. Questa morte in mezzo al verde, con il leone che in qualche modo assomiglia all'eremita con la faccia felina, sembra un atto della natura. Nolde non entra nella problematica della spiritualità femminile, nella definizione del rapporto tra la Maddalena e Cristo; piuttosto egli usa la Santa per esprimere emozioni più esistenziali, il ruolo della natura e la santità, basando però il suo dipinto sull'iconografia tradizionale. Egli appartiene pienamente all'espressionismo, essendo questo stile caratterizzato dal suo linguaggio di colore e dall'espressività dei gesti. Nolde dice delle sue opere:

«I momenti di contatto della mia arte con gente semplice erano sempre bellissimi, anche i dipinti più difficili e più profondi man mano sembravano comprensibili a loro. Soltanto con personaggi a metà corrotti, civilizzati nel luccichio superficiale cittadino era spesso difficile ... Non durò molto che rispetto ai miei quadri dovetti sentire le accuse buttate lì con leggerezza; diletteggiare e blasfemia. Le persone, abituate a pittura piacente, spesso presenti nella pittura biblica dolciastra dell'arte del Rinascimento italiano e tedesco, erano nemici dei miei quadri ardenti dall'interno».

Con la "pittura biblica dolciastra" Nolde di sicuro intendeva anche gli imitatori del Rinascimento come i Nazareni e altri "copisti" della pittura del Rinascimento. Nolde non era interessato a una immedesimazione storica, a dipingere dogmi o un'arida pittura delle idee, ma con l'aiuto della sua pittura religiosa voleva partecipare a quell'amore che secondo lui avevano vissuto anche santi come Maria Egiziaca²⁸. «Dovevo avere libertà artistica ... non avere davanti Dio come uno splendente signore assiro, ma Dio in me, caldo e santo come l'amore di Cristo». Voleva far confluire tutta la sua fede nelle sue opere e, libero da ogni norma, far sentire questi sentimenti nell'osservatore. Così nella figura della Maddalena nel suo trittico è espressa una peccaminosità abissale e nel prossimo quadro l'amore e la conversione che arde selvaggiamente, alimentato dalla profonda nostalgia di Cristo di Nolde. A questo artista importa l'essenziale nella relazione tra Maria e Dio, che

²⁸ N. WOLF, *Die Macht der Heiligen und ihrer Bilder*, Stuttgart 2004, 337.

rende percepibile con l'aiuto del colore e dei gesti delle figure; non è interessato al racconto narrativo della leggenda, fatto con l'aiuto di una iconografia tradizionale.

La Maddalena penitente psicologica

Pablo Picasso, *Crocifissione*, 1930, Musée Picasso, Paris

Questa visione della penitenza, di scoprire il modo nel quale la Santa soffre, porta direttamente a Picasso nel XX secolo, che non mostra più la penitenza di Maddalena, ma mostra la propria "Penitenza" interiore – se si può chiamare così – la sua propria sofferenza attraverso la figura della Maddalena nella "Crocifissione" (fig. 21). Un quadro non accettato dalla Chiesa, ma scelto per il Giubileo di Giovanni Paolo II nel contesto della sua lettera agli artisti, in cui il Santo Padre scriveva che anche nell'arte moderna esiste l'elemento religioso.

Sebbene la figura sia da sempre interpretata come Maria, ho provato a spiegare attraverso i disegni e gli scritti in un mio lavoro precedente che Picasso raffigurò in questa figura al centro del quadro la Maddalena²⁹. Picasso non usa l'iconografia tipica della Maddalena penitente, ma segue l'iconografia della Maddalena sotto la croce che bacia la croce. Simone Martini mostra il desiderio, la sofferenza della Maddalena per Cristo, come anche l'amore della Maddalena per Cristo. Picasso è interessato all'amore della Maddalena per Cristo, ha un interesse per questo rapporto tra uomo e donna, nel quale nasce la sofferenza dell'uomo. Picasso si chiede perché l'amore e la sessualità portano alla sofferenza, e non condanna la sessualità di per sé. Gli artisti, da Donatello, Leonardo, Caravaggio fino all'arte moderna, cercano sempre più l'aspetto umano – spirituale, invece di dipingere teorie o dottrine.

La donna in bianco nel quadro vuol proteggere Cristo e piange per Cristo, ma allo stesso tempo sembra volerlo mangiare, con la sua bocca grande, con i denti mostruosi sembra essere un pericolo per lui (fig. 22). Ma questa Maddalena è anche coinvolta in una seconda relazione: tra lei e un altro mostro alla sinistra della croce, che simbolizza il Male e il potere maschile. Maddalena ha un piede in avanti e un piede all'indietro, a mostrare la sua spinta a fuggire, ma allo stesso tempo ad andare incontro a lui.

²⁹ Y. ZU DOHNA, *Die Religionskritik in der Kreuzigung Picassos. Überlegungen anlässlich einer Johannes Paul II. gewidmeten Ausstellung aus dem Jahre 2003*, «Gregorianum» 91 (2010) 154-175.

Con gli scritti e la filosofia del tempo, sulla donna e sugli uomini, di Jean-Paul Sartre, possiamo capire i pensieri di Picasso e come questa raffigurazione sia legata alla sua vita. Nella vita di Picasso le donne erano un'ossessione; egli aveva paura di loro, ma allo stesso tempo aveva bisogno di loro e finì per distruggerle. Il quadro è come un grido. Grido del prendere coscienza del fatto che il potere maschile può distruggere la donna. Picasso capisce che la disarmonia tra uomo e donna, questo peccato, non è solo a causa della donna o colpa della donna – non è sempre la donna che ne è responsabile – come si potrebbe pensare guardando la Maddalena penitente del Barocco, che a causa della sua bellezza suscita il Male.

La Bibbia descrive questa situazione: come dopo il peccato l'uomo cerchi la donna e la donna cerchi l'uomo e voglia essere in un certo senso ossessionata da lui. Picasso non ha solo capito questo, ma vive dentro di sé questa colpa, questa lacerazione, ed allo stesso tempo sente l'incapacità di fuggire da questa ossessione per le donne. Così il quadro nasce da una sofferenza e rivelazione personale. L'arte come, dice il domenicano Regamey, nasce da una sofferenza interna. Dio tocca l'uomo e brucia dentro l'artista come una fiamma. La grande arte va oltre l'esperienza personale. Sicuramente in questo quadro non vediamo la penitenza nel senso classico. Il quadro è un grido, la disperazione totale. Il quadro grida a squarciagola questo fatto, questa incapacità, questa verità dell'uomo dalla quale è difficile fuggire. I colori brutti, le forme "goffe" e strane sottolineano questo sentimento. Il grido della disperazione totale è un grido d'aiuto! Ma il primo momento è il momento della rivelazione prodotta dall'espiazione profonda e riflessiva. Così la penitenza nell'arte moderna si trasforma in ravvedimento interiore, come frutto dell'espiazione.

Picasso ci mostra come per l'artista moderno il quadro stesso diventi uno specchio del suo travaglio psicologico, e come attraverso l'oggettivazione dell'opera riesca a liberare la sua anima dal travaglio delle sue paure.

Conclusione

In questo articolo abbiamo visto come la penitenza della Maddalena mostri due distinti filoni interpretativi e figurativi nei secoli. Queste due distinte visioni non si differenziano soltanto per la diversa enfasi della bellezza, ma anche tramite una differenziazione del concetto di penitenza, inteso da una parte come pentimento e dall'altra come afflizione e introspezione.

Si è voluto dimostrare in questa presentazione come il primo approccio si sia nel tempo rivelato sterile e abbia perso nei secoli la sua forza figurativa e di ispirazione religiosa, mentre il secondo concetto di penitenza, come afflizione introspettiva, abbia continuato nel tempo a suscitare i sentimenti e gli interrogativi necessari per portare anche l'arte moderna a confrontarsi con questo soggetto, e a far emergere l'elemento della penitenza nell'atto creativo stesso dell'artista.



Fig. 1. Bonamico, *Maria Maddalena, Margherita e Brigida d'Irlanda*, 1225, San Prospero (Perugia).



Fig. 2. Maestro della Maddalena (sec. XIII), *La Maddalena*, Galleria dell'Accademia, Firenze.



Fig. 3. Donatello, *La Maddalena*, 1457, Museo dell'Opera del Duomo, Firenze, dettaglio.



Fig. 4. Donatello, *La Maddalena*, 1457, Museo dell'Opera del Duomo, Firenze, dettaglio.



Fig. 5. Tilman Riemenschneider, *Elevazione della Maddalena*, dall'altare alto di Münnerstadt, 1490/92, Bayerisches Nationalmuseum, München.



Fig. 6. Meister Bertram, *Apocalisse* (sec XIV), Victoria and Albert Museum, London.



Fig. 7. Tiziano Vecellio, *La Maddalena*, 1532, Palazzo Pitti, Firenze.



Fig. 8. Tiziano Vecellio, *La Maddalena*, 1567, Museo Nazionale di Capodimonte, Napoli.



Fig. 9. Caravaggio, *La Maddalena*, 1596-97, Galleria Doria-Pamphilj, Roma.



Fig. 10. Caravaggio, *Fuga in Egitto*, 1596-97, Galleria Doria-Pamphilj, Roma, dettaglio.

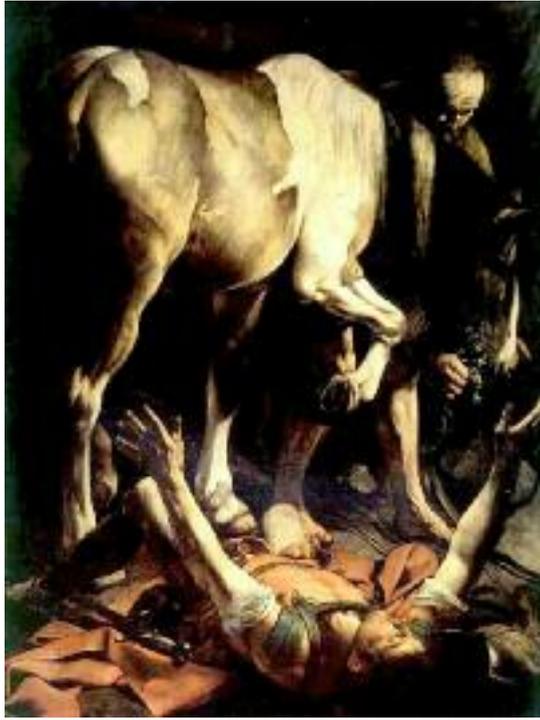


Fig. 11. Caravaggio, *Conversione di San Paolo*, 1600, Santa Maria del Popolo, Roma.



Fig. 12. Lous Finson, copia del *Maddalena in estasi* di Caravaggio 1606, Musée de Beaux Arts, Marseille.



Fig. 13. Guido Cagnacci, *Maddalena svenuta*, 1663, Galleria Nazionale d'Arte Antica, Roma.



Fig. 14. Pompeo Girolamo Battoni (Battoni), *Maddalena penitente*, 1742, un tempo Gemäldegalerie in Dresden, Perdita bellica, 1945.



Fig. 15. Georges de la Tour, *Maddalena penitente*, 1625-1650, Musée du Louvre, Paris.

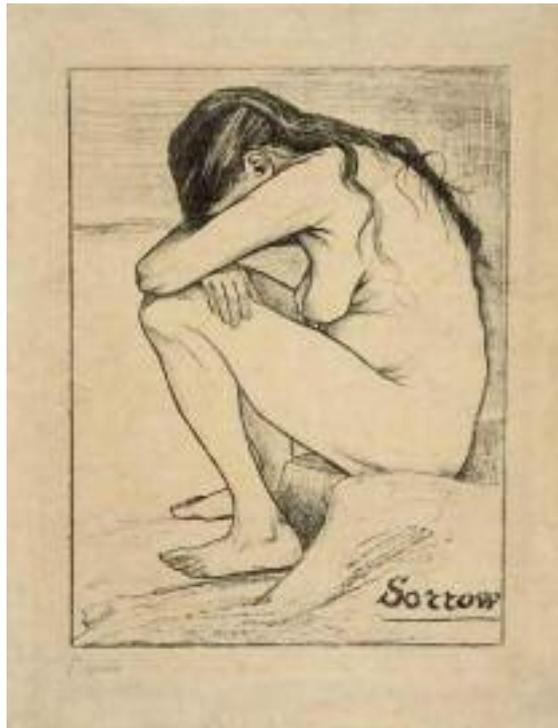


Fig. 16. Vincent van Gogh, *Sorrow*, 1882, Van Gogh Museum, Amsterdam.

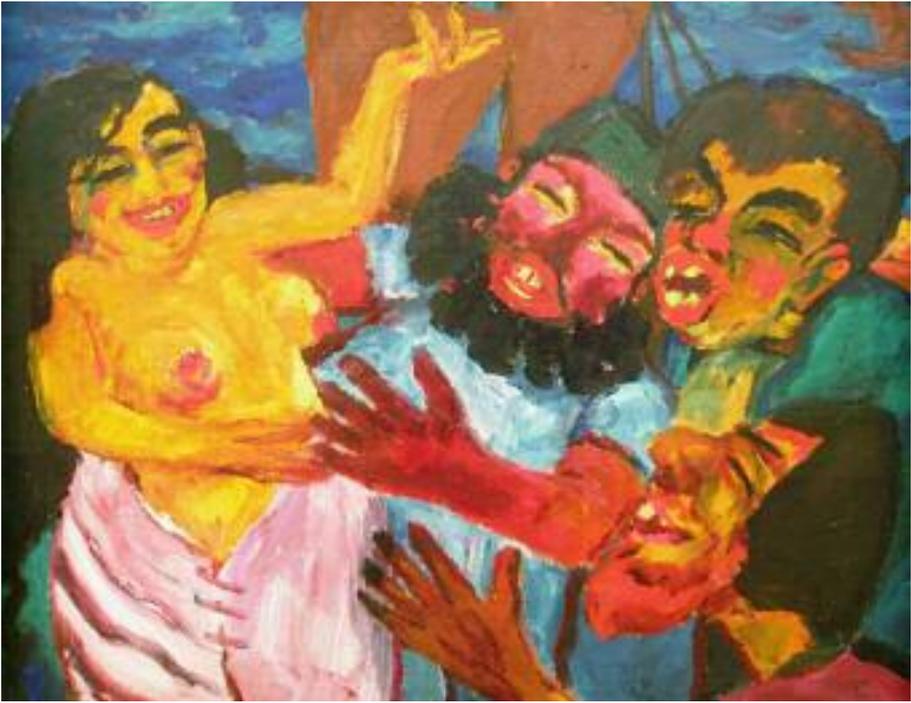


Fig. 17. Emil Nolde, Tryptichon „*Maria Ägyptiaca*“, 1912, Kunsthalle Hamburg, tavola prima.



Fig.18. Matthias Grünewald, *Crocifissione*, 1515, museo Unter den Linden, Colmar, dettaglio Maddalena.

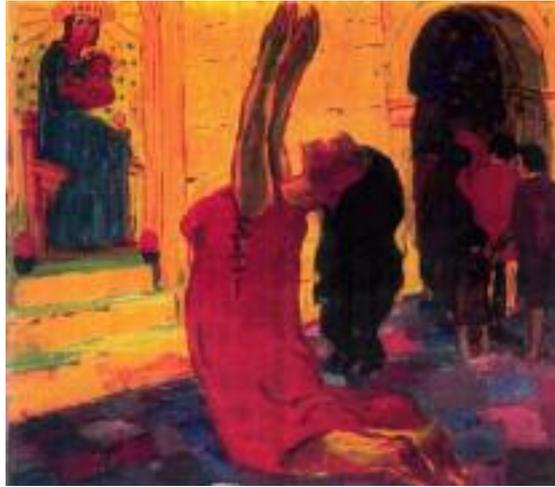


Fig. 19. Emil Nolde, Tryptichon „*Maria Ägyptiaca*“, 1912, Kunsthalle Hamburg, tavola intermedia.



Fig. 20. Emil Nolde, Tryptichon „*Maria Ägyptiaca*“, 1912, Kunsthalle Hamburg, tavola finale.



Fig. 21. Pablo Picasso, *Crocifissione*, 1930, Musée Picasso, Paris.



Fig. 22. Pablo Picasso, *Crocifissione*, 1930, Musée Picasso, Paris, dettaglio.

MAURIZIO TAGLIAFERRI

CONCLUSIONI

La penitenza: tema enorme, affrontato in questi ultimi anni da diverse associazioni teologiche italiane, quasi certamente altrove non considerato con l'ampiezza di questa sede.

Lo dimostra la ricca e brillante documentazione portata dai molti relatori, i quali, secondo il proprio costume, hanno dispiegato tutta l'ampiezza (o quasi) della storia dei concetti e dei problemi. Lo scenario problematico è stato contestualizzato da alcuni (vedi Vidal, Amarante, Rosa) nelle dottrine e nelle controversie. Abbiamo potuto così recuperare grandi distinzioni che forse avevamo dimenticato. Altri hanno evidenziato la pratica della confessione dei peccati nelle chiese ortodosse (Petra) e in quelle della riforma (Cavallotto, su Lutero e le chiese luterane: un vero cristiano non può disprezzare la confessione privata), nelle missioni popolari e nella direzione spirituale. I teologi hanno ricordato gli elementi essenziali della struttura del sistema penitenziale (o meglio: del sacramento della riconciliazione) nei quattro atti (contrizione o pentimento, accusa dei peccati o confessione, soddisfazione o penitenza, assoluzione o riconciliazione) che il decreto tridentino recepisce dall'insegnamento della Scolastica¹.

Muovendo da questi elementi essenziali alcuni ci hanno fatto vedere come ciascun sistema penitenziale, combinando in modo originale questi elementi strutturali e assegnando ad un elemento o ad un altro una determinata priorità, abbiano determinato la configurazione globale del segno sacramentale in un equilibrio tenuto saldo nel corso dei secoli: «L'atto religioso ed esistenziale della penitenza passa per tappe secolari, dal compimento tangibile dell'espiazione, al pentimento interiore, all'accusa umiliante, all'assoluzione sacerdotale»². In questa direzione vanno la prolusione di Prodi e la relazione di Vidal.

¹ Cfr. G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*. Note introduttive, Milano 1996.

² K. RAHNER, *Problemi della confessione*, in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1968, 52.

L'amplessimo *excursus* storico di Paolo Prodi nasce da anni di riflessione, da un libro³ e da molti suoi saggi. La visione prodiana della storia della confessione (esasperazione giurisdizionalista) si fonda sul pluralismo dei fori nella Chiesa (il dualismo chiesa-stato, che esiste solo in occidente), come per altro pare presupporre il suo libro sul giuramento (*Il sacramento del potere*) e sul mercato (*Settimo non rubare*): foro interno/coscienza-peccato e foro esterno/diritto positivo-reato. Oggi si ha una prevalenza del diritto positivo anche sul foro della coscienza, per cui bisogna ricostruire il vero senso della confessione puntando sulla dimensione della *soddisfazione*, come Prodi ricorda. «Personalmente – conclude Prodi – porrei ora al centro della riflessione la “satisfactio” sempre riaffermata dalla riflessione teologica come condizione per l’assoluzione: riparazione (in quanto possibile) del danno provocato con il peccato e restituzione al prossimo del maltolto, secondo l’antica sentenza dei Padri: “Peccatum non remittitur nisi restituatur ablatum”. Gli ultimi secoli hanno attenuato moltissimo – nella prassi, se non nella dottrina – questa centralità, sino a farla scomparire. Dalla riparazione e dalla restituzione del maltolto si è passati alla composizione con un’elemosina e con alcune preghiere: paradossalmente il termine stesso di “penitenza” si applica nella vita quotidiana ai tre *Pater noster* e *Ave marie* che il sacerdote impone di recitare».

Se negli anni sessanta K. Rahner aveva studiato *L’espressione “Storia della penitenza”* (edito in italiano negli anni 80 in *Nuovi Saggi*, VIII, Roma 1982, 593-602), a distanza di cinquant’anni Vidal ci ha offerto una lettura di questa storia, soffermandosi in particolare sulla prassi penitenziale *tra due concili: Lateranense IV (1215) e Trento (1545-1563)*, per arrivare a definire il processo della riforma penitenziale come processo ancora aperto. Allargando poi il discorso al post-concilio Vaticano II ha preferito parlare di un “dopo Penitenza”, vale a dire di un’epoca di definitivo superamento – almeno in Europa – del modello tridentino e medievale: «Si deve giocare con normatività diverse». Vidal ha così segnalato la curva di decadimento, nella parabola della ricezione della stessa prassi penitenziale suggerita dalla riforma liturgica generata dal Vaticano II, decretando il fallimento del nuovo Rito della Penitenza (*Ordo Paenitentiae*, 1973), nonostante il testo anteponga al tema della penitenza quello paolino della riconciliazione. Il termine si presta meglio di altri a evocare e compendiare le principali dimensioni della peni-

³ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

tenza: trinitaria (teo-logica, cristologica e pasquale, pneumatologica), ecclesiale e personale⁴.

Il salto nell'oggi e la prospettiva del domani, quali maggiormente piacciono ai pastoralisti⁵ e ai teologi, restano d'imbarazzo agli storici: presente e futuro si comprendono se si è guidati dalla conoscenza del passato. Del resto esiste una storia secolare che continua a manifestarsi nelle dinamiche del presente, condizionandolo o indirizzandolo verso mete che non si possono predeterminare. Come si può allora recuperare attraverso le normatività diverse/nuove l'esperienza penitenziale, non solo allo scopo di superare la sclerotizzazione dogmatica e la degenerazione burocratica, ma anche per tuffarci nuovamente nel mare incontaminato e ingenuo delle emozioni primordiali e della spinta escatologica? Majorano suggerire di mettere a capo di questa riflessione una domanda circa la pedagogia morale propria della Chiesa oggi: la sua risposta è "la pedagogia della libertà". All'interno di questa pedagogia della libertà rientra anche la grande opzione che il concilio Vaticano II ha operato, in assoluta continuità con il concilio di Trento, ristabilendo il primato dei sacramenti dell'"iniziazione" su quelli della "guarigione".

L'utilità di un percorso storico, infatti, mette in luce come l'Occidente nel corso del Novecento sia giunto ad un preciso esito, quello di un mondo che si organizza e si struttura non contro Dio, ma prescindendo da Dio e dalle sue chiese, sconvolgendo così sistemi di pensiero che per lunghi secoli erano apparsi come del tutto scontati. Non è solo il sacramento della Penitenza ad essere in crisi, ma in crisi sono i pastori e tutta una generazione di intellettuali che hanno vissuto e partecipato ai vari rivolgimenti e cambiamenti, cercando di cogliere il modo in cui il mondo dei credenti abbia vissuto e spesso subito i vari cambiamenti.

Del resto il bisogno di rinnovare la prassi penitenziale per renderla più incisiva nella vita dei singoli e delle comunità non assilla solo la Chiesa cattolica, «ma anche le chiese anglicane ed evangeliche, offrendo un argomento comune al dialogo ecumenico»⁶.

I riferimenti poi all'attualità, col calo delle confessioni non imputabile solo alla mediocrità dei ministri e dei penitenti, ci hanno fatto apprezzare la relazione di Mezzadri sulla buona predicazione morale dei padri lazzari-

⁴ Cfr. C. COLLO, *Penitenza (sacramento della)*, in *Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, 1106-1138, spec. 1126.

⁵ Si veda anche la lettura che ha fatto del presente convegno A. GRILLO, *La penitenza nella storia*, «Settimana», n. 35, 2009, 12.

⁶ COLLO, *Penitenza*, 1128.

sti, sul loro non silenzio intorno al tema del peccato, del pentimento e della conversione: temi comuni – del resto – a molti predicatori di tradizionali missioni popolari; in fondo furono queste «lo strumento più sintetico ed efficace del rinnovamento della Chiesa nell'età moderna e del suo disciplinamento, in quanto realizzarono un programma completo indirizzato ai cattolici, al fine di risvegliarne lo spirito di fede e di ravvivare la pratica religiosa» (così Mezzadri nel suo saggio).

I saggi sulle Indulgenze, sulla Penitenzieria apostolica e sulla direzione spirituale sono parse impresa meritoria e indicativa di una sensibilità che sa accogliere domande e curiosità culturali indipendentemente dalle mode contingenti.

Rusconi, autore di un pregevole studio sulla confessione⁷, ha notato come nella produzione a stampa italiana del XVI secolo ci sia stato uno sforzo per «immettere nella pratica devozionale il sistema delle indulgenze». Dagli oltre 600 titoli – diceva – è possibile seguire il definirsi di una prassi religiosa di lunga durata che ha i suoi punti di forza nella centralità della Roma cristiana e papale, nel ruolo dei giubilei a partire dalla metà del secolo XVI, nella recita del rosario, nelle confraternite, nei sommari e compendi, ecc.

Naturalmente esistono altre fonti – asserisce Rusconi – per ricostruire la prassi indulgenziale nella prima età moderna (la documentazione proveniente dalla Congregazione romana dei vescovi e regolari e dal S. Ufficio e, dal secolo XVII, anche dalla Sacra Congregazione delle indulgenze, oltre che dalla Sacra Congregazione dell'Indice dei libri proibiti): sarebbe stato bello un maggiore riferimento ad esse, un'attenzione alla pratica su scala locale e alle scansioni delle maggiori vicende. Lo stesso Rusconi termina la sua esposizione riferendosi a ulteriori considerazioni: «anche sull'età della Restaurazione, quando ebbe luogo un massiccio rilancio delle indulgenze presso i fedeli».

Nella relazione sulla Penitenzieria apostolica, ci è stata presentata la geometria e la geografia delle passioni umane: «le decine di migliaia di suppliche testimoniano che la “fonte romana delle grazie” venne usata in tutte le parti della cristianità, anche se con notevoli differenze regionali, e non solo in questioni matrimoniali. Tra il 1455 e il 1521, ai fedeli furono concesse 82.663 dispense matrimoniali e 18.180 *litterae confessionales* in un totale di 231.452 casi registrati». Mons. Pagano recensiva gli atti del simposio sulla storia della Penitenzieria Apostolica con queste sintomatiche espressioni:

⁷ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: La confessione tra medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

«Ignorata per lungo tempo dalla storiografia, anche cattolica e anche di tenore ecclesiale, la Penitenzieria Apostolica fu illustrata come meritava, e merita, solo a partire dal XVIII secolo, sebbene in quel medesimo tempo subisse gli strali degli illuministi come e forse più degli altri dicasteri della “corte romana”. A essa si attribuì una volontà centralizzatrice e di controllo delle coscienze che non ebbe mai. Si volle scorgere nei suoi grandi e più modesti cardinali penitenzieri dei giudici e dei canonisti freddi e burocratici, e insomma si riversò sul tribunale apostolico quel bagaglio di pressapochismi di cui il Settecento – tolte lodevoli eccezioni – inondò la curia romana nel suo insieme, benché in alcuni casi vi fosse certamente materia di censure. La Penitenzieria poté almeno evitare l'accusa, tanto forte in Lutero e nei suoi seguaci e posterì, di avidità di danaro, visto che essa non era un ufficio venale e le sue “grazie” erano concesse *sine pecunia*. E se qualche aspetto di sapore un poco “curiale” ebbe la Penitenzieria nei secoli bassi del medioevo [come ci ha ben mostrato Schmugge], essendo chiamata a occuparsi di materie del *foro esterno*, la sciolsero da questi legacci i pontefici successivi, specie Pio V e Benedetto XIV, sicché gradualmente il tribunale venne a occuparsi del solo *foro interno*, nel quale ha ancora la sua competenza canonica e pastorale»⁸.

La relazione della Zarri ha ripercorso, sulla base degli studi recenti, la costituzione dell'istituto della direzione/accompagnamento spirituale evidenziandone caratteri, scopi e momenti di evoluzione. Ha messo poi in evidenza il rapporto tra direzione spirituale, mistica e preghiera mentale, esemplificandone la diffusione nei monasteri italiani. La direzione spirituale non è stata solo controllo, ma anche pacificazione/aiuto per le anime e accompagnamento spirituale. La riuscita odierna risente del «processo di secolarizzazione iniziato nell'Ottocento, a cui si aggiunge la cultura individualistica e libertaria propria del nostro tempo», che ha «di fatto ridotto la pratica della direzione spirituale, che si era espressa particolarmente in una società patriarcale e autoritaria»; per di più «la nascita di nuove scienze come la psicologia e l'antropologia ne ha influenzato progressivamente il carattere». Comunque «non sarà inutile ricordare che nei paesi protestanti la riduzione del numero dei sacramenti e la “laicizzazione”, per così dire, della confessione, non ha comportato il rifiuto della guida spirituale individuale, che si ritiene ancora utile per l'istruzione del credente».

La professoressa Dohna ha delineato un'antropologia religiosa in cui giocano un ruolo decisivo le immagini, denotando il cambiamento dell'ico-

⁸ S. PAGANO, *La disciplina della misericordia*, «L'Osservatore Romano» 31 luglio 2009. Presenta gli *Atti del simposio sulla storia della Penitenzieria Apostolica* curati da M. Sodi e J. Ickx (Città del Vaticano 2009, Monumenta, Studia, Instrumenta Liturgica, 55).

nografia della penitenza nell'arte moderna, esempio della dimensione non solo penitenziale e panicale dei segni che popolano l'universo dell'uomo religioso, dove San Girolamo è stato superato dalla Maddalena, inizialmente cortigiana sensuale penitente destinata in seguito a scomparire nel corpo vecchio, abbruttito e sofferente, e da ultimo anche tormentato e disperato (la Maddalena di Picasso).

Tanti mi pare siano gli stimoli emersi da questo convegno. Altri si potrebbero evidenziare con maggiore calma, richiamando le varie conclusioni a cui sono giunti i singoli autori. Chiosando le parole di Poulat, mi sento di confermare che anche lo studio della storia della penitenza ci può far capire da una parte come sia avvenuto «il passaggio da un universalismo cristiano, in cui ogni cosa veniva da Dio e ritornava a Dio, ad un umanesimo secolare che lascia gli uomini alla loro libertà e alle loro convinzioni»; dall'altra ci può far meglio vedere la necessità di una «riconversione senza rinnegamenti che quel passato irreversibile richiede in particolare alla Chiesa romana». Ritorna così per la Chiesa la sfida già affrontata altre volte, ma qui forse più radicale o «in ogni caso senza precedenti ed equivalenti». Ecco il vero problema: non il ritorno del religioso, «ma il ritorno a Dio di un mondo uscito da Dio, la ricostruzione sociale di un mondo religioso dopo la quasi-riuscita della sua decostruzione sociale»⁹.

⁹ Cfr. E. POULAT, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, Torino 1996.

ABSTRACTS

Paolo Prodi, *L'istituto della penitenza: nodi storici*, 15-68

L'intervento mira a fornire una sintesi schematica dei più importanti tornanti storici dell'istituto della penitenza: l'emergere della coscienza; il sacramento della penitenza e il diritto canonico; la confusione del foro interno con il foro esterno; peccato e delitto alla vigilia della Riforma; la soluzione tridentina; la giurisdizione sulle coscienze; dalla casistica al Vaticano II. La nostra civiltà occidentale è fondata sul pluralismo dei fori e sulla dialettica tra la sfera della coscienza e la sfera del diritto, tra la sfera del peccato e la sfera del reato. Nella storia occidentale la "penitenza" ha esercitato una funzione centrale come foro rivolto, anche se con equivoci e commistioni, al foro interno dell'uomo. Questa funzione si è molto indebolita negli ultimi decenni e ciò sembra porre gravi problemi sia alla Chiesa sia alla stessa società che vede la prevalenza totale del diritto positivo come unica norma "ad una dimensione" per il disciplinamento delle azioni umane.

This article aims to furnish a schematic synthesis of the most important historic twists and turns in the institution of penance: the emergence of conscience; the sacrament of penance and canon law; the confusion between the internal forum and the external forum; sin and crime up to the eve of the Reformation; the Tridentine solution; jurisdiction over conscience; from casuistry to the Second Vatican Council. Our Western civilization is founded on pluralism and on the dialectic between conscience and law, between sin and crime. In Western history "penance" has exercised a central function as a forum towards, even if with equivocal and ambiguities, the internal forum of man. This function has been weakened greatly in the last ten years and seems to pose grave problems for the Church and for the same society which sees the total predominance of positive law as the only norm to a certain correct ordering of human actions.

Marciano Vidal, *El sacramento de la penitencia en el eje de dos concilios: Lateranense IV (1215) y Trento (1545-1563)*, 69-132

En este artículo se expone la historia de la teología y de la práctica del sacramento de la penitencia desde la alta Edad Media hasta el concilio Vaticano II. Se analizan los sistemas normativos de los concilios Lateranense IV y Trento, señalando los contextos, las normas y las aplicaciones. El autor sostiene que, en ese largo período, funcionó un solo régimen de penitencia con estas características: individualización de la culpa, declaración del pecado como medio para recibir el perdón, papel del ministro como mediador entre el pecador y Dios. Este proceso religioso comportaba, en ciertos aspectos, un control social de las conductas y de las pautas de comportamiento. El régimen laterano-tridentino de penitencia llega hasta el año 1973 en que se publica un nuevo "Ordo Paenitentiae" en la Iglesia.

This article presents the history of the theology and practice of the sacrament of Penance from the early middle ages to the Vatican II council. It analyses the norms of the council of Lateran IV and of council of Trent. The author maintains that, in this long period, only one system of Penance took place in the Catholic Church with these traits: the individualisation of the guilt, the declaration of the sins to obtain the forgiveness, the role of the ministry as mediator between the sinner and God. This religious process involved, in some aspects, the social control of the behaviours and the standards of conducts. This régime of Penance comes until the year 1973 in which a new "Ordo Paenitentiae" was published.

Basilio Petrà, *La prassi penitenziale nelle Chiese ortodosse*, 133-155

La prassi penitenziale ortodossa è il frutto di una lunga storia, particolarmente studiata da Miguel Arranz e da Frans van de Paverd. A partire dalla penitenza pubblica e dalla pratica monastica si sono articolate forme di celebrazione della penitenza individuale in contesto comunitario, con l'assoluzione del ministro ordinato e l'utilizzazione di penitenze diverse dalla scomunica. L'introduzione della stampa ha unificato ritualmente la penitenza nelle diverse chiese, pur mantenendosi differenze tanto nell'ordine delle preghiere quanto nell'assoluzione. Anche se la base dottrinale del sacramento accomuna ortodossi e cattolici, non mancano differenze che toccano in specie il ruolo del ministro e l'uso delle penitenze, differenze che nascono dalla diversa sottolineatura di elementi presenti nella comune tradizione.

The orthodox penitential practice is the result of a long history, especially studied by M. Arranz and F. van de Pauwerd. Starting from public penance and monastic discipline the byzantin church develops various forms of celebration of individual penance in the community, with the absolution on the part of the minister and the use of penances other than excommunication. The invention of printing caused the ritual unification, even though differences in the order of prayers and in the absolution remain up to now. Orthodox and catholic churches have the same theological view of the sacrament; however, there are some differences (the role of minister, the imposition of penance f. e.) that come from the diverse underlining of some elements of the common tradition.

Stefano Cavallotto, *La pratica della confessione dei peccati nelle Chiese della Riforma, 157-198*

Attraverso l'analisi degli scritti dei principali riformatori (Lutero, Melantone, Zwingli, Calvino, Bucer), dei testi confessionali e degli ordinamenti pastorali delle varie chiese protestanti (luterana, riformata, buceriana, anglicana) della prima e seconda generazione l'autore cerca di cogliere le motivazioni teologiche e di evidenziare le concrete espressioni di un "cambiamento" su uno dei temi centrali del conflitto tra le chiese nel secolo XVI: la prassi penitenziale della confessione dei peccati. Una prassi, per altro, quasi subito scomparsa nel mondo protestante, almeno come confessione individuale o "auricolare", con accenni di ripresa in questi ultimi anni, sempre però in coerenza con l'Evangelo della grazia. Dalla varietà delle posizioni teologiche e pastorali, oltre alla ben nota preoccupazione di Lutero e delle chiese luterane di conservare in qualche modo una *Beichte* ovviamente riformata nonostante le perplessità sul suo carattere sacramentale, è emerso il recupero da parte di Calvino – ancorché indiretto e dopo un'iniziale svalutazione polemica – della sacramentalità della penitenza/confessione e per certi versi dell'apporto del penitente (predicazione del pentimento e impegno per una vita rinnovata).

By analyzing the writings of leading reformers (Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Bucer) and religious texts and the pastoral dispositions of the various Protestant Churches (Lutheran, Reformed, Buceriana, Anglican) of the first and second generation the author tries to grasp the theological motivations and to highlight the concrete expressions of a "change" on a central theme of conflict between the Churches in the sixteenth century: the penitential practice of confession of sins. Practice, moreover, almost immediately disappeared in the Protestant world, at least

as an individual or "auricular" confession, with hints of revival in recent years but always in keeping with the Gospel of Grace. From the variety of theological and pastoral positions, in addition to the well-known concern of Luther and Lutheran churches to maintain a somewhat Beichte obviously reformed in spite of the perplexities about its sacramental character, emerged the recovery by Calvin - although indirectly and after initial polemical devaluation - of sacramental character of penance/confession and in some ways of the contribution of the penitent (the preaching of repentance and commitment to a renewed life).

Roberto Rusconi, «Celeste e divino tesoro»: le indulgenze e la vita religiosa dei laici agli inizi dell'età moderna, 199-224

Nella produzione a stampa italiana del secolo XVI si può individuare un supporto di particolare rilevanza per immettere nella pratica devozionale il sistema delle indulgenze soprattutto nei testi in lingua volgare indirizzati ai laici (ma anche a un clero non esattamente colto): in un ventaglio di edizioni che andava da fascicoli di poche carte a voluminosi compendi, passando attraverso veri e propri manifesti. Si tratta di una documentazione assai estesa, che abbraccia oltre seicento titoli, tramite i quali è possibile seguire il definirsi di una prassi religiosa nel corso di un periodo significativo, che va dall'apertura della crisi religiosa all'attuazione del concilio dei Trento e alla Controriforma.

The indulgences became an important element in the religious life of lay people in many ways during the 16th century. Catholic devotion was widely supported by printed editions, mainly in the Italian language, directed to the common faithful, but also to a scarcely cultivated clergy. More than six hundred titles are known in the repertories, ranging from small booklets to huge manuals, and also printed posters are listed, for a public audience. In the age of the Reformation, of the Council of Trent and of the Counterreformation the religious praxis was widely supported by a literary production of that kind.

Ludwig Schmugge, Die Pönitentiarie: ein Tribunal des Gewissens?, 225-237

Die Pönitentiarie war ein Gnadentribunal. Kleriker wie Laien, die Normen des Kirchenrechts verletzt hatten oder Dispens bzw. Lizenz erhalten wollten, mussten sich an den Papst als den Inhaber der *plenitudo potestatis* wenden. Die Ohrenbeichte praktizierten nur die Minderpönitentiarie. Sie stellten den

Gläubigen darüber eine *littera ecclesiae* aus, die nicht registriert und in der die gebeichtete Sünde nicht erwähnt wurde. Die Supplikenregister der Pönitentiarie enthalten kein Material des *forum internum*. Sie bezeugen wie Gläubige aus allen Teilen der Christenheit den römischen Gnadenbrunnen nutzten: Zwischen 1455 und 1521 wurden in Rom 82.663 Matrimonialdispense und 18.180 Beichtbriefe registriert, die Gesamtzahl aller bewilligten Suppliken betrug 213.452. Die Voraussetzung für eine Absolution bestand in einer vom Petenten geäußerten Reue. Die Pönitentiarie entschied jedoch nicht inhaltlich über die von ihm vorgebrachten Fakten, sondern übertrug die Prüfung der *veritas precum* dem zuständigen Ordinarius. Erst nach deren prozessualer Bestätigung durfte der Bischof im Namen des Papstes die Gnade erteilen. Suppliken, die gegen göttliches Recht verstossen hätten, waren nicht zugelassen und finden sich nicht in den Registern der apostolischen Pönitentiarie.

The papal penitentiary until 1569 has been a court of grace, where laymen as well as clerics after having offended the rules set up by canon law had to ask the pope for absolution, dispensation or a special license, while oral confession was practiced only by the so called minor penitentiaries. They confirmed through a written document called littera ecclesiae the confession without mentioning the type of sin. The registers of the papal penitentiary do not contain documents concerning the forum internum. Christians from all over Europe made use of the Roman „Well of grace“: between 1455 and 1521 in total 213.452 supplications have been registered including 82.663 matrimonial dispensations and 18.180 letters granting a private confessor. No absolution was given without remorse and contrition declared by the transgressor. However, the papal penitentiary did not check the facts given in the supplicants narratio but charged the supplicants bishop to do so. Only after having verified the veritas precum the grace would have been granted in the name of the pope. Supplications against divine law were not accepted by the penitentiary.

Alfonso V. Amarante, *Probabilismo, attrizionismo e contrizionismo*, 239-258

Il presente contributo si prefigge di seguire da vicino lo sviluppo storico dell'interpretazione dei concetti teologici di "attrizione" e "contrizione" particolarmente nel sistema morale probabilista. L'autore, per comprendere i rapporti vitali che hanno determinato un conflitto aspro tra i sostenitori di queste due categorie, suggerisce tre passaggi: in *primis* di comprendere il concetto di contrizione e attrizione fino alla definizione conciliare di Trento; segue poi la nascita del Probabilismo e l'interpretazione che esso ha dato a queste due categorie teologiche con la conseguente pratica pastorale

particolarmente del sacramento della riconciliazione; e infine lo scontro che ne è nato a causa delle diverse interpretazioni proposte dal probabiliorismo prima e dal giansenismo, risolte definitivamente dall'intervento magisteriale.

This contribution wants to keep a close eye on the theological concepts of attrition and contrition in the historical development of their interpretation, in particular in the moral system of Probabilism. In order to understand the essential reasons that provoked a harsh conflict between the upholders of these two categories, the author suggests three main phases: first of all, the understanding of the concept of contrition and attrition until their definition advanced in the Council of Trent; secondly, the advent of Probabilism and its interpretation of these two theologic categories with the consequent pastoral practice of Reconciliation; finally, the clash between the probabilistic interpretation and the Jansenistic one definitively solved by the magisterial intervention.

Mario Rosa, *Giansenismo e Penitenza*, 259-284

In questa analisi degli orientamenti del Giansenismo nei confronti della Penitenza si sono individuati tre momenti significativi: quello iniziale, legato con l'abbé di Saint-Cyran più direttamente a Port-Royal, quello connesso ad una catechesi giansenista come formulata dal catechismo cosiddetto di Montpellier, quello caratterizzato da un giansenismo "devoto" tra la fine del '600 e gli inizi del '700, affidato soprattutto ai nomi di Quesnel e di Duguet. Gli scritti di Saint-Cyran hanno consentito di definire alcuni elementi che rimarranno fondamentali nella successiva pratica penitenziale del movimento: la centralità della Penitenza non quale momento particolare della vita sacramentale del fedele, ma quale connotazione essenziale dell'intera esistenza del cristiano, mediante l'azione insostituibile della grazia divina nel cuore del peccatore e dietro le tracce del Cristo "modello di Penitenza". Col catechismo di Montpellier (1702) si è individuato un importante e diffuso strumento di formazione giansenista in quanto fu anche adottato nella diocesi di Parigi alla vigilia della emanazione della Bolla *Unigenitus* (1713). Attraverso le *Prières chrétiennes en forme de méditations* di Quesnel e le *Lettres sur divers sujets de morale et de piété* di Duguet, si è richiamata l'attenzione sulle forme penitenziali proposte dalla più matura religiosità giansenista e dal suo impegno di direzione spirituale nei confronti dei diversi stati della società. Come conclusione, un tema specifico dello spirito penitenziale giansenista, quello dei «gemiti dell'anima penitente», trova posto nell'opera del Guibaud, tradotta in italiano da Eustachio Degola, direttore spirituale di Alessandro Manzoni.

This essay is aimed to show the three most significant attitudes of Jansenism towards the Penitence. The first, at the beginning of the movement, connected directly to Port-Royal through the abbé of Saint-Cyran, the second related to the jansenist catechesis as expressed in the so-called catechism of Montpellier, the third, flourished between XVIIth and XVIIIth century, marked by the ‘devout’ jansenism of Quesnel and Duguet. Through Saint-Cyran’s works are developed some of the basic principles of the penitential practice of Jansenism, i.e. the importance of Penitence not just as a simple aspect of the faithful’s life but as the central part of it, through the power of God’s grace in men’s heart and the example of Christ as ‘model of Penitence’. As to the second attitude, the catechism of Montpellier (1702) proved itself to be an important and widespread instrument of education for jansenists, an instrument that the diocese of Paris decided to adopt just before the issuing of the Pope’s Bull ‘Unigenitus’. Finally, Quesnel’s Prières chrétiennes en forme de méditations and Duguet’s Lettres sur divers sujets de morale et de piété tell us about both the penitential culture of late Jansenism and its role of spiritual direction to the different parts of society. A specific feature of jansenist penitential culture is also shown, that of ‘gémissements d’une âme pénitente’, as developed in the work of Guibaud, a work translated in Italian by Eustachio Degola, Manzoni’s spiritual director.

Sabatino Majorano, *Sant’Alfonso Maria de’ Liguori: il confessore “ufficio di carità istituito dal Redentore solamente in bene delle anime”*, 285-306

All’approfondimento del ministero del confessore come “ufficio di carità”, sant’Alfonso ha dedicato gran parte del suo impegno pastorale e della sua ricerca teologico-morale. Per cogliere i tratti più fondamentali della sua proposta, lo studio presenta dapprima la centralità che questo ministero ha avuto nella vita e nel progetto missionario del santo. Evidenzia poi come esso venga indicato come fondamentale per ogni sacerdote e la necessaria formazione per realizzarlo salvificamente. Presenta infine la maniera con la quale il Santo ne descrive la pratica sottolineando il compito di padre (accoglienza e ascolto) e di medico (proposta medicinale della verità morale e delle penitenze). La confessione diventa così formazione della coscienza e apertura alla santità.

For a deepening of the ministry of the confessor as “an office of charity”, St. Alphonsus has dedicated a great part of his pastoral commitment and of his theological-moral research. To select the more fundamental traits of his project, the study first presents the centrality that this ministry held in the life and missionary project of the Saint. He then offers evidence of how this came to be indicated as fundamental for

every priest and the necessary formation to realize it salvifically. He finally presents the way in which the Saint describes the practice, underlining the function of father (welcome and listening) and of physician (medicinal proposals of moral truth and of penances). Confession thus becomes formation of conscience and openness to holiness.

Gabriella Zarri, *La direzione spirituale*, 307-331

Inizialmente circoscritta ai cenobi e ai chiostrì e interpretata sostanzialmente come voto, come espropriazione della volontà nell'ubbidienza al superiore, con la predicazione degli ordini mendicanti la direzione spirituale si allarga a cerchie piú ampie di fedeli che aspirano a raggiungere la perfezione e l'unione con Dio. Attraverso tappe successive tale aspirazione diventa meta proposta a tutti i credenti e nel periodo post-tridentino il linguaggio mistico può dirsi caratteristica qualificante la cultura cattolica. L'esperienza ascetica e la lotta contro le inclinazioni reputate malvage in vista del raggiungimento delle virtù e dell'unione a Dio circoscrivono il campo dei rapporti tra discepolo e maestro. Il punto piú alto del cammino di perfezione è rappresentato dalla contemplazione e in questo percorso il padre spirituale ha il compito di avviare alla pratica dell'orazione mentale e di analizzare le inclinazioni dell'animo del discepolo e gli eventuali doni mistici, come visioni e rivelazioni. La *discretio spirituum* diviene compito qualificante del direttore spirituale, che dal Cinquecento viene sempre piú qualificato come individuo di sesso maschile, teologo e sacerdote.

Initially, connected to monks and the cloister and interpreted substantially as a vow, like the dispossession of the will in obedience to a superior, with the preaching of the mendicant orders, spiritual direction expands to include wider groups of the faithful who aspire to reach perfection and union with God. Progressing through successive stages such aspirations become a goal for all the faithful, and in post-Tridentine mystical language become a characteristic element of Catholic culture. Ascetical experiences and the battle against evil tendencies regarding the attainment of virtue and union with God circumscribe the rapport between a disciple and his master. The highest point of this journey to perfection is contemplation, and on this road the spiritual father has the duty of leading the disciple towards mental prayer and the examen of his heart and eventual mystical gifts, such as visions and revelations. The discretio spirituum becomes the task of the spiritual director, who since the sixteenth century becomes more and more a male, a theologian and a priest.

Luigi Mezzadri, *Le missioni popolari e la penitenza nell'esperienza dei missionari lazzaristi italiani nei secoli XVII e XVIII*, 333-364

Le missioni popolari furono lo strumento più efficace per il rinnovamento della Chiesa nell'età moderna perché comportavano un programma di catechesi, di morale e una iniziazione alla liturgia e all'esperienza di preghiera e di carità. San Vincenzo de' Paoli (1581-1660) vide nell'ignoranza religiosa un gravissimo pericolo per la salvezza. Rispose organizzando delle missioni, che privilegiavano i piccoli centri, centrate sulla catechesi. Per esse mise a punto un metodo ("la petite méthode") che culminava nella confessione sacramentale. Come ebbe a dire sant'Alfonso Maria de Liguori «il prender le confessioni è nelle missioni l'impegno di meno splendore, ma di maggior peso e di maggior gloria di Dio». E san Leonardo da Porto Maurizio scriveva: «La nostra maggior fatica consiste in confessare... perché questo fanno esattamente i Padri Missionari di san Vincenzo; e noi procuriamo d'imitarli; i miei compagni confessano sempre». I missionari in un primo tempo suscitarono un risveglio nella fede e nella pratica cristiana, per poi in una seconda fase abbozzare un programma di formazione e di educazione della base. Lo strumento principe della loro attività fu quello delle confessioni. Il moto missionario diventò la forma privilegiata scelta dalle popolazioni per vivere la loro religione.

Popular missions were the most effective tool for the renewal of the Church in modern times because they contained a program of catechesis, moral instruction, an introduction to the liturgy and an experience of prayer and charity. Saint Vincent de Paul (1581-1660) saw in the religious ignorance of his time a serious threat to salvation. He answered this threat by conducting missions which favored small towns and was centered on catechesis. For these missions, he developed a method (the "Little Method") that culminated in sacramental confessions. Saint Alphonsus Maria de Liguori said: «In the missions, hearing confessions is a less than glorious commitment, but of greater importance and glory to God». And Saint Leonard from Porto Maurizio wrote: «Our main effort consists in hearing confessions... because this is exactly what the Missionary Fathers of Saint Vincent do; and we endeavor to copy them; my friends are always confessing». Initially, the missionaries generated a revival in faith and Christian practice, then, in a second phase, drafted a program of basic training and education. The principle tool of their activity was that of confessions. The missionary movement became the preferred form chosen by the people to live their religion.

Yvonne zu Dohna, *Motivi nella iconografia della Maddalena penitente e i loro significati spirituali*, 365-383

L'iconografia della Maddalena penitente nasce nell'ambito francescano e si sviluppa in due distinte visioni, due filoni ben individuabili e in antitesi tra loro. Il primo pone al centro della rappresentazione la bellezza, la sublimazione e il pentimento. La conseguenza per l'arte è che la Maddalena diventa sempre più dolce e sensuale e diventa un oggetto da godere. La penitenza definita in questo modo non sembra scalfire l'anima, non convince più e si è nel tempo rivelata sterile, ed ha perso nei secoli la sua forza figurativa e di religiosa ispirazione. Nel secondo filone, iniziando con Donatello, entra l'espressione realistica e struggente. È un filone che rimane nel contesto religioso, e mentre il primo è interessato a una manifestazione didascalica della dottrina, quest'ultimo vuole penetrare l'aspetto antropologico dell'Uomo, come creatura che anela alla salvezza e all'espiazione. Il secondo concetto di penitenza, come afflizione introspettiva, ha continuato nel tempo a suscitare i sentimenti e gli interrogativi necessari per portare anche l'arte moderna a confrontarsi con questo soggetto e a fare emergere l'elemento della penitenza nell'atto creativo stesso dell'artista. Così, entrambe le versioni non si differenziano soltanto per la diversa enfasi della bellezza, ma anche tramite una differenziazione del concetto di penitenza, inteso da una parte come pentimento, dall'altra come afflizione e introspezione.

The iconography of Magdalene has its beginnings with the Franciscans, in the first part of the XIIIth century. There developed two different visions of Magdalene which are clearly separate and even antithetical. One concept of Magdalene concentrated on beauty, sublimation and atonement. As a consequence, depictions of Magdalene emphasize sweetness and sensuality, making of her an object of desire. The image is an adequate illustration for a religious story, even if her penance is somewhat superficial and unconvincing, becoming over time ever more sentimental and sterile. The image thus loses a great part of its theological meaning. The second iconographic type of Magdalene began with Donatello, whose version is naturalistic and anguished. While Donatello also attempted to be faithful to the doctrinal aspects of the biblical figure, he wished to dramatize the human suffering and the experience of inner reflection, penance, and hope for salvation. This second type has clearly given greater inspiration to modern artists like Van Gogh and Picasso, who have sought psychological penetration even revealed a kind of identification with suffering figures. The two visions of Magdalene are not only distinguished by different approaches to feminine beauty, but also by different concepts of penance: simple atonement on the one hand, and profound suffering and introspection on the other.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA E DI LUOGO

- Abbadia del Carnevale, 355
Abbondio, don, 233
Abelardo Pietro, 20, 20n., 21, 21n., 22, 22n., 23, 23n., 24, 24n., 25, 28, 66, 73
Abelly Louis, 351n.
Acerbi Antonio, 62n.
Adam Antoine, 59n., 260n., 266n.
Adamo, 21, 151, 152
Adnès Pierre, 240n., 241n.
Adriano VI, papa, 43
Aelred de Rievaulx, 314, 315, 315n., 316
Affò Ireneo, 343n.
Agnese, santa, 367
Agostino d'Ippona, santo, 18, 28, 72, 196n., 251n., 252n., 261, 262, 262n., 268, 281
Agreda María de, 329
Aguesseau, Madame de (Anne Le Picart de Périgny), 273
Alain de Lille, 79n., 240
Aland Kurt, 161n.
Alberigo Giuseppe, 13n., 30n., 42n., 186n., 230n., 242n., 334n.
Albertino da Busto Arsizio, 204
Alberto Magno, 73
Alberto da Trapani, santo, 218n.
Alcalá de Henares, convento di San Francisco, 91
Alciati Roberto, 310n.
Alcuino di York, 72
Aldobrandini, famiglia, 222, 223
Aldobrandini Cinzio, cardinale, 222
Alessandria, 379
Alessandria, patriarcato, 133
Alessandro VI, papa, 232, 233, 234, 236
Alessandro VII, papa, 252
Alessandro VIII, papa, 255
Alessandro di Hales, 73
Alfonso da Orvieto, 215
Alfonso Maria de' Liguori, santo, 58, 60, 60n., 61, 116, 120, 120n., 122, 125, 129, 256, 285-305n., 329, 340, 343, 345, 346, 347, 347n., 348n., 358, 364
Alger di Liegi, 73
Alice Superiore, 356
Alimento Antonella, 273n.
Allmen Jean-Jacques von, 94n., 159n., 183n.
Alszeghy Zoltan, 72n., 105n.
Altavilla, 359
Alvarez Verdes Lorenzo, 287n.
Amadei Roberto, 7n.
Amann Emile, 69n.
Amarante Alfonso V., 14, 118n., 122n., 239, 287n., 290n., 333n., 385
Amato Angelo, 105n., 108, 241n.
Ambrogio, santo, 196n.
Amburgo, 173
Amedeo da Castrovillari, 339, 339n.
America, 122n., 243
Amsterdam, Van Gogh Museum, 378
Anastasio Sinaita, 145n.
Anciaux Paul, 23n., 72n.
Ancona Giovanni, 218n.
Ancrene Riwe, 316, 317
Andreazza Mario, 7n.
Andrieu Michel, 83n.
Andronikof Constantin, 145n.
Angela da Foligno, 320, 320n., 321
Angelita Girolamo, 210
Angrisani Giovanni Antonio, 221

- Anhalt, 176
Anselmo d'Aosta (di Canterbury), 73, 240
Anselmo di Laon, 25
Anstett-Janssen Marga, 366n., 367n., 371n.
Antiochia, patriarcato, 133
Antonino da Firenze, santo, 129, 326
Antonio, abate, 311
Antonucci Giovanni Battista, 219
Anversa, 94, 119n.
Apollonia, compagna di Caterina da Siena, 322
Archivio Segreto Vaticano, 227, 228
Arend Sabine, 176n.
Arendt Hans-Peter, 62n.
Argenta, 354
Argomanas Juan de, 212
Aristotele, 245
Armagh, 195n.
Arnauld Antoine, 252, 253, 253n., 254, 262, 265, 266, 349
Arnauld d'Andilly Robert, 262
Arquà, 357
Arranz Miguel, 134-139, 141, 142, 142n., 142n., 144, 144n., 147, 147n.
Ars, 65, 123, 130, 288
Asiano Alessandro, 222
Assia, 173, 179
Assiri, 143n.
Assisi, Santa Maria degli Angeli, 199
Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, 7, 7n., 8, 9, 13, 14
Aston Nigel, 59n.
Atene, 136
Athos, monte, 139
Attard Fabio, 292n.
Augusta, dieta (1530), 182
Ausilio Camillo, 205
Azoulai Martine, 122n.
Azpilcueta Martín de, Navarro, 129, 213
Babilonia, 143n., 359
Bachrach David Stewart, 77n.
Badia San Savino, 353
Baffetti Giovanni, 327n.
Baldinucci Filippo, 59n.
Baldovinetti Antonino, 282, 282n.
Balen Tialling van, 72n.
Báñez Domingo, 244
Barbaglio Giuseppe, 159n., 387n.
Barone Giulia, 320n.
Barral Pierre, 278
Barrientos García José, 244n.
Barta Ilsebill, 366n.
Bartolomeo d'Angelo, 215
Basilea, 193n.
Basilea, confessione (1534), 193
Basilio, monaco, 138
Basilio il Grande, 138
Basilio di Iviron, 149n.
Bataille Georges, 65n.
Batoni (Battoni) Pompeo Girolamo, 377
Baudrand Barthélemi, 283, 283n.
Baviera, 49n., 158n.
Bay Michel de (Baius), 55, 251n.
Bayle Pierre, 54
Bayo Gómez, 46n.
Beato Renano, 95
Becker Karl-Josef, 105n., 108
Becksmann Rüdiger, 370n.
Beda il Venerabile, 76
Bellini Piero, 23n.
Bellori Giovanni Pietro, 374
Bendiscoli Mario, 334n.
Benedetti Marina, 323n.
Benedetti Vincenzo, 352
Benedetto XIV, papa, 256n., 389
Benedetto XVI, papa, 65, 287, 305n., 306
Benedetto da Majano, 370
Beniamino, patriarca, 318
Bénichou Paul, 266n.

- Benson Robert L., 24n.
Benvenuti Papi Anna, 322n.
Berengo Marino, 224n.
Bergamo Mino, 55n.
Bergholtz Thomas, 176n.
Bériou Nicole, 78n., 80n.
Berlioz Jacques, 71n.
Berna, 193
Bernardo da Pavia, 29
Bernardo di Chiaravalle, 23, 297, 314,
324
Bernasconi Oliviero, 104n., 105, 106n.
Bernhard Jean, 42n.
Bernorio Virgilio Luigi, 7n.
Bernos Marcel, 116n.
Bertini Malgarini Patrizia, 60n., 87n.,
126n.
Bertram Meister, 370
Bérulle Pierre de, 338
Bessarione Basilio, cardinale, 229
Bezler Francis, 19n.
Bianchi Filippo, 207
Biget Jean-Louis, 33n.
Biller Peter, 225, 225n.
Billuart Charles-René, 250
Billy Dennis Joseph, 73n.
Bindseil Heinrich Ernst, 172n.
Bitz Konrad, 228
Blanco Arturo, 117n., 118n., 119n.
Blomme Robert, 23n.
Blondel Enrichetta, 282, 283
Blumhardt Christoph, 157n.
Böcklin Arnold, 379
Boegner Marc, 158n.
Boer Wietse de, 48n., 49n.
Boesch Gajano Sofia, 308n.
Bof Giampiero, 159n., 387n.
Böhme Wolfgang, 157n.
Bolgheri, 353
Bollati Adele, 350n., 352n., 355n.,
358n., 359n.
Bollengo, 352
Bologna, 50, 97, 98, 223, 241, 320n.
Bomarzo, 344
Bonamicus, 365, 366
Bonaventura da Bagnoregio, santo, 35,
74, 76, 81, 128, 218, 298, 319
Bonetti Ignazio, 343n.
Bonhoeffer Dietrich, 63, 63n., 157,
158n.
Bonifacio VIII, papa, 35, 200, 230
Bonistallo, 353
Borghese, famiglia, 223
Borgo San Lorenzo, 355
Borobio Dionisio, 83n., 87n., 90n.,
96n., 100n., 105n., 107n., 109n.,
112n.
Børresen Kari Elisabeth, 321n.
Bosco, Domenico, 266n.
Boskovits Miklos, 366n.
Bossina Luciano, 310n.
Bossy John, 38, 38n., 42n.
Botero Silvio, 285n.
Bottoni Elena, 328n., 330n.
Bourdeau François, 69n.
Bouwsma William J., 40n.
Bowness Alan, 378n.
Boyle Leonard E., 87n., 89, 89n.
Bracceschi Giovanni Battista, 206
Braeckmans Louis, 82n., 109n., 159n.
Brambilla Elena, 41n., 47n., 128n.
Brandenburgo, 179n.
Braswell Mary Flowers, 85n.
Braudel Fernand, 16
Braunfels Wolfgang, 366n.
Braunschweig, 176
Brema, 173, 176
Brémond Henri, 330, 330n.
Brenzzone Cristoforo, 214
Bretschneider Karl Gottlieb, 172n.
Breu Zita, 366n.
Briggs Robin, 59n.
Brigida d'Irlanda, santa, 365
Brigida di Svezia, santa, 324, 324

- Brouns B., 323n.
Brozzo, 356
Bruckmühl, 158n.
Bruxelles, 119n., 278
Bucer Martin, 185, 190-194
Buchenwald, 66
Bugenhagen Johannes, 176n., 177n.
Bugnini Annibale, 340n.
Bugnion-Secrétan Perle, 349n.
Bulgakov Sergej N., 150-152n.
Bulgaria, patriarcato, 133
Buoncompagni, famiglia, 207
Burcardo di Worms, 20, 20n.
Burgaleta Jesús, 69n.
Burgos, vescovo, 77n.
Bus César de, 338
Bussière, 69n., 71n., 77n., 78n., 82n.,
89n., 91n., 94n., 96n., 114n., 116n.,
120n.
- Caffiero Marina, 282n.
Cagnacci Guido, 377
Calandrini Filippo, 228
Callisto III, papa, 232, 234, 235, 236
Calp Johannes, 227, 227n.
Calvino Giovanni, 93, 98, 163n., 180,
183-189n., 197
Camera Apostolica, 226, 227
Camigliano, 352
Camilleri Andrea, 199n.
Campanelli Marcella, 363n.
Campi Emidio, 180n.
Cancelleria Apostolica, 226, 227, 235
Canda, 354
Candelo, 352
Cano Melchor, 90, 249, 249n.
Canonista, 138, 139
Cantalupo, 360
Canterbury, 240
Capitani Ovidio, 30, 30n.
Capitone Volfango, 193n.
Capone Domenico, 285n., 287n., 304n.
- Capranica Domenico, cardinale, 231
Capuana, 202
Caracciolo Giovanni Antonio, 220
Caramagna, 355
Caravaggio, Michelangelo Merisi, 374-
376n., 381
Cariou Pierre, 59n.
Carlo V, imperatore, 172n.
Carlo Borromeo, santo, 47, 48, 114-
118n., 129, 212, 255, 269
Carlostadio Andrea, 159, 167n.
Carlotti Paolo, 292n.
Carpin Attilio, 78n., 84n.
Carracci Agostino, 210
Casagrande Carla, 310n., 319n.
Cassese Michele, 175n.
Cassina Cristina, 273n.
Castel Madama, 360
Castel Ottieri, 353
Castellina, 358
Castiglione d'Orcia, 358
Caterina da Siena, santa, 208, 321,
321n., 322
Cattaneo Enrico, 115n., 118n.
Catto Michela, 57n., 87n., 126n.,
273n., 274n., 308n., 328n.
Cava de' Tirreni, abbazia della
Santissima Trinità, 203n.
Cavaglia, 357
Cavallotto Stefano, 14, 157, 161n.,
166n., 167n., 171n., 385
Cavazzoni Valentino, 7n.
Cavicchioli Curzio, 329n.
Celestino V, papa, 200
Centa Claudio, 352, 352n., 354n.,
357n.
Ceres, 355
Certeau Michel de, 55, 56n.
Châlons-sur-Marne, 267
Châlons-sur-Saone, sinodo (813), 77
Chantilly, biblioteca di Les Fontaines,
283

- Châtellier Louis, 333n., 343, 343n.,
364, 364n.
Chauvet Louis-Marie, 134n.
Chenu Marie-Dominique, 24n.
Chiovaro Francesco, 60n., 290n., 333n.
Chittolini Giorgio, 203n.
Christensen Katherine, 230n.
Cipriano di Cartagine, santo, 185n.
Città del Vaticano, 231
Città del Vaticano, Musei Vaticani, 375
Civitella, 360
Clemente IV, papa, 320
Clemente VIII, papa, 217, 218, 222, 223
Clemente IX, papa, 223
Clemente XI, papa, 256
Codignola Ernesto, 282n.
Coimbra, 213
Colbert de Croissy Charles-Joachim,
267, 267n.
Collet Pierre, 351n.
Collo Carlo, 159n., 387n.
Colmar, 379
Colombo Roberto, 350n.
Colonia, 191
Concilio di Costanza, 324
Concilio di Firenze, 101
Concilio di Nicea II (787), 133
Concilio di Sens (1140), 23, 24
Concilio di Trento, 30, 42, 43, 47, 55,
56, 69-132, 153, 173n., 186n., 201,
211, 239-241, 243, 247, 250, 256,
256n., 264, 269, 299, 301, 333, 337,
341, 349, 356, 386, 387
Concilio in Trullo o Quinisesto (691-
692), 153
Concilio Lateranense II, 230
Concilio Lateranense IV, 29, 32-34, 43,
44, 69-117, 124, 233, 235, 320, 386
Concilio Vaticano I, 61
Concilio Vaticano II, 57, 61, 63-65, 70,
71, 114, 131, 132, 292n., 293n.,
386, 387
Confessio Augustana (1530), 165n.,
172
Confessio Helvetica Posterior (1566),
189
Confessio Helvetica Prior (1536), 193
Confessio Tetrapolitana (1530), 192,
193n.
Confessore, 138, 139
Confucio, 67
Congar Yves, 35, 35n.
Congregazione dei Riti, 219
Congregazione dei Vescovi e Regolari,
388
Congregazione del Sant'Ufficio, 307,
328, 388
Congregazione delle Indulgenze e delle
Reliquie, 223, 388
Congregazione dell'Indice dei libri
proibiti, 388
Congregazione per il Culto Divino e la
Disciplina dei Sacramenti, 132
Congregazione per la Dottrina della
Fede, 106, 223n.
Congregazione per l'Educazione
Cattolica, 8n.
Constable Giles, 24n.
Contarini Gasparo, 43, 43n.
Contegiacomo Luigi, 343n.
Conti Beniamino, 343n.
Contrapò, 354
Cordone di San Francesco,
arciconfraternita, 208
Corsica, 359
Cosenza, 336
Cossato, 357
Costantinopoli, patriarcato, 133, 196n.
Costanza, 192n., 228
Coste Pierre, 336n., 351n.
Cottier, Georges, card., 13n.
Courvoisier Jacques, 189n.
Couto José A. do, 105n.
Cranmer Thomas, 194n.

- Crescentino, 352
Crespino, 354
Creytens Raymundus, 320n.
Crisciani Chiara, 310n., 319n.
Crispi Girolamo, 340
Crokaert Pierre, 244
Cuming Geoffrey John, 195n.
Cuorné, 357
- Dalarun Jacques, 320n.
Dali Salvador, 379
Dall'Olio Guido, 50n.
Danielou Jean, 65n.
Dante Alighieri, 36
Datrino Lorenzo, 310n.
Davide, re, 143, 144
De Clerck Paul, 134n.
De Gubernatis Angelo, 283, 283n.
De Jongh Henri, 94n.
De Luca Giuseppe, 294n.
De Rosa Gabriele, 60n., 120n., 122n.,
129n., 286, 287n., 305, 333n.
De Vio Tommaso, card. Caietano, 200,
244, 245
Dearing Trevor, 157n.
Degola Eustachio, 282, 282n., 284
Del Mare Paolo Marcello, 282
Delcorno Carlo, 327n.
Dell'Acqua Angelo, cardinale, 8n.
Delumeau Jean, 38, 38n., 40n., 42n.,
87, 87n., 129, 129n., 130, 130n.,
247n., 249n., 250, 250n., 255n.,
292n., 335n.
Denis le Chartreux, 323
Denis, Philippe, 94n.
Denzinger Heinrich Joseph, 79n.,
252n., 255n., 256n.
Desiderio da Settignano, 370
Deslandres Dominique, 333n.
Devillairs Laurence, 262n.
Di Girolamo Pasquale, 7n.
Diana degli Andalò, 320
Diana Antonio, 249
Dianich Severino, 159n., 387n.
Dickerhof Harald, 21n.
Dicomano, 353
Diego de Alcalá, santo, 218
Dietrich, 178n., 179
Dietterle Johannes, 87n.
Divino Amore, 372
Dohna Yvonne zu, 14, 365, 381n., 389
Dompnier Bernard, 120n., 121n.,
203n., 337, 337n.
Donatello, Donato di Niccolò di Betto
Bardi, 368, 369, 370, 375, 381
Donegana Costanzo, 7n.
Dorn Erhard, 367n.
Dörries Herman, 77n.
Dossetti Giuseppe, 30n., 186n.
Dovere Ugo, 333n.
Dronero, 355
Du Coudray François, 335
Dufrasne Dieudonné, 316n.
Duggan Lawrence G., 35n., 41n.
Duglioli Elena, beata, 372
Duguet Jacques-Joseph, 259, 265-269,
272-274, 275, 277, 277, 280, 283
Dupuy Michel, 338n.
Durand de Saint-Pourçain, 241
Duval André, 42n., 43n., 95n.
- Ebertz Michael N., 65n.
Eck Johannes, 43, 43n., 44
Ecolampadio Giovanni, 95
Eduardo VI, re d'Inghilterra, 194n.
Egitto, 310
Eliano Giovanni Battista, 217
Elze Reinhard, 83n.
Enrico VIII, re d'Inghilterra, 194n.
Enrico da Susa (Ostiense), 33
Equiza Jesús, 95n., 109n.
Erasmus da Rotterdam, 90, 91, 94, 318
Ernst Max, 379
Errázuriz Carlos José, 110n.

- Esch Arnold, 227n.
Escobar y Mendoza Antonio, 254
Escudé George, 104n.
Esteve José, 216
Europa, 18, 24, 26, 35, 41, 47, 48, 50,
53, 58, 66, 154, 234, 243, 248, 364,
386
Europa Orientale, 232, 234, 236
Europa Settentrionale, 232, 234, 236
Eusebi Luciano, 62n.
Eva, 366
Ezechiele, profeta, 261
- Fabris Rinaldo, 334n.
Fagundes Estêvão, 254
Falk F., 166n.
Fantini Dimitri, 69n.
Farel Guillaume, 188, 188n.
Farnés Pedro, 106n.
Farnese, famiglia, 200
Farvaques François, 251
Fedalto Giorgio, 7n.
Feldkirchen-Westerham, 158n.
Felice di Peretto (Sisto V), 208
Fendt Leonhard, 160n.
Fernandes Maria de Lurdes Correia,
87n.
Fernández Domiciano, 106n.
Fernández Pedro, 71n., 72n., 74n.,
76n., 77n., 85n.
Ferrara, 340, 352, 354
Ferrara, arcivescovo, 357
Ferrario Fulvio, 159n., 161n., 166n.,
168n., 170n.
Ferrero Fabriciano, 291n.
Ferreylles Gérard, 349n.
Filarete Ireneo, pseudonimo di
Eustachio Degola, 282
Filippo II, re di Spagna, 211
Filippo Neri, santo, 338
Filoramo Giovanni, 308, 308n.
Finn Thomas M., 74n.
- Finson Louis, 376, 376n.
Fiocchi Carmine, 285n.
Fiocchi Claudio, 325n.
Fiorillo Lodovico, 296
Firenze, 322
Firenze, battistero, 368
Firenze, Galleria dell'Accademia,
366n., 368
Firenze, Museo dell'Opera del Duomo,
368
Firenze, Palazzo Pitti, 370, 372
Firey Abigail, 225n.
Firpo Massimo, 307n.
Fischer Emil, 160n.
Fischer Konrad, 228, 237
Fliche Augustin, 116n.
Flick Maurizio, 105n.
Florenskij Pavel, 150, 150n.
Flores Arcas Juan Javier, 115n.
Fortino Eleuterio F., 140n.
Fossano, 359
Foucault Michel, 37
Frabosa, 352
Francesco I, re di Francia, 181n.
Francesco d'Assisi, santo, 199, 210
Francesco di Sales, santo, 129, 262,
273, 297, 328, 338
Francia, 50, 88, 116, 117, 123, 130, 232,
234, 236, 259, 260, 261, 266, 278,
284, 337, 366
Francia, corona, 201
Francinetti Roberto, 217
Francisco de Vitoria, 90, 111, 243, 244
Franco Ricardo, 69n., 95n.
Fransen Gérard, 29n.
Fransen Piet, 108, 108n.
Frantzen Allen J., 19n.
Frere Walter Howard, 195n.
Freud Sigmund, 371n.
Friedberg Emil, 28n.
Froeschlé-Chopard Marie-Hélène,
267n.

- Frova Carla, 318n.
Frugoni Chiara, 200n.
Fürst Karl Gerold, 229
- Gabriel Biel, 75n.
Gagliardi Isabella, 308n.
Gaiba, 352
Galimberti Umberto, 66n.
Gallina Giuseppe, 7n.
Galuzzi Alessandro, 7n.
Gan Jiménez Pedro, 120n.
Gand, 251
García Vicente, 297n.
García y García Antonio, 30n.
Gardiner Stephen, 194n.
Gargano Nicola, 206
Garofani Antonio Maria, 208
Gaspare del Bufalo, santo, 343n.
Gatrell, V. A. C., 40n.
Gaudé Leonardo, 257n., 286n.
Gaudemet Jean, 19n.
Gaume Jean-Joseph, 115, 115n.
Geert Groote, 322
Gelsi Daniel, 140n.
Genovesato, 352
Genre Ermanno, 180n.
Georgia, patriarcato, 133
Geremia, profeta, 302
Germania, 88, 157n., 178, 179n., 228, 366
Gerusalemme, 143n., 210, 230, 359, 369, 379
Gerusalemme, patriarcato, 133
Gerusalemme, chiesa del Santo Sepolcro, 379
Gerusalemme, chiesa della Santa Croce, 369
Gesteira Garza Manuel, 161n.
Gesteira Manuel, 92n.
Gesù Cristo, 17, 21, 22, 23, 25, 35, 44, 78, 92, 99, 104, 109, 123, 124, 141, 144n., 148, 149, 150, 160, 161, 163, 163n., 164, 165n., 167n., 168, 171n., 172n., 173n., 174, 174n., 175n., 178, 179, 180, 181, 182, 186, 187n., 188n., 189, 190n., 191, 192, 193, 193n., 194, 195, 195n., 196, 196n., 243, 260, 262, 263, 264, 268, 270, 271, 272, 275, 276, 279, 280, 281, 283, 288n., 289, 290, 290n., 292, 296, 296n., 298, 299, 303, 305, 305n., 316, 338, 340, 341, 348, 359, 366n., 367n., 370n., 375, 380, 381
Getsemani, 280
Giacinto Odrowaz, santo, 217, 218
Giacomo, apostolo, 196, 317
Giacomo, lettera di, 196, 196n., 295
Giacomo da Ortona, 218
Giannantonio Pompeo, 60n, 287n.
Giansenio (Jansen Cornelio), 251, 251n., 252, 260, 266
Giansenio, Janssens Cornelis, 288n.
Giberti Giovan Matteo, 44, 118
Gil de las Heras Feliciano, 103n.
Gilberto di Poitiers, 75
Giloteaux Paulin, 338n.
Ginevra, 184n., 185, 188, 263
Ginevra, catechismo (1545), 188
Giona, profeta, 242
Giordanini Pier Francesco, 361
Giordano di Sassonia, 320
Giorgini Fabiano, 120n., 337, 337n.
Giorgione, Giorgio da Castelfranco, 379
Giovanna Francesca Frémiot de Chantal, santa, 263, 329
Giovanni apostolo, 367n., 370n., 375
Giovanni monaco e diacono, 137, 138, 139
Giovanni Cassiano, 310-313, 324
Giovanni Crisostomo, santo, 153, 309
Giovanni il Digiunatore, 137, 138, 140, 140n.
Giovanni di Dio, santo, 219

- Giovanni Dominici, 326
Giovanni Duns Scoto, 74, 75, 75n.,
164n.
Giovanni Federico di Sassonia, 172n.
Giovanni Maria Vianney, santo, 65,
123, 130, 288, 288n.
Giovanni Paolo II, papa, 13, 64, 110,
110n., 155, 288n., 292, 292n.,
305n., 381
Giradosa, 355
Girolamo, santo, 124, 125n., 324, 390
Girolamo Savonarola, 86, 326
Giuda, apostolo, 23
Giuda, regno, 143n.
Giuda Iscariota, 197
Giulio II, papa, 232, 233, 234
Giulio III, papa, 212n.
Giulio da Monterubbiano, 209
Glasscoe Marion, 321n.
Glorieux Palemon, 87n.
Gnudi Paolo Giovanni, 7n.
Goar Jacques, 136, 143, 147
Goering Joseph, 127n., 225
Goffen Rona, 372, 372n., 373, 373n.
Göller Emil, 225, 225n., 229n., 231n.
Gómez Mier Vicente, 297n.
Gonzaga Isabella, 373
González Ignacio, 82n.
Goralski W., 115n.
Gordini Gian Domenico, 7n., 334n.
Gori Severino, 350n.
Goya Francisco, 379
Graf Franz, 102n.
Granado Diego, 254
Granata Aldo, 7n.
Graziano, 28, 28n., 36, 74, 77, 230n.
Grecia, 66, 141
Gregorio Magno, papa, 18, 366n.
Gregorio IX, papa, 28, 34
Gregorio XIII, papa, 201, 207
Gregorio di Nissa, santo, 151
Gregorio Oreste, 294n.
Gregory Tullio, 120n., 333n.
Grillo Andrea, 387n.
Groethuysen Bernard, 54n.
Grondelski John M., 106n.
Grundmann Herbert, 315, 315n.
Grünewald Matthias, 379
Guardini Romano, 63
Guasti Cesare, 350n.
Guerber Jean, 123n., 288n.
Guerriero Elio, 320n.
Guglielmo di Auvergne, 240
Guglielmo di Auxerre, 73
Guglielmo di Ockham, 164n., 243
Guibaud Eustache, 277-284
Guillaume Denis, 140n.
Guy Jean-Claude, 77n.
Gy Pierre-Marie, 31n., 69n., 72n., 79n.,
81, 81n.
Hadewijch di Anversa, 316
Hamburg, Kunsthalle, 378
Hammer-Tugendhat Daniela, 366n.
Häring Bernhard, 108
Harms Klaus, 157n., 159n.
Hartmann Wilfried, 225n.
Hausen Reinhold Theodor, 227n.
Haussherr Reiner, 370n.
Heinrich Seuse, 320, 326
Heinrich von Friemar, 320
Held Jutta, 366n., 373, 373
Helmholz Richard H., 230n.
Hemiksem, 119n.
Henkys Jürgen, 161n.
Henricus Herp, 323
Herman Émile, 137, 137n., 138
Hernández Ramón, 91n.
Herrero Zacarías, 69n.
Hersperger Patrick, 226n., 231n.
Hertzsch Klaus-Peter, 158n.
Heynck Valens, 74n., 75n.
Hildesheimer Françoise, 349n.
Höfer Josef, 368n.

- Höfliger Hildegard, 159n.
Holeton David R., 158n., 194n.
Höschler Harald, 158n.
Hünemann Friedrich, 43n., 252n.,
255n., 256n.
Hünemann Peter, 79n.
- Iadanza M., 359n.
Ickx Johan, 123n., 226n., 227n., 389n.
Ignazio di Loyola, santo, 327
Ilarino da Milano, 7n.
Ildegarda di Bingen, 316, 366
Ilgenfritz Karin, 158n.
Illuminati Romolo, 7n.
Impero Germanico, 232, 234, 236
Inghilterra, 38, 194, 234, 316, 321
Innocenti Benedetto, 350n.
Innocenzo III, papa, 29, 31, 34, 77n.
Innocenzo IV, papa, 34
Innocenzo VIII, papa, 232, 234, 236
Innocenzo XII, papa, 52
Inquisizione, 47, 48, 51, 52, 128, 342
Inquisizione romana, 50
Inquisizione spagnola, 50
Invidia Lorenzo, 7n.
Irlanda, 234
Isolani Isidoro, 200
Isole Britanniche, 232, 234, 236
Italia, 7n., 46, 50, 52, 87n., 118, 203,
232, 234, 236, 259, 282, 337, 366,
370
Ivo di Chartres, 73
- Jacobson Schutte Anne, 87n.
Jan van Ruysbroeck, 322, 325
Jaritz Gerhard, 228n.
Jean Eudes, santo, 129
Jean Gerson, 129, 297, 298, 323-327
Jeancard Jacques, 122n.
Jeanne-Françoise Frémiot de Chantal,
santa, 263, 329
Jedin Hubert, 97n., 105n.
- Jenni Ulrike, 366n.
Jericó Ignacio, 111n.
Jewel John, 195n., 196n., 197n.
Jiménez Sánchez P., 323n.
Joannou Perikles P., 30n., 186n.
Johannes Tauler, 320, 326
Jombart Émile, 223n.
Jordahn Ottfried, 157n., 158n., 161n.
Jørgensen Torstein, 225, 225n., 228n.
Juan de Ávila, 118, 118n.
Juan de Santispiritus, 91
Jugie Martin, 69n.
Julian of Norwich, 321
Junghans Helmar, 161n.
Jungmann Josef Andreas, 25n., 69n.,
83n.
- Kalb Anna Maria Carolina vedova
Geymüller, 282
Kärling Nanne, 227
Karlsruhe, 228
Kasper Walter, 108
Kaufmann Franz Xaver, 65n.
Kiev, 136
Kikolasch F., 108
King Ronald F., 74n.
Kirchgässner A., 108
Klär Karl-Josef, 69n.
Klein Laurentius, 161n.
Klein Melanie, 65
Kliefoth Theodor, 157n.
Knox Dilwyn, 318n.
Kolakowski Leszek, 58n.
Korn Ulf-Dietrich, 370n.
Kottje Raymund, 19n.
Krautwig Notker, 74n.
Krötzl Christian, 235n.
Kuntz Friedrich, 286n.
Künzle Pius, 320n.
Kuttner Stephan, 28, 28n., 29, 230n.
- L'Aquila, Perdonanza, 200

- La Fontaine Jean de, 267
La Mendola, 7, 7n.
La Rochelle, 336
La Taille Maurice de, 131
La Tour Georges, 377
Laffitte Jean, 240n.
Lage Emilio, 126n., 287n., 329n.
Lagni Giovan Vincenzo de, 202
Lambert François (Franz) d'Avignon, 179n.
Lanfranco di Pavia (di Bec, di Canterbury), 72, 77
Laon, scuola, 73
Larrabe José Luis, 105n.
Latomus Jacobus (Jacques Masson), 94, 95
Lavarda Girolamo, 7n.
Lavenia Vincenzo, 126n.
Lazcano Rafael, 90n.
Lazzari Loredana, 316n.
Lazzaro di Betania, 367n.
Le Bras Gabriel, 345n.
Le Dent Maximilien, 251
Le Goff Jacques, 27n.
Le Maistre Antoine, 261
Le Maistre Simon, 261
Lea Henry Charles, 38, 38n., 69n., 88
Lebras Gabriel, 81
Leclercq Jean, 78n.
Lefèbvre Charles, 42n.
Lefèvre d'Étaples Jacques, 367n.
Legenda Aurea, 366, 368
Legendre Pierre, 20, 54n., 57n.
Lemaître Nicole, 96n.
Lenman Bruce, 40n.
Leonardi Claudio, 30n., 186n., 320n.
Leonardo da Porto Maurizio, santo, 129, 340, 340n., 343n., 349, 350n.
Leonardo da Vinci, 375, 381
Leone X, papa, 94, 205, 226, 232-234
Lesaulnier Jean, 260n., 349n.
Leynì, 356
Lia, moglie di Abramo, 318
Licenza, 360
Lindau, 192n.
Lione, 82, 283
Lione, biblioteca municipale, 283
Lippens Hugolin, 34n., 84n.
Livorno, 282
Loarte Gaspar de, 213, 214
Löhe Wilhelm, 157n.
Lohse Bernhard, 161n.
London, Victoria and Albert Museum, 370n.
López Pedro, 117n., 118n.
López de Salamanca Juan, 91, 91n.
Lorenzo da Brindisi, santo, 334n.
Loreto, Santa Casa, 210
Losanna, tesi (1536), 188
Louis Marie Grignon de Montfort, santo, 337
Loutil, luogotenente, 14
Lovanio, 119n.
Lovanio, università, 94, 251
Lovison Filippo, 9
Lozano Jorge E., 105n.
Lucà Trombetta Pino, 126n.
Luhmann Niklas, 66
Luigi XIV, re di Francia, 254
Luis de Granada, 213, 216, 263, 328
Luongo Thomas, 321n.
Lupi Maria, 270n.
Luscombe David Edward, 20n.
Lutero Martino, 93-102, 143n., 159-173n., 182, 183, 185, 197, 199, 200, 221, 385, 389
M'Clintock John, 194n.
Maccarrone Michele, 7n., 33n., 37n.
Maestro, 139, 139
Maestro della Maddalena, 368
Maffèis Angelo, 114n., 124n.
Maggiolini Alessandro, 13n.
Maggioni Maria Luisa, 316n.

- Magnin Étienne, 223n.
Majorano Sabatino, 14, 125n., 285,
285n., 287n., 289n., 292n., 294n.,
297n., 300n., 387
Malachia, profeta, 303
Malament Barbara C., 40n.
Malena Adelisa, 328n.
Malnipote Niccolò, 220
Maloney George A., 141n.
Manasse, re di Giuda, 143, 143n.
Manfredi Antonio, 226n., 231n.
Mantova, 162, 228, 234
Manzoni Alessandro, 233, 233n., 282,
283
Maraglino Ferdinando, 7n.
Marcocchi Massimo, 7n.
Margherita, santa, 365
Marguerite-Marie Alacoque, santa, 329
Marheineke Philipp Konrad, 157n.
Maria, madre di Gesù, 348, 374, 381
Maria di Betania, 367n.
Maria Egiziaca, santa, 367, 369, 378-380
Maria Maddalena de' Pazzi, santa, 329
Maria Maddalena, santa, 365-382, 390
Marinelli Ursula, 373n.
Marsch Edgar, 344n.
Marseille, Musée des Beaux-Arts, 376
Marsilio da Padova, 36
Marsilio Ficino, 371, 372
Marta di Betania, 367n.
Martin Hervé, 82n., 89n.
Martin Victor, 116n.
Martín Hernández Francisco, 118n.
Martina Giacomo, 333n.
Martínez de Bujanda Jesús, 223, 223n.
Martínez de Osma Pedro, 91, 91n.
Martínez Ferrer Luis, 122n., 341n.
Massaut Jean-Pierre, 90n.
Massillon Jean Baptiste, 278
Masson Jacques (Jacobus Latomus), 94,
95
Masurier Martial, 91
Matsoukas Nikos A., 150, 150n.
Matthaiakis T. E., 145n.
Mauro Letterio, 21n.
Mazza Enrico, 62n., 134n.
Mazzotti Mario, 7n.
McDonnell Kilian, 85n.
McGuire Brian Patrick, 324n.
McKenna Anthony, 260n., 349n.
McSorley Harry J., 92n., 95n., 159n.,
161n.
Medina Bartolomé de, 244, 245, 246
Medina Miguel, 211
Mediterraneo, mare, 63, 66
Meister Eckhart, 320
Melantone Filippo, 98, 158n., 165n.,
172-175n., 183, 197
Melia Elie, 152n., 154, 154n., 155
Melloni Alberto, 39n.
Memmingen, 192n.
Menéndez Pelayo Marcelino, 91, 91n.
Menis Gian Carlo, 7n.
Mésenguy François-Philippe, 283
Metz René, 44n.
Mezzadri Luigi, 13, 116n., 120n., 333,
333n., 337n., 344n., 349n., 350n.,
351n., 356n., 359n., 361n., 387, 388
Miccoli Giovanni, 203n.
Michaud-Quantin Pierre, 87n., 128,
128n.
Michel Albert, 69n.
Michelangelo Buonarroti, 369, 371n.
Michon Hélène, 262n.
Miconio Osvaldo, 193
Miele Michele, 334, 334n.
Milano, 115, 116, 117, 118, 118n., 212,
213, 214, 224
Milano, concilio provinciale (1565),
118
Milano, senato, 217
Minnis Alastair J., 225, 225n.
Minori, 222
Miralles Antonio, 110n.

- Missori Virgilio, 7n.
Missouri, 158n.
Modesto Pietro, 150n.
Modica Marilena, 277n., 329n.
Moghila Pietro, 136, 147
Moioli Giovanni, 243n., 385n.
Molina Gabriel, 220
Molina Luis de, 251
Molinari Franco, 7n.
Molinos Miguel de, 329
Monachino Vincenzo, 7n.
Monaci Castagno Adele, 309n.
Monfasani John, 318n.
Mongini Guido, 308n., 327n.
Montalte Louis de, pseudonimo di
 Blaise Pascal, 253
Monte Amiata, 359
Montefalcone, 359
Montefiascone, 344
Montesquieu, Charles-Louis de
 Secondat, barone di, 59, 59n., 104
Montevarchi, 355
Monticelli, 360
Montpellier, 267
Montpellier, catechismo, 259, 267
Montpellier, seminario, 267
Morigia Paolo, 221
Morin Jean, 137, 137n.
Mörsdorf Klaus, 103n.
Mosca, 136
Mosca, patriarcato, 133
Mossakowski Stanisław, 372n.
Mosso, 352
Mostaza Rodríguez Antonio, 56n.
Motta Giuseppe, 19n.
Moulinier-Brogi Laurence, 316n.
Moustakis B., 149n.
Müller Ernst Friedrich Karl, 180n.
Müller Wolfgang, 235n.
Müller-Hofstede Justus, 373n.
Munier Charles, 70n.
Münnerstadt, 370
Müntzer Thomas, 159, 163n.
Muratori Ludovico Antonio, 330
Murray Linda, 369n.
Murray Peter, 369n.
Musto Ronald G., 318n.
Muzzarelli Maria Giuseppina, 19n.
Myers W. David, 41n., 49n.

Nanni Stefania, 333n., 350n.
Nantes, editto, 260, 267
Napoleone Bonaparte, 231
Napoli, 117, 202, 203n., 205, 209, 288,
 294n., 373
Napoli, Basilica del Carmine Maggiore,
 203n.
Napoli, borgo Loreto, 203n.
Napoli, parrocchia di Santa Caterina,
 203n.
Napoli, Santa Maria della Sanità, 202
Napoli, Vicaria, 202
Nathan, profeta, 143, 144, 148
Nazareni, 380
Nettario, patriarca, 186, 196n.
Neumann Johannes, 107n.
Newman William Andrew, 107n.
Niccoli Ottavia, 45n.
Nicolau Miguel, 107n.
Nicolini Giustina, 322
Nierhaus Irene, 366n.
Nifro Antonio, 7n.
Nikon, patriarca di Mosca, 136
Nilo di Ancira, 310
Ninive, 242
Noailles Louis-Antoine de, cardinale,
 267
Nocera, chiesa di San Francesco, 203n.
Nolde Emil, 378-380
Norimberga, 173, 178, 178n., 179,
 179n.
Novaziani, 165n., 167n., 174, 174n.,
 195
Novi Chavarria Elisa, 335n.

- Ntedika K., 112n.
Nuovo Luigi, 352, 352n., 355n., 356n., 359n.
Nymann Helge, 157n.
- Oberman Heiko A., 37n., 89n.
Obst Helmut, 157n.
Occhipinti Giuseppe, 245n.
Oggioni Giulio, 248n.
Ohst Martin, 79n.
Onnis Francesca, 361n.
Onorio III, papa, 34, 199
Orcibal Jean, 261, 261n., 262n., 349n.
Origene, 309
Orlandi Giuseppe, 120n., 290n., 330n., 333n., 335, 335n., 340n.
Orozco Alonso de, 90, 90n.
Osnabrück, 176n.
Ossola Carlo, 262, 262n.
Ost Hans, 373n.
Oxford, movimento, 157n.
Ozment Steven E., 41n.
- Padova, 214
Paesi Bassi, 88, 119n., 130, 251, 272, 322, 323
Pagani Antonio, 212
Pagano Sergio, 226n., 388, 389n.
Palachkovsky Vsevolod, 154, 154n.
Palaia, 358
Palatinato, 158n.
Palestina, 143n., 210
Palladio Andrea, 205, 214
Palmadei Ludovico, 7n.
Panizza Letizia, 318n.
Panvinio Onofrio, 214
Paoli Maria Pia, 326n.
Paolo, apostolo, 21, 21n., 293, 299, 311, 312, 374, 376
Paolo II, papa, 232, 234, 235, 236
Paolo III, papa, 162, 200
Paolo IV, papa, 50
Paolo V, papa, 223
Paolo VI, papa, 62n., 64
Paolo della Croce, santo, 364
Paolo di Ungheria, 320n.
Papadopoulos Nikolaos, 136
Parigi, 231, 244, 260, 267, 272, 283, 339
Parigi, abbazia di San Vittore, 318
Parigi, Bibliothèque Nationale de France, 283
Parigi, Collège de France, 38
Parigi, collegio Montaigu, 94
Parigi, San Rocco, 267
Parigi, Sorbona, 253
Parigi, università, 35, 91, 94, 320, 323, 324
Paris, Musée Picasso, 381
Párix Juan, 91
Parker Geoffrey, 40n.
Parrinello Rosa Maria, 77n., 308n.
Pascal Blaise, 252-254n., 266, 267
Pasquato Ottorino, 7n.
Paston John, 226
Paverd Frans van de, 138, 138n., 139, 140n.
Pavia, 282
Payen Jean-Charles, 75n.
Pelaja Margherita, 127n.
Pellegrini Luigi, 7n., 84n.
Pellegrino V., 287n.
Pelliccia Guerrino, 7n.
Penisola Iberica, 232, 234, 236, 243
Penitenzieria Apostolica, 34, 37n., 51, 52, 53, 123, 225-237, 388, 389
Pennington Kenneth, 225n.
Percile, 360
Pérez Flores Miguel, 351n.
Périer Marguerite, 267
Perlinger Pietro, 60n.
Perotti Mario, 7n.
Pérouas Louis, 337n.
Perù, 243
Peter Carl J., 105n., 107n.

- Peters Albrecht, 168n.
Petra Basilio, 14, 69n., 133, 133n.,
134n., 140n., 143n., 148n., 150n.,
153n., 155n., 385
Petrucci Pier Matteo, 329
Peyrous Bernard, 120n., 333n.
Pezzini Domenico, 321n.
Pfalz-Neuburg, 179n.
Pfeilschifter Georg, 43n.
Philips Gérard, 131
Piacenza, cattedrale, 219
Piana Giannino, 19n.
Piancastagnaio, 358, 359
Picasso Giorgio, 7n., 19n.
Picasso Pablo, 381, 382, 390
Pichery Eugène, 310n.
Piemonte, 359
Pier Damiani, 72
Pietrabuona, 353
Pietro, apostolo, 144, 161
Pietro Cantore (Petrus Cantor), 73
Pietro di Poitiers, 73
Pietro Leopoldo, arciduca di Toscana,
49
Pietro Lombardo, 26, 26n., 73, 74, 160,
240
Pieve a Nievole, 352
Pio II, papa, 228, 231, 231n., 232, 234,
236
Pio IV, papa, 51, 52, 201, 215, 221
Pio V, papa, 50, 51, 211, 221, 226, 389
Pio VI, papa, 256
Pio IX, papa, 285
Pio X, papa, 111
Pio XII, papa, 285
Piombino, 355
Pisa, 118, 282
Pistoia, 282
Pistoni Giuseppe, 294n.
Pitigliano, 358
Pitocchi Francesco, 286n.
Pizarro Francisco, 243
Plante Guy, 122n.
Plotino, 309
Poiana Giovanni Battista, 212n.
Polizzotto Lorenzo, 326n.
Pomerania, 173, 176
Pontificia Università Gregoriana, 7n.,
8, 8n.
Pontificia Università Lateranense, 7n.,
8n.
Pontificio Comitato di Scienze
Storiche, 7n.
Portogallo, 87n.
Port-Royal des Champs, 259, 260, 265,
266
Porziuncola, indulgenza, 199, 208, 209
Poschmann Bernhard, 69n.
Pouget François-Aimé, 267, 267n.
Poulat Émile, 390, 390n.
Poulin Joseph-Claude, 77n.
Pozzi Giovanni, 320n., 343, 344, 344n.
Prater Andreas, 373n.
Prato, 282
Pratt Josiah, 194n.
Prepositino di Cremona, 74
Previtali Battista, 338n.
Pricoco Salvatore, 314n.
Priuli Matteo, 202n.
Proclo, 309
Procter Francis, 195n.
Prodi Paolo, 14, 15, 16n., 30n., 42n.,
45n., 48n., 50n., 63n., 126n., 127n.,
128n., 186n., 385, 386, 386n.
Prosperi Adriano, 38n., 41, 41n., 42n.,
43n., 47n., 49, 97n., 114n., 125,
125n., 128, 128n., 225, 225n.,
327n., 333n., 336n., 341, 341,
341n., 342
Provenza, 310
Quantin Jean-Louis, 117n., 130n.,
270n.
Quartino Giacomo, 159n., 161n.

- Quesnel Pasquier, 259, 262, 265, 267-272, 277, 283
Rachele, moglie di Abramo, 318
Raffaello Sanzio, 372
Rahner Karl, 69n., 75n., 108, 368n., 385n., 386
Raimondo di Peñafort, 81, 83, 128
Ramos Regidor José, 62n.
Ramsey Michael, 195n.
Ranft Patricia, 329n.
Ranzolin Antonio, 149n.
Rapp Francis, 42n.
Ratzinger Joseph, 65
Ravasi Gianfranco, 124n.
Rayez André, 338n.
Raymond Georges A., 157n.
Regamey Pie-Raymond, 382
Regio C. de, 228
Reims, 32
Rembrandt Harmenszoon van Rijn, 369, 379
Remondini, editore, 298
Renania, 320
Reno, 357
Renzo Tramaglino, 233
Rey-Mermet Thêodule, 287n., 337n.
Ribacourt Colette, 71n.
Ricca Paolo, 160, 160n., 162n., 180n.
Riccardi Andrea, 320n.
Riccardo di San Vittore, 73, 74, 318
Ricci Scipione de, 282, 282n.
Richard Rolle, 321
Richelieu, Armand-Jean du Plessis duca di, 261
Richter Aemilius Ludwig, 176n., 177n., 178n., 179n., 180n., 183n., 193n.
Riemenschneider Tilman, 370
Rimbertini Bartolomeo di Firenze, 320n.
Rimoldi Antonio, 7n., 115n.
Rincón Raimundo, 103n.
Risberg Sara, 227n.
Rise Beatrice de, 203n.
Ritzler Remigius, 231n.
Rivista di Storia della Chiesa in Italia, 8
Roberto di Arbrissel, 365, 366
Roberto di Flamborough, 83
Rocca Giancarlo, 330n.
Roccagiovine, 360
Rodríguez Alonso, 328
Roger van der Weyden, 118n.
Rogger Igino, 7n., 42n.
Roma, 8n., 9, 31, 33, 35, 58, 94, 117, 205, 207, 214, 215, 227, 228, 230, 231, 237, 286, 322, 335, 342, 388
Roma, Archicompania della Pietà de' Carcerati, 204
Roma, Arciconfraternita del Gonfalone, 204
Roma, Arcispedale di San Rocco, 204
Roma, Basilica di San Giovanni in Laterano, 227
Roma, Basilica di San Pietro, 227
Roma, Basilica di Santa Maria Maggiore, 227
Roma, Confraternita dell'Immacolata Concezione, 204
Roma, Fabbrica di San Pietro, 200, 200n.
Roma, Facoltà Valdese di Teologia, 159n.
Roma, Galleria Doria-Pamphilj, 374
Roma, Istituto Storico Germanico, 232
Roma, Ospedale della Santissima Trinità dei convalescenti e pellegrini, 215
Roma, Piazza San Pietro, 8
Roma, Santa Prassede, 212
Román José María, 351n., 361n.
Romania, patriarcato, 133
Romano Giovanni Battista, 217
Romeo, Giovanni, 203n.
Rosa Mario, 14, 49n., 259, 273n., 308n., 329n., 330n., 385

- Rospigliosi Giacomo, 251, 252
Rossachert Kurt, 367n.
Rossi Giorgio F., 351n., 356n., 359,
360n.
Rossi Giovanna, 240n.
Rota Romana, 226, 227
Roth Erich, 159n., 180n., 183n.
Rouillard Philippe, 69n., 122n., 159n.
Rovira Josep M., 95n.
Rubens Piet Paul, 379
Rubio Miguel, 297n.
Ruggieri Giuseppe, 13n.
Rusconi Roberto, 14, 15n., 34n., 71n.,
87n., 114n., 119n., 159n., 199,
203n., 225, 225n., 333n., 358,
358n., 388, 388n.
Russia, 136
Russo François, 20n., 29n.
Russo Giuseppe, 7n.
Rustino, 359
- Sacy Louis-Isaac Lemaistre de, 265, 283
Saint-Cyran, Jean-Ambroise Duvergier
de Hauranne, abate di, 259-266,
268, 274, 277, 278, 280
Sainte-Beuve Jacques de, 59, 59n.
Sala Balust Luis, 118n.
Salamanca, 90, 91, 244
Salamanca, università, 91, 243
Salonen Kirsi, 227n., 228n., 231n., 232,
232n., 235n.
Samuele da Cassine, 208
San Damiano Macra, 355
San Gimignano, 353
San Gregorio, 360
San Paolo in Rosso, 353
San Pier Agliano, 353
San Pier in Bossolo, 358
San Polo, 360
San Prospero (Perugia), 365, 366
Sannio, 359
Saraceni Guido, 56n.
Saracinesco, 360
Sartena, 359
Sartor Silvio Mario, 7n.
Sartre Jean-Paul, 382
Sassonia, 172n., 199
Sassonia Albertina, 190
Savarino Renzo, 7n., 8n.
Savigliano, 359
Savoia, 272
Scabini Eugenia, 240n.
Scaraffia Lucetta, 127n.
Scaramelli Giovanni Battista, 329
Scarpa, 360
Scattigno Anna, 273n.
Schad Christian, 158n.
Scheffczyk Leo, 108
Schmemmann Alexander, 145n., 146,
146n.
Schmied, 373
Schmitz Hermann Josef, 19n.
Schmugge Ludwig, 14, 51n., 225,
226n., 228n., 231n., 232n., 233n.,
235n., 389
Schöbel Judith, 366n.
Schulte Johann Friedrich von, 127n.
Schwärmer, 163, 170, 171n.
Scolastica, 385
Scordato Cosimo, 241n.
Seebaß Gottfried, 176n.
Segneri Paolo, 305, 334
Segovia, 91
Sehling Emil, 176n., 178n., 179n.
Senn Frank, 157n., 158n., 159n., 161n.,
183n., 194n.
Sensi Mario, 320n.
Serbia, patriarcato, 133
Serrano Marco Antonio, 215
Servello Rosaria Maria, 199n.
Siena, 228, 322
Signorelli Luca, 371n.
Simone Martini, 381
Simonelli Prospero, 8n.

- Singlin Antoine, 265
Sinodo di Pistoia (1786), 49
Siria, 143n.
Sisto IV, papa, 34, 51, 208, 232, 234, 236
Sisto V, papa, 201, 208, 218, 219
Smalcalda, dieta (1537), 162
Sodi Manlio, 115n., 123n., 226n., 389n.
Sofronio, vescovo, 379
Soliman Donato, 71n.
Sommervogel Carlos, 283n.
Sorano, 358
Sorrento, 221
Soto Domingo de, 90, 111, 244, 245, 249, 249n.
Spagna, 50, 52, 117, 118, 211, 234, 236, 261, 366, 377
Spagna, corona, 119n.
Spanò Martinelli Serena, 321n., 322n.
Sparone, 357
Spedicato Mario, 333n.
Spitzig Joseph Anthony, 82n.
Stabile Francesco Michele, 8n.
Stadel Klaus, 108, 108n., 131n.
Stafford James Francis, cardinale, 226
Stato pontificio, 50
Stavropoulos Ch. G., 141n., 151, 151n., 153, 153n.
Stegmüller Friedrich, 91
Stella Pietro, 270n., 273n.
Stendhal, Marie-Henri Beyle, 14
Stoccarda, 229
Stocchetti Denise, 322n.
Stoccolma, 227
Strasburgo, 185, 185n., 190, 190n., 192n., 193
Stratta Niccolò, 217
Strazzari Gino, 48n.
Strong James, 194n.
Stroppa Sabrina, 328n., 329n.
Stroumsa Guy G., 309n.
Stumpo Enrico, 59n.
Stupperich Robert, 165n., 190n.
Suárez Francisco, 249, 249n., 250, 254
Surin Jean-Joseph, 329
Suvorov I., 137
Svezia, 227, 228
Svizzera, 88
Taft Robert F., 158n., 194n.
Tagliaferri Maurizio, 13, 385
Taizé, 158n., 164n., 187n.
Tamburini Filippo, 51n.
Tannoia Antonio Maria, 285, 285n., 289, 289n., 290n., 291, 291n., 293n., 293n., 299n., 300n., 305, 305n., 345, 345n., 347, 348, 348n., 349n., 358n.
Tanucci Bernardo, 60n.
Tanzarella Sergio, 13n.
Tartuferi Angelo, 366n.
Taveneaux René, 58n., 260n., 349n.
Teetaert Amédée, 77n., 87n.
Templeton John Herbert, 195n.
Tentler Thomas N., 37, 37n., 41n., 85n., 87, 87n., 88, 88n., 89, 89n., 92n., 126, 159n.
Teresa d'Avila, santa, 329
Teresa del Bambino Gesù, santa, 330
Terra Santa, 205, 208, 223
Tertulliano, 17, 17n.
Terzo Reich, 63
Tessarolo Andrea, 343n.
Tetzel Johann, 199
Théberge Rodrigue, 287n.
Tholuck August, 157n.
Thomas a Kempis, 322, 327
Thomas Keith, 53n.
Thurian Max, 158, 158n., 159n., 161n., 163n., 164n., 169n., 170n., 183n., 185, 186n., 187n., 197n.
Tiberio da Assisi, pittore, 199
Tilatti Andrea, 320n.

- Tillard Jean-Marie-Roger, 95n., 110, 110n.
Tintoretto, Robusti Jacopo, 373, 376
Tivoli, 356, 359, 360
Tiziano Vecellio, 370, 372, 373, 379
Tomasetti Vittorio, 8n.
Tommaso, apostolo, 23
Tommaso d'Aquino, santo, 35, 36, 36n., 74, 75, 75n., 76, 81, 83, 84, 85, 85n., 101n., 128, 164n., 241, 241n., 244, 249, 249n., 286n.
Toscana, 352, 358, 359, 359
Tourn Giorgio, 183n.
Tramontin Silvio, 8n.
Trento, 97, 98, 201
Trinkaus Charles, 37n., 89n.
Tripaldo Terenzio, 220
Trochu François, 288n.
Trusen Winfried, 29n., 33n., 127n.
Tuniz Dorino, 320n.
Turchini Angelo, 48n.
Turku (Finlandia), 228
Turrini Miriam, 60n., 87n., 126n.
Tylus Jane, 321n.
- Ubl Karl, 233n.
Ugo di San Caro, 76
Ugo di San Vittore, 25, 26n., 73, 74n., 240, 318
Ulm, 173
Umberto de Romanis, 71n.
Università Cattolica del Sacro Cuore, 7, 7n., 8n., 62n.
Usbek, persiano, 59, 59n.
Uyttenbroeck Celse, 84n.
- Valadier Paul, 58n.
Valencia, vescovo, 77n.
Vallinfreda, 360
Van Gogh Vincent, 378
Vandini L. Tommaso, 223
Vannini Marco, 323n., 324n.
- Varallo Sesia, Sacro Monte, 210
Vásquez Gabriel, 249
Vauchez André, 78n., 324n., 366n.
Vecchio Silvana, 310n., 319n.
Vellano, 353
Venard Marc, 91n.
Venezia, 50, 136, 136, 200n., 205, 214, 216, 373
Ventura da Cennino di Valdarno di sopra, 322
Ventura Marco, 64n.
Vercruysse Jos E., 161n.
Vereecke Louis, 60n., 70n., 245n.
Verona, 44, 118, 118n.
Vetralla, 345
Vico di Brozzo, 357
Vidal Marciano, 14, 69, 123n., 286n., 287n., 288n., 294n., 385, 386
Villafranca, 352
Villari Rosario, 333n.
Vincennes, 261
Vincenzo de' Paoli, santo, 335-338, 340, 350, 351, 358, 364
Vincenzo Ferrer, santo, 338
Viola Giuseppe, 8n.
Virle, 355
Vismara Paola, 203n., 345, 345n., 355, 356n.
Vitiello Raffaele, 254n.
Vivanti Corrado, 358n.
Vivaro, 360
Vogel Cyrille, 19n., 69n., 77n., 83n., 154n.
Vorgrimler Herbert, 73n., 75n., 76n., 79n., 85n., 96n., 98n., 99n., 100n., 101n., 104n., 107n., 108, 108n., 131n., 132n.
Vulcano Luigi da Padula, 223
- Wagner Franz, 367n.
Walker Vicuña Francisco, 85n.
Wallenstein Anton, 343n.

- Waquet Jean-Claude, 270n.
Ware Kallistos, 148, 148n., 149n., 154,
154n., 155
Ware Timothy, 144n.
Wasserschleben Friedrich Wilhelm
Hermann, 19n.
Weinfurter Stefan, 21n.
Weis Adolf, 368n.
Westfalia, paci, 58
Weythas Johannes, 228
Wicki Niklaus, 87n.
Wicks Jared, 161n.
Wied Hermann von, 191
Wiggenhauser Béatrice, 226n., 231n.
Wilson William Gilbert, 195n.
Winchester, 194n.
Winklhofer A., 108
Wirtz Rolf C., 368n., 369n.
Wittenberg, 94, 166, 167n., 171n.,
172n., 173, 199
Wolf Christian (Lupus), 251
Wolf Norbert, 380n.
Wolgast Eike, 176n.
Württemberg, conte, 229
Xiberta Bertomeu, 131, 131n.
Ximénez de Préxamo Pedro, 91
Yannaras Christos, 150, 150n.
Yverson Philipp, 227, 228
Zahlten Johannes, 370n.
Zalba Marcelino, 109n.
Zambon Marco, 309n.
Zarri Gabriella, 14, 125n., 126n., 127n.,
273n., 287n., 307, 307n., 308n.,
310n., 318n., 320n., 327n., 341n.,
344n., 365n., 372n., 389
Zecchi Lelio, 222
Zell Anne, 69n.
Zerbi Pietro, 7n., 8n.
Zerola Tommaso da Benevento, 222
Zervos Spyros, 136
Ziegler Josef Georg, 87n.
Zimmerling Peter, 158n.
Zingerle Arnold, 65n.
Zini Pier Francesco, 214
Zito Paola, 328n., 329n.
Zosimo, eremita, 379
Zurigo, 180, 181
Zwingli Ulrico (Huldrych), 180-182,
192n.

Informazioni utili
per raggiungere
la Sede del Convegno:

**Associazione Italiana
dei Professori di Storia della Chiesa**

XV Convegno di Studio



**Istituto Il Carmelo, Sassone
(Ciampino – Roma)**

Auto e Pullman

Grande Raccordo Anulare, uscita n° 23.
Prendere Via SS 7 Appia: direzione Albano,
dopo qualche chilometro, prendere via dei Laghi
(si costeggia l'aeroporto). Al Km 2,500 (sulla
sinistra), al passaggio a livello, incomincia Via
Dogonale.

Metro

Linea A – Anagnina + Bus per Marino
(Via dei Laghi – Sassone)

Treno da Termini

Linea Roma-Albano Laziale
Fermata Casello Sassone

Distanze

Da via Appia nuova Km 2,500
Dal Raccordo anulare Km 5
Da Roma Centro Km 18
Da Fiumicino Km 35

La penitenza: dottrina, controversie e prassi



Comitato organizzatore

P. Luigi Mezzadri CM, presidente; Don
Maurizio Tagliaferri, segretario; Don
Giovendale Dotta, vice presidente, P.
Filippo Lovison B., tesoriere; Mons.
Salvatore Palese, Don Angelo Manfredi,
Don Gaetano Zito.

Segreteria del Convegno

P. Filippo Lovison, Centro Studi Storici PP.
Barnabiti, Piazza Benedetto Cairoli 117,
00186 Roma. Tel. e Fax 06-68216378 e-
mail:

filovis@tin.it

Iscrizioni e partecipazioni

Si ricevono esclusivamente rivolgendosi
alla Segreteria del Convegno.

15-17 settembre 2009

Sede del Convegno
**Istituto Il Carmelo
Sassone (Ciampino - Roma)**

INVITO

Martedì 15 settembre 2009
Dottrina

Mercoledì 16 settembre 2009
Controversie

Giovedì 17 settembre 2009
Prassi pastorale

XV Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Roma, 15-17 settembre 2009)

Il Convegno si terrà presso l'Istituto Il Carmelo, Sassone (Ciampino RM) Via Doganale, 1, tel. 06-7960247. Per i partecipanti è prevista l'ospitalità presso lo stesso Istituto in camere singole, per tre giorni / due notti dal 15 al 17 settembre, al prezzo forfetario di € 250, più la quota di iscrizione pari a € 50. La quota comprende: la pensione completa dalla cena del 15 al pranzo del 17, e il materiale per i convegnisti.

Programma

16.00 Saluti del Presidente Luigi Mezzadri e del Segretario Maurizio Tagliiferri

Prolusione di Paolo Prodi
Università di Bologna

Presidente della sessione:
P. Giovenale Dotta

Marciano Vidal
Universidad Pontificia Comillas
Dottrina e prassi penitenziale

Stefano Cavallo
Università di Roma Tor Vergata
La pratica della confessione dei peccati nelle chiese della Riforma

18.30 Dibattito

Presidente della sessione:

Mons. Salvatore Palese

9.00 Roberto Rusconi
Università di Roma 3
Le indulgenze

Ludwig Schmutge
Università di Zürich
La Penitenzieria Apostolica

Maria Pia Paoli
Normale di Pisa
La predicazione e la penitenza

12.00 Dibattito

Presidente della sessione:

Don Gaetano Zito

15.30 Alfonso Amarante
Alfonsonianum
Probabilismo, attrizionismo e contrizionismo

Mario Rosa
Normale di Pisa
Il Giansenismo

Sabatino Majorano
Alfonsonianum
Sant'Alfonso Maria de Liguori

18.30 Dibattito

19.00 **Assemblea dei Soci – Rinnovo cariche**

Presidente della sessione:

P. Filippo Lovison

9.00 Gabriella Zarri
Università di Firenze
La direzione spirituale

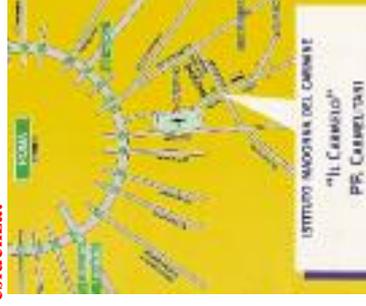
Luigi Mezzadri
Pontificia Università Gregoriana
Le missioni popolari

Yvonne zu Dohna Schlobitten
Pontificia Università Gregoriana
Il cambiamento della iconografia della penitenza nell'arte moderna

11.30 Dibattito

12.00 Maurizio Tagliiferri
Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna
Conclusioni

12.30 **Proclamazione del nuovo Consiglio di Presidenza.**



PUBBLICAZIONI

Problemi di storia della Chiesa: la Chiesa antica, secoli II-IV, Milano, Vita e Pensiero, 1970, pp. VIII-520.

Problemi di storia della Chiesa: l'alto medioevo. II Corso di aggiornamento per professori di storia ecclesiastica dei Seminari d'Italia. Passo della Mendola, 30 agosto - 4 settembre 1970, Milano, Vita e Pensiero, 1973, pp. 300.

Problemi di storia della Chiesa: il medioevo dei secoli XII-XV. III Corso di aggiornamento per professori di storia della Chiesa tenuto a Viterbo nel 1973, Milano, Vita e Pensiero, 1976, pp. VIII-214.

Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII. Atti del IV convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Napoli, 30 agosto - 3 settembre 1976), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1979, pp. 294.

Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII. Atti del V convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Bologna, 3-7 settembre 1979), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1982, pp. 362.

Problemi di storia della Chiesa dalla restaurazione all'unità d'Italia. Atti del VI convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Pescara, 6-10 settembre 1982), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1985, pp. 476.

Problemi di storia della Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II. Atti del VII convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Brescia, 8-13 settembre 1985), Roma, Edizioni Dehoniane, 1988, pp. 468.

Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni [12-15 settembre 1988], a cura di GIAN DOMENICO GORDINI, Genova, Marietti, 1991, pp. 236.

Ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Grado, 9-13 settembre 1991), Roma, Edizioni Dehoniane, 1995, pp. 548.

La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento. Atti del X convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Napoli, 6-9 settembre 1994, a cura di GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, pp. 548.

I grandi problemi della storiografia civile e religiosa. Atti dell'XI convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Roma, 2-5 settembre 1997, a cura di GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Roma, Edizioni Dehoniane, 1999, pp. 356.

Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici [Atti del XII convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Palermo, 19-22 settembre 2000], a cura di GIACOMO MARTINA e UGO DOVERE, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 338.

Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento. Atti del XIII convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Aosta, 9-13 settembre 2003), a cura di UGO DOVERE, (Storia del cristianesimo - saggi, 21), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2004, pp. 383.

Le donne nella Chiesa in Italia. Atti del XIV convegno di studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Roma, 12-15 settembre 2006), a cura di LUIGI MEZZADRI e MAURIZIO TAGLIAFERRI, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2007, pp. 358.

Le diocesi d'Italia, a cura di Luigi MEZZADRI - Maurizio TAGLIAFERRI - Elio GUERRIERO, tre volumi, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2007-2008, pp. C+312, XXX+663, VIII +770.

ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI PROFESSORI DI STORIA DELLA CHIESA, *Vent'anni di attività*, a cura di ALESSANDRO ALBERTAZZI, Castelbolognese, Grafica Artigiana, 1988, pp. 94.

L'Associazione pubblica periodicamente un «Notiziario», il cui primo numero è apparso nel 1971, e un «Notiziario Flash» il cui primo numero è apparso nel 2007.